

Byung-Chul Han, *Filosofia del buddhismo zen*, Nottetempo, Milano 2022, pp. 157, € 16.00, ISBN 9788874529735

Zhenzhou Hua
Università degli Studi di Padova

Il libro intitolato *Filosofia del buddhismo zen* è suddiviso in sette capitoli: “Premessa”, “Religione senza Dio”, “Vuoto”, “Nessuno”, “Non dimorare in alcun luogo”, “Morte” e “Gentilezza amichevole”. Come si evince già dal titolo, Byung-Chul Han intende approfondire la relazione tra filosofia occidentale e buddhismo zen. Questa, però, non può essere intesa come una semplice comparazione. A prima vista, in senso astratto, ambedue sono forme di pensiero tradizionali assai differenti, tuttavia, sono numerosi gli elementi comuni. Esse sono soltanto diverse visioni sul nostro mondo.

Nella “Premessa”, l’autore apre il saggio parlando della filosofia del buddhismo zen, ovvero la necessità di dispiegare concettualmente il buddhismo zen attraverso lo sforzo filosofico. Questa ricerca non “deve necessariamente impelagarsi nel paradosso di un racconto epico intrecciato da haiku” (p. 7), ma tenta di superare la pura linguistica concettuale impiegando determinate strategie di senso e di linguaggio. La comparazione tra filosofia e buddhismo zen, per così dire, può dischiudere orizzonti di senso. Tuttavia, per chiarire davvero lo spirito dello zen e della filosofia occorre considerare diversi aspetti.

Nella seconda sezione, Byung-Chul Han prende le mosse dall’analisi di Dio nella religione buddhista, introducendo la proposizione di Hegel secondo cui Dio è equiparato al “nulla” buddhista, che domina e crea sostanzial-

mente il mondo. Tuttavia, nella prospettiva dell'autore, questa visione hegeliana è un fraintendimento del buddhismo. Il cosiddetto "nulla" buddhista non è né la sostanza né un dominio inteso come *signore*, quanto piuttosto l'"in sé vuoto". L'orientamento del pensiero a partire solamente dalla sostanza e dal soggetto non riesce a esaurire il significato dell'autentico nulla, che, tratto fondamentale del buddhismo, non è mai trascendente, ma al di sotto di noi, cioè immanente. A differenza della metafisica occidentale, secondo Byung-Chul Han, per il buddhismo non c'è un altro mondo né il cosiddetto fondamento: tutto è *qui e ora*. Nondimeno, il nostro mondo è privo del centro, ovvero "il centro è dappertutto" (p. 19), per cui non sussiste l'opposizione tra soggetto e oggetto né il cosiddetto dominio. L'autore cita poi le espressioni di Leibniz che "circo-scrivono" Dio come l'"ultimo fondamento delle cose" e la "Sostanza necessaria" (p. 21). Nella cultura tradizionale sino-giapponese, il mondo non segue semplicemente la legge di causalità, cioè la concatenazione dei fenomeni secondo il prima e il poi. Per così dire, non ha senso chiedere "perché" e non esiste un creatore: l'intero, il mondo, per il buddhismo sono così come sono. Come è noto, la meditazione zen inizia dalle piccole cose quotidiane per arrivare a vedere il Vero Sé. Questo Vero Sé, o il Buddha, alberga infatti attorno a noi, e noi raggiungiamo il suo stato approfondendo noi stessi. Per questo il Buddha è completamente distinto da Dio: noi esseri umani non viviamo in Buddha, ma lo ospitiamo in noi. Non solo, come nell'esempio portato dall'autore, lo haiku non è una musica divina per l'invocazione o la nostalgia, ma anzi esso ha "un'aria insapore" (p. 22). A differenza di ogni idea metafisica del fondamento in cui si acquieterebbe la domanda sul "perché", Heidegger sostiene il "senza-perché" (p. 22), cioè l'assenza di fondamento, laddove Dio non è la causa. Tuttavia, agli occhi di Byung-Chul Han, il filosofo tedesco rimane ancora fedele a Dio. Per questo non si avvicina

al buddhismo zen. Il mondo dello haiku include tutte le cose, perciò è più amichevole del mondo di Heidegger. Per quanto riguarda la differenza tra Buddha e Dio, lo studioso coreano fa poi riferimento all'immanenza del buddhismo confrontandola con la mistica di Meister Eckhart. Dato che il "nulla" del buddhismo zen costituisce un fenomeno dell'immanenza, non occorre seguire il Buddha posto al di fuori della vita umana: il Vero Buddha in quanto tale consiste, come si è detto, nel non-soggetto e nella non-interiorità. Il Dio di Eckhart, invece, ha mostrato una vita interna narcisistica. Secondo l'autore, la differenza radicale tra la teoria di Eckhart e quella del buddhismo zen consiste nelle loro distinte comprensioni dell'"abbandono" (p. 32), cioè del non-volere. Obbedire al Dio e rinunciare alla propria volontà non è in sintonia con lo spirito buddhista. L'"abbandono", nel buddhismo zen, deve abbandonare la dimensione stessa della volontà, per cui laddove emerge il non-volere o il voler diventare il Buddha, ci si allontana dal vero Buddha. Sulla base di quanto detto fin qui, non posso non ammirare la profonda ricerca sul buddhismo e sulla filosofia occidentale dell'autore. Tuttavia, mi pare non si possa negare completamente il "fondamento" nel buddhismo zen. Sebbene il Buddha sia immanenza, non significa però che ogni persona sia già il Buddha. Nessuno è in grado di diventare veramente il Buddha, cioè la vera liberazione, poiché noi uomini siamo sempre interdipendenti. La sola cosa che possiamo fare è studiare il Buddha e dimenticare il Buddha. Se non vi fosse fin dall'inizio il Buddha, non potremmo più dire "dimenticare il Buddha" e rimarremmo sempre nello stato innocente. Il "diventare il Buddha" deve essere inteso come lo scopo iniziale della pratica e si deve godere sempre più nel concentrarsi su di essa, finché scopriamo finalmente che il Buddha non c'è: la vita è ancora la stessa vita, in cui vi è un pieno di esperienza. Per questo, a mio avviso,

il Buddha deve essere inteso come “trascendenza-immanente”.

Nel capitolo successivo, “Vuoto”, Byung-Chul Han analizza il termine filosofico “sostanza” confrontandolo con il fondamentale concetto buddhista di “vacuità *sūnyatā*” affrontando come si deve intendere il “vuoto”. Qui, per chiarire il significato della “sostanza”, si può risalire alla filosofia greca antica. Secondo Aristotele, essa è “stabile in ogni cambiamento” (p. 49). Al contrario, la vacuità significa “un vedere che ha un luogo prima della separazione di soggetto e oggetto” (p. 53). Qui è degno di nota che la “vacuità” non è il semplice “non-pieno”, ma piuttosto il campo che accoglie il conflitto tra “pieno” e “non-pieno”. L’autore prosegue esponendo l’opinione di Heidegger riguardo l’essenza delle cose: il filosofo tedesco “vi iscrive un’interiorità che la isola monadicamente” (p. 62). Il vuoto, invece, come uno specchio, rende le cose in modo che si rispecchiano reciprocamente. Il mondo, secondo il buddhismo zen, può essere considerato come un sistema, in cui le cose particolari sono in grado di toccarsi a vicenda. Lo stesso vale anche per la filosofia heideggeriana, secondo cui il mondo è inteso come “gioco di specchi” (p. 64) e il “vuoto” viene a sua volta inteso come un portare allo scoperto. Tuttavia, nella prospettiva di Byung-Chul Han, il “vuoto” heideggeriano viene impiegato per caratterizzare l’“essere”. Il vuoto del buddhismo zen è più vuoto del vuoto di Heidegger: il vuoto del buddhismo zen è, per così dire, “un raccoglimento senza interiorità, un’intonazione senza voce” (p. 70). Come ho già detto in precedenza, il “vuoto” buddhista non significa svuotare completamente l’“io” o l’“interiorità”, ma – a mio giudizio – è da pensarsi come un movimento a partire dall’“interiorità”, a cui si rinuncia progressivamente. Pertanto, per quanto riguarda le osservazioni sul “vuoto” di Heidegger e quelle del buddhismo zen, penso che siano due teorie che vanno in due distinte direzioni: mentre Hei-

degger parte dal vuoto per raggiungere l'essere, nel corso della pratica zen si perviene dal vuoto all'essere per arrivare di nuovo al vuoto.

Nella terza sezione, l'autore si concentra su un altro aspetto dello zen, cioè "nessuno", in altre parole – il "non-io", *muga*. A favore della sua tesi, cita il cruciale concetto leibniziano di "monade", secondo il quale l'anima, in quanto monade, riflette in sé l'universo come uno specchio. Questo rispecchiamento leibniziano, però, si compie al modo di una rappresentazione attiva: l'*appetitus* o brama mantiene la monade in vita, facendo sì che essa si esprima attivamente. In altre parole, cercare di fare qualcosa è l'attributo fondamentale della monade. Tuttavia, l'autore constata che il mondo di Leibniz resta rinchiuso nell'interiorità dell'anima. Come appare chiaro, il "nulla" in quanto stato più elevato del buddhismo zen è in antitesi con l'interiorità, poiché è uno specchio privo di brama e di *appetitus* e non appartiene a nessuno, cioè è impersonale, "non possiede una personalità sua propria" (p. 76). Esso è descritta dall'autore come la gentilezza amichevole che non si rispecchia né attivamente né passivamente. In seguito, l'autore ci riporta al campo dell'estetica: il bello è l'essere privo di *appetitus*. Credo che anche il concetto kantiano di "disinteressato" esprima una simile disposizione spirituale. Con la filosofia heideggeriana, l'essere è cura, e le "mie possibilità esistenziali" (p. 82) sono la radice fondamentale della *mia* visione sul mondo. Per sciogliere il groviglio della complessa terminologia dello zen sul "nulla", il pensatore coreano prende in considerazione la forma specifica del poema giapponese: l'haiku. A suo avviso, nell'haiku non c'è "un significato nascosto da rintracciare" (p. 93), ma tutto è interamente manifesto: "è proprio questa assenza di profondità di pensiero a costituire la profondità dello haiku" (p. 93). Lo haiku ci presenta un luogo del nulla privo di interiorità, che è il "raccoglimento di nessuno" (p. 93).

In seguito, Byung-Chul Han inaugura il quinto capitolo, “Non dimorare in alcun luogo”, con il diario del maestro zen Bashō, mostrando la differenza tra il termine “luogo” nel senso originale occidentale e quello buddhista. Qui, il “non dimorare in alcun luogo” è di fatto un’espressione pertinente alla vita e alla morte. Per Platone la morte è intesa come il “mutamento”, il “traslocare” o il “trasferirsi” dell’anima. In tal senso, l’anima sfugge al corpo in quanto luogo da abitare prima della morte. Invece, nel diario di Dōgen, il morire significa che il cuore digiuno ancora cammina. A differenza dell’“anima” platonica, il cuore digiuno consiste nel “non-io”, liberato dai desideri del corpo e dell’anima: si tratta del cuore del mondo, non di qualcuno. Questa è la ragione per cui l’autore afferma che “il non dimorare in alcun luogo non è dunque la semplice negazione della casa e dell’abitare. Piuttosto, apre una dimensione originaria dell’abitare” (p. 110).

Nel capitolo “Morte”, lo studioso coreano continua la discussione sul concetto platonico di morte, la quale non è intesa come punto finale, bensì come un particolare inizio e un modo di elevarsi. In tal senso, la morte corrisponderebbe al filosofare, perché, come la “morte” in senso platonico, il filosofare è anche una sorta di elevarsi. L’autore afferma dunque: “il filosofo deve mirare alla morte” (p. 115). In quanto segue, riprende poi la visione heideggeriana secondo cui “io muoio significa io sono”. Per questo, la morte, per il filosofo tedesco, non riesce a sfuggire all’egoismo. Lo stesso, agli occhi dell’autore, vale per l’“amore di Dio” di Eckhart. Come si è visto in precedenza, il nulla buddhista è propriamente immanente, per cui si può dire che anche la cosiddetta “morte” si immerge nella nostra vita, e la “fugacità delle cose non viene trascesa a favore dell’infinito” (p. 127). La morte è invece già lo sfondo infinito e non fa parte di nessuno. Il che non significa che noi uomini non moriamo mai, ma che, come scrive l’autore “si muore morendo” (p. 130). Infatti, secondo

la concezione buddhista, si deve considerare la morte universale, la “grande morte” (p. 126), come differente da quella particolare. Nei termini che propongo, si può anche dire che “si vive morendo”. Qui, è opportuno distinguere il concetto della grande morte e la morte in senso comune, cioè la fine della vita. La cosiddetta grande morte in quanto tale sostiene la vita individuale, e la lascia agire, mentre essa come il nulla immanente e impersonale immerge ogni essere, e lo libera dal conflitto tra vita e morte, tra essere e nulla. In senso buddhista, la morte corrisponde infatti al vero nulla. Ogni vita effimera non è altro che un’espressione della morte eterna. A questo livello, non si può tracciare una chiara linea di divisione tra vita e morte, perché la vita è la morte e viceversa. Per questo, non c’è più posto per l’egoismo e il narcisismo.

Ritornando alla vacuità, il pensatore coreano intende il vuoto buddhista come *medium* della gentilezza amichevole, in cui non sussiste la differenza fra l’io e l’altro. Tale “gentilezza” non è, come si è visto, una manifestazione di qualcuno, bensì un gesto del vuoto. Nella meditazione zen, si devono percorrere tre stadi: nel primo, l’io psicologico è completamente diverso dall’altro; nel secondo, si raggiunge la vacuità, rimuovendo la distinzione tra l’io e l’altro; nell’ultimo, si ritorna a vivere la propria vita, ma non più come l’io psicologico, bensì come il non-io o la vacuità. La meditazione zen, per così dire, è una pratica di rimozione dell’io psicologico e di visione del mondo dall’angolazione del mondo stesso. Anche il decisivo concetto schopenhaueriano di “volontà di vivere”, agli occhi dell’autore, non riesce a liberare da quest’io, perché la compassione schopenhaueriana “presuppone che io sia in qualche modo identificato con lui, che cioè sia eliminata, almeno fino a un certo punto, quella differenza totale fra me e ogni altro su cui si fonda il mio egoismo” (pp. 146-147). Il mondo etico del buddhismo, invece, deve essere inteso come de-interiorità priva di sé. Questo mondo, per

Byung-Chul Han, è come il volto sorridente di Kāsyapa, “è il volto delle cose di volta in volta presenti” (p. 155). Questo volto vive in ogni cosa, è un luogo senza confini, “là dove si trasforma in un volto di nessuno” (p. 155).

In questo saggio, l'autore ha esposto le differenze tra buddhismo zen e filosofia occidentale attraverso l'enumerazione delle dottrine dei diversi maestri zen e il confronto con le teorie dei diversi filosofi. A me pare che questi due ambiti mostrino due diversi itinerari del pensiero, tra i quali non c'è mai stata comunicazione frequente se non prima dell'epoca moderna. Sotto certi aspetti, sono completamente diversi. Tuttavia, da un'altra angolazione, coesistendo gli uomini nello stesso mondo, questi due itinerari affrontano i problemi fondamentali comuni sia al buddhismo zen sia alla filosofia occidentale. In tal senso, essi sono anche simili. Per questo, l'impresa della loro comparazione è veramente complicata, e non posso non tributare all'autore il mio massimo rispetto. Tuttavia, come si è visto, nessun celebre filosofo riesce a evitare completamente di proiettare le proprie categorie nel concepire lo zen, ad esempio, la “lotta tra signore e schiavo” di Hegel, la “volontà di vivere” di Schopenhauer, l’“essere” di Heidegger ecc. Forse lo stesso vale anche per l'autore. Per la pratica dello zen, invece, si deve fare a meno anche di questa differenza tra *mio* e *altrui*. Ciò non significa negare l'io. Al contrario, lo zen, in un certo senso, è l'affermazione dell'io, ma non pensato a partire dall'io, bensì dal “non-io”. In breve, il pensiero del buddhismo zen, in particolare quello di Dōgen, come si è visto, è una dottrina religiosa che si sviluppa dal mondo reale arricchendo l'esperienza interiore degli uomini, raggiungendo il livello di “non-io” autoconsapevole, in cui si entra in comunicazione con questo mondo reale. In questo modo, si eleva la capacità della comprensione conoscendo gli altri e se stessi, attraverso la progressione dell'esperienza e del livello spirituale. Lo zen, dunque, pur percorrendo una direzione

contraria a quella della filosofia, si intreccia con questa. Infatti, anche Schakia Muni (cioè Buddha) faceva riferimento ai termini coscienza, conoscenza, percezione ecc. Per cui si potrebbe dire con Schopenhauer: “Schakia Muni e Meister Eckhard insegnano la stessa cosa” (p. 26), anche se in modo diverso.