

## LA PAROLA MUTA DELLO ZEN

Emiliano Di Terlizzi

A) Indispensabilità di un dialogo con l'Oriente, la Tecnica.

Nel 1954 Heidegger scriveva: "...ogni meditazione su ciò che oggi può sorgere e svilupparsi solo se, mediante un dialogo con i pensatori greci e il loro linguaggio, affonda le sue radici nel fondamento della nostra esistenza storica. Questo dialogo aspetta ancora di essere iniziato. Esso è a mala pena in via di preparazione, e rimane a sua volta la condizione per l'indispensabile dialogo con il mondo dell'oriente asiatico."[1]

Densissime di significato, queste righe, vergate da un Heidegger che volge alla maturità, pongono importanti questioni sul destino dell'Occidente, sulla sua storia, sul suo futuro.

Innanzitutto, si reclama l'indispensabilità di un dialogo tra Oriente e Occidente, in secondo luogo si chiarificano le modalità cui preliminarmente l'Occidente deve mostrarsi preparato. Si dice inoltre, che questo dialogo non ha ancora avuto luogo, che esso aspetta, tuttavia di essere iniziato, ma soprattutto che esso è fondante per il sorgere e lo svilupparsi di ogni attuale meditazione filosofica.

Heidegger è ben cosciente che qualsiasi tentativo di rapporto dialogico fra i due mondi, abbisogna certamente di un momento preparatorio, di un periodo di riflessione profonda, affinché, in ognuno dei due, sorga la più piena consapevolezza della propria essenza, della propria origine, della propria storia. Solo dopo aver toccato con mano la più propria natura, e compreso il destino più proprio, sarà possibile a queste due forme del pensiero aprirsi ad un dialogo costruttivo.

Per Heidegger, è noto, centrare l'essenza del pensiero Occidentale, significa ripensare la sua origine ed il suo destino a partire dalla greicità. L'oblio progressivo delle questioni fondamentali, il tentativo quasi politico di obnubilazione dell'antico senso del Logos, traccia in Occidente una via che si sposa con la storia cristiana.

La profonda crisi che il pensiero occidentale subisce oramai da più di un secolo è determinazione inevitabile del suo destino. Un destino ineluttabile che era ben stato visto dal Nietzsche quando, con l'uomo folle, veniva annunciata per la prima volta "la morte di Dio"[2]. Il Dio ebraico-cristiano, "genealogicamente" genitore della tradizione metafisica post-greca, persosi dapprima dei deliri d'onnipotenza dell'ego umano e del suo pensare, viene "smascherato"[3] e cede il passo alla sua forma più perversa ed obliante, una forma che annichila progressivamente ogni possibilità di un ritorno alle antiche "questioni fondamentali": la Tecnica. Dapprima la Tecnica si manifesta come volontà che culmina in una esplicita volontà di superpotenziamento, di potenza. Essa non ha

bisogno di alcun dio, poiché è tutta umana; in un momento successivo, questa si libera persino dell'uomo, agisce da sé come un demone sovrano. Romano: "Il subjectum diviene post-soggetto e l'oggetto non si presenta più secondo il volere imposto da un "chi", ma registra la composizione topologica del movimento assoluto del produrre"[4]. La produzione, pieno compimento della Tecnica, non abbisogna neanche del consumo, giacché ogni ente prodotto è, in sé, già consumato; Heidegger: "Ad ogni ente di consumo appartiene il fatto che esso è già consumato e chiede di essere sostituito. In ciò abbiamo davanti a noi una delle forme di svanimento del tradizionale, di ciò che viene tramandato di generazione in generazione"[5].

La Tecnica è "disvelamento", in quanto essa, lungi dall'essere semplicemente uno strumento, disvela, secondo terminologie heideggeriane, una essenza, un aspetto della verità; ma a differenza dell'antica Alètheia, essa è disvelamento pro-vocante, vale a dire chiamante a sé, per sé, giacché si manifesta come im-posizione[6] di una volontà che trascende il volere umano, ma che ne determina i destini[7]. Oggi la Tecnica tende sempre di più a dissolvere l'uomo e a renderlo ente sostituibile e dunque, dominabile.

Proprio questo pesante oblio, per il quale le domande fondamentali intorno all'essere e all'ente non costituiscono neanche un problema da porre, in questa notte del pensiero in cui dio è veramente morto risiede la lontananza dalla antica greicità. Proprio in questa lontananza è possibile e "necessario" muovere verso un dialogo con il mondo greco, che lasci "rammemorare" le origini e i percorsi storici. Il senso di tale rammemorare, nello scoprire ciò che era stato dimenticato, restituisce il significato di quella indispensabilità di cui Heidegger parlava a proposito del dialogo con l'Oriente.

Quando egli si riferisce a questa indispensabilità, lo fa avendo di mira la Via che può oggi "sorgere e svilupparsi", vale a dire un pensiero nuovo che costituisca l'oltrepassamento definitivo della metafisica tradizionale, che fu Via alla Tecnica, e dunque alla crisi.

B)Difficoltà di un dialogo non eurocentrico; critica alla comparazione; la Parola guida dell'Oriente.

Risulta dunque palese il senso dell'urgenza di tali studi nell' "ormai indispensabile" che Heidegger ha impiegato nel passo citato.

Il dialogo con l'Oriente non è cosa da poco che può realizzarsi facilmente, soprattutto perché, al di là delle difficoltà intrinseche di uno studio di questo tipo, si corrono diversi rischi che potrebbero compromettere tutto fin da subito.

Innanzitutto, va compreso che non c'è "un" Oriente, che non c'è un "pensiero orientale", così come non si può dire di avere un pensiero occidentale. Tuttavia, tali differenziazioni interne sono in Asia ancora più evidenti, ove si abbia in considerazione il fatto che ci troviamo davanti a ceppi linguistici, culturali e razziali assai diversi. Mentre ad esempio, un indiano del nord potrà a ben titolo dirsi "parente" delle popolazioni europee, in virtù dell'unicità dell'antenato indeuropeo comune, per un cinese o un giapponese non sarà lo stesso, e questo comporta notevolissimi

problemi. Non solo, infatti, ogni traduzione[8], seppur letterale, risulta assai variabile da studioso a studioso. Ma è da dire che tale diversità linguistica crea una vera e propria diversità di strutture cognitive. Per esempio, la parola sanscrita Dhyana che potrebbe essere tradotta con "meditazione"[9], e che non rappresenta serissimo problema al traduttore dal sanscrito, anche se nella sua forma Pali Jhana[10], cambia letteralmente di significato storico nel momento in cui, in Cina, prende la traduzione di Ch'an. Questo perché il buddismo cinese ebbe particolarità sue e una sua storia precisa, in una sorprendente commistione di elementi taoisti e lamaisti. Quando poi il Ch'an diverrà Zen, nel nipponico, ecco che l'originaria semplicità di dhyana avrà fatto spazio a tutta una serie di valori semantici ulteriori, oscuri all'antica India.

Dunque, in Oriente si presentano le stesse difficoltà d'ordine storiografico e ermeneutico che si avrebbe nello studio dell'Occidente, maggiorate, lo si ripete, dalla estraneità l'uno all'altro dei popoli asiatici.

A questo punto, vanno spese due parole sull'altro grande problema che si presenta. Ammesso pure che i problemi succitati possano venire risolti da una seria équipe di studiosi, e che dunque si trovasse una più o meno corretta traduzione di ogni testo, di ogni tempo e luogo, cosa effettivamente si otterrebbe? Una traduzione del genere, aprirebbe le porte alla comprensione dell'essenza, o alle essenze, del pensiero orientale?

Indubbiamente, dal punto di vista ideologico, già dai testi che possediamo è possibile rilevare delle straordinarie somiglianze tra alcuni pensatori di casa nostra e altri del lontano Oriente. Impossibile non accorgersi della similarità tra alcuni movimenti induisti, quali ad esempio quelli discendenti dalle dottrine sul linguaggio[11], e alcuni momenti del pensiero nostrano; così come straordinaria è la vicinanza tra il pensiero buddista ed il pensiero di Eraclito e, per certi versi, delle più recenti interpretazioni di Platone[12]. Così, basta sfogliare gli Yogasutra di Patanjali o i trattati linguistici di un Bhartrhari, o perché no, gli Sivasutra di Siva-Vasugupta, per riconoscerne la vicinanza ad alcuni testi esoterici occidentali, perfino alchemici; stesso discorso per l'epistemologia e la logica[13]. Le cose appaiono più complesse per i testi cinesi e giapponesi, ma non sarà difficile, per lo studioso che vi s'avventurasse, provare lo stesso tipo di sensazione di similarità e proseguire su questa strada. La filosofia come comparazione, che sta prendendo un certo piede, in questo periodo, fonda proprio su questo: un tentativo di entrare nel pensiero orientale attraverso una consapevole attività ermeneutica di ricerca dell'identità e dell' "intercultura"[14].

A questo movimento, a questa filosofia come comparazione, vanno mossi alcuni rilievi critici. Anche qui, Heidegger ne suggerisce il rischio: "Così, si rimesta di qua e di là in un gigantesco miscuglio, nel quale non si può più giudicare se gli antichi Indiani siano stati empiristi inglesi e Lau-tzu [più com. Lao-tze, NdC] un kantiano. Dove e come potrebbe mai esserci uno stimolante dialogo, che richiami al proprio rispettivo essere essenziale, se da entrambe le parti è l'inconsistenza a guidare la parola?"[15].

Qui Heidegger è senz'altro troppo duro, ma il problema esiste ed è già esistito: come salvarci da una interpretazione eurocentrica dell'Oriente? È un rischio da correre. Ma, si ripete, cosa si otterrebbe da questa via?

Heidegger sostiene che il pensiero occidentale è pensiero del logos. Esso si muove a partire da questa parola fondamentale. Il logos come ragione, come discorso, come linguaggio, come il dire e come il comprendere ha segnato, anzi dato vita alla riflessione dei pensatori nostrani. C'è da chiedersi, Vi è una Parola fondamentale per il pensiero orientale? Vi è una Parola guida attraverso la quale seguire la via che porta all'essenza di questo?

Uno studio che si pone tale interrogativo dovrebbe farlo in una maniera particolare; in questo studio non si arriverebbe a negare il valore della comparazione, ma si dovrebbe affermare decisamente che ogni comparazione, lungi dal chiarire l'essenza dell'Oriente, porterebbe lo studioso sulla strada del logos, che lo guiderebbe in una ricerca corrotta, verso una ricerca "alla occidentale", verso una ricerca diremmo scientifico-antropologica di quelle culture. Ma può una ricerca che parta da questo e fondi su questo approdare all'essenza del pensiero orientale? Certamente, no.

È proprio per queste ragioni che questo studio, rifiutando il metodo comparativo si dovrebbe immergere direttamente nel linguaggio del "maestro" d'oriente, cercando se nei misteri che avvolgono la sua Parola, possa esservi qualcosa come una guida, senza cercare a tutti i costi un legame con la cultura europea. Solamente quando questo elemento centrale, questa Parola fondamentale, sarà emerso, allora si potrà far dialogare i due mondi. Si deve cercare di entrare nello spirito vivo dell'Asia, attraverso una esibizione di peculiarità linguistiche-metodologiche della trasmissione sapienziale dei maestri. Da qui, se l'obbiettivo sarà raggiunto e la Parola trovata, potremmo muoverci verso una complessiva riflessione sul mondo orientale. Se poi questa Parola, per una strana ironia della sorte, fosse la stessa, fosse il logos, nascosto sotto un altro nome, allora ogni comparazione potrà trovare piena giustificazione e, anzi, si potrebbero indagare le cause di una così decisa separazione culturale.

Può darsi che la Parola guida non sia una vera e propria parola, ma un'insieme di parole. Può darsi che lo spirito dell'Oriente possa sintetizzarsi in un gruppo di elementi, più che in uno soltanto.

C) Entrare nello spirito dell'Asia; Conoscenza e Liberazione; la finitudine.

La differenza sostanziale tra Oriente e Occidente risiede senz'altro nel differente approccio che gli orientali hanno nei confronti della conoscenza. La religione e l'esperienza dello spirito non hanno mai abbandonato l'esperienza filosofica orientale. Al contrario, in Occidente si ha avuto una vera e propria progressiva emancipazione della ricerca "pura" dal mondo dello spirito. Al di là del fatto che la scienza e la filosofia hanno contribuito in maniera essenziale a questo abbandono, rivolgendosi sempre più verso astrazioni logico-matematiche che avrebbero dovuto restituire la "verità" del mondo, vi è una dimensione etica di questo procedere che è stata giustamente colta dal Nietzsche come credenza utile[16], una credenza che lungi da mettere in condizione di scoprire

la verità, lascia intravedere cosa realmente muove il procedere conoscitivo, cosa lo anima in fondo, vale a dire il potere. L'occidentale cerca il dominio della natura per salvaguardare se stesso. Al contrario, l'approccio orientale non mira ad una pura conoscenza, anzi dà per scontato che sia impossibile arrivarvi con le normali capacità umane; ad Oriente si cerca la Via alla verità, che parte da una necessaria trasformazione dell'essere dell'uomo. Pregno di religiosità, che non abbandona mai il procedere scientifico-filosofico, questo approccio vuole portare il ricercatore in luoghi ove egli non arriverebbe mai con il suo intelletto razionale.

Ora, il punto è questo, l'obbiettivo non è la conoscenza, né il dominio sul mondo, o il prolungamento della vita[17], bensì la "liberazione".

In Oriente, come in Occidente, l'uomo ha sempre avuto un cattivo rapporto con la propria "finitudine"; ma mentre in Occidente, a tale finitudine si è risposto con un tentativo di dominio della materia e delle normali facoltà cognitive, come se si fosse accettata la condizione di finitudine, ma si volesse sviare questo pensiero[18], quasi distrarsi, illudersi, ingannarsi, in Oriente il problema non è mai veramente esistito, perché questa finitudine non è mai stata realmente riconosciuta. Essa è fenomeno "provvisorio", innaturale, un ostacolo che può e deve essere tolto via. La via che l'Oriente propone è dunque liberazione da uno stato di ignoranza, o nescienza, in cui l'uomo, a causa di grandi sconvolgimenti cosmici, si trova. In altre parole, all'incessante agitazione, sofferenza, angoscia[19] di cui il mondo è intrinsecamente fatto, l'Oriente contrappone il potere della Moksa, la liberazione; tale liberazione è conseguita attraverso speciali discipline (dharma) [20] che portano alla distruzione di quei veli cognitivi che separano l'ente finito, nesciente proprio perché schiavo dell'illusione di essere così, dall'universale divino, o comunque da una condizione di assoluta libertà. Tale superiore livello di conoscenza è detto dai sanscriti Prajna[21]. Questa liberazione (moksa) dalla dukkha è, dunque, il motore centrale di tutto il pensiero orientale. Ma, allora, è possibile che la Parola guida sia proprio mokṣa. Vista nella prospettiva della liberazione, la scienza indiana non si è curata troppo della conquista dell'ente mondano, ma, consapevole della impossibilità di dominarlo, neanche in minima parte, si è preoccupata di offrire ai ricercatori un numero il più possibile ampio di strumenti di liberazione, vario per epoca e luogo, ma sempre con l'unico fine di conquista di un superiore originario livello di consapevolezza e di coscienza.

Anche in Occidente si sono avuti movimenti del genere, con lo scopo di portare l'uomo, l'iniziato a stati superiori di coscienza e conoscenza, ma essi sono venuti a perdersi nel corso della antichità, a partire, probabilmente, da una serie di fattori, non ultime alcune scelte di traduzione che sono state fatte dal mondo romano sulle terminologie greche[22].

A questo punto, risulta chiaro che, per confermare quanto detto, ma anche nel tentativo di capire cosa vuole il pensiero orientale, bisognerà interrogarlo, bisognerà cioè entrare nella azione viva del processo di liberazione, nello spirito della liberazione, nella pratica della liberazione.

D)Lo Zen come tradizione-non tradizione guida per l'occidentale; il linguaggio.

Ovviamente, le pratiche e i dharma che nei secoli si sono succeduti sono notevolmente diversi l'uno dall'altro, specialmente tra tradizioni indiane (hindu e non) e cinesi; tuttavia la storia ci porta un eccellente esempio di tradizione che, in una sorprendente maniera, riesce a conciliare diversi spiriti, pur non aderendo perfettamente a nessuno di essi. Questa tradizione-non-tradizione è dunque il buddismo Zen.

Lo Zen possiede, rispetto agli altri movimenti buddisti alcune caratteristiche che lo rendono una sorta di dottrina universale, dai tratti così ampi da essere in effetti adattabile ad ogni forma tradizionale del pensiero orientale, ma anche di quello occidentale. Questo perché il buddismo Zen risulta essere una commistione di elementi diversi, quali le tradizioni del buddismo indiano e lo spirito taoista cinese.

Va fatto rilevare che il rifiuto totale di ogni manifestazione dottrinale, rifiuto che costituisce il caposaldo dello Zen, lo avvicina molto allo spirito della Tecnica. Di fatto, in senso Zen, il buddismo è "Tecnica del risveglio". Una tecnica che può trovare piede ovunque perché priva di referente storico determinato. Si rifletta sulle celebri parole di Rinzai (VIII sec.): "Se nella vostra via incontrate il Buddha, uccidetelo! O voi discepoli della verità, cercate di liberarvi da ogni oggetto! O voi, dagli occhi di talpa, io vi dico: niente Buddha, niente dottrina, niente disciplina!"[23].

Dinanzi tale libertà formale, in cui veramente ci si tenta di spogliare di ogni elemento squisitamente "etnico", non si può non comprendere le motivazioni che portano a dire che lo Zen rappresenti un buon biglietto da visita per il pensiero orientale nell'Occidente.

Ma per vedere più da vicino perché lo Zen possa essere così considerato, bisogna riflettere sul linguaggio in quanto tale. La riflessione occidentale sul linguaggio è stata ricca di percorsi; dal linguaggio come "strumento" convenzionale, al linguaggio come luogo ove ogni il parlante trae la sua essenza, il linguaggio come dimora dell'essere, e via dicendo. Certo è che il linguaggio rimane il problema centrale di tutta la filosofia del nostro tempo, proprio perché il pensiero ed il linguaggio costituiscono un tutt'uno inscindibile. Ma allora, il linguaggio costituisce anche il limite conoscitivo dell'uomo.

Che il linguaggio non possa ridursi ad un insieme razionale di parole "significanti" qualcosa di empiricamente riscontrabile è oramai cosa sicura; coloro che vi hanno provato hanno scoperto poi amaramente di quanto si sbagliassero[24]. Il linguaggio della logica è un linguaggio che non ha mai trovato perfetta fondazione, e in ogni caso non è l'unico; il mito del linguaggio perfetto, insomma, è crollato su chi vi aveva creduto; proprio il limite, l'ombra che il linguaggio protegge come un grande ed arcano segreto, è forse la prova più evidente che esistono forme di comprensione che vanno al di là del semplice discorrere enunciativo. Il linguaggio non è costituito dunque dalle enunciazioni, dalle regole di costruzione grammaticali o logiche, ma da qualcosa che, pur manifestandosi "anche" attraverso queste, rimane sempre nell'oscurità. Dunque, il linguaggio libera e imprigiona allo stesso tempo[25]. Libera perché non si lascia mai rinchiudere in uno

schema, perché muta incessantemente e perché lascia sempre qualcosa di non detto, come una fessura attraverso la quale si rinvia ad un futuro. Imprigiona perché l'uomo ha la tendenza a rimanere attaccato alle enunciazioni, fermando il suo livello cognitivo a quello degli enunciati, delle proposizioni sensate. Ma questo aspetto ontologico del linguaggio come limite, che è anche gnoseologico, visto che il pensiero si articola a partire dal linguaggio, costituisce una sorta di gabbia oltre la quale sembrerebbe impossibile andare. L'atto conoscitivo non si realizzerebbe al di fuori di questa stretta gabbia, essa è necessaria perché la coscienza possa continuarsi. Lo stesso Wittgenstein riconobbe che "non è possibile mediante il linguaggio uscire dal linguaggio"[26], che in altre parole significa che il limite del linguaggio non può essere superato attraverso un sapere di nuovo discorsivo. Siamo come imprigionati in esso, e ciò restituisce la sensazione che questo linguaggio sia, in definitiva, il supremo trono dell'Ego, il regno ove questo si articola, si manifesta, si autodefinisce. Il linguaggio discorsivo può essere considerato il ferro della invisibile gabbia che oscura il mondo e ottunde la coscienza. Qui, l'Occidente si ferma; tutta la tradizione occidentale, profondamente legata alla metafisica, costituisce un continuo rimpasto di concetti e parole, parole e concetti; un girare e rigirare inconsapevole attorno ad una unica definizione formale, cioè enunciativa, dello stesso linguaggio. Kant ed Hegel non fecero altro che esplicitare ciò che bolliva in pentola da secoli.

Ma è proprio da qui, ove la storia sembra trovare un confine, ove la grande nave si arena come su una sabbiosa laguna o tra i ghiacci del nord, in questo estremo punto d'arrivo che non permette di tornare indietro e ove tutto si ferma, è proprio da qui, che lo Zen, invece, s'avvia.

E)Lo Zen e la liberazione dal linguaggio; metodi verbali di insegnamento.

### 1)Obbiettivi della pratica

Scopo dichiarato del buddismo è condurre l'uomo alla illuminazione totale, o anuttarasamyaksambodhi[27]. Ma il termine certamente più conosciuto in Occidente, a proposito di buddismo è nirvana (pali: nibbana). Questa parola è forse la più pregnante di significato. Essa, infatti è formata dalla radice nir- che ha origini remotissime e significa "l'estinguersi senza residuo per mancanza di combustibile"[28]. Ora, tale "estinzione" non significa, come da molti è stato detto, "cessazione totale", "annichilamento"; il nirvana non è annullamento dell'individuo, "non si estingue l'io, bensì l'illusione che esista veramente l'io"[29]. Ora questa egoità deve essere intesa come la facoltà cognitiva che si articola linguisticamente, come il Chi delle enunciazioni, come lo spettatore del mondo che conosce il mondo nel linguaggio.

Il maestro Suzuki[30] afferma che, secondo lo Zen, "noi siamo schiavi di un modo convenzionale di pensare, che è completamente dualistico. La nostra logica non ammette alcuna "interpenetrazione", nessun incontro tra gli opposti"[31]. Ma al contrario lo Zen si propone di sciogliere questa paralisi, attraverso la creazione di condizioni di "rottura" totale del procedere logico-enunciativo. Suzuki:"Lo scopo dello Zen è raggiungere ciò che tecnicamente viene chiamato stato di "non acquisizione" (citta nopalabhyate). Ogni conoscenza è acquisizione e

accumulamento, mentre lo Zen propone di svincolarci da ogni possesso"[32]. Attraverso mezzi precisi il maestro Zen "decostruisce" la mente dell'adepto fino a portarlo ad una sorta di nuova coscienza che può sorgere progressivamente (secondo la scuola Soto), ma anche istantaneamente (come per il Rinzai), come una intuizione illuminante, come un fulmineo risveglio; coscienza che cambia totalmente l'approccio al mondo. La profonda lucidità acquisita è stata paragonata al risveglio da un sonno preesistente, ma non è immediatamente spiegabile, né trasmissibile: non ci sono parole. "Perduta la capacità di vedere il reale – sostiene Lamparelli - non saranno certo le filosofie, gli idoli e i testi sacri a farcela recuperare; al contrario, essi contribuiranno a distorcerla. L'unica via è dunque quella di allontanare da noi il mezzo mentale e di riuscire a "vedere" senza di esso"[33].

La conquista di questo "senza parole" è detta satori. Ma il satori non è ancora il nirvana, pur costituendone passaggio imprescindibile. Il nirvana non può essere ottenuto se non attraverso questo "risveglio" che è il satori, ove le strutture linguistiche non incastrano più e gli opposti sono assolutamente conciliabili. In altre parole, al satori corrisponde il momento in cui la gabbia linguistica è definitivamente aperta. Attraverso questa superiore coscienza "che non può essere detta a parole" il praticante s'invola verso il nirvana. Ma come può il maestro Zen operare un tale miracoloso risveglio nel discepolo? Come possiamo parlare di tradizione Zen, quando non solo lo Zen rifiuta ogni legame con gli aspetti dottrinali e formali tipici del buddismo, al punto da rinnegare e nel contempo usare gli stessi aforismi del Buddha storico[34]? Insomma come fa lo Zen a liberare dal linguaggio, pur partendo dal linguaggio? Come fa il veleno a diventare medicina?

## 2) Metodologie

Si comprenderà che rispondere a queste domande è cosa fondamentale soprattutto all'occidentale che proprio nel linguaggio trova il suo limite filosofico.

Nella tradizione Zen esistono molti metodi fisici e verbali per ottenere lo scopo. Anche nelle metodologie, i maestri usano strategie e sistemi che sono "inconsueti, non convenzionali, illogici e quindi incomprensibili per il non iniziato"[35]. Questi metodi, secondo la ricostruzione di Suzuki, sono tradizionalmente divisi in due grandi categorie: metodi verbali e metodi diretti.

Esse sono entrambe importanti, ma in questo studio che ha come linea guida il linguaggio si avrà preferenza per la prima categoria. I metodi diretti sono, infatti, quelle pratiche squisitamente corporee, come ad esempio la celebre "cerimonia del tè"[36], quella meditazione "camminata" o seduta (nota come zazen), o le celebri bastonate con cui il maestro è uso minacciare gli allievi[37]. Azioni in cui il livello di consapevolezza deve portarsi in alto, insomma, anche a costo dell'estremo dolore fisico[38].

I metodi verbali sono quelli che fanno uso del linguaggio enunciativo, attraverso quello che si chiama mondo, che in giapponese vuol dire letteralmente "colloquio", azione ciclica di domandare e rispondere, circolo comunicativo. Essi sono di diverse tipologie: 1)Paradossi; 2)Superamento

degli opposti; 3)Contraddizioni; 4)Affermazioni; 5)Ripetizioni; 6)Esclamazioni 7)Koan e, in qualche caso, 8)Mantra. Metodi che, per gli obbiettivi di questo studio, sarà utile chiarire specificatamente.

a) Paradossi. Spesso I maestri si servono di aneddoti paradossali, di storielle ed enigmi insolubili; in una dimensione linguistica in cui essi non lasciano mai intravedere soluzioni, la mente dell'allievo comincia ad aprirsi, come lanciata in un cosmo di assurdi, ove il linguaggio non significa più una cosa o l'altra. Celebre la gatha[39] di Fudaishi[40]: "Vado a mani vuote, eppure ho la vanga tra le mani;/ Vado a piedi, eppure sto cavalcando un bove;/ Quando passo sul ponte,/ Ecco! L'acqua non scorre, ma è il ponte che scorre."

In questa stanza, molte sono le contraddizioni presenti e non occorrerà sottolinearle; con stanze del genere il maestro vuole portare l'allievo a non soffermarsi sulla soluzione del paradosso, ma al contrario di proseguire sulla strada della vacuità (Sunyata) di tutti i fenomeni e in particolar modo degli enunciati che vorrebbero descriverli[41]. Proprio a proposito degli enunciati, nel celebre Sutra del diamante (Vajracchedika), molto amato dai maestri Zen, il Budda afferma in versi: "Chiunque mi cerchi nella forma / o mi cerchi nei suoni / è su un sentiero erroneo / e non potrà scorgere il Tathagata"[42].

Il suono è puro fenomeno, non costituisce null'altro che una oggettualità che, come tutte le altre, è vacua. Il concetto di vacuità è strettamente connesso a quello di anicca, l'impermanenza, secondo cui, non solo tutto diviene, ma nella dipendenza causale trova la sua non esistenza. Ogni cosa è originata da cause, e per altre cause perirà. Ma allora, l'ente impermanente non è null'altro che un lampo di luce, anzi, una rappresentazione umana tra due momenti causali. La cosiddetta paticcasamutpada, o teoria della originazione dipendente, ricorda al buddista proprio questo, che tutto è impermanente (anicca), che in tale movimento, di nessun ente si può affermare una autonoma esistenza (anatta[43]), dunque in ogni ente si nasconde dukka, la sofferenza, l'agitazione, l'angoscia, l'esser trascinati verso la morte[44].

Dunque, ecco che l'essere legati a fenomeni costituisce un legame da recidere, poiché ogni fenomeno non è in grado di restituire il senso del Risveglio. Tra questi fenomeni il linguaggio inganna più di tutti, poiché illude di mostrare verità "permanenti". La logica si pone di restituire certezza apodittica sulle sue conclusioni, ma questo non è palesemente possibile come già è stato accennato. Liberarsi del linguaggio enunciativo significa per il maestro Zen essersi reso conto della vacuità del proprio pensare, delle vere origini del suo pensiero. Lamparelli: "Gli abituali mezzi mentali, con cui ci mettiamo in rapporto con noi stessi, con gli altri e con il mondo sono irrimediabilmente condizionati da sovrastrutture culturali (logiche, psicologiche, sociologiche) che ci impediscono di vedere le cose per quello che sono e di avere un approccio diretto con la realtà"[45]. E ancora il monaco Nyakaponika: "Generalmente, l'uomo non ha a che fare con la conoscenza disinteressata delle cose come realmente sono, ma con il trattare e giudicarle dal punto di vista del proprio interesse..."[46]. Al contrario dell'uomo comune, il praticante, il quale vuole vedere le cose per quello che sono, sembra abbia fatto propria la massima fenomenologia "verso le cose stesse".

b) Stesso discorso per quanto riguarda la negazione degli opposti, che costituisce il secondo metodo. Suzuki: “Secondo i maestri, ciò che importa va “colto” al di fuori di queste quattro proposizioni: 1) “è A”; 2) “è non-A”; 3) “è sia A che non-A”; 4) “Non è né A né non-A” [...] ma lo Zen ritiene che si può raggiungere la verità solo quando ci si astiene sia dalla negazione che dalla affermazione”[47]. Per far questo, i maestri ricorrono ad interrogazioni emblematiche; per esempio, Yang-Shan[48] che ricevette in dono da parte del maestro Wei-shan ( un prezioso specchio, mostrandolo ai suoi discepoli disse: “O monaci, Wei-shan ci ha mandato uno specchio. È lo specchio di Wei-shan, ovvero è il mio? Se dite che è di Wei-shan, come è che esso si trova nelle mie mani? E se dite che è mio, come è che viene da Wei-shan? Se mi date una risposta adeguata terremo lo specchio, altrimenti lo farò a pezzi”[49].

Qui il maestro interroga i suoi discepoli, avviando un circolo comunicativo del tipo Domanda-Risposta che si struttura, in astratto, come unilaterale: il maestro chiede, il discepolo dà. Tuttavia, non è solo la stranezza delle questioni e delle risoluzioni annunciate dal maestro, ma è la modalità con cui si richiede una risposta che fa pensare. Innanzitutto la risposta cercata non è che “una” risposta. Questo è il senso della “adeguatezza” richiesta. Qui non si cercano risposte vere, evidenze logiche, risposte “giuste”, al contrario si cercano risposte “adeguate” al tipo di lavoro che si sta svolgendo. Qui, il linguaggio parlato è realmente un momento di liberazione in cui alla strumentalità con cui solitamente si guarda al linguaggio comunicativo, si accompagna, se non si sostituisce, una evocatività del linguaggio, che riesce a mettere in crisi il pensiero stesso, aprendo così, la mente. Lo specchio venne poi infranto poiché nessun discepolo seppe uscire dallo schema comunicativo che si accompagna ad ogni enunciato di Domanda. Essi rimasero incastrati nella perversa logica del possesso e della proprietà, che era l’oggetto della questione, cercando di rispondere logicamente, perdendo di vista la vacuità dell’Ego, il suo essere mero fenomeno. Il maestro, al contrario, attraverso la rottura dello specchio ha restituito la verità, che lo specchio è e non è, né di esso è possibile dire chi sia o non sia il proprietario; la distanza tra gli opposti viene così risolta in un non senso. Probabilmente, una risposta “adeguata” alle questioni del maestro avrebbe potuto essere una esclamazione del tipo: “Distruggilo subito, se conosci lo Zen!”.

C) contraddizioni. Un altro metodo usato dalla tradizione è quello della contraddizione, in cui il maestro nega ciò che ha appena affermato o che altri hanno affermato, affermando e negando nella stessa conversazione, oppure negando un fatto notorio. Nella sostanza, si immagini, per esempio, di chiedere al maestro informazioni sul suo antico maestro, presumendo ovviamente che questi lo abbia effettivamente conosciuto nel contesto dell’apprendimento. Si immagini che il maestro al quale viene rivolta l’interrogazione, neghi di averlo mai conosciuto, nonostante l’evidenza del falso. Oppure ancora si immagini un maestro molto famoso che neghi di aver mai conosciuto il buddismo e affermi di non sapere di cosa stiamo parlando. Bisogna cercare di entrare nello sgomento provocato da situazioni del genere. Perché le nostre aspettative vengono del tutto violate, lo stato tensionale che si realizza porta a scontrarsi con qualcosa d’altro che non solo non era stato previsto, ma che lascia attoniti, dunque muti. Complice anche la profonda autorità di cui il maestro gode, i discepoli potendo a mala pena parlargli in tempi appropriati. Questa figura quasi sacrale, nonostante la sua infinita semplicità, ha le giuste capacità e il sufficiente grado di carisma, per mettere in crisi le strutture del novello praticante..

D) affermazioni. Ma non sono solo paradossali negazioni o ripetute contraddizioni ad aiutare i discepoli; molto spesso sono delle positive affermazioni che non negano né però rientrano negli schemi classici. Un monaco, avendo chiesto al maestro Mui-cheu quale fosse la dottrina che va di là da quella di tutti i Budda e i Padri, si sentì rispondere con una bastonata e con il maestro urlante: “questo io lo chiamo bastone e voi come lo chiamereste? Bè! Non mi avevate chiesto della dottrina che va di là di tutti i Budda e i Padri?”[50]. In effetti, il maestro non ha negato o contraddetto, ha affermato qualcosa che nella sua illuminata mente aveva stretta connessione con la domanda che gli era stata posta, questo il senso della ripetizione finale. Alle volte il maestro risponde con una canticchiata del tipo “Tum Tum Tum! Do Do Do! So suonare il tamburo!”, con una modalità quasi ironica che non lascia spazio a riflessioni. La risposta così come noi la vorremmo semplicemente non può essere data perché non c’è. La particolarità del linguaggio Zen è che esso non abbisogna che si cominci a parlare con domande d’alto valore teoretico, metafisico o comunque dottrinale. Il mondo, il colloquio, può rimanere su un piano di pura quotidianità come la pesca, la cucina, la manutenzione della motocicletta e, perché no, il windsurf; il discorso non cambia, la mente deve essere gabbata, ogni mezzo è valido, purché le aspettative linguistiche vengano tradite secondo criteri precisi. E quasi una operazione chirurgica che il maestro compie sapientemente sul discepolo, in base alle inclinazioni personali di questi.

E) Ripetizioni. La risposta sparisce del tutto quando alla domanda del postulante, il maestro risponde ripetendo la stessa domanda fatta. Per esempio se chiedessimo “Perché a un certo punto l’Uno si è messo a fare valli montagne ed esseri viventi?”, potremmo sentirci rispondere con “Perché a un certo punto l’Uno si è messo a fare valli montagne e esseri viventi?”. Il metodo delle ripetizioni è molto efficace, anche se può sembrare una presa in giro. Nella attesa della risposta, ci siamo mai interrogati seriamente sulla domanda che abbiamo posto? Il discepolo è sollecitato a trovare da sé la risposta poiché sarà costretto ad interrogarsi sulla domanda. Ma, se è intelligente e progredito, si accorgerà che egli aveva già dato la risposta che era tra le righe della domanda, indipendentemente dal fatto che essa fosse giusta. In altre parole, la ripetizione mette in luce, più di altri metodi, il fatto che vi è un preciso “meccanismo” nel quale i parlanti rimangono incastrati. Una domanda non è carica soltanto dei suoi contenuti espliciti o impliciti che la rendono domanda, ma anche di una serie di complessi teorici che le fanno cercare necessariamente un “certo” tipo di risposta. Questa comunicazione obbligata che appare così ovvia e che costituisce la normalità per l’uomo comune, è in realtà manifestazione di una estrema violenza. Noi tendiamo ad estorcere risposte, più che a chiederle. Il motto di spirito, per esempio, rivela lo stesso tipo di meccanismo e lo rompe. Nella interpretazione freudiana del motto di spirito, così come viene commentata la Lacan, “nel corso di un discorso intenzionale si produce qualcosa che oltrepassa il volere del soggetto...dei significanti vengono a sovrapporsi e generano un senso: abbiamo il motto di spirito”[51]. L’ilarità sorge nell’incidere della violazione codicistica attraverso la quale i soggetti si sentono come resi liberi e compartecipi della libertà. Ciò, perché è stata resa nulla la violenza che

spingeva verso un certo significato enunciativo, chiudendo la significazione in una gabbia linguistica precisa.

Si rifletta sull'importanza del fatto che se non fossero possibili violazioni di questo tipo, se questa gabbia linguistica fosse davvero solida, il linguaggio sarebbe realmente un mero strumento. Al contrario lo Zen violando il linguaggio, ne esalta il valore poiché lo riporta ad una dimensione di libertà che, imprigionato nelle strutture linguistiche, solitamente non ha.

E) Esclamazioni. Culmine di questo processo di liberazione dagli enunciati, nel senso della liberazione dalle catene implicite ed inconsce che essi costituiscono è il metodo delle esclamazioni, in cui non solo non viene data alcuna risposta, neanche ripetendo la domanda così come è stata formulata, bensì viene espresso un semplice fonema. Per esempio, il celebre "Kwan!"[52] del maestro Yun-men doveva, a parer suo, esaurire tutto ciò che vi era da dire sullo Zen.

Questi i metodi verbali che si incentrano sul colloquio; ma a questi vanno aggiunti altri metodi individuali che non prevedono un rapporto discorsivo con il maestro: essi sono il metodo del Koan e quello del mantra. Il Ko-an letteralmente significa "documento pubblico" o "statuto autorevole"[53], ma nel corso del tempo il suo significato si è notevolmente modificato. Oggi, Koan è qualcosa che, per il suo valore tradizionale, possiede una naturale autorità. Ad esempio, gli aneddoti Zen che si sono riportati sopra costituiscono, per noi che vi meditiamo sopra, dei Koan, poiché essi discendono da una consolidata tradizione. Ma la diffusione occidentale dello Zen ha permesso che al termine Koan si associasse, riducendone così la portata, il significato di "questione insolubile su cui meditare". Questo ristretto significato è di fatto il più conosciuto in Occidente, a scapito della ricchezza semantica che il termine possiede per l'orientale.

Si immaginino quesiti del tipo se sia nato prima l'uovo o la gallina, o se tutto torna all'Uno, l'Uno dove torna, ecc. Qui non c'è dialogo tra maestro e discepolo, ma tra meditante e se stesso. Il dialogo qui è verso la parte più profonda di sé. Alcuni maestri, assegnando un Koan, ai propri discepoli (ad ognuno il suo) li sollecitano ad una meditazione che può durare anche anni ed anni. Qui è l'insolubilità intrinseca a permettere la rottura della mente e dei suoi schemi, non servono dialoghi, la vacuità è nella questione stessa.

Il Mantra, o verso letterario, ha storia antica che parte dall'India; il termine, che è sanscrito, contrassegna il potere evocativo della sonorità di una parola o di una frase, o di una sillaba. Il metodo consiste nel fermare la mente non tanto sul senso di ciò che viene ripetuto infinite volte, ma sul suono stesso; il suono stesso produrrà l'effetto voluto, non appena la mente riuscirà a cessare le sue attività ordinarie. Il celebre mantra Om[54], che risuona come il potere creativo primordiale di Dio, non è che una tipologia di mantra sillabico, ma un mantra può consistere anche in una frase[55]; agli occhi di un orientale, persino il nostro rosario cristiano potrebbe considerarsi la ripetizione di un mantra. Lo Zen non fa molto uso della ripetizione di mantra, tuttavia talvolta i maestri accennano a tale sistema con riferimento a mantra tratti dalla Prajnaparamita che, come si è visto sopra, consiste in uno dei più amati canoni del mahayana[56]. La ripetizione continua del mantra condurrebbe la coscienza del praticante a dissociarsi dalla sua attività mentale fino a portarsi su piani prima sconosciuti.

Queste le metodologie usate dai maestri dello Zen per far risvegliare e condurre al Satori i loro discepoli. Al di là delle differenze tra queste metodiche, il fine è lo stesso: produrre uno stato di rottura con le normali attività intellettuali in corrispondenza ad una rottura del normale iter comunicativo. Il nostro studio dovrà ora essere completato da alcune conclusioni che possano giustificare la rilevanza di questo approccio al linguaggio che lo Zen offre a tutti, anche a noi occidentali; la riflessione proseguirà pertanto mettendo in luce le necessità che mi inducono a proporre lo Zen come esempio.

F) Il pensiero enunciativo non esaurisce il linguaggio; linguaggio, diritto, il disassoggettamento.

Al termine di questo excursus sulla attività del praticante Zen, e del suo rapporto con il maestro per mezzo del mondo, del colloquio, dobbiamo tirare le fila del discorso cercando di restituire a questo studio il suo senso più proprio, vale a dire di riflessione sul linguaggio. L'Occidente ha ormai compreso che il linguaggio non è soltanto uno strumento di scambio dati, né è semplicemente la forma fisica di un perfetto apparato logico, una sorta di visualizzazione del pensiero. Il linguaggio cioè, non si esaurisce nella evocante relazione tra significante e significato, tra la parola e il suo oggetto neanche nelle relazioni logico-sistematiche tra elementi significativi, come si potrebbe di primo avviso pensare a proposito della analisi grammaticale e della analisi logica. Il pensiero stesso sembra articolarsi linguisticamente, e non solo perché tutto ciò che ci viene in mente sembra poter essere esprimibile in una qualche maniera, ma soprattutto perché la soggettività ha origini relazionali, a soggetto preferendosi ormai sempre più spesso il termine "parlante". Dunque non sarebbe possibile concepire un pensiero che non sia anche linguaggio. La celebre massima di Gadamer "l'essere che può venire compreso è il linguaggio" in fondo, lega la comprensione al linguaggio. Si comprende ciò che si enuncia. Per ogni attività conoscitiva è riconoscibile una attività linguistica implicita.

Questa stretta relazione tra pensiero e linguaggio, seppur vera, è stata però la causa di un grossolano errore che, a mio avviso, continua a minare il pensiero occidentale, legandolo alla metafisica. Questo errore è l'identificazione tra linguaggio e linguaggio enunciativo. L'errore di ritenere che il linguaggio sia sempre qualcosa di "fraseizzabile", di "enunciabile" ha comportato diverse confusioni.

Innanzitutto, spesso si confonde la lingua con il linguaggio. Qui non si parla di confondere la capacità di parlare con le diverse lingue storiche, bensì di confondere la storicità di quelle lingue con la capacità di parlare. È ovvio che quando si parla di linguaggio non si ha riferimento all'inglese, all'italiano, al sanscrito, al cinese o a una qualsiasi lingua storica definita. Tuttavia, va notato che la tendenza della filosofia del linguaggio è quella di avvicinare troppo la linguistica, al punto tale da perdere il riferimento al linguaggio come capacità di parlare (e pensare) e rendersi una strana forma di quella altra scienza che è la linguistica stessa.

Si rifletta sul neo-empirismo logico e sulle sue manifestazioni; si ha quasi l'ossessione di trovare assetti enunciativi che siano "adeguati" ad una presunta realtà delle cose. E si insiste nel fatto che il pensiero, nella sua unica forma logica, possa venir descritto da enunciati[57]. Una concezione del linguaggio del genere non può che fare del linguaggio un mero strumento d'espressione del pensiero, una sorta di calcolatrice mentale che, nel suo restituire la verità offre la possibilità di renderla comunicabile. Ma è ovvio che qui si cade nel mito. Tant'è vero che qualsiasi tentativo di dare al linguaggio una definizione "obbligata" è fallito miseramente; non solo il "linguaggio perfetto" che avrebbe contribuito al progresso scientifico[58] non ha mai potuto trovare fondamento, ma persino il linguaggio ordinario non riesce a trovare uno schema. Le leggi grammaticali di una lingua non la esauriscono, e neanche il suo numero di parole, giacché nuove parole e nuove regole sorgono praticamente ogni giorno senza che nessuno si stupisca; è del tutto considerato normale che il linguaggio cambi nel tempo, ciò che è strano è che si possa sostenere che esistano "leggi" per tali cambiamenti. L'onesto Wittgenstein rinunciando all'atteggiamento assunto del *Tractatus*, si orientò verso altre considerazioni del linguaggio[59]. Ad esempio, del significato delle parole a partire dal loro uso, o la concezione dei giochi linguistici, molto interessante perché attacca esplicitamente la concezione convenzionalistica del linguaggio in quanto getta quest'ultimo verso una dimensione in cui non vi sono regole se non quelle condivise. Tuttavia, l'aver paragonato il linguaggio al gioco, seppure è una proposta fondata, ci porta a fare diverse considerazioni. Innanzitutto, vi è ancora una concezione del linguaggio legata all'enunciato. Quando Wittgenstein chiama il gioco linguistico lo fa in riferimento a rapporti di significazione, così come a rapporti di significazione si riferiscono i suoi significati come uso. Ma un rapporto di significazione qualifica sempre un enunciato, una proposizione "dicibile". Ma allora è chiaro che anche se non si riesce a trovare alcuna definizione che qualifichi il linguaggio in maniera "ultima" – cioè metafisica – di fatto l'aspetto enunciativo rimane centrale. Questa centralità dell'enunciato, dell'enunciare, del dire, rimane il vero "interrogato" dai filosofi. Sebbene sia possibile spostare l'attenzione da enunciati logici a espressioni d'azione, come i performativi di Austin[60], o tentare di comprendere il senso del termine "significato", come qualcuno ha sostenuto[61], continuiamo a restare legati agli enunciati. Così, non se ne esce. La filosofia del linguaggio sembra partire da qualcosa che è semplicemente la lingua storica, qualunque essa sia. Inutile la distinzione tra Linguaggio Ideale e Linguaggio Ordinario, giacché è oramai indiscusso che il primo fu una chimera priva di possibilità, mentre il secondo la normalità del linguaggio, ma quale linguaggio? Quello ordinariamente "enunciato".

Neanche le ricerche potremmo dire "metalinguistiche", verso una forma comune del linguaggio, verso una serie di regole, forse persino biologiche[62], che sarebbero alla base di tutte le lingue[63], porta in realtà il discorso fuori dall'aspetto meramente enunciativo. La critica non può che essere rivolta sia al filosofo del linguaggio, sia al linguista. Al primo va rimproverato di rimanere troppo legato all'aspetto enunciativo del linguaggio, al secondo di non comprendere come il procedere enunciativo rientri nei suoi compiti, il linguista non essendo soltanto lo studioso

delle lingue nel loro divenire storico, ma anche di come il linguaggio si dia come lingua, ovvero di come la lingua possa essere lingua. Se parliamo di regole linguistiche, di come un enunciato viene fuori, di come esso possa venir compreso dall'altro, di come possa essere tradotto, se parliamo di tutto ciò, il problema è linguistico, non filosofico. La filosofia, al contrario, non dovrebbe occuparsi del linguaggio a partire dall'enunciato, ma dovrebbe indagare il linguaggio come un accadere che sorge ben prima e che determina il nostro essere nel mondo in maniera decisiva.

Al contrario, si può cominciare a vedere il linguaggio semplicemente a partire dalla "relazione" fra parlanti. Così fece Buber nel porre il linguaggio non come momento comunicativo tra un io ed un altro io, bensì come momento di riconoscimento di un Io e un Tu. La differenza è abissale. Non solo in una simile ottica il linguaggio non può venire considerato uno strumento, ma assume fondamentale rilievo la partecipazione dell'altro Tu, ma non semplicemente alla formazione di un enunciato, ma alla più rilevante attività di costruzione-interpretazione del mondo intero. Non si tratta di condividere verità del mondo, ma avviarsi al reciproco ascoltarsi nella formazione "di" mondo, questo inteso non come la totalità dei fatti, come il primo Wittgenstein aveva pensato[64]

Il di Buber sul "tra" di Io e Tu ha determinato innovative correnti che mettono in luce l'importanza della relazione nella riflessione sul diritto e sulla politica fino a spingere alla scoperta delle due possibilità del linguaggio, l'una volta al dominio sull'altro, attraverso il dire-imporre che si risolve nella enunciazione formale (Io-Esso), l'altra al cosiddetto "disassoggettamento" (Io-Tu). Ed è al disassoggettamento che va rivolta la nostra attenzione ora. La relazione tra Io e Tu qualifica la formazione di una ipotesi; l'attività dell'ipotizzare non è solo quella di intuire nuove possibilità, ma è soprattutto l'attività stessa del linguaggio. Mentre gli animali e gli altri esseri viventi appartiene un linguaggio di ripetizione delle cosiddette memorie genetiche[65], all'uomo è data la possibilità di violare tali regole. Questa particolarità propria dell'uomo era già stata osservata da Heidegger a partire dalla tragedia di Antigone del tragediografo greco Sofocle[66]. Questo definisce l'uomo come "il più inquietante", vale a dire l'essere vivente che altera addirittura l'ordine stabilito dagli dei attraverso la sua attività di ipotesi, di violazione. Questo inquietare lo "stato di fatto" differenzia l'uomo dalle altre creature.

A partire da queste riflessioni, è possibile ora comprendere come una concezione enunciativa del linguaggio abbracci e sposi una concezione tecnico-strumentale di questo. Il linguaggio così inteso, così come la filosofia che vi si dedica, non è che un tentativo politico di sopraffazione, di assoggettamento; poiché l'attività dialogica dei parlanti viene fermata in un ripetere una memoria già data. Al contrario, Io e il Tu si ascoltano nella reciproca domanda di senso quando essi non guardano al linguaggio come il "mezzo" attraverso cui esprimersi, ma come il "medium" entro cui "esistere", come liberi Io e Tu[67]. A questo punto, è chiaro che la ricerca della filosofia del linguaggio, che ora è anche filosofia della politica e del diritto in un unicum che sarebbe insensato scindere, deve volgere alla natura di tale disassoggettamento, alla difesa di esso nella difesa del linguaggio, avendo compreso, come dice Romano, che "le leggi del linguaggio non sono leggi del

funzionamento di un dire, ma regole dell'opera di disassoggettamento nel mondanizzare", nel creare "mondo" attraverso una attività dialogica che lascia il già stato e si dirige tutta verso il futuro.

G)Lo Zen e il disassoggettamento; la rivoluzione umana; conclusioni.

Risulta ora più semplice comprendere perché il buddismo Zen possa essere così importante. Esso appare una tradizione così lontana dalla nostra quotidianità, ma questa è una opinione assolutamente superficiale. Lo Zen è vicino in noi ogni volta che decidiamo spontaneamente di trovarci in una dimensione creativa del linguaggio, in cui l'ordine del già dato viene ad essere sostituito in una dialogicità che rompe, che inquieta, che libera.

Non si tratta di parlare senza enunciati, né si sta parlando di vivere senza regole o al di fuori degli schemi, al contrario lo Zen è una rigidissima disciplina. La situazione annunciata non è semplicemente anarchica, al contrario; i parlanti sono in un reciproco bisogno dunque necessitano di un reciproco "riconoscimento" che è la base di ogni autenticità del dialogo. Il disassoggettamento non è liberazione dalla oppressione dell'altro che si pone come ostacolo all'esercizio del nostro volere, bensì esso è il riconoscimento dell'altro che libera la nostra attività dialogica - e non dialettica - verso la possibilità propria di ognuno di noi - di noi tutti - di creazione di mondo, di essere liberi. Solo in questa dimensione, l'uomo trova la sua autenticità.

Lo Zen offre molto al filosofo del linguaggio, perché non ha di mira né Dio, né la verità intesa in senso metafisico, né si "serve" del linguaggio come fosse una proprietà privata del singolo. Non solo lo Zen non è legato a particolarità etniche, né dottrinali, né culturali o cultuali; lo Zen, al contrario è dottrina pura del risveglio. Le sue tecniche per abbattere le barriere linguistiche sono un eccellente esempio di come si possa liberare il linguaggio dal suo aspetto enunciativo.

Cercavamo le possibilità di un dialogo fra Oriente e Occidente. Ma una concezione del dialogo che rimanga sull'aspetto enunciativo non potrà mai comprendere il pensiero orientale fondato sulla Moksa sulla ricerca della liberazione. Gli orientali non hanno mai troppo cercato la "verità" così come noi l'abbiamo concepita a partire dai greci[68], poiché sono sempre stati consapevoli di fatto che l'aspetto enunciativo e intellettuale offre un semplice aspetto della realtà e della verità. La conoscenza acquisita con i mezzi ordinari viene considerata "verità provvisoria"; "provvisoria" vuol dire sì "reale"[69], ma limitata, non completa, non totale e assoluta; dunque limitante, poiché il discernimento linguistico determina quella gabbia che alimenta l'ego e la sua sofferenza[70]. Dimostrazione definitiva che tutto ciò è vero, è nel fatto che l'attività cognitiva, la mente, detta manas in sanscrito, non viene identificata con la coscienza detta cit o purusa o purna, a seconda dei casi[71]. La mente come noi la concepiamo non è che l'unione tra il "sesto" dei sensi, ovvero la facoltà di pensare, e questa coscienza pura che, nel suo rapportarsi alle oggettualità ideali e fisiche che percepisce, diviene vijñana. È questa vijñana ad essere identificabile con la nostra psiche.

Ma se coscienza e mente non sono identificabili, allora ecco perché gli orientali hanno ben chiaro il fatto che il linguaggio enunciativo non è che l'ombra di qualcosa che viene ben prima e che potrebbe essere chiamato con l'appellativo di pre-linguaggio. Vi è cioè una dimensione che sfugge alle normali riflessioni della mente, che non si lascia cogliere mai nella sua interezza. Questo luogo è tuttavia tanto vicino da essere raggiungibile a chi sappia come fare, a chi conosca la disciplina necessaria. Questo pre-linguaggio parla attraverso il linguaggio enunciativo, ma non si esaurisce in esso. Così l'esperienza conoscitiva umana può portarsi ben oltre quelle che sono le normali attività cognitivo-enunciative. Lo Zen è pratica di come ciò possa avvenire, di come questa parola muta possa rendersi ben udibile, di come il limite dell'enunciato, che è poi limite della metafisica, possa venire superato, anzi "oltrepassato". Non si tratta di abbandonarsi a stati mistico-estatici, ma di scoprire lo stato tensionale che, da dietro l'enunciato, agisce segretamente tenendoci vincolati alla nostra finitudine, alla nostra ignoranza, alla nostra violenza. Concludo con un'altra bellissima gatha del maestro monaco Zen Thich Nhat Hanh[72]: "Tutti gli errori sorgono a causa della mente. / Se la mente si trasforma, gli errori rimangono? / Dopo il pentimento il mio cuore è leggero / come una nuvola che fluttua libera in cielo".

---

[1] M.Heidegger, Saggi e discorsi, trad.it Vattimo, Milano, 1976, pag.29.

[2] L'episodio è in F.Nietzsche, La gaia scienza, Colli-montinari, Milano 1976.

[3] Cfr. G.Vattimo, Il soggetto e la maschera, Bompiani 1994.

[4] B.Romano, L'essere-con-gli-altri e il diritto, in La recezione italiana di Heidegger, CEDAM, Padova 1989, pag.475.

[5] M.Heidegger, Seminari, Le tor 11/09/1969, trad.it. di M.Bonola, Adelphi, Milano 1992, pag.143.

[6] cfr. M.Heidegger, Saggi e discorsi, cit.

[7] cfr. ult.cit, pag.18-19: “Sempre l’uomo è governato dal destino del disvelamento”; “L’essenza della libertà non originariamente connessa alla volontà o meno ancora soltanto alla causalità del volere umano”.

[8] Uso il termine traduzione in senso ampio.

[9] Dalla parola dhyai, “pensare”, “riflettere”. Cfr V.Sirtori, Dizionario di buddhismo, Garzanti, Milano 1994; per un rif. più specifico C.Humphreys, Dizionario buddista, Ubaldini, Roma 1981.

[10] Del canone buddista più antico, l’unica traduzione rimasta è quella della lingua pracrita Pali. Il Pali insieme alle altre lingue cosiddette pracrite, per distinzione dalla purezza del sanscrito, costituivano le lingue “quotidiane” della antica India. Il Buddha, infatti, non amò che vi fosse una unica lingua, ma che tutti i suoi insegnamenti venissero trasmessi nella lingua del luogo ove ci si trovava. Egli parlò probabilmente Maghavi, un altro pracrito.

[11] Per riferimenti precisi, che non è possibile approfondire in questa sede, si rinvia alla bibliografia.

[12] Cfr., ad esempio, G.Pasqualotto, East & West, Marsilio, Venezia 2003; nonché gli studi della cosiddetta Scuola Romana.

[13] I lokayata, o materialisti, ne sono l’esempio più luminoso. Cfr. anche R.Torella, La scienza indiana, In Storia della scienza, vol.II.

[14] Cfr. ancora G.Pasqualotto, cit.

[15] M.Heidegger, Principi fondamentali del pensiero, Friburgo 1957.

[16] F.Nietzsche, *La Volontà di Potenza*, a cura di P.Gast, E.Nietzsche, trad. it. M.Ferrarsi e P.Kobau, Bompiani, Milano 1992, terzo libro.

[17] Va qui specificato, tuttavia, che il pensiero cinese molto si è occupato del tema del prolungamento della vita mortale; la cosiddetta “medicina tradizionale cinese”, che in Occidente ha dato vita ad una serie di pratiche tecnico-specialistiche, quali l’Agopuntura, la fisioterapia Shatzu e tanta parte della fitoterapia comune, ebbe come obiettivo proprio la conquista di un equilibrio psico-fisio-spirituale che consentisse una quasi immortalità.

[18] Vedi anche molti esiti del pensiero Occidentale che a questa finitudine avvicinano il tema dell’angoscia; nominando di nuovo Heidegger si rinvia, ovviamente ad *Essere e Tempo*, trad. It. P.Chiodi, Longanesi, Milano 1976 sul tema dell’essere-per-la-morte.

[19] Potrebbero dirsi queste le principali traduzioni del termine sanscrito Dukkha, che indica questo principio universale.

[20] Per rigore, va detto che il termine dharma possiede molti significati. Il significato di disciplina non è affatto letterale, basti pensare che in sanscrito disciplina è sadhana. Dharma, invece dalla radice dhar- che significa “sostenere”, “mantenere”, “trattenere”, alcuni di questi significati hanno trovato in Occidente maggiore fortuna di altri. Essi possono, secondo il consiglio dei maestri, seguito da Humphreys nel suo dizionario (cit., pag.38), essere suddivisi in cinque gruppi: 1) dottrina, principi guida; 2) rettitudine, condotta, giustizia; 3) condizione, causalità; 4) effetto, fenomeno; 5) realtà ultima. Non è azzardata l’ipotesi di Humphreys di tradurre il termine con “forma”, ma tale traduzione ne ridurrebbe di molto il senso; a mia personale opinione, volendo formulare una ben più azzardata traduzione, ci si dovrebbe rifare al greco Dike, la “giustizia”, l’ordine sacro istituito dal dio, in contrapposizione a dikaiosyne, l’ordine degli uomini; Dike, infatti, secondo alcune recenti interpretazioni (cfr. G.F.Lami, *Introduzione a Erik:Voegelin: Platone e Aristotele*, Citta Nuova, Roma 2004), raccoglie bene il carattere sacro, iniziatici e ontologico del termine Dharma.

[21] Il termine, che ha il significato di “sapienza”, “saggezza”, “conoscenza”, può essere assimilato al greco gnosis. Vale la pena di proporre una scomposizione della parola in due parti Pra- e -jna, per avere l’immediato richiamo al termine sanscrito Jnani, vale a dire la conoscenza, mentre il prefisso pra- sta probabilmente per para-, vale a dire “suprema”, “definitiva”.

[22] Heidegger fu maestro nel cercare il “senso greco” delle parole greche e, soprattutto, nel ricostruire, al di là di ogni tradizionale devianza filologico-ideologica, la storia dei termini fondamentali del pensiero dal greco, al latino, alle lingue moderne. Per una rappresentazione schematica di questa storia, eccellente è M.Heidegger, Nietzsche, trad.it. F.Volpi, Adelphi, Milano 1994, pag.911 e segg.

[23] Citato in J.Evola, La dottrina del risveglio, Mediterranee, Roma 1995, pag.248.

[24] Basti pensare a tutte le correnti dell’empirismo logico a partire dal celebre Circolo di Vienna, Carnap, Shlick ecc..

[25] Anche qui è interessante notare come in alcune tradizioni indiane, specialmente sivaite, il linguaggio fonemica sia visto come una serie di Dee le quali imprigionano l’uomo comune, ma costituiscono una fonte di sovrumani poteri per il liberato. Cfr. per es. Vasugupta, Sivasutra, a cura di R.Torella, Mimesis, Milano 1999, Af. 4,19

[26] Wittgenstein, Osservazioni filosofiche, Einaudi, Torino 1976, par.6

[27] Il termine, molto comune specie nelle tradizioni mahayaniche, va scomposto in tre parole, secondo una classica usanza sanscrita. Esso significa appunto intuizione suprema perfetta e totale della verità.

[28] C.Humphreys, Dizionario buddhista, cit., pag.98; il termine ha parentela anche con il sanscrito Nirodha che vuol dire “estinzione” e “cessazione”, ma anche “vuoto”; parentela che coinvolge anche il termine Nirvrtti che se letteralmente potrebbe essere tradotto con “ritorno”, di fatto è formato dalla solita radice nir- e dal termine vrtti che contrassegna i turbamenti che la mente (manas, il pensiero, da non identificare con la coscienza detta Cit) e a causa dell’attaccamento alle percezioni.

[29] V.Sirtori, Dizionario del buddismo, cit. pag.211

[30] Daisetz Teitaro Suzuki (1870-1966), da una famiglia Rinzaï Zen, fu professore di Filosofia buddista all’Università Otani di Kyoto. Viene considerato a tutt’oggi la massima autorità sul

pensiero buddista, soprattutto Zen. Approfondì studi Zen con il roshi Imagita Kosen, presso cui raggiunse l'illuminazione. Scrisse numerosi libri sullo Zen in giapponese e in inglese. I suoi saggi più celebri sono raccolti in tre volumi dal titolo *Essays in Zen buddhism*, il primo dei quali suscitò l'interesse dello stesso Heidegger; vi è una edizione italiana di questi Saggi sul buddismo Zen, ed. Mediterranee, Roma 1975, con la traduzione addirittura di Julius Evola.

[31] Suzuki D.T. *Saggi sul buddismo Zen I vol*, cit. pag. 254.

[32] idem, pag.330; in queste parole è visibile la vicinanza al pensiero taoista di Lao-tze, "Chi ricerca il sapere si arricchisce di giorno in giorno. Chi cerca il Tao diviene povero di giorno in giorno. Diviene sempre più povero finché non giunge al non-agire. Col non-agire non c'è nulla a cui egli non possa giungere", *Tao-te-King*, cap.48.

[33] C.Lamparelli, *Tecniche della meditazione orientale*, Mondatori, Milano 1985, pag.171

[34] Si rifletta a proposito che la stessa storia dello Zen è alquanto insolita: a partire dalla silenziosa consegna al monaco Mahakashyapa di un semplice fiore da parte del Buddha Siddharta quale eredità della sua sapienza, si apre la lunga lista di patriarchi molti dei quali non ebbero neanche molto a che fare con lo Zen (esempio T'ien T'ai), ma che vengono annoverati ugualmente; dalla recitazione di sutra della Prajnaparamita (Perfezione della Sapienza), riconoscendone il valore, ma anche la vacuità.

[35] Suzuki D.T., cit. pag.256.

[36] La cerimonia del tè consiste nel vivere la semplice azione comune di bere il tè attraverso un approccio di maggiore consapevolezza. I monaci, riuniti in circolo nella sala della meditazione scelgono l'inseriente che, con una serie di movimenti precisi geometrici, versa il tè a tutti; contemporaneamente i serviti ringraziano. Tutto attraverso gesti fatti in assoluto silenzio.

[37] Alle tremende interrogazioni, il maestro To-kusan aggiungeva: "Non importa quel che dirai o che non dirai: ti prenderai lo stesso trenta bastonate!"

[38] La Trasmissione della Lampada (Ch'uan Teng Lu), opera di raccolta di aneddoti Zen databile intorno al 1004 dal monaco Tao-yuan, e che non ha ancora completa traduzione dal giapponese antico, propone la storia di un monaco che dopo aver chiesto per anni l'accesso ad un certo monastero, s'infuriò all'ennesimo rifiuto. Mentre il monaco usciva dal monastero attraverso un pesante portale, il maestro colpì il portale al punto da farlo richiudere mozzando la gamba del povero postulante. In quell'istante il povero monaco perse la sua rabbia e disse solo, come trasfigurato, "Ho capito!".

[39] Struttura letteraria in versi.

[40] Monaco poeta, Shan-hui 497-569, noto anche come Jenye. Questa gatha è più volte ricordata da Suzuki, sia nei suoi Saggi (cit., p.256), sia in altri lavori, come Introduzione al buddismo Zen, Ubaldini, Roma1970, p.61.

[41] Per il significato di Sunyata, centrale in tutto il pensiero buddista, si rinvia a Humphreys, Dizionario buddista, cit., p.134; per un riferimento testuale canonico, vedi Vajracchedika Prajnaparamita Sutra, § 32 (trad. it., Il Diamante che recide l'illusione, Ubaldini, Roma 1995, p.32): "Tutti i fenomeni composti sono come un sogno, un fantasma, una goccia di rugiada, la luce di un lampo. Ecco come meditare sui fenomeni, ecco come osservarli". O, tornando indietro nel tempo, fino al canone Pali:"Tutti gli elementi sono predeterminati dai pensieri, sono cumuli di pensieri, sono fatti di pensieri..." ( Dhammapada, trad it. V. Talamo, Bollati Boringhieri, Torino 1962, p.15)

[42] Il diamante che recide l'illusione, cit. p.29; Tathagata, lett. significa "Colui che, così - attraverso la Via - è ben andato, o ben venuto"; è un appellativo del Risvegliato.

[43] Anatta, lett. non-sé, in contrapposizione alle teorie induiste dell'Atman o Sé.

[44] Anicca, Dukka, Anatta costituiscono i tre principi ontologici dell'intero buddismo.

[45] C. Lamparelli, Tecniche della meditazione orientale, Mondatori, Milano1985, p.170.

[46] Nyakaponika thera, L'essenza della meditazione buddista, Buddismo scientifico, Roma 1973, p.29.

[47] Suzuki, Saggi sul buddismo Zen, vol.I, cit. p.259

[48] monaco di Kyozan, vissuto nel IX sec.

[49] L'episodio è in Suzuki, Saggi sul buddismo Zen, vol. I, cit. p.261

[50] L'episodio è in Suzuki, Saggi sul buddismo Zen, vol. I, cit., p.268

[51] J. Lacan, Seminari di J. Lacan, J. B. Pontalis, Parma 1975, pp59; S. Freud, Il motto di spirito e la sua relazione con l'incoscio, Torino 1991.

[52] A volte si trova "Kwats!", o semplicemente "Ho!".

[53] Di tempi della dinastia T'ang, periodo in cui il termine era stato molto usato, Koan ha cambiato a poco a poco il suo significato, fino a divenire ciò che è oggi, vale a dire aneddoto antico, un dialogo tra maestro e discepolo, una questione insolubile su cui meditare. Vedi Suzuki, Introduzione al buddismo Zen, cit., p.102;

[54] Da leggersi "Aum".

[55] Per esempio, Om Mani Padme Hum, Om Onore e salute a te gioiello del Loto; Famoso in occidente è il mantra in cinese antico di Nam Myoho Renge Kyo, Mi offro al sutra del loto della legge meravigliosa, celebre per la diffusione di sette che ne fanno uso. Per una trattazione esauriente del mantra e delle sue forme vedi J. Evola, L'uomo come potenza, Mediterranee, Roma1988, pp.219 e sgg; Swami Sivananda Sarasvati, Concentrazione e meditazione, Mediterranee, Roma 1972, pp.271 e sgg.

[56] Per una completa trattazione del buddismo mahayana, P. Williams, Il buddismo Mahayana, Ubaldini, Roma 1990, p.49; per lo "scisma" tra buddismo antico del Piccolo veicolo (Hinayana) e Grande veicolo (Mahayana) vedi anche P. Williams- A.Tribe, Il buddismo dell'India, Ubaldini, Roma

2000, pp.94 e sgg; H. C. Puech, Storia del buddismo, Mondatori, Milano 1992, p.64 e sgg.; R. Minganti, Il buddismo, Giunti, Firenze 1996, p. 34.

[57] Per una raccolta di testi celebri sul tema: AAVV, La struttura logica del discorso, Bompiani, Milano1995.

[58] Ecco emergere con evidenza la Tecnica, che impone l'ente nel suo essere calcolabile.

[59] L. Wittgenstein, Ricerche filosofiche, Einaudi, Torino1999, p.4.

[60] J. L. Austin, Come fare cose con le parole, Marietti

[61] Si ricorda per tutti il noto H. Putnam, Il significato del significato, in Mente, linguaggio e realtà, Adelphi, Milano 1987, cap 12.

[62] Cfr. A. R. Damasio - H. Damasco, Cervello e linguaggio, in Quaderni de Le scienze, n.108, giugno 1999, p.7.

[63] *ivi*, p.19

[64] Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916, Einaudi, Torino 1968.

[65] Sembra strano riconoscere il linguaggio negli anomali, ma addirittura nelle cose; ma in effetti il valore ontologico del linguaggio, da sempre protagonista del pensiero orientale, è oggi più accettabile all'occidentale soprattutto dopo il bellissimo saggio di W. Benjamin, Sul linguaggio in generale e sulla lingua dell'uomo, in Angelus Novus, Einaudi, Torino 1995, p.53.

[66] M. Heidegger, Introduzione alla metafisica, Mursia, Milano 1968, pp. 154 e sgg.

[67] Cfr. B. Romano, *Assoggettamento, diritto e condizione logotecnica*, Bulzoni, Roma 1992.

[68] Oppure, più probabilmente, a partire dalla concezione monoteistica della divinità.

[69] Qui la differenza con la doxa greca, che non era una verità ma solo opinione.

[70] Nelle tradizioni tantriche sivaite, la concezione del linguaggio come potenza porta a forme dottrinali che vedono nei singoli fonemi delle potenze creatrici, ma nello stesso tempo imprigionanti. Cfr. Vasugupta, *Sivasutra*, trad. R. Torella, Mimesis, Milano 1999, p.100. Abhinavagupta, *L'essenza dei Tantra*, trad. R. Gnoli, Fabbri, Milano 1997, pp.40 e sgg.

[71] Va specificato che vi sono notevoli differenze tra buddismo e induismo in merito al Cit. Mentre in un contesto buddista, la coscienza è il risultato illusorio dell'unione di alcuni elementi che, se separati, fanno sparire la coscienza, gli induisti ritengono che essa abbia potere autonomo di sussistenza e anzi sia il fine del dhyana e del samadhi. Per una completa trattazione dell'argomento, A. Avalon, *Il mondo come Potenza, Mediterranee*, Roma 1973, pp.103 e sgg.

[72] Thich Nhat Hanh, nato in Vietnam nel 1926 e monaco da oltre cinquant'anni, ha aperto numerosi centri di meditazione nel mondo ed è stato autore di molte traduzioni e commenti di sutra mahayana. Proposto per il Nobel alla pace da Martin Luther King nel 1967, partecipò ad una intensa attività sociale e politica per la ricostruzione del suo paese. A oggi considerato quasi un santo dai praticanti e dai suoi discepoli, è comunque indiscussa la sua autorità anche in ambienti non Zen del buddismo. La gatha proposta è tratta dal suo *Respira, sei vivo!*, Ubaldini, Roma 1994, p.73