

Massimo Scaligero

Zen, idealismo, « contestazione »

Estratto da:

« Il Giappone » anno VIII

Roma 1968

Massimo Scaligero

Zen, idealismo, « contestazione »

Sinora i presentatori occidentali dello Zen non sono stati filosofi, ma, se si escludono gli orientalisti, si deve dire che ha rivolto piuttosto la sua attenzione scientifica ad esso il mondo degli psicologi. In particolare la psicanalisi ha tentato far suo lo Zen, ammesso che questo sia possibile. In un precedente articolo¹ abbiamo mostrato come anche in sede teorica una simile inclusione sia illegittima, e quando sia stata tentata dottrinarmente, lo sia stata a spese di una serie di posizioni paralogistiche, e soprattutto dell'equivoco circa l'assunzione dell'« inconscio » come « universale » al di là della coscienza, mai veramente percepito o sperimentato, e tuttavia dato come risultato di esperienza. Ma chi di tali studiosi può dire di averla mai compiuta? Un simile « universale » è stato talmente posseduto nel suo mero nominalismo dalla letteratura psicanalitica, che è stata possibile la presunzione di un rapporto e in qualche modo di un'identità di un simile « universale » con quello che è al centro delle dottrine Zen: *prâjna*, il *tao*, il non-mentale, il *satori*. Si è talora stabilita l'equazione non-mentale = non-cosciente, ossia *tao* = Inconscio. Una cosa poco seria, probabilmente favorita dal fatto che alcuni espositori dello Zen, come Suzuki o Ch. Luk, hanno in buona fede creduto che l'inconscio fosse, almeno per i suoi massimi studiosi europeo-americani, un'esperienza conseguente a uno stato meditativo.

Di là dalla coscienza riflessa, il non-mentale dello Zen è simultaneamente l'immediato reale: non v'è testo taoistico, o tecnica meditativa tradizionale, che non alluda ad esso prospettandolo come immanenza assoluta. Dialoghi, racconti, aforismi, giocano tutti intorno al tema dell'iniziativa del meditante, della sua fondamentalità in quanto soggetto dell'esperienza, della sua possibilità di lenta graduale eliminazione di ogni trascendenza, sino alla *abrupta* identità con essa. Non v'è che l'imbarazzo della scelta a voler esemplificare il caso in cui un discepolo viene sarcasticamente o bonariamente o enigmaticamente ammonito a liberarsi degli ultimi vincoli della *mâyâ*, che gli impediscono l'identità con l'Assoluto. V'è persino il famoso episodio di un breve duello di saggezza tra due mae-

¹ « Zen e psicanalisi », *Il Giappone*, V, 1965, pp. 145-160.

stri: reciprocamente, con botta e risposta, ciascuno scopre nell'altro un residuo di dualismo.

L'«alterità» che il filosofo occidentale esorcizza, o nega, o reifica, o consacra, per il discepolo Zen è il segno della sua soggiacenza alla visione dualistica e perciò alla *mâyâ*: non è irreali l'obiettività del mondo, bensì è irreali lo stato mentale onde quella viene subita come pensiero dell'obiettività, epperò venendo assunto come separazione ciò che invece ricomincia a essere unità per il fatto che sorge nel pensiero: onde il Tao non è realizzato, ma velato. Il velo è il pensiero, il mentale: il velo che occorre togliere. In poche parole, si può dire che la dottrina è questa. Ma non v'è chi non veda che di là dall'arbitrio della psicanalisi, se v'è una dottrina che teoreticamente ha in sé i *presupposti* noetici dello Zen, questa è l'idealismo europeo, in particolare l'idealismo logico (Hegel) e l'idealismo attualistico (Gentile). Diciamo Hegel e non Fichte né Schelling per una ragione che fu inizialmente compresa da Feuerbach quando, nel suo primo saggio di critica allo hegelismo (che si può dire segna l'inizio di vita della sinistra hegeliana) affermò che, mentre la tradizione filosofica schellinghiana è «una speculazione di tipo *orientale*, un'identificazione acritica e assoluta di infinito e finito», «la caratteristica della filosofia speculativa hegeliana è invece del tutto *occidentale* in quanto si basa sulla differenza» (il corsivo dei due attributi è nostro).

Feuerbach ha ragione: la logica del concetto è un evento tipicamente occidentale, rispetto a cui le posizioni di Fichte e Schelling si possono tipologicamente considerare orientali. Ma proprio perché tipicamente occidentale, la speculazione hegeliana si può considerare affine allo Zen. Sembrerebbe contraddittorio affermare che Hegel è più vicino allo Zen che non Fichte e Schelling, ma in effetto è così, per il fatto che in questi due filosofi permangono residui mistici inavvertiti, mentre in Hegel tutta la natura è risolta nell'attività dello spirito, almeno teoreticamente. L'aveva intuito Nishida Kitarô che ai suoi discepoli, amici dello Zen, consigliava di meditare la *Scienza della Logica* di Hegel, acciocché purificassero il pensiero dal dialettismo, sì che la dialettica si riassorbisse nella sua scaturigine e non costituisse ostacolo alla disciplina *dhyâna*. Nishida Kitarô sapeva che il pensiero riflesso o razionale è il pensiero caduto e che nel mondo moderno questo stato di caduta del pensiero è giunto a codificare se stesso non soltanto con la produzione scientifica e tecnologica, ma anche filosofica: perciò egli rimandava a taluni temi dello hegelismo, come all'identità di *essere e nulla* e alla dialettica dell'*essenza*.

Al nobile pensatore giapponese è stata possibile una comprensione dello Hegel, alla quale non sono pervenuti i discepoli medesimi che furono intorno a lui: comprensione dovuta all'esercizio di *dhyâna*, in ossequio al principio che non si può seguire la vita del pensiero senza sperimentarne in sé la fonte meta-dialettica. L'origine appunto non-mentale. Proprio in base a una tale posizione, che è fondamentalmente Zen, è possibile una critica dell'idealismo medesimo, da Berkeley a Hegel a Gentile, compreso l'idealismo ontologico e fenomenologico. Infatti, una volta ammesso che tutto il conoscere e lo sperimentare è riducibile al soggetto che conosce e sperimenta, un simile punto di partenza — che dallo Zen è utilizzato praticamente come disciplina del puro soggetto — nell'idealismo dà luogo a un filosofare che proclama centro dell'universo umano e extraumano questo soggetto semplicemente logico o dialettico: un soggetto che rimane quello

che è nella sua grama esistenzialità con tutti i suoi limiti e le sue presunzioni e tuttavia si erige a dominatore del creato. Non che non lo sia potenzialmente, ma altra è la potenza, altro è l'atto: lo Zen insegna che un metodo, uno sforzo, una disciplina, conducono a realizzare ciò che dell'Io essenziale è contraddetto dalla sua presenza contingente e dall'ottusità dell'intellettualismo.

Fu questa assenza di *prassi* che a un determinato momento motivò, soprattutto come un bisogno di riconnessione con la concretezza del mondo sensibile, la deviazione a cui è legata la nascita della cosiddetta « sinistra hegeliana »: fu in sostanza una graduale e irresistibile, anche se rispettosa, contestazione dell'aspetto metafisico della dottrina del maestro. E' utile citare un passo di L. D. Trotskij, che riassume limpidamente la situazione: « Grazie al poderoso impulso impresso al pensiero dalla Rivoluzione Francese, Hegel anticipò il movimento generale della scienza. Ma proprio perché si trattava solo di un'*anticipazione*, anche se da parte di un genio, Hegel le diede un carattere idealistico. Hegel operava con ombre ideologiche come se fossero la realtà ultima. Marx dimostrò che il movimento di queste ombre ideologiche non faceva che riflettere il movimento di corpi materiali » (Da *In Defence of Marxism*, in *Scelta di Scritti 1905-1940*, trad. L. Maitan, Samonà e Savelli, 1968). E' importante la sintesi di questa posizione di fondamento del materialismo dialettico, perché lascia aperto il varco all'ipotesi che la costruzione dottrinarina marxiana sia stata possibile per il fatto che a un determinato momento al pensiero umano è venuta meno la possibilità di sperimentare la zona metadialettica del processo pensante. Qui è afferrabile che cosa può significare al concreto pensiero occidentale lo Zen: un motivo più radicale di quello suscetibile nel pensiero orientale medesimo.

L'aver costruito il cosmo dialettico senza offrire un punto di partenza pratico all'esperienza metadialettica del pensiero è stato fatale allo hegelismo. Ciò non è stato senza conseguenze nel tempo, epperò anche sulla filiazione attuale della « sinistra hegeliana », tipo Adorno (certamente il più indipendente della cosiddetta « Scuola di Francoforte »), Horkheimer, Marcuse, Habermas ecc. Vi si potrebbero includere anche Lukàcs, Korsch e diversi altri che, malgrado il loro marxismo, rivelano una struggente nostalgia per Hegel. Il fatto è che la contestazione, per il vizio d'origine accennato, rimane uno sterile esercizio filosofico, malgrado le conseguenze pratiche che sembra avere: le quali nella loro brutta fattualità non hanno nulla a che vedere con la teorica a cui si appellano. Tale teorica è soltanto giustificativa. Non c'è relazione tra teoria e prassi, tra pensiero retoricamente rivoluzionario e azione rivoluzionaria: si è perduto l'anello più prezioso della catena, quello a cui si alludeva allorché si ricordava il rapporto di un moderno filosofo giapponese, Nishida Kitarô, con lo hegelismo. Discepolo e istruttore Zen, Nishida aveva trovato nella dialettica l'anello tra il non-mentale e la *prassi*. Il mentale era, in senso *pragmatico*, il mediatore presupposto: l'azione interiore, *dhyâna* e *dharâna*, invece, era la prassi diretta, o più immediata, per l'essere metadialettico, ossia per l'« essere ».

Quanto andiamo considerando tende soprattutto a rilevare come sia mancata al pensiero filosofico occidentale una presa di coscienza dell'elemento pragmatico insito nell'esperienza del pensiero puro, come nella meditazione Zen. La dimensione di cui manca questa cultura, la cui massima culminazione ancora oggi è lo hegelismo di sinistra, rinnovellato, contestatario, in senso politico e critico,

è appunto la prassi metadialettica del pensiero. Perciò nessuna delle contestazioni può approdare a nulla. Quasi tutti i pensatori europeo-americani di questo tempo hanno la loro accusa, o la loro contestazione da muovere al mondo moderno, in nome di una loro specifica posizione mentale. Sarebbe interessante stabilire quanti di costoro sarebbero infelici se l'attuale mondo fosse diverso da quello che è. Il sospetto che molti di essi, malgrado il loro accoramento e il loro pessimismo, in questo mondo moderno si trovino a loro agio, è piuttosto giustificato.

Dai testi del Mahâyâna alla disciplina dello *zazen*, il giudizio riflesso viene considerato l'ultimo impedimento del meditante: il più difficile a superare. In realtà, un'accusa intellettuale, proprio in quanto espressione di un determinato livello dell'intelletto, non è nulla, non ha reale vita, non ha nulla da veramente opporre o da apportare a questa accusata civiltà. E' solo una posizione mentale: del mentale moderno, che tra l'altro giuoca a prendersela contro se stesso. Ma in definitiva è sempre lui, qualcosa come una secrezione del male stesso a cui allude e che non mostra di aver veramente compreso, se infine il rimedio che propone è, per esempio, l'azione violenta.

Attenendosi come a una misura al concetto di *prâjna*, come alla dimensione di cui è mancato il pensiero occidentale, si può ammettere che l'esperienza umana attuale abbia diritto di dirsi vera, obiettivamente sicura, soltanto sul piano della ricerca scientifico-matematica. Occorre riconoscere che dove si pesa, si misura e si costruisce meccanicamente, ci si muove con obiettività, con chiarezza, almeno nella forma logica. Ma la realtà non è soltanto misura, numero, peso: anzi si può dire che il reale comincia là dove, superando le misurazioni, si è capaci di afferrare ciò di cui esse sono segno. Considerazione questa tanto semplice da sembrare pedestre: eppur tale, che non si è più capaci di farla. L'esperienza del conoscere è falsata dal fatto che si identifica il reale con il misurabile. Per esempio si misura il firmamento, lo si percorre spazialmente e si crede di averlo penetrato, mentre ancora non si è capaci di penetrare nel mistero della vita di un filo d'erba.

Quella che secondo le dottrine Zen è l'essenza del pensiero (*hua tu*), è presupposta dall'indagine, ma ignorata. In effetto non viene negato il mondo dell'immisurabile, o dell'anima, o della qualità: anzi si tiene spesso a mostrare che tale mondo ha funzione decisiva e che ben altro dominio è quello dell'agnosticismo o del materialismo. Il male è che volgendo al mondo dell'anima o al sovrasensibile, si presume afferrarlo con lo stesso metro con cui si afferra il mondo delle quantità misurabili. Non si sospetta che lo stesso mondo sensibile, concluso in categorie fisico-chimiche, logiche e tecniche, è astratto.

Disanimata astrazione è quella che, assumendo l'esteriorità semplicemente misurata, la tratta come una concretezza: la chiama realtà e la prospetta come se la possedesse. Con ciò si può dire che lo stesso mondo sensibile rimane estraneo all'indagatore. L'equivoco si aggrava quando si presume riconquistare una dimensione interiore e vivente, come se si dovesse cercare mediante uno sviluppo ulteriore dell'indagine rivolta a questo mondo sensibile, ossia procedendo ancora nella direzione dell'astrattezza con cui esso è stato assunto.

In breve si sogna, per esempio, che portando ai suoi estremi sviluppi la ricerca nucleare, si giunga al sovrasensibile: non si suppone neppure che la direzione verso il sovrasensibile sia esattamente l'opposto, per il semplice fatto

che ogni percezione e perciò ogni sensazione si inverano mediante un moto della coscienza che sperimenta il dato esteriore di continuo riconducendolo a sé secondo una direzione inversa a quella del suo darsi. L'esperimento nucleare, portando al limite del percepire sensibile, è quello che, dal punto di vista di una ricerca assoluta, o di una ricerca secondo lo spirito, esigerebbe la massima contrapposizione di pensiero, ossia, per dirla hegelianamente, la massima possibilità di negazione della negazione nell'atto conoscitivo: si potrebbe dire la massima presenza interiore, o la possibilità della coscienza vuota (*shūnyata*) come dinanzi al più ermetico *koan*. Al contrario, invece, viene attuata una vera e propria dignificazione metafisica, sia pure in termini logico-scientifici, del dato fisico. L'atto conoscitivo, privo della sua legittima integrazione, rimane qualcosa di seriamente unilaterale, in quanto il fenomeno nucleare c'è, ma non esiste pensiero capace di assumerlo: non sorge consapevolezza dalla sua controparte interiore. Nessuno si sognerebbe di ricercare dentro lo specchio l'oggetto specchiato: eppure chi crede di arrivare allo spirito mediante lo sperimentare nucleare si comporta in tal modo. Si comporta come se non esistesse il soggetto dello sperimentare fisico, che è appunto lo spirito. Si comporta come se egli, in quanto soggetto del processo, non esistesse. Una simile situazione oggi è comune ai diversi sistemi della scienza, malgrado il procedimento logico-matematico di cui si giova la loro indagine.

La presente vorrebbe essere l'epoca del limpido razionalismo, della matematica, della esattezza. La realtà è che questa civiltà manca di ciò che presume soprattutto avere: la logica, che non può essere semplicemente quella « formale ». Come viene rilevato dai maestri Zen, lo stato di *shūnya* riassume e risolve in sé tutta la logica umana: reale e formale. La logica del *satori* non è una struttura dialettica, ma un puro essere intemporale. I post-hegeliani non furono più capaci di intendere ciò che Hegel voleva intendere come puro essere, o come identità di essere e pensare. Perciò oggi la logica c'è, ma quanticamente: una logica atomistica, priva del « dedurre immanente », esatta, analitica, ma insufficiente all'esistere concreto. Un tecnico, un razionalista o un intellettuale di questo tempo, ha la sua zona logica in un certo impegno quotidiano, ma tra questa e il resto della sua vita, ossia le altre zone dotate della loro logica, non c'è rapporto. Così nel mondo della cultura, così sul piano sociale e politico.

Ciò che poteva giungere come dono dalla saggezza dell'Estremo Oriente non ha avuto in Occidente il pensiero capace di pensarlo. Lo Zen è stato esso stesso culturizzato e dialettizzato. Il pensiero occidentale, vincolato al sensibile, ha smarrito l'interna dimensione, lo *hua tu*. La serie delle sensazioni quotidiane asserva il mentale dell'uomo odierno sino alle operazioni speculative. Perché la sensazione sia esperienza dell'individuo, occorre che egli l'abbia, non ne sia avuto. L'accumularsi di sensazioni nella psiche più di quello che essa abbia capacità di elaborare, elimina il soggetto umano. Un tempo l'uomo aveva la possibilità di opporre al mondo delle sensazioni un elemento etico-religioso che ormai non lo soccorre più. E' necessaria una scienza dell'uomo interiore, prima che una sistemazione del sapere esterioristico e tecnico. Occorre comprendere come ogni percezione esiga dall'uomo un'attività interiore che corrisponda al darsi di essa, prima che all'uso che egli intende farne o alla sensazione di cui egli voglia godere.

La conoscenza dello Zen non dovrebbe essere per l'occidentale una compensazione al mentale automatizzato, ma lo stimolo a una penetrazione del momento

metadialettico del suo processo razionale: momento intuitivo mediante cui lo spirito si fa autocoscienza nel suo rapporto con il mondo fisico, traducendo in capacità di esatta indagine il suo movimento, ma simultaneamente in una possibilità ignota al mondo antico, alla « tradizione » e perciò all'Oriente: quella di afferrare il movimento estrinsecatosi nell'indagine. Questa possibilità, decisiva per la civiltà, non è stata attuata. L'indagine si è vincolata al fenomeno: né è derivata l'esperienza positiva del mondo fisico, che è senza dubbio il segno di una peculiare forza, ma di una forza che rimane ignota al razionalista, pragmatista o tecnologo che sia. Di questa forza l'Occidente dovrebbe assumere consapevolezza, perché in tal senso è necessaria al mondo e perciò anche all'Oriente. Ma la consapevolezza non è filosofia della scienza, bensì atto interiore, tipo Zen o Yoga. Ogni percezione si dà unicamente grazie a un moto della coscienza rispondente a uno stimolo esteriore. Tale moto esige non essere escluso dall'uomo allorché egli prosegue l'esperienza, perché solo esso può suggerire l'ulteriore comportamento di lui in rapporto al fenomeno. Naturalmente invece il fenomeno, in quanto avvenuto, afferra l'uomo, diviene più importante dell'atto interiore che ha dato modo di penetrarlo. L'uomo preso dal fenomeno, bisognoso continuamente del fenomeno per avere pensieri, deificante il fenomeno e incapace di riconoscere ciò che egli vi immette, perciò incapace di controllare il senso ultimo del fenomeno, non può avere rapporto morale con ciò che egli produce come cultura e civiltà tecnologica.

Né lo Zen, né lo Yoga, né alcun'altra disciplina orientale avrebbero potuto condurre lo spirito dell'uomo all'indagine fisica della natura e all'esperienza scientifico-tecnica. Se si guarda la Cina odierna, non v'è grandezza che essa vanti, industriale-meccanica o ideologico-politica, che non appartenga all'Occidente. Ciò significa che entro il materialismo occidentale scorre una forza che ancora deve essere identificata: una forza che la coscienza ancora non ha come proprio contenuto. L'attività interiore dell'uomo nel dedicarsi all'indagine fisica ha conseguito uno stato di lucidezza o di veglia, di esattezza consapevole, che lascia in stato di sogno, o di non coscienza, l'interiore movimento da cui deriva: movimento vitale a cui invece dovrebbe attingere consapevolmente almeno attraverso un minimo numero di ricercatori, per avere il contenuto della forza come virtù d'orientamento riguardo al fenomeno indagato e alla legge accertata. Lo scienziato moderno ogni volta dovrebbe rendersi conto delle forze interiori messe in atto nel penetrare il fenomeno, ma non conosciute, venendo conosciuto solo il fenomeno.

Al giusto uso del fenomeno sarebbe stato logicamente necessario non il pensiero legatosi ad esso, ma quello originario attivo in esso: originario, ma non posseduto come tale. Là dove la funzione di questo pensiero originario viene impedita, agisce un pensiero che non viene dallo spirito, ma da forze ad esso avverse. Non è soltanto la situazione dello scienziato, ma indistintamente di tutti coloro che appartengono alla presente civiltà: la percezione sensoria possibile unicamente mediante attività dello spirito, esclude ogni volta lo spirito. Tale contraddizione sta divenendo ogni giorno il male regolare dell'uomo: dell'anima e del corpo. Non può non essere la via verso la metodica distruzione della psiche. Il pericolo non è una politica, o un orientamento culturale o una corrente sociale o altro, il pericolo è il fatto che lo squilibrio dell'uomo mobilita sempre più essenziali forze della razionalità, per costituire la propria normalità.

Se lo Zen invero non ha incontrato l'Occidente, l'Occidente non ha saputo prendere coscienza della forza-pensiero con cui ha costruito la civiltà tecnologica. La

contestazione è il conato ultimo di un idealismo di sinistra privo del mordente della *praxis* interiore a cui lo hegelismo deve l'elemento positivo della sua struttura. Lo Zen sta a ricordare la tecnica interiore risvegliatrice della coscienza meta-dialettica di simile *praxis*: il cui senso è un trascendimento che all'Oriente cessa di essere necessario, o cessa di avere significato, mentre acquisisce il suo originario significato per il pensiero occidentale, in quanto attività interiore alienata nell'assoluto formalismo esteriore. Difficile è afferrare la terapia di una simile alienazione, quando la si reifica e si proietta in rappresentazioni di situazioni sociali, o quando si traduce in ulteriore posizione dialettica, ossia in ulteriore prodotto dell'alienazione.