

ZEN E FILOSOFIA

STUDIES IN JAPANESE PHILOSOPHY

Takeshi Morisato, *General Editor*

1. James W. Heisig, *Much Ado about Nothingness: Essays on Nishida and Tanabe* (2015)
2. Nishitani Keiji, *Nishida Kitarō: The Man and His Thought* (2016)
3. Tanabe Hajime, *Philosophy as Metanoetics* (2016)
4. Sueki Fumihiko, *Religion and Ethics at Odds: A Buddhist Counter-Position* (2016)
5. Nishida Kitarō, *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo* (2017)
6. James W. Heisig, *Filosofi del nulla. Un saggio sulla scuola di Kyoto* (2017)
7. Nishitani Keiji, *Dialettica del nichilismo* (2017)
8. Ueda Shizuteru, *Zen e filosofia* (2017)
9. Nishida Kitarō, *Autoéveil. Le système des universels* (2017)
10. Jan Gerrit Strala, *Der Form des Formlosen auf der Spur. Sprache und Denken bei Nishida* (2017)
11. Nishitani Keiji, *La religione e il nulla* (2017)

Zen e filosofia

UEDA SHIZUTERU

A cura di
Carlo Saviani



CHISOKUDŌ

Cover design: Claudio Bado

Copyright © 2017, Chisokudō Publications

Prima edizione italiana 2006, L'Epos (Palermo)

ISBN: 978-1544268828

Nagoya, Japan

<http://ChisokudoPublications.com>

Indice

Premessa del curatore	7
Prefazione di J. W. Heisig	11
Introduzione di Ueda Shizuteru	25
La pratica dello zen	35
Libertà e linguaggio in Meister Eckhart e nel buddhismo zen	59
Fenomenologia del sé dalla prospettiva del buddhismo zen	139
Il linguaggio nel duplice mondo	165
La morte nel buddhismo zen. Una riflessione	191
Il pensiero di Nishida	205
Il mio maestro	227
APPENDICI	
<i>I dieci dipinti del bue</i>	237
Scritti di Ueda Shizuteru in lingue occidentali	259
Indice generale	265

Premessa del curatore

I testi di Ueda Shizuteru tradotti in questo volume sono nell'ordine:

Prólogo del autor, in Sh. Ueda, *Zen y filosofía*, Herder, Barcelona 2004, pp. 7-15 (trad. spagnola di Raquel Bouso García).

The Practice of Zen, in «The Eastern Buddhist», XXVII, n. 1, 1994, pp. 10-29, trad. ingl. di R. Hadley e Th. L. Kirchner. Il saggio originale, rielaborato dall'autore stesso, è *Zen e no michi* 禅への道 [Il cammino verso lo zen], in Ueda Shizuteru, 『禅仏教——根源の人間』 [Il buddhismo zen e l'essere umano sorgivo], Chikuma Shobō, Tokyo 1993, pp. 293-316.

— Traduzione di C. Querci

“Eckhart und Zen am Problem ‘Freiheit und Sprache’”, in M. Kraatz (hrsg.), *Luther und Shinran – Eckhart und Zen. Joachim Wach – Vorlesungen der Philipps-Universität Marburg*, III, E. J. Brill, Köln 1989, pp. 21-92. Il testo riproduce una conferenza dallo stesso titolo tenuta il 18 ottobre 1984 presso l'Università di Marburgo.

“Phänomenologie des Selbst in der Perspektive des Zen-Buddhismus”, in *Philosophie der Struktur – „Fahrzeug“ der Zukunft? Für Heinrich Rombach*, hrsg. von G. Stenger – M. Röhrig, Alber, Freiburg/München 1995, pp. 19-42.

La presente traduzione riproduce, con qualche modifica, quella già apparsa, a cura di C. Saviani, in «Studi filosofici», XXV-XXVI, 2002-2003, Bibliopolis, Napoli 2004, pp. 259-88.

“Language in a Twofold World,” in *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, ed. by James W. Heisig – Thomas P. Kasulis – John C.

Maraldo, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2011, pp. 766–84. Testi originali: 「言葉と神秘主義」 [*Le parole e la mistica*], in 『上田閑照集』 [Opere di Ueda Shizuteru] (Tokyo: Iwanami Shoten, 2001–2003) 8: 290–8; 「言葉——その〈虚〉のちから」 [*Il potere derealizzativo delle parole*], in Opere di Ueda Shizuteru 2: 347–67.

“Der Tod im Zen-Buddhismus. Eine Besinnung”, in Sh. Ueda, *Wer und was bin ich? Zur Phänomenologie des Selbst in der Perspektive des Zen-Buddhismus*, Alber, Freiburg/München 2016, pp. 121–33.

Nishida's Thought, in «The Eastern Buddhist», xxviii, n. 1, 1995, pp. 29–47, trad. ingl. di Jan Van Bragt dalla conferenza 「西田幾多郎の思想」 [*Il pensiero di Nishida*], tenuta al convegno “Al di là di Oriente e Occidente” organizzato dal Goethe Institut di Kyoto nel settembre del 1991, e successivamente pubblicata in 『経験と自覚——西田哲学の場所を求めて』 [Esperienza e autoconsapevolezza: alla ricerca del “luogo” della filosofia di Nishida], Iwanami, Tokyo 1994, pp. 1–30.

— Traduzione di C. Querci.

My Teacher, in «The Eastern Buddhist», xxv, n. 1, 1992, pp. 1–7.

La traduzione del testo contenuto nella serie *I dieci dipinti del bue* si basa sulla sua versione tedesca di K. Tsujimura e H. Buchner (in *Der Ochs und sein Hirte. Eine altchinesische Zen-Geschichte*, Neske, Stuttgart 1995⁷, pp. 13–51), della quale si sono tenute presenti la traduzione inglese di M. H. Trever (in *The Ox and His Herdsman*, Hokuseidō, Tokyo 1969, pp. 5–24), quella spagnola di Raquel Bouso García (in Sh. Ueda, *Zen y filosofía*, Herder, Barcelona 2004, pp. 135–57) e quella italiana di Vittorio Tamaro (in *Vuoto/Pieno. Il bue e il suo pastore: una storia zen dell'antica Cina*, a cura di V. Tamaro, Laterza, Roma-Bari 2013, pp. 1–23).

La bibliografia degli scritti di Ueda in lingue occidentali è stata compilata dal prof. James W. Heisig.

Le traduzioni già apparse nella prima edizione sono state da me rivedute. Gli interventi racchiusi in parentesi quadre nei testi e nelle note sono miei.

Desidero ringraziare il prof. James W. Heisig per l'ideazione e l'accurata supervisione di questa raccolta in entrambe le sue edizioni.

Carlo Saviani

Prefazione

James W. Heisig

Ueda Shizuteru nacque a Tokyo nel 1926, figlio di un sacerdote buddhista di scuola Shingon. Si specializzò in filosofia e studi religiosi all'Università di Kyoto sotto la guida di Nishitani Keiji, laureandosi nel 1949. Per tre anni e mezzo, dal 1959 al 1963, studiò all'Università di Marburgo sotto la guida di Friedrich Heiler (1892–1967) e Ernst Benz (1907–1978). La sua tesi di dottorato, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit* (*La nascita di Dio nell'anima e l'irruzione nella deità*), gli valse nel 1966 un premio della Società Giapponese di Studi Religiosi. Di ritorno dal soggiorno di studi all'estero, insegnò per un anno all'Università del Monte Kōya e ottenne un incarico di assistente di Lingua e letteratura tedesca all'Università di Kyoto. Tre anni dopo, nel 1967, si trasferì al dipartimento di Pedagogia, dove insegnò per dieci anni Antropologia filosofica e fu nominato professore ordinario nel 1972. Nel 1976 presentò un suo lavoro, "Studi sulla mistica orientale e occidentale", con il quale ottenne il dottorato presso l'Università di Kyoto. L'anno seguente si trasferì al dipartimento di Studi umanistici e assunse la cattedra di Filosofia della religione, che tenne fino al suo ritiro nel 1989, quando fu nominato professore emerito. Per diversi anni insegnò come professore aggiunto presso l'Università buddhista "Hanazono" (Zen Rinzi) e l'Università buddhista "Ōtani" (Vera Terra Pura), entrambe

a Kyoto. È stato presidente della Società Giapponese di Studi Religiosi (1990–1993), della Società Giapponese di Studi Cristiano-Buddhisti (1999–2002), della Conferenza sulla Religione nella Società Moderna (dal 2002) e della Società per la Filosofia di Nishida (dal 2003). Oltre ad essere stato nominato membro della prestigiosa Accademia di Giappone dal 1903, ha ricevuto il premio alla cultura dalla Società per la Promozione del Buddhismo in Giappone.

Nell'autunno del 2001 è stato pubblicato il primo degli undici volumi delle sue *Opere*.¹ Durante i cinque anni occorsi per completare la pubblicazione di queste ultime, il Prof. Ueda ha compiuto l'impresa di curare e corredare di note circa 3800 pagine di scritti e di comporre altre 254 pagine di postfazioni (spesso basate su poscritti ad altri lavori), all'interno di un faticoso calendario di impegni come autore e docente, nel proprio Paese e all'estero. Ma le sue *Opere* non comprendono l'intero corpus dei suoi scritti. Oltre ai suoi lavori in giapponese, più di sessanta suoi saggi sono apparsi in tedesco, inglese, spagnolo, francese e italiano, 27 dei quali scritti originariamente in tedesco. Ho compilato una lista completa dei suoi scritti in lingue occidentali, inclusa alla fine del presente volume.

Senza dubbio, in nessun Paese estero Ueda è conosciuto meglio che in Germania. Per quasi trent'anni egli ha viaggiato periodicamente in Paesi di lingua tedesca per tenere conferenze e confrontare idee con colleghi. È quindi naturale che la prima monografia sul pensiero di Ueda sia stata pubblicata in tedesco.² Ciò non significa che i suoi scritti in tedesco siano delle semplici traduzioni o versioni “annacquate” degli originali giapponesi. Pur esprimendo la stessa visione filosofica, essi contengono molte cose che non coincidono quanto a stile, esposizione

1. Ho pubblicato un'ampia recensione di questo lavoro (「『上田閑照集』に接近して」、in 『宗教研究』 [«Studi religiosi»], 79, n. 345, pp. 339–50), la cui versione inglese apparirà in «The Eastern Buddhist» nella primavera del 2006 con il titolo *Approaching the Ueda Shizuteru Collection*.

2. Steffen Döll, *Wozu also suchen? Zur Einführung in das Denken von Ueda Shizuteru*, Judicium, München 2005.

o processo argomentativo con quelle che troviamo in giapponese. Come Ueda stesso dice, scrivere in lingue diverse lo ha aiutato a prendere decisioni diverse a seconda dei casi. «Ciò che diventava chiaro in tedesco e ciò che diventava chiaro in giapponese, non erano completamente la stessa cosa. (...) Deboli tracce dei differenti contesti perdurano nelle divergenze, richiamandosi a vicenda e persino scambiandosi il posto l'una con l'altra».³

Nel redigere il piano redazionale delle sue *Opere*, Ueda organizzò i suoi scritti intorno a cinque temi interdipendenti: la filosofia di Nishida (voll. 1-3), lo zen (voll. 4-6), la mistica di Meister Eckhart (voll. 7-8), la filosofia del duplice mondo e la fenomenologia del sé (voll. 9-10) e la religione (vol. 11). Non essendo questo il luogo più adeguato per tentare una panoramica sul suo pensiero,⁴ cercherò solo di dire qualcosa sulle due importanti figure che più lo hanno influenzato, Nishida Kitarō e Meister Eckhart, entrambe trattate nei saggi contenuti nel presente volume.

Nel pensiero maturo di Ueda le idee di Nishida hanno avuto più importanza di quelle di qualsiasi altro autore. Questo per diversi motivi. Innanzitutto, fu solo in una fase piuttosto avanzata del suo percorso che Ueda iniziò a confrontarsi approfonditamente con il pensiero di Nishida. Negli anni successivi al ritiro dall'insegnamento esso diventò una vera e propria passione struggente. Il ricordo di Nishida e l'ombra dei suoi conseguimenti erano molto presenti all'Università di Kyoto, dove Ueda percorreva la sua carriera accademica, ma fu solo dopo il suo ritorno dall'estero che egli iniziò a leggere Nishida, e principalmente per preparare conferenze da tenere all'estero. Egli stesso ricorda

3. *Opere di Ueda Shizuteru*, vol. 4, pp. 386-8.

4. Oltre al già citato studio di Döll, si vedano Raquel Bouso García, "Nota a la presente edición", in Ueda Shizuteru, *Zen y filosofía*, Herder, Barcelona 2004, pp. 17-23, e John Maraldo, *Zen, Language, and the Other: The Philosophy of Ueda Shizuteru*, in «Kuroda Institute», x, n. 2, 1989, pp. 21-6. Per una sintesi del suo pensiero, si vedano le tre conferenze dello stesso Ueda pubblicate in 『東西宗教研究』[«Studi religiosi orientali e occidentali»], 4, 2005, pp. 4-128.

che nei suoi viaggi di studio in Europa dal 1970 in poi, «qualsiasi fosse l'argomento, leggevo e rileggevo Nishida come una preparazione di base». ⁵ Ciò nonostante, il primo saggio su Nishida apparve nel 1981 con il titolo *Nishida tetsugaku ni okeru shūkyō rikai ni tsuite* (*La comprensione della religione nella filosofia di Nishida*). ⁶ In esso possiamo vedere molti dei motivi che egli ha successivamente approfondito.

La profonda immersione negli scritti di Nishida costituì il centro degli interessi di Ueda nei primi anni seguiti al suo ritiro dall'insegnamento. Il suo studio di Nishida lo mise a dura prova, ma ciò accrebbe il suo zelo nel comprenderne il pensiero. Come egli stesso afferma: «Non avendo mai incontrato Nishida *di persona*, prima di incontrarlo *come persona*, dovevo superare una sorta di rigetto che provavo davanti alle difficoltà che i suoi scritti presentavano». ⁷ Più che costituire una fonte di intuizioni e suggestioni filosofiche, il pensiero di Nishida diede forma in Ueda alla comprensione della vocazione filosofica e delle sue questioni peculiari. I suoi scritti su Nishida non sono mere esposizioni o parafrasi, bensì un tentativo di porsi nel “luogo” stesso di Nishida e di ripensare i suoi pensieri. Fu questo che lo rese capace di rielaborare la nishidiana “logica del luogo” nella propria teoria del duplice mondo e di far progredire la nozione nishidiana di “autoconsapevolezza” verso una più articolata fenomenologia del sé. Gli sforzi degli studiosi che analizzano testi scritti come documenti storici o assumono questa o quella idea per applicarla ad una nuova situazione, non bastano a tenere in vita il pensiero di un filosofo. C'è bisogno di coloro che possono sentire il suo spirito con i loro polmoni ed espirarlo in una nuova forma. Nel caso di Ueda, questa *spiratio* è registrata in numerosi saggi su Nishida, che inalano ed esalano più volte le stesse

5. *Opere di Ueda Shizuteru*, vol. 1, p. 345.

6. Il saggio fu preparato per un convegno tenuto al Nanzan Institute for Religion and Culture di Nagoya e successivamente pubblicato in un volume dal titolo 『絶対無と神』 [*Nulla assoluto e Dio*], Shunjūsha, Tokyo 1981.

7. *Opere di Ueda Shizuteru*, vol. 1, p. 349.

idee, ogni volta cogliendo una sfumatura o un nesso che prima non erano stati avvertiti.

L'influsso di Eckhart su Ueda ha avuto una natura diversa. In questo caso si tratta di un pensatore che egli iniziò deliberatamente a studiare, stimolato dai libri di Aihara Shinsaku e Nishitani Keiji che aveva letto durante gli anni universitari a Kyoto. Come spesso accade per i giovani studiosi, gli anni trascorsi ad applicarsi con grande fatica sull'opera di un autore non terminano con la tesi di laurea, ma diventano parte della propria identità di studiosi accademici. Ueda non costituisce un'eccezione. L'iniziale sforzo per difendere la distinzione tra la "mistica" di Eckhart e la "non-mistica" dello zen finisce con il riconoscimento da parte di Ueda di una "non-mistica" che Eckhart stesso avrebbe raggiunto irrompendo oltre la mistica.⁸

Lo studio di Eckhart e la sua critica sembrano aver determinato anche la posizione di Ueda riguardo alla teologia cristiana, che d'altra parte figura molto poco nei suoi scritti. Consapevole del sospetto che circonda Eckhart e il pensiero mistico nella storia del cristianesimo, Ueda era comunque attento all'importanza di questa tradizione come "completamento" della teologia dottrinale tradizionale, sebbene questo sia un dibattito in cui non si è mai avventurato. Al massimo egli dà un garbato stimolo alla riflessione teologica a considerare l'importanza della teologia negativa, con il sottoscrivere questa o quella idea di Eckhart da una prospettiva filosofica o zen. Tuttavia, come vedremo, Eckhart offre un'importante conferma del modello filosofico fondamentale che Ueda è andato sviluppando.

Per valutare appieno il ruolo cruciale di Eckhart nel pensiero di Ueda, è importante ricordare che fu nel commentare i sermoni tedeschi che egli introdusse lo zen nella sua prospettiva filosofica. Non solo gli scritti di Eckhart offrono una ricca fonte di comparazione con le

8. Per un esame generale dell'interpretazione di Ueda, si veda Giancarlo Vianello, "Una lettura giapponese di Meister Eckhart", in *Atti del XXIII Convegno di studi sul Giappone* (AISTUGIA), San Marino 1999, pp. 337-47.

idee zen, ma essi gli misero a disposizione anche un metodo esegetico per leggere i testi zen. Colpisce come il modo in cui Eckhart legge i testi scritturali e i suoi giochi di immagini si riflettano nell'interpretazione di Ueda dei testi zen, specialmente nei suoi tentativi, a cominciare dal 1976, di decifrare le enigmatiche immagini de *I dieci dipinti del bue* (*Jūgyūzu*), tentativi riproposti in due dei saggi raccolti in questo volume. Il modo eckhartiano di estrarre parole e anche usi grammaticali dai testi biblici per leggerli alla luce delle proprie idee è un costante grattacapo per gli esegeti, ma con scarsa probabilità il genio delle sue letture e il respiro della sua visione potrebbero sopravvivere agli standard degli specialisti contemporanei. Le interpretazioni zen di Ueda, a mio parere, devono essere misurate con lo stesso metro. È la qualità dell'ispirazione e l'abilità nello stimolare il lettore che sono decisive, non la fedeltà alle norme della critica letteraria. Non sminuendo in alcun modo il ruolo dell'esegesi storica e testuale, si dovrebbe aver presente fin dall'inizio, quando si leggono i saggi di Ueda sullo zen, che lo scopo delle sue interpretazioni è diverso. Nel mio caso, dopo molti anni di lettura dei testi di Eckhart con i miei studenti, nel rileggere i saggi di Ueda fui sorpreso dalla profondità delle sue intuizioni, e imbarazzato dalla superficialità della mia valutazione di quei testi, inclusi quelli che io stesso avevo tradotto.

Ueda menziona frequentemente Suzuki Daisetsu insieme a Nishida come un punto di riferimento della propria vita intellettuale. Fu agli scritti di Suzuki – evidentemente a causa innanzitutto delle allusioni di Rudolf Otto in un'appendice a *Mistica orientale, mistica occidentale* – che Ueda si rivolse nel preparare il capitolo conclusivo alla sua tesi di dottorato, nel quale cercò di confrontare lo zen e Meister Eckhart. Echi della ricerca di Suzuki risuonano ovunque nei suoi volumi sullo zen, come il suo affetto per la persona stessa di Suzuki. In effetti, leggendo i suoi ricordi e riflessioni sulla persona e l'opera di Suzuki (il saggio conclusivo del vol. 10 delle sue *Opere*, "Sonno", è una piccola gemma), ho l'impressione che egli lo ammirasse come nessun altro. Detto ciò, i diretti riferimenti testuali alle idee di Suzuki in rela-

zione allo sviluppo delle sue idee non sono così evidenti come quelli a Nishida e Eckhart.

Dati i suoi mentori, non sorprende che la concezione di Ueda della religione si imperniasse attorno alla dialettica tra esperienza e riflessione. Gli elementi di partenza per lui non sono i fenomeni effettivi del modo in cui le religioni sono organizzate, praticate, trasmesse o legittimate socialmente e politicamente. La miscela di ritualità, simbolismo, superstizione e dottrina che dà alla pratica religiosa la sua distinta forma storica è del tutto assente. Piuttosto, Ueda inizia dalla convinzione che arrivare al nocciolo dell'umano – nelle sue parole, il cuore della ricerca filosofica sta nella domanda «che cos'è propriamente l'esistenza del sé?» – implichi l'afferrare cos'è che muove le persone ad esprimersi nel linguaggio religioso. Per questo, per lui i mistici e i maestri zen sono guide migliori dei sociologi, dei critici letterari o degli storici, e i testi aiutano più delle raccolte di dati. La sola misura certa dell'autenticità dell'espressione religiosa e dell'esperienza che la fonda è vista nell'autoriflessione. Non c'è alcuna corte d'appello o standard con i quali descrivere ciò che questa autoriflessione sia e come possa sviarsi. Si deve essere coinvolti nella domanda «che cos'è la religione?» perché la risposta abbia senso.

Il fatto che Ueda cavalchi il confine tra filosofia e religione non implica che egli elabori una metafisica nel senso comune del termine. La sua è innanzitutto una filosofia dell'autoconsapevolezza, e in quanto tale non pretende di rivendicare un'oggettiva verità ontologica. Questo non significa che la sua posizione scada in una forma di soggettivismo. Da un lato, il “sé” che sta al cuore dell'umano è visto come un “non-sé” che si fonda su un luogo in cui la dicotomia soggetto-oggetto è stata superata. Dall'altro, benché egli insista sull’“esperienza” e sull’“autorisveglio”, Ueda sembra concordare con Eckhart e con altri mistici sul fatto che l'autoconsapevolezza è di per sé una “interpretazione” che unisce *theoria* (“contemplare nel pensiero”) e *poiesis* (“esprimere nell'azione”). Con le sue riflessioni sul sermone di Eckhart

relativo all'episodio evangelico di Marta e Maria,⁹ Ueda fa un ulteriore passo avanti, mostrando come l'interpretazione non sia un'attività mentale ma un'effettiva "realizzazione". Allo stesso tempo, egli condivide l'ostilità di Eckhart nei confronti della deliberata ricerca di un'esperienza estatica privilegiata. Nonostante la distanza che lo separa dallo studio oggettivo della religione, quello di Ueda non è in alcun senso un approccio esoterico. Anzi, la sua combinazione di filosofia e religione è un tentativo di penetrare le cose più ordinarie e quotidiane del vivere fino al loro "terreno di base", e di scrutare al di sotto di quel fondamento verso l'"infinito Aperto" che si rivela.

La posizione filosofica di Ueda iniziò a prendere una forma precisa con l'applicazione, e poi l'ampliamento, di un modello interpretativo del pensiero di Nishida, un modello le cui radici possono essere individuate nei suoi studi su Eckhart e sullo zen. Senza pretendere di ripercorrere nei suoi dettagli il processo di questo sviluppo, seguirò lo stesso principio di unità che Ueda stesso adottò nel pianificare le sue *Opere* e cercherò di mostrare come quel modello si intrecci con altri schemi concettuali presenti nei suoi scritti.

Il modello è riconoscibile per la prima volta nel saggio del 1976, *Zen to tetsugaku (Zen e filosofia)*, ampliato in seguito in un saggio del 1991 con lo stesso titolo. Il libro inizia con un'analisi dell'idea di Nishida di «esperienza pura» o, più esattamente, con un'analisi di un'affermazione presente nella prefazione a *Uno studio sul bene*, che Ueda interpreta come una sintesi del punto di partenza di Nishida: «Vorrei cercare di spiegare tutto in termini di esperienza pura come unica realtà». Ueda scompone questo in tre atti distinti: (A) *L'esperienza pura* stessa, in cui non c'è distinzione tra soggetto e oggetto; ciò viene chiamato "risveglio" (*kaku* 覚), ed è l'evento documentato nelle immagini zen dell'illuminazione. (B) *L'esperienza pura come unica realtà*, in cui la dicotomia soggetto-oggetto ritorna, nella forma di un proferimento originario (*Ur-Satz*) come autoespressione di A; que-

9. Si veda oltre, pp. 102, 104.

sto viene detto “autoconsapevolezza” (*jikaku* 自覚) e può essere considerato un’espressione del pensiero zen sul complesso della realtà così com’è. Infine, (C) *Lo spiegare tutto in termini di esperienza pura come unica realtà*, che non è più zen ma una strutturazione filosofica del mondo (*Grund-Satz*); si tratta di un’autoconsapevolezza del soggetto come essere-nel-mondo, o «l’autocomprensione del mondo». Ueda vede questi tre aspetti come una dinamica che agisce in entrambe le direzioni: $A > B > C$ prende le mosse dall’esperienza e va verso la filosofia, mentre $C > B > A$ va verso l’esperienza prendendo le mosse dal pensiero filosofico. Il passaggio $A > B$ è comune nello zen, ma $B > C$ non è presente nella tradizione zen, così come non lo è $B > A$ nella filosofia. Per Ueda, il genio di Nishida è consistito nel colmare quella distanza «per la prima volta nella storia della filosofia» (*Opere*, vol. 5, p. 80), benché egli non abbia completato il movimento dall’esperienza pura alla consapevolezza all’autoconsapevolezza, finché non arrivò alla sua logica del luogo. A questo proposito è interessante osservare come Ueda consideri che Dōgen si sia fermato al passaggio $A > B$, ignorando C, e come concordi con Nishida sul fatto che Tanabe Hajime abbia interpretato Dōgen solo dal punto di vista del passaggio $C > B$, ignorando l’ulteriore passo indietro verso A, e così «perdendo completamente il vero spirito di Dōgen» (*Opere*, vol. 5, pp. 73, 78).

Quando Ueda arrivò a formulare questo modello in termini più generali, ampliandolo oltre quel che aveva trovato in Nishida, la sua posizione filosofica si definì. Questo si nota in particolare negli scritti tedeschi sul rapporto tra linguaggio ed esperienza. Fra i molti elementi che fecero da catalizzatori verso questo passaggio ci fu la sua interpretazione dell’idea heideggeriana dell’«orizzonte» dell’«essere-nel-mondo», alla luce della logica del luogo di Nishida. In parole povere, l’autocoscienza, ovvero l’io, è costituita da un orizzonte di relazioni e interconnessioni. Questo è la totalità del mondo dei significati in cui nasce il linguaggio, che ha inizio con la parola «io». Ma quando la coscienza diventa consapevole della natura della relazione con il mondo, si apre un secondo orizzonte, un «nulla» al di là dei limiti del

nostro mondo. Questo è ciò che Ueda chiama un «infinito Aperto» o «vuota vacuità». Questa consapevolezza non si arresta a una contemplazione dell'abisso, ma implica un ritorno al riconoscimento che il proprio essere-nel-mondo è «collocato» in quella più ampia vastità.

Il passaggio dall'essere nel mondo all'esser collocato in un mondo che è situato nell'infinito Aperto costituisce sia una necessità logica sia un fondamento per la religione. Ossia è un dispiegamento della pienezza dell'autoconsapevolezza. Non è che venga scoperto qualcosa di nuovo, ma muta la propria prospettiva, e ne risulta che tutto viene visto sotto una nuova luce, come «collocato» in due mondi, l'uno dei quali comprende l'altro. Questa prospettiva di tutte le prospettive è quel che Ueda riprende da ciò che Eckhart chiama il *grunt obne grunt*, il *fondo senza fondo*, e che Nishida chiama il «luogo del nulla assoluto».

Ueda vede l'impulso per «*noch eine Dimension mehr*», «una dimensione ulteriore»,¹⁰ come una pulsione religiosa all'interno dell'umano, ma allo stesso tempo si tiene alla larga da ogni pretesa riguardo a tutto ciò che potrebbe occupare quella dimensione. L'idea sta in piedi o cade a seconda di quanto si trovi soddisfacente questa apertura verso l'infinità che relativizza tutte le prospettive senza renderne visibili delle nuove. Torna alla mente il capitolo finale de *Le varie forme dell'esperienza religiosa* di William James, che ugualmente fa riferimento al forte desiderio per «un “di più” con cui ci sentiamo in relazione nell'esperienza religiosa». La differenza è che per James il “di più”, sia esso in ultima analisi fantasia o realtà, indica qualcosa di «letteralmente ed oggettivamente vero», mentre per Ueda l'oggettività della trascendenza si ferma alla soggettiva trascendenza del sé.

Strettamente legata a quest'idea del duplice mondo è la svolta che si verificò nel pensiero di Ueda mentre studiava *I dieci dipinti del bue* alla luce del pensiero di Eckhart. Secondo Nishida, non solo il luogo in cui le cose sono collocate ma anche le cose che vi sono collocate devono

10. Ueda fu profondamente colpito da questa espressione di M. Eliade (*Il sacro e il profano*); si veda *Opere di Ueda Shizuteru*, vol. 11, pp. 384-5).

essere riconosciute nella loro individualità unica, che a sua volta viene definita dalla loro relazione con gli altri individui. Principale fra gli “individui” è la persona autoconsapevole, il che conferisce una particolare importanza al rapporto io-tu con altri siffatti individui. A questa prospettiva “locativa” dell’io-tu, Ueda contrappone la posizione di Buber suggerendo che essa libera lo *Zwischen*, il “frammento”, basato su un “eterno tu”, dagli individui che da esso sono uniti e lo colloca nel nulla assoluto o «infinito Aperto». L’argomentazione completa su questo punto la si trova nei suoi vari commenti alle tre immagini finali de *I dieci dipinti del bue*, che Ueda interpreta come una fenomenologia del sé che giunge alla propria vera natura in un movimento dal nulla all’esser-così (*tathatā*) e alla relazione io-tu. Il passaggio da una figura alla successiva non è un procedimento con una conclusione definita, ma una continuità circolare, che ripete, in ordine leggermente diverso, lo stesso schema che abbiamo incontrato prima. All’inizio il sé viene svuotato interamente di sé nella vuota vacuità. Poi il sé rinasce come un sé *senza sé*, un sé il cui essere è l’essere dell’umano, la cui semplice esistenza è il luogo della libertà del sé. Infine, emerge il *sé* senza sé e questo «senza-sé» è visto come lo scenario, il “frammento”, per un rapporto dialogico tra sé ed altro.

Il rapporto io-tu che si svela nei tre dipinti finali si riferisce anche alla completezza dell’esperienza zen in quanto essa muove dallo *zazen* al *sanzen* al *samu/angya*. Così Ueda sfuma la relazione tra i livelli A e B, non solo per introdurre una distinzione fra il rapporto dell’autoconsapevolezza con il mondo naturale e con gli altri sé, ma anche perché nello schema trovi posto la relazione tra contemplazione e azione. Anche in questo modo trova la sua struttura interpretativa appropriata il problema con il quale egli ha iniziato la sua vita accademica, e cioè come collegare lo zen alla «nascita di Dio nell’anima» sul *grunt ohne grunt* dove Dio e l’anima sono «*unum et non unitum*».

Non si può tralasciare un ultimo elemento del pensiero di Ueda. Dopo il suo ritiro dall’insegnamento, profondamente immerso nella rilettura di Nishida, Ueda fu invitato a partecipare a un convegno

internazionale che cercava di valutare, da diverse angolazioni, la questione della complicità della scuola di Kyoto durante la guerra.¹¹ Successivamente fu pubblicata in giapponese una versione ampliata della sua relazione¹² e questa a sua volta fu ridotta per formare un capitolo in un libro sulla vita di Nishida. La posizione di Ueda vede Nishida impegnato in un “tiro alla fune” con le parole¹³ (*Opere*, vol. I, pp. 217–22), in quanto avrebbe utilizzato la terminologia del tempo per confutare le distorsioni delle sue idee, altrimenti legittime o almeno plausibili. Ueda si limita agli ultimi scritti di Nishida e non tenta minimamente di trovare una qualche “filosofia politica” che corra attraverso il suo pensiero precedente. Sembra che Ueda consideri incidentale la dimensione politica sia per il proprio pensiero che per la sua interpretazione di Nishida. La preoccupazione che egli mostra è il risultato della sua risposta alla questione del rapporto di Nishida con il regime militare del Giappone. Come Ueda sarebbe il primo a riconoscere, se si guarda al pensiero politico di Nishida all’ombra di questi sospetti o al fine di schivare le critiche sul suo pensiero, si rischia di interpretare Nishida alla rovescia. Questo è un altro motivo per cui manifestamente egli evita la questione.

In quanto filosofo vivente, Ueda ha davanti a sé tutto insieme il proprio pensiero nella sua interezza, e gli sembra più importante presentarlo come un tutto organico piuttosto che segnalare i superamenti e i rovesciamenti da un punto di vista all’altro. Questo viene confermato nella strutturazione delle sue *Opere*, ma i suoi libri su Nishida del 1990 e il suo modo di interpretare Nishida suggeriscono che c’è

11. Gli atti del convegno furono pubblicati successivamente in J. W. Heisig and J. C. Maraldo, eds., *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism*, University of Hawai‘i Press, Honolulu 1995. Il saggio di Ueda, tradotto da J. Van Bragt, è *Nishida, Nationalism, and the War in Question* (pp. 77–106).

12. 「西田幾多郎——《あの戦争》と《日本文化の問題》」 [Nishida Kitarō: “Quella guerra” e “La questione della cultura giapponese”], in 『思想』 [«Pensiero»], 857, 1995, pp. 107–33.

13. Si veda “Nishida, Nationalism, and the War in Question”, in J. W. Heisig and J. C. Maraldo, eds., *Rude Awakenings*, cit., in particolare pp. 90–6.

qualcosa di più delle semplici procedure editoriali. Ueda si sforza di mostrare che lì si dispiega un'unica continuità "dinamica", che rende possibile una comprensione più profonda delle prime opere leggendole alla luce delle successive, e che fa sì che tutti i cambiamenti di prospettiva possano essere considerati come il contrassegno di un approfondimento o di un ampliamento di un'unica questione. «Tutti i saggi della sua vita devono essere visti letteralmente come un unico, gigantesco saggio che egli continuò a scrivere per tutta la vita».¹⁴ Ueda potrebbe scrivere la stessa cosa di sé.

Sotto questo stesso aspetto, la filosofia di Ueda non è polemica. Certo, sicuramente notiamo che Ueda muove forti obiezioni alle idee di una serie di filosofi sia giapponesi che occidentali, ma in ciascun caso egli mette a fuoco l'una o l'altra idea generale di questi pensatori, non le opere o il più vasto contesto teoretico dei punti di vista presi in esame. Per quanto coloro che hanno familiarità con gli autori in questione possano rimanerne delusi, si deve sempre tener presente l'interesse dominante di Ueda: approfondire la sua comprensione della relazione tra il sé e il mondo. Sono le domande che egli pone agli scritti degli altri a definirlo, non le sue discordanze con gli altri filosofi. In questo senso, il suo stile filosofico si avvicina a quello di Nishida e ancor più a quello del suo maestro, Nishitani Keiji.

Spero che il presente volume, il primo di Ueda ad essere pubblicato in Italia, possa mostrare un altro aspetto essenziale della tradizione della scuola di Kyoto, e nel contempo stimolare un interesse per le domande che i pensatori giapponesi hanno posto al mondo della riflessione filosofica e per la prospettiva peculiare da cui essi cercano di dar loro risposta.

14. *Opere di Ueda Shizuteru*, vol. 1, p. 315.

Introduzione

È davvero un motivo di riconoscenza e di soddisfazione per l'autore poter presentare a dei nuovi lettori la traduzione, questa volta in italiano, di articoli relativi a Meister Eckhart, al buddhismo zen e alla filosofia di Nishida. Si tratta di momenti importanti del mio percorso di ricerca, lungo ormai quasi cinquant'anni, che formano l'asse della mia vita intellettuale.

La mia indagine filosofica prese le mosse dallo studio di Kant e di Hegel (nella mia tesi di laurea, nel 1949, mi concentrai su Kant), ma presto il mio interesse si spostò verso Heidegger e Jaspers e, dopo aver iniziato a percorrere il cammino dello zen, mi sentii profondamente attratto da Meister Eckhart. In tali interessi, trovai una grande guida in Nishitani Keiji – specialmente nel suo studio su Eckhart del 1948, *Kami to zettai mu* [*Dio e il nulla assoluto*] – il cui pensiero è stato in seguito conosciuto anche in Europa e in America grazie innanzitutto alle traduzioni della sua opera *Shūkyō to wa nani ka* (1962) in inglese, *Religion and Nothingness*, e in tedesco, *Was ist Religion?*, entrambe apparse nel 1982.¹

Nell'autunno del 1959 ebbi l'opportunità di andare a studiare all'Università di Marburgo, dove mi dedicai per tre anni allo studio di Eckhart e dove presentai, nel 1962, una tesi di dottorato dal titolo *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit: Zwei Haupt-*

1. [Successivamente l'opera di Nishitani è stata tradotta anche in spagnolo, *La religión y la nada*, Siruela, Madrid 1999; in italiano, *La religione e il nulla*, Città Nuova, Roma 2004, e in rumeno, *Religia și Nimicul*, Editura YES, Bucharest 2004.]

themen der Mystik Meister Eckharts. Il volume che ne derivò, edito nel 1965 presso la casa editrice Gerd Mohn di Gütersloh, costituì la mia prima pubblicazione, che tuttora considero il lavoro per me più decisivo per contenuto tematico, metodo speculativo e registro stilistico. Il mio primo volume sullo zen apparve molto dopo, nel 1973, e una raccolta di miei scritti sulla filosofia di Nishida fu pubblicata ancora più tardi, nel 1991. Eckhart, lo zen e la filosofia di Nishida diventarono, in questa sequenza cronologica, i principali temi della mia ricerca; ma le circostanze temporali per sé sole non costituiscono l'unico legame tra quelle indagini.

All'epoca del mio primo soggiorno di studi a Marburgo, la casa editrice Kohlhammer pubblicò l'edizione critica delle *Opere tedesche* (sermoni e trattati) di Eckhart, curata da Joseph Quint, alla quale sarebbe poi seguita l'edizione dell'altra parte delle sue *Opere complete* (le *Opere latine*). Leggendo minuziosamente e coscienziosamente questi testi di Eckhart, mi sorprese molto la grande quantità di termini che sembravano traduzioni letterali di espressioni zen. Tuttavia, nel redigere la mia tesi non inclusi uno studio comparativo su Eckhart e lo zen; tentai unicamente di illustrare la natura e la struttura del pensiero di Eckhart, soprattutto il modo in cui egli sviluppa il suo tema fondamentale del rapporto tra anima e Dio, e solo in relazione ai suoi sermoni e trattati in tedesco. Consultai anche, man mano che venivano pubblicati e per quanto mi era possibile, i volumi delle *Opere latine* che raccoglievano i commenti alle Scritture.

Riguardo all'interpretazione di Eckhart, a mio parere, il problema principale è il seguente. Nei suoi sermoni tedeschi si possono chiaramente individuare due tematiche: prima, «la nascita di Dio (Padre) come figlio unigenito nell'anima», ossia il motivo della «nascita»; seconda, «l'irrompere oltre (*Durchbrechen*) Dio da parte dell'anima verso il nulla perfetto della deità», ossia il motivo della «irruzione». Da un lato, il motivo della nascita può essere spiegato nel senso di una completa passività dell'anima; dall'altro, il tema della irruzione, nel senso della più intensa attività dell'anima. Per esprimere tale distin-

zione in forma radicale, si potrebbe dire che il motivo della nascita tratta della «ricezione di Dio» e che quello della irruzione tratta del «rifiuto di Dio». L'anima e Dio sono uno. Ma nel motivo della nascita si intende per questo uno, che si spiega secondo il linguaggio trinitario, Dio Padre e Dio Figlio come esistenza divina; nel motivo della irruzione, secondo il quale «non c'è né Padre né Figlio», lo stesso uno si spiega a partire dall'assenza di forma dell'uno nella sua «unicità». L'insegnamento del motivo della nascita segue fondamentalmente la tradizione mistica cristiana, mentre l'insegnamento del tema della irruzione mostra una certa distanza della propria comprensione della fede rispetto alla formula dottrinale e alla cornice teologica. Ora, considerando che nei sermoni tedeschi questi due diversi insegnamenti vengono ripetutamente condotti in forma parallela, mentre la loro diretta connessione rimane invece poco trasparente, nell'esaminare di nuovo i loro contesti giunsi alla conclusione che la chiave del pensiero di Eckhart risiede proprio nella relazione tra i diversi aspetti dei due motivi in questione. Certo, mi meravigliavo che nelle numerose monografie su Eckhart che a quell'epoca potevo consultare non si trovasse nulla su questi due tipi di insegnamenti, e che nelle numerose interpretazioni esistenti la rilevanza nel linguaggio di Eckhart del motivo della irruzione non fosse neanche presa in considerazione. Queste si sviluppavano, inoltre, in alcune circostanze particolari; si può dire che negli anni Sessanta le interpretazioni di Eckhart si orientassero tutte, implicitamente o esplicitamente, verso il cosiddetto «problema dell'eresia».

L'obiettivo fondamentale della mia indagine su Eckhart era quello di individuare nei testi i due tipi di insegnamento e la relazione dinamica che si dava tra i due, e di offrire quindi un'interpretazione globale del pensiero di Eckhart. Tuttavia, all'epoca della pubblicazione della mia tesi, accadde qualcosa di inatteso. Il mio relatore, Ernst Benz (autore della revisione dei *Sermoni latini* per l'edizione critica delle *Opere complete* di Eckhart), mi suggerì di aggiungere, giacché ero un autore giapponese, un confronto tra Eckhart e lo zen. E così, al mio

ritorno in Giappone, scrissi questa nuova parte, la inviai in Germania ed essa fu pubblicata nel 1965 come appendice. In seguito questo capitolo apparve anche in giapponese.²

Durante il lungo periodo trascorso a partire dalla pubblicazione di questo scritto, mi sono giunti dal campo degli studi in lingua tedesca numerosi commenti di diverso segno da parte di studiosi di teologia, filosofia, scienze religiose e letteratura medioevale germanica, il cui punto principale è il problema relativo all'insegnamento del «motivo dell'irruzione». E nella maggior parte dei casi i commenti sono rivolti al confronto tra Eckhart e lo zen. Sebbene nel mio studio su Eckhart non avessi ovviamente introdotto il tema dello zen, nell'appendice «Meister Eckhart e il buddhismo zen» presentavo esplicitamente al lettore la mia prospettiva interpretativa, dacché i miei commentatori pensarono che il tema dell'irruzione esemplificasse il metodo di comprensione zen nello «Eckhart di Ueda». In effetti è possibile che, dato che già prima della ricerca su Eckhart ero entrato in contatto con lo zen, questo si trovasse in qualche modo alla base della mia interpretazione. In ogni caso, grazie ai commenti che il mio libro suscitò tra gli studiosi di Eckhart, gradualmente il tema «Eckhart e lo zen», al di là delle circostanze editoriali in cui era nato, diventò per me una questione fondamentale.

Successivamente, mi si presentò l'opportunità di pubblicare nuovi studi, su diversi aspetti e dimensioni, in parte connessi a questo tema. In uno dei testi qui tradotti (originariamente una delle conferenze organizzate dall'Università di Marburgo in memoria di Joachim Wach, tenuta nell'autunno del 1984), affrontai ancora una volta questo argomento, naturalmente con maggiori dettagli. Il testo individua nel carattere «spoglio e libero» (*ledig und frei*) dell'esistenza un punto di contatto tra Eckhart e lo zen; d'altra parte, tenta di mostrarne la

2. *Zen e mistica (Zen to shimpishugi)*, ora incluso nelle mie *Opere (Ueda Shizuteru shū)*, vol. 8: *Hishinbishugi - Ekkubaruto to zen (Non-mistica: Eckhart e lo zen)*, Iwanami Shoten, Tokyo 2002.

distanza nel modo in cui i rispettivi linguaggi trattano il problema del conseguimento della consapevolezza dell'esistenza o anche del luogo della consapevolezza (ad esempio, se consideriamo il fondamentale concetto guida del pensiero esistenziale, il nulla, lo zen parla semplicemente del «nulla», mentre Eckhart dice che «Dio è un nulla»; oppure, quanto al luogo della consapevolezza, per lo zen spesso è la «natura», mentre in Eckhart è sempre «l'anima e Dio»), e di riflettere sulle implicazioni di tale differenza.

Così, a partire da quell'aggiunta al libro su Eckhart, che includeva entrambe le questioni, per me lo zen diventò sempre di più un tema di indagine. La questione che affrontavo in quell'appendice tentava di mostrare il significato dello zen contrapponendolo a Eckhart, e ciò mi portò successivamente a ripensare lo zen. A partire dallo studio di Eckhart, il mio rapporto con lo zen si snodò lungo un cammino esistenziale. Tuttavia, il confronto tra Eckhart e lo zen prendeva le mosse dalla consapevolezza del «vivere lo zen» in un mondo in sé problematico, poiché nel mio intimo era sorta con forza l'ansia di comprendere il significato dell'espressione «lo zen nel mondo». Nel mio caso, l'espressione «lo zen nel mondo» non significava presentare in modo oggettivo lo zen come un fenomeno del mondo; si trattava, piuttosto, di esaminare quale significato abbia, per il soggetto che vive lo zen come un essere nel mondo, farsi delle domande grazie alla consapevolezza del fatto di vivere lo zen, e quale significato abbia per il mondo una tale consapevolezza.

Ovviamente, il significato di quale modo d'essere dell'esistenza umana possa chiamarsi zen non può essere scoperto che nella consapevolezza. Tuttavia, d'accordo con le parole di Suzuki Daisetsu – «lo zen nel mondo non deve restare nella mera pratica tradizionale, ma deve pervenire ad essere pensiero» –, quale possa essere il nuovo modo d'essere dello zen come pensiero si trasformò per me in un problema personale. Nella pratica tradizionale, lo zen semplicemente si risolve nel «tacere e sedere (*zazen*)», e parlare dello zen vuol dire allontanarsene. Tuttavia, questo silenzioso starsene a sedere deve diventare una consa-

pevolezza che possa essere espressa in parole. Un buon esempio sarebbe l'idea fondamentale di Dōgen dell'«assolutamente sedere» (*shikan taza*) esposta dello *Shōbōgenzō*, nel quale la consapevolezza costituisce un problema dello stesso tipo.

Come ho detto prima, il mio interesse principale fino ad allora era stato quello di studiare Eckhart. Ripensando lo zen come compito del pensiero, mi si presentava ora la possibilità di utilizzare l'affinità con Eckhart per creare un nuovo stato di cose in cui Eckhart potesse diventare una fonte di luce che illuminasse per l'Occidente il significato dell'espressione «lo zen nel mondo».

La prima volta che scrissi sullo zen fu, come ho detto, nell'appendice al libro su Eckhart, nel quale lo zen non costituiva la questione centrale. Il mio primo lavoro espressamente dedicato allo zen, scritto in tedesco, fu *Der Zen Buddhismus als Nicht-Mystik*, anch'esso del 1965. In questo saggio tentavo di mostrare il carattere fondamentale «non-mistico» dello zen alla luce della mistica di Eckhart. Devo dire, a questo proposito, che il termine tecnico che introdussi allora, «non-mistico», costituisce per me tuttora, trent'anni dopo, una parola di grande significato.

In questo modo, poco a poco, cominciai a scrivere sullo zen, ma poiché il mio obiettivo era acquisire una coscienza più chiara sul significato dell'espressione «lo zen per il mondo», non presentavo una descrizione dello zen alla maniera tradizionale come un percorso esistenziale, ma sviluppavo una teoria sullo zen. Reinterpretavo i testi classici secondo la mia propria esperienza al fine di vedere come lo zen si pone rispetto a problemi fondamentali dell'esistenza umana, quali ad esempio l'essere nel mondo, l'esperienza, il rapporto tra esperienza e linguaggio, il corpo, la relazione io-tu o intersoggettività, e così via; e a partire da qui tentavo di comprendere quale significato abbia lo zen per l'esistenza umana. Credo che i saggi contenuti nella presente edizione costituiscano un campione abbastanza rappresentativo, seppure piccolo, del mio metodo di approccio allo zen. Come ho già spiegato, questo approccio teorico è una realizzazione della consapevolezza

zen nel mondo, ma si può dire che il carattere fondamentale di questo metodo sia un'ermeneutica esistenziale dello zen orientata verso una teoria dell'esistenza umana. Ossia, il mio modo di procedere ha assunto un atteggiamento filosofico, ma è rimasto preso tra il pensiero zen prossimo alla filosofia e la filosofia stessa, a causa della loro differenza di livello e di essenza. Infine, partendo dall'orientamento del problema dello zen verso una teoria dell'esistenza umana, mi sono interessato ad una concezione filosofica che includa anche lo zen nella sua prospettiva, e questa è diventata il centro del mio lavoro accademico, sotto l'ispirazione della filosofia di Nishida, che tuttora guida le mie riflessioni.

Se Suzuki fu un pensatore zen che si occupò della relazione tra lo zen e il mondo, Nishida Kitarō fu fin dall'inizio un filosofo. Già a partire dal suo primo libro, *Uno studio sul bene (Zen no kenkyū, 1911)*, la cui elaborazione egli portò avanti per dieci anni attraverso un esame rigoroso della filosofia occidentale condotto in parallelo con una profonda pratica zen, Nishida fu cosciente che il suo era un compito filosofico, nel senso di un'indagine filosofica della comprensione del mondo e della comprensione del sé, o meglio, per dirla in termini classici, lo studio della totalità, del soggetto e dell'autocoscienza. Nishida affrontò inoltre il problema dello zen come base della sua filosofia con lo sguardo fisso su un nuovo sviluppo filosofico della comprensione del mondo e del sé, introducendo in tal modo fenomeni umani trasmessi dalla tradizione orientale, come lo zen, che fino ad allora la filosofia occidentale tradizionale non aveva incluso nella sfera dei suoi interessi. Egli situava così il suo lavoro speculativo tra due tradizioni diverse, separate tra loro a causa della loro diversa natura, e lo spazio intermedio tra le due gli permise di elaborare il progetto di un principio che potesse unificare il mondo senza però permettere che l'una assorbisse l'altra, ma lasciando invece che ambedue conservassero la ricchezza delle loro differenze. La filosofia esistente fino ad allora non era in grado di fornirgli il modo di farlo. Risultava evidente che per formare il mondo unificato nel quale la consapevolezza si potesse

trasformare in quel tipo di principio guida, non sarebbe stato possibile utilizzare la grammatica spirituale della tradizione orientale, che descrive grandi cerchi a partire da un principio fondamentale, né la grammatica filosofica della tradizione occidentale, basata su edificazioni di sistemi sostenuti da definizioni. Nishida tentò di descrivere il mondo unificato parlando una lingua senza grammatica. Si può dire che la difficoltà fondamentale dello studio filosofico di Nishida derivi dai limiti che un tale tipo di speculazione comporta.

Finora questo mondo unificato concepito da Nishida non ha nulla a che vedere con l'uniformazione del mondo attuale, frutto di un'eccessiva sistematizzazione che avanza rapidamente e che cela sotto la sua superficie un vuoto che si va sempre più estendendo, e dal quale stanno sorgendo follie di ogni tipo (non solo i conflitti tra gli esseri umani, ma anche la distruzione degli ecosistemi della vita naturale ed animale), mentre a tutto questo si accompagnano sentimenti e premonizioni di estinzione. Se ci fermassimo per un momento a pensare – sempre che ciò sia ancora possibile – cosa ci sia da fare o cosa possiamo fare, la proposta di Nishida ci potrebbe essere di grande aiuto.

Fin qui, ho tentato di abbozzare la trama del campo speculativo nel quale attraverso Eckhart, lo zen e la filosofia di Nishida è andato procedendo il mio cammino intellettuale. Spero che i saggi qui tradotti possano servire al lettore italiano da punto di riferimento. Credo che si possa dire che questo campo speculativo, che comprende Eckhart, lo zen e la filosofia di Nishida, si sviluppi fondamentalmente tra due livelli distinti ma sovrapposti, ossia la natura dell'esistenza religiosa e la speculazione filosofica, così come tra il pensiero di tradizione europea e la tradizione spirituale dell'Asia orientale. È in questo campo speculativo che va prendendo forma la mia teoria dell'esistenza. Se dovessi dire qual è la mia idea fondamentale, direi che consiste nel considerare la consapevolezza del soggetto umano in quanto «io sono io non essendo io» (o, nei termini di Nishida, «la consapevolezza dell'io-e-tu») e, quanto al mondo in cui questo soggetto è situato, nel riconoscere una duplicità del mondo che normalmente resta inavver-

tita e che implica un infinito Aperto nel bel mezzo del mondo quotidiano. Spero che questi due punti principali si possano rinvenire nei saggi qui tradotti.

Ueda Shizuteru
Kyoto, gennaio 2006