

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI “FEDERICO II”
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI



CORSO DI LAUREA TRIENNALE IN FILOSOFIA

ELABORATO PER LA TESI FINALE

IN

GNOSEOLOGIA

**L'esperienza pura di Nishida Kitarō.
La coscienza occidentale incontra l'esperienza vissuta
corporea zen**

Candidata
Maria Ceparano
N58001568

Tutor
Ch.mo Prof. Felice Masi

Anno Accademico 2018/2019

**L'ESPERIENZA PURA DI NISHIDA KITARŌ.
LA COSCIENZA OCCIDENTALE INCONTRA L'ESPERIENZA
VISSUTA CORPOREA ZEN**

Introduzione.....	3
1. PREMESSE STORICHE E CULTURALI ALLA SCUOLA DI KYŌTO.....	7
1.1. Il buddhismo zen.....	7
1.2. L'occidentalizzazione del Giappone.....	14
1.3. Viaggi di andata e ritorno Giappone-Germania.....	21
1.3.1. Dal Giappone alla Germania.....	21
1.3.2. Dalla Germania al Giappone.....	24
2. LA SCUOLA DI KYŌTO: UN'INTRODUZIONE AI PRINCIPALI ESPONENTI.....	29
2.1. Nishida Kitarō.....	33
2.2. Tanabe Hajime.....	43
2.3. Nishitani Keiji.....	44
2.4. Hisamatsu Shin'ichi Hōseiki.....	47
2.5. Ueda Shizuteru.....	49
3. PRIME FASI DEL PENSIERO NISHIDIANO. L'ESPERIENZA È COSCIENZA?.....	53
3.1. La genesi occidentale di un problema gnoseologico: tra “pure durée”, empirismo radicale e neokantismo.....	53
3.1.1. Henri Bergson.....	55
3.1.2. William James.....	58
3.1.3. Richard Avenarius.....	64
3.1.4. Il neokantismo.....	67
3.1.5. La fenomenologia.....	77
3.2. L'“esperienza pura” (junsui keiken, 純水けいけん) di Nishida.....	80
3.3. La coscienza come “luogo (basho, 場所) del nulla assoluto”.....	85
Conclusioni.....	95
Bibliografia.....	97

Introduzione

Solo una mente
educata può
comprendere un
pensiero diverso dal
suo senza avere
bisogno di accettarlo.

Aristotele.

Un esempio luminoso di pensiero che, in quanto si sa costituito come relazione e come processo, esprime ai massimi livelli le potenzialità di una filosofia come comparazione – e più in particolare quelle di una filosofia interculturale – è rappresentato dall’insieme delle riflessioni prodotte nella prima metà del secolo scorso da Nishida Kitarō, il più eminente pensatore giapponese contemporaneo. Nishida, pur non proponendosi esplicitamente un progetto di filosofia interculturale, lo attua nei fatti lavorando tutta la vita ad un’impresa titanica: chiarire ed approfondire alcuni concetti fondamentali come ‘coscienza’, ‘esperienza’, ‘storia’, ‘dialettica’, ‘identità’, ‘contraddizione’, ecc., alla luce della propria formazione religiosa e filosofica buddhista (in particolare del Buddhismo Zen della Scuola Rinzai), ma attraversando contemporaneamente – *leggendoli nelle lingue originali* – alcuni testi decisivi prodotti da grandi pensatori occidentali [...]¹.

Così Giangiorgio Pasqualotto, strenuo difensore della necessità di un filosofare interculturale anche in Italia, menziona Nishida Kitarō, ritenuto uno dei filosofi giapponesi contemporanei maggiormente influenti nonché fondatore della cosiddetta Scuola di Kyōto, quale caso più unico che raro di pensatore interculturale.

Dal passo appena riportato emergono due punti chiave propri non solo dell’atteggiamento teoretico di Nishida, ma anche del gruppo di allievi gravitanti intorno alla sua figura, ovvero:

- 1) il background culturale e filosofico del Giappone², radicato soprattutto nel buddhismo zen;

¹ G. Pasqualotto, (a cura di), *Per una filosofia interculturale*, Mimesis, Milano 2008, pp. 48-49.

² Un simpatico viaggio in Giappone, sotto forma di un’immersione dentro la sua storia, arte, cultura, religione e filosofia, ci è offerto dal testo G. Pasqualotto, *Taccuino giapponese*, Lindau, Torino 2018.

- 2) l'attenzione verso la filosofia occidentale - in special modo quella tedesca - che emerge prepotentemente nel periodo di modernizzazione ed occidentalizzazione del paese, compiutosi a partire dall'epoca Meiji (1868-1912).

Pertanto, è fondamentale precisare tali presupposti, al fine di poter comprendere appieno le caratteristiche peculiari della Scuola di Kyōto e di Nishida, in quanto risulterebbe rischioso tentare di sondare un pensiero profondamente diverso dal nostro senza una sufficiente chiarificazione degli stessi. Pratiche di dialogo prive di confronto proficuo tra forme di pensiero nate da culture differenti sono sempre in agguato: dalla prospettiva monoculturale alla prospettiva pluralistica, dalla prospettiva multiculturale alla prospettiva transculturale; tutte sono state adottate nel corso dell'incontro-scontro tra Oriente e Occidente, e tutte si son rivelate pregiudiziali e riduzionistiche³. Il nostro obiettivo, invece, vuol essere quello di proporre un'analisi incentrata su Nishida, non solo perché da tale autore potremo ricavare notevoli stimoli in merito alle nozioni gnoseologiche di *esperienza* e *coscienza*, ma anche perché, dato che egli stesso si avvale della prospettiva interculturale, il presente elaborato sarebbe un ulteriore modo per rimanere fedeli al suo messaggio di incessante scambio tra quelle che *solo in superficie* paiono culture radicalmente opposte e, dunque, destinate al perenne “non intendersi”.

Sfortunatamente, il panorama di studi italiani in religioni e filosofie giapponesi non gioca a nostro favore. Un primo limite è senza dubbio quello linguistico: il giapponese non è una lingua assai frequentata, se non in università con corsi dedicati esclusivamente allo studio delle lingue asiatiche; e le traduzioni sono sovente obsolete o su esiguo materiale. Altro limite è costituito dal forte conservatorismo, per cui l'ascolto di voci autorevoli – ma ahimè straniere – è subitaneamente avvertito come sintomo di scarsa riverenza verso il proprio sostrato culturale e la propria tradizione. A tal proposito, Cestari segnala la necessità di una doppia competenza per coloro i quali vogliano avventurarsi nel pensiero moderno giapponese, ovvero la conoscenza della lingua e cultura giapponese e della filosofia occidentale. Ma

in Italia si danno molto spesso due casi contrastanti: filosofi occidentalisti (anche accademici) che desiderano approfondire la filosofia moderna giapponese, ma che non

³ Per avere un quadro esaustivo dei vari modi di rapportarsi alle culture, cfr. G. Pasqualotto, *Filosofia e globalizzazione*, Mimesis, Milano 2011, pp. 7-11.

conoscendo la lingua non sono sempre affidabili come interpreti del pensiero giapponese [...], o nipponisti che pur avendo le necessarie competenze linguistiche non hanno una preparazione filosofica adeguata; il che li squalifica agli occhi dei sofisticati pensatori europei⁴ [...]

per cui le due indispensabili competenze poc'anzi descritte non sono mai perseguite assieme.

Nel nostro elaborato abbiamo articolato lo studio delle illuminanti riflessioni di Nishida intorno alla correlazione esperienza pura-coscienza in tal modo:

- 1) nel primo capitolo si sono messe in evidenza le coordinate storiche e culturali indispensabili per un inquadramento della Scuola di Kyōto, ossia: il buddhismo zen in generale e il buddhismo zen nella storia del Giappone in particolare; il periodo Meiji, con la sua travolgente spinta modernizzatrice ed occidentalizzante; la congiuntura Giappone-Germania ricca di scambi interculturali;
- 2) nel secondo capitolo abbiamo illustrato le peculiarità della Scuola di Kyōto e dei suoi più famosi interpreti;
- 3) nel terzo capitolo abbiamo ricostruito il contesto - occidentale - da cui Nishida trae spunto per le nozioni di esperienza e coscienza, ossia Henri Bergson, William James, Richard Avenarius, il neokantismo e la fenomenologia. In seguito, siamo passati ad un diretto confronto con i testi dei primi due periodi del filosofare nishidiano, per poter far emergere in tutta la loro forza le innovazioni apportate dal pensatore nipponico.

Ci auguriamo che il nostro breve scritto possa gettare luce sull'importanza di un ampliamento di studi e di ricerca circa le filosofie orientali in generale, e magari stuzzicare la curiosità di chi, più di noi, ha i requisiti per concretizzare tale impresa.

⁴ M. Cestari, *Gli studi di religioni e filosofie giapponesi in Italia*, https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://www.academia.edu/1476769/Gli_studi_di_religioni_e_filosofie_giapponesi_in_Italia_The_Italian_studies_on_Japanese_religions_and_philosophies_&ved=2ahUKewj_7K3LoJPiAhVC16QKHZsjAVsQFjAFegQIAxAB&usq=AOvVaw3J-EQk5MxFb_3VHJcML9I8, p. 131.

Scrivere queste pagine è stato, per me, fonte di crescita e soddisfazione. Non credevo che al termine di un lungo percorso, irto di insidie, potesse celarsi un' appagante consapevolezza: la consapevolezza che quel che si semina, lo si raccoglie. Sulla dedizione e passione profuse non nutro affatto dubbi, sulla qualità e spessore del mio lavoro un po' meno. Chi lo leggerà saprà rispondermi. Vorrei dedicare tutto ciò alla bambina che ero, perché senza il suo coraggio e la sua caparbia non sarei giunta a tale traguardo nella mia vita. Ma non posso dimenticare coloro che hanno contribuito, in vari modi, alla buona (si spera) riuscita del mio elaborato, ed anche al mio sviluppo personale: la mia famiglia, per aver sostenuto le mie scelte nonostante nutrissero ben altre aspettative per il mio futuro; i miei amici, grazie ai quali ho potuto riscoprire il valore della condivisione, e specialmente la mia amica Simona Turco; il prof. Salvatore Giammusso, per avermi introdotta al mondo della filosofia interculturale; il prof. Felice Masi, per avermi dimostrato che il vero mentore non è colui che ti costringe a seguire le sue orme, bensì è colui che ti offre gli strumenti per poter "spiccare il volo" in tutta autonomia. A queste preziose persone va il mio semplice, ma sincero, *grazie*.

I. Premesse storiche e culturali alla Scuola di Kyōto

There's a feeling that I
get
When I look to the
west
And my spirit is crying
for leaving [...].

Led Zeppelin,
Stairway to heaven.

1. Il buddhismo zen

Definire cosa sia il buddhismo *zen* (禅宗) non è scontato. Eminentissimi pensatori e maestri appartenenti al suddetto clima culturale, filosofico e sociale sottolineano l'impossibilità di esprimere tramite i comuni mezzi di comunicazione l'esperienza zen, la quale, essendo appunto esperienza, deve essere *in primis* vissuta in carne ed ossa, e solo successivamente si può provare a comunicarla; nonostante ciò risulterà effimero concettualizzarla tramite termini astratti e convenzionali quali sono le parole. Tant'è vero che l'esperienza culmine dello zen, ossia il *satori* (さととり, illuminazione), è trasmessa, manifestata e incoraggiata attraverso metodi poco ortodossi, come i *kōan* (公案, paradossi) e i *mondō* (モンドー, domande e risposte), o addirittura attraverso il silenzio:

Una tradizione Zen vuole che un giorno il Buddha, seduto sul Picco dell'Avvoltoio, si vide offrire un fiore e si sentì rivolgere la richiesta di tenere una predica sulla legge. Prese il fiore e, tenendolo davanti a sé a braccio teso, lentamente ne fece girare il gambo tra due dita, senza dire nulla. A questo punto, il più sagace dei suoi discepoli sorrise con comprensione; e così nacque il silenzioso insegnamento Zen⁵.

Ciò ci conduce direttamente ad un punto focale dello zen: il suo porsi quale forma di buddhismo più vicina al buddhismo delle origini⁶, preservandone quella che

⁵ T. Hoover, *La cultura zen*, trad. it. di F. Saba Sardi, Arnoldo Mondadori, Trento 1998, p. 57.

⁶ J. Evola, *Lo zen*,

<https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://www.scribd.com/document/33503>

può sembrare la sua “rozzezza”, cioè l’assenza di dogmi, riti, divinità; insomma, tutto ciò che rientra nella sfera delle pratiche di culto di una qualsivoglia religione. Perché lo zen (ed il buddhismo di Siddhārtha Gautama Śākyamuni detto Buddha) non è affatto una religione, è una filosofia. Certo, differente da ciò che ormai intendiamo noi occidentali per “filosofia”, ma lo è. Secondo Diego Rossi, infatti, per “filosofia” si deve intendere una tensione, un amore per il sapere, non nell’accezione di conoscenza che viene posseduta una volta per tutte ma in quella di comprensione e saggezza che investe l’intero essere e il suo stare al mondo, e per questo motivo un’arte zen come quella dell’*aikidō* (合気道) può manifestare la concezione olistica del mondo che permea tutto lo zen e rivela la sua natura di pratica spirituale e totale, piuttosto che mera tecnica marziale⁷.

Basta una rapida lettura di testi incentrati sullo zen, ma scritti da autori di differente cultura, a rivelare sintomaticamente un diverso approccio descrittivo al medesimo fenomeno: per esempio, Suzuki Teitarō Daisetz (tra i più famosi divulgatori dello zen nel mondo occidentale, specialmente statunitense) nel suo *Vivere zen*⁸ ripete continuamente che lo zen è intuizione, *praxis* quotidiana e diretta, libertà, creatività, “assoluto presente” ed “ora eterno”, vitale, advaitistico; mentre Thomas Hoover (saggista statunitense) in *La cultura zen*⁹ preferisce un’impostazione storica ed antropologica, facendo un accurato *excursus* della storia dello zen, per poi passare alla rassegna di quelle che chiamiamo “arti zen”: il tiro con l’arco; l’arte della spada; la disposizione dei giardini; l’arte dei giardini in pietra (o giardini in miniatura); la calligrafia; la pittura a inchiostro monocromatica; l’architettura; il teatro *Nō* (能); la cerimonia del tè; le ceramiche; il componimento poetico dell’*haiku* (俳句); la composizione e combinazione di fiori; la culinaria. Si può notare, dunque, che per

[4577/Julius-Evola-Lo-Zen-pdf&ved=2ahUKEwjMs87zoJPiAhWMYqQKHyaLA2QOFjACegQIAxAB&usg=AOVVAW3YBNKOTD1VE1SQZ9JYE7TV](https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/bushido/aikidoevento.pdf&ved=2ahUKEwjMs87zoJPiAhWMYqQKHyaLA2QOFjACegQIAxAB&usg=AOVVAW3YBNKOTD1VE1SQZ9JYE7TV). In questo documento Evola sostiene non solo che lo zen sia la tradizione primitiva ed originaria del buddhismo, ma anche che esso sia una dottrina segreta ed esoterica trasmessa dal Buddha a Mhākācyapa. Noi, però, siamo totalmente in disaccordo con quest’ultima affermazione.

⁷ D. Rossi, *L’aikidō come filosofia dell’evento*, <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/bushido/aikidoevento.pdf&ved=2ahUKEwjemOmmopPiAhWGqaQKHUI8CEoQFjAAegQIBxAB&usg=AOvVaw3z8z3NMuXtoN18WWUHK66e>.

⁸ Si rimanda al volume D. T. Suzuki, *Vivere zen. Una sintesi degli aspetti storici e pratici del Buddhismo Zen*, (a cura di C. Humphreys), trad. it. di M. Pietra, Edizioni Mediterranee, Roma 1996.

⁹ T. Hoover, op. cit.

Suzuki, in quanto giapponese, lo zen è “*primum vivere, deinde philosophari*”, a differenza che per Hoover, americano, il quale può trattare dello zen solo osservandone le estrinsecazioni storico-culturali.

Adesso procediamo con cautela, ed articoliamo brevemente il percorso storico dello zen, e in particolare dello zen in Giappone.

Dopo la morte del Buddha, nel 483 a.C., si presentarono due problemi, consistenti nello stabilire l'autenticità delle parole del Maestro, e nel codificare le regole da seguire nelle comunità buddhiste. Varie interpretazioni e discussioni movimentarono quelle che saranno definite Scuole dello *Hīnayāna* (Piccolo Veicolo), per distinguerle dalle Scuole del *Mahāyāna* (Grande Veicolo) sorte durante il I secolo d.C. proprio per staccarsi dal rigorismo della prima scuola. Le differenze principali tra le due scuole constano in ciò:

al posto della figura ideale dell'*arhat* prevista nelle scuole dell'*Hīnayāna*, qui [...] è quella del *bodhisattva* (essere illuminato), la cui qualità specifica è l'esercizio della compassione (*karunā*) inoltre, [...] qui viene data minore importanza alla vita monastica e si ritiene che *tutti* gli esseri abbiano già, in potenza, la “natura di Buddha”, ossia la capacità di ottenere l'illuminazione¹⁰.

All'interno delle scuole Mahāyāna, poi, è possibile annoverare:

- 1) *Mādhyamika* (Della Via di Mezzo), fondata dal celebre Nāgarjuna e dal suo discepolo Āryadeva nel II-III secolo d.C., basata sulla nozione di ‘vuoto’ (*śūnya*);
- 2) *Yogācāra* (Pratica dello Yoga), fondata da Maitreyanāta nel IV secolo d.C., la cui idea centrale è che tutto ciò che si può conoscere è ‘nient’altro che coscienza’ (*cittamatra*), ergo tutto è *processo* conoscitivo e non *oggetto*;
- 3) *Huayan* (Scuola della Ghirlanda), fondata da Fazang, autore del famoso *Trattato sul leone d'oro* in cui la forma del leone è allegoria del mondo fenomenico (*shi*) e l'oro è il principio materiale (*li*) il quale, poiché senza forma, può assumerle tutte. In Giappone prese il nome *Kegon*;

¹⁰ G. Pasqualotto, *Il Buddhismo. I sentieri di una religione millenaria*, Bruno Mondadori, Milano 2003, p. 78.

- 4) *Tientai o Tendai* (Scuola della Piattaforma Celeste), detta anche Scuola del Loto per la centralità assunta dal *Sūtra del loto*, condensabile in tre cardini: vuoto; transitorietà ed interdipendenza; ‘l’esser tale’ quale realtà che sussume i precedenti;
- 5) *Chan* (abbreviazione di *chan(na)*, in giapponese *zen(na)*, trascrizione fonetica del sanscrito *dhyāna*, ‘meditazione’), risultato dell’incontro tra le scuole buddhiste indiane ed il taoismo, dovuto al percorso compiuto dall’insegnamento buddhista dall’India alla Cina, alla Corea ed infine al Giappone. Leggendario fondatore della scuola è Bodhidharma (470-543), il quale pose l’accento sull’illuminazione interiore, accessibile ad ognuno dal momento in cui *ognuno* possiede la natura di Buddha, e la marginalità della comunicazione verbale nella trasmissione della dottrina. La Scuola Chan ebbe due indirizzi: la scuola settentrionale, legata alla meditazione di ascendenza indiana, e la scuola meridionale, favorevole a maggior legami con il taoismo. Da quest’ultima sorsero sette scuole, delle quali sopravvissero solo due, la Scuola *Sōtō* e la Scuola *Rinzai*, presenti tutt’oggi in Giappone:

5.1) la Scuola *Sōtō* deve la propria nascita al maestro zen Dōgen (1200-1253) e la sua pratica principale è lo *zazen* (坐禪) cioè lo stare seduti in silenzio in meditazione, al fine di raggiungere l’illuminazione tramite un’attenzione vigile ma libera;

5.2) la Scuola *Rinzai*, introdotta dal maestro zen Eisai (1141-1215), è incentrata sulla pratica del *kanna zen* (坐禪, meditazione sulle parole), poiché si fa uso dei *kōan* (公案) e dei *mondō* (問答) per distruggere l’impianto logico che ci impedisce di vivere in unità con i fenomeni, ovvero senza barriere dicotomiche tra soggetto e oggetto.

Dopo questo quadro introduttivo, possiamo addentrarci con maggior precisione all’interno del buddhismo giapponese. «Furono la curiosità e l’azzardo speculativo

della cultura cinese a operare le grandi scelte ermeneutiche che “tradussero” la novità del buddhismo indiano all’interno del mondo religioso dell’Asia orientale¹¹», infatti¹²:

- 1) il buddhismo fu introdotto nel Paese del Sol Levante nel 538 d.C., quando il sovrano coreano di Kudara regalò all’imperatore giapponese Kinmei una statua del Buddha, alcuni volumi di *Sūtra* e strumenti rituali buddhisti. Ciò sia per propiziare scambi economici ed appoggi politici, ma anche per favorire la diffusione del culto buddhista, approdato in Corea circa due secoli prima. A quell’epoca la religione diffusa in Giappone era lo shintoismo, ed inizialmente anche il buddhismo fu interpretato alla luce della religione tradizionale. Tuttavia, l’imperatore non se la sentì di convertirsi al buddhismo, e regalò a sua volta la statua del Buddha alla potente famiglia Soga. Tale clan fu in lotta con un altro clan altrettanto influente, i Mononobe, fino al 587 - anno in cui i Soga ottennero la vittoria e riuscirono a collocare sul trono imperiale un principe di loro gradimento, Umayado;
- 2) il principe Umayado (574-662) era un fervente buddhista e nella costituzione che fece redigere compaiono articoli a favore della tutela del buddhismo nello Stato. Inoltre, inviò una delegazione in Cina per apprenderne l’avanzata cultura;
- 3) nel periodo Nara (710-794) la capitale fu trasferita da Kyōto a Nara, ed il buddhismo fu posto sotto la protezione dello stato. Ciò implicò che gli aspiranti monaci potevano divenir tali solo sotto autorizzazione statale. In questo momento storico fu interpellato il maestro cinese Ganjin per celebrare e codificare l’ordinazione dei monaci buddhisti giapponesi, tra cui l’imperatore stesso;

¹¹ G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri, P. Scarpi, *Manuale di storia delle religioni*, Laterza, Bari 2009, p. 379.

¹² Per la periodizzazione del buddhismo in Giappone abbiamo utilizzato N. Hiroo, *La storia del Buddhismo in Giappone*, https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/zen/hiroostoria.htm&ved=2ahUKEwji0K6eoZPiAhUyMuwKHRw1DQwQFjAAegQIARAB&usq=A_OVVAV2K7KCOXXNQGK0RLV_E-VH. Inoltre, per una prospettiva più ampia della storia giapponese, si veda R. Caroli, F. Gatti, *Storia del Giappone*, Laterza, Bari 2017.

- 4) periodo Heian (794-1192), in cui la capitale fu trasferita nuovamente a Kyōto ma i templi rimasero a Nara. Tale decisione fu assunta allo scopo di indebolire la forza dei monaci buddhisti senza ricorrere alla proibizione del culto. Si formano le Scuole Tientai, Shingon¹³, Jōdo¹⁴;
- 5) nel periodo Kamakura (1192-1333) il potere è accentrato nelle mani della classe guerriera dei *samurai* (侍) nello Shogunato di Kamakura; il buddhismo non si rivolge più alle élite colte e aristocratiche ma al popolo. Non a caso, riceve un esponente seguito la scuola Jōdo, da cui si stacca la variante del Jōdo-shin-shū. Si generano, inoltre, la scuola Hokke nella quale si fondono la recitazione del *nembutsu* e la centralità del *Sūtra del loto*, e le già citate scuole zen Rinzai e Sōtō;
- 6) periodo Muromachi (1338-1573), esso segna la caduta dello Shogunato di Kamakura con la seguente fondazione dello Shogunato a Muromachi, anche se la capitale rimane a Kyōto. Riceve tutela lo zen Rinzai e la cultura di derivazione aristocratica, zen e samurai. Nascono le rinomate arti zen. Negli ultimi anni si propaga una possente crisi politica, a causa della quale i signori feudali combattono tra loro per il potere, ed a questo fermento partecipano anche i monaci zen schierandosi contro i signori;
- 7) il periodo Edo (1603-1868) deriva il proprio nome dal trasferimento della capitale presso la città di Edo (la futura Tōkyō). Con l'arrivo del gesuita Francesco Saverio nel XVI secolo il cristianesimo fece proseliti tra i giapponesi. Per reagire all'influenza della religione occidentale per

¹³ La Scuola Shingon fu fondata da Kūkai, si basava sui versanti più esoterici del buddhismo, dando molto rilievo a *mantra*, *mandala* e *mudra*, e il suo obiettivo era raggiungere la buddhità con il corpo vivo.

¹⁴ La dottrina Jōdo, o della Terra Pura, riteneva che ci si dovesse allontanare dalla terra per raggiungere il paradiso del Buddha Amida, dal momento in cui era giunto il “periodo Mappō”, l'era in cui il buddhismo avrebbe perso il suo vigore e non sarebbe stato più possibile raggiungere il *nirvāna*. Unico modo per salvarsi è, pertanto, recitare a voce alta il *nembutsu* (念仏), ossia il nome del Buddha Amida, ma con convinzione e fede. Come si può notare, tale scuola ha tratti marcatamente soteriologici ed escatologici. Essa sarà citata spesso da Nishida all'interno di K. Nishida, *Uno studio sul bene*, (a cura di E. Fongaro), Mimesis, Milano 2017, poiché, come afferma l'autore stesso, egli era cresciuto in una famiglia amidista (soprattutto la madre era una fervente credente). Cfr. K. Nishida, *Pensiero ed esperienza vissuta corporea*, Mimesis, Milano 2019, pp. 213-215.

eccellenza, e dunque del mondo occidentale *tout court*, si decise di chiudere il paese all'Occidente - tranne che agli olandesi - e il cristianesimo fu vietato;

- 8) tempi moderni (dal 1868 ad oggi), si poté assistere alla “Restaurazione Meiji” dal 1868 al 1912, in cui il Giappone si aprì finalmente all'Occidente, assorbendone le scienze e le arti, la letteratura e la filosofia, il diritto e l'economia. D'altro canto, però, il buddhismo venne vietato: i templi buddhisti furono sequestrati o distrutti, e lo shintoismo divenne religione di stato per dare un supporto ideologico e uno strumento di controllo sociale alla classe dirigente giapponese. Esso poneva al centro la figura dell'imperatore e della dea Amaterasu, progenitrice della stirpe imperiale. Lo “Shinto di Stato” fu smantellato alla fine della seconda guerra mondiale, con l'occupazione del Giappone, ed il buddhismo riuscì a superare la crisi attraversata e ad ammodernarsi. Fu proclamata in seguito la libertà religiosa, pertanto attualmente buddhismo e shintoismo coesistono pacificamente.

Una più sintetica ed efficace linea cronologica della storia giapponese, è questa:

- 1) tardo VI secolo-710 periodo Asuka (飛鳥);
- 2) 710-794 periodo Nara (奈良);
- 3) 794-1185 periodo Heian (平安);
- 4) 1185-1333 periodo Kamakura (鎌倉);
- 5) 1333-1568 periodo Muromachi (室町) o Ashikaga (足利), e al suo interno:
 - 5.1) 1336-1392 periodo Nanbokuchō (南北朝);
 - 5.2) 1467-1568 periodo Sengoku (戦国);
- 6) 1568-1600 periodo Azuchi-Momoyama (安土桃山);
- 7) 1600-1867 periodo Tokugawa (徳川) o Edo (江戸);

- 8) 1868-1912 periodo Meiji (明治);
- 9) 1912-1926 periodo Taishō (大正);
- 10) 1926-1989 periodo Shōwa (昭和);
- 11) 1989-2019 periodo Heisei (平成);
- 12) 2019- periodo Reiwa (令和時代).

Eccoci giunti, quindi, al secondo snodo nevralgico, indispensabile per la comprensione delle dinamiche interne alla Scuola di Kyōto, ovvero la modernizzazione ed occidentalizzazione del Giappone, inaugurata con la “Rinascita Meiji”. Ma ciò sarà approfondito nel paragrafo che segue.

2. *L'occidentalizzazione del Giappone*

È interessante notare come il Giappone abbia alternato, nel corso della propria storia, periodi di apertura alle altre identità culturali a periodi di totale chiusura ed isolamento. Alla ricerca di un suo posto nell'ordine geopolitico mondiale, inizialmente ha rivolto il suo sguardo alla Cina quale modello da imitare e/o emulare, poi, in età moderna e contemporanea, all'Occidente (Europa e Stati Uniti). Al medesimo tempo, tuttavia, ha cercato di difendere la propria unicità, ponendosi al di là della consolidata e stereotipata distinzione tra i due “blocchi” di Oriente e Occidente, auto-narrandosi quale polo che ne trae il meglio per realizzare la sintesi perfetta.

Il Giappone ha assunto, verosimilmente, la propria identità e consistenza culturale in relazione all'Altro da sé: il primo Altro è stato la Cina, e proprio attraverso la Cina si è attribuita il nome *Nihon* (日本). Il secondo Altro, invece, è stato il mondo occidentale, recepito prevalentemente nelle sue componenti “moderne” e all'avanguardia rispetto all'arretratezza nipponica. Soffermiamoci un attimo sul termine “Nihon”: esso implica immediatamente una relazione, poiché indica il paese che si trova a Oriente rispetto al continente asiatico, considerato il centro del mondo. Però «se *Nikon* era il nome utilizzato in rapporto agli scambi “internazionali”, era *Yamato* il nome con cui i giapponesi denominavano, tra di loro, il proprio arcipelago¹⁵».

¹⁵ G. Pasqualotto, (a cura di), *Per una filosofia interculturale*, Mimesis, Milano 2008, p. 215.

Ricordare l'origine del termine "Nihon" è funzionale alla spiegazione di una corrente culturale che in Giappone ha avuto molto seguito: *nihonjinron* (日本人論, teoria, discorso sui giapponesi) o *Nihon bunkaron* (日本文化論, teoria, discorso sulla cultura del Giappone), secondo la quale la cultura ed il carattere nazionale giapponesi possiedono tratti originali, inimitabili, indipendenti e non modificabili. Ma ciò è impossibile! Nessuna cultura può concepire le altre culture - né tanto meno se stessa - come un blocco monolitico; la sua formazione è sempre dinamica, processuale, attiva. A conferma di tale posizione, mostreremo quanto il Giappone si sia inserito nel gioco delle identità culturali e geopolitiche, e quanto continui a farlo tutt'oggi.

Seiyō e *tōyō* sono i termini con i quali si è venuti a tradurre nel Giappone moderno le parole e le nozioni europee rispettivamente di 'Occidente' e 'Oriente', [...] in veste di vettori terminologici con i quali si è arrivati in epoca moderna a definire una civiltà complessiva europea (o euro-americana) contrapposta per antitesi a una civiltà asiatica (o islamica)¹⁶

e tale operazione è di matrice geoculturale, identitaria e sociale, nella misura in cui contribuisce alla configurazione della geografia immaginaria del "Noi *versus* Altri". Nel XIII secolo i termini *seiyō* (西予市) e *tōyō* (東洋) erano impiegati per distinguere i mari/ oceani occidentali e orientali rispetto alle coste cinesi, dunque con un'accezione direzionale e geo-nazionale e, soprattutto, con una chiara derivazione da termini cinesi già esistenti e usati ancor prima del contatto con gli europei. Dal XVII secolo, invece, a seguito dell'incontro – forzato – con gli europei, si assiste a un'estensione non solo dell'utilizzo dei termini che qui stiamo inquadrando, ma anche dell'ordine in cui il Giappone vuole iscriversi: dal polo sino-centrico si passa pian piano al polo euro-centrico. I rivolgimenti politici e geoculturali hanno una portata enorme: a dimostrazione del colonialismo e dell'imperialismo europei, si mette in moto un processo dualistico e bipolare di superiorizzazione del Noi occidentale con la speculare inferiorizzazione dell'Altro orientale. Il passaggio dal modello sino-centrico, logorato e delegittimato per il declino storico della dinastia cinese Qin, al modello euro-centrico, moderno, tecnologico ed egemone, viene istituzionalizzato a partire dalla fine del periodo Tokugawa (1603-1868) e l'inizio di quello Meiji (1868-

¹⁶ T. Miyake, *Seiyō ('Occidente') e tōyō ('Oriente') in Giappone: breve esplorazione di una geografia immaginaria*, in «Il Giappone moderno e contemporaneo: Stato, media, processi identitari», 2012, p. 17.

1912). Durante l'auto-isolamento del Giappone, protrattosi dal 1641 fino al 1853¹⁷, gli olandesi erano gli unici commercianti di nazionalità europea a cui fosse stata concessa la permanenza e la possibilità di scambio economico con il paese, anche se erano stati relegati sull'isola di Dejima. Il contatto di alcuni intellettuali giapponesi con Dejima permise al paese di ricevere aggiornamenti circa gli sviluppi di scienze ed arti europee (fiore all'occhiello erano la medicina, l'anatomia, l'astronomia e la scienza militare), ma anche di dar vita al cosiddetto *rangaku* (蘭学), 'studi olandesi', sollecitato dall'editto dello Shogun Yoshimune del 1720 che concedeva la circolazione ai soli testi di quella scienza. Lo spirito del tempo era, significativamente, condensato in tre slogan:

- 1) *datsu-a nyu-ō* (だつあゆゑー, uscita dall'Asia e ingresso in Europa);
- 2) *bunmei kaika* (文明カイカ, civiltà e illuminismo);
- 3) *wakon yōsai* (ワコン妖怪, spirito giapponese, sapere occidentale).

Essi esprimono la posizione cardine di tutta la Rinascita Meiji, ovvero «il desiderio di una fusione ideale tra l'ambito *giapponese* e quello *occidentale*, ma sotto la guida di un soggetto attivo, lo “spirito giapponese”, in grado di usare per il proprio bene in modo strumentale il “sapere occidentale”¹⁸». La modernizzazione del Giappone era avvertita come una necessaria svolta da imprimere dal paese al fine di garantirne la sopravvivenza, altresì minacciata di venir schiacciata sia a Oriente che a Occidente; ma si era già allora ben consapevoli di quanto tale modello di civiltà fosse radicalmente diverso dalla propria tradizione. L'inquietudine giapponese deriva dal sentimento di sproporzione suscitato dal confronto della propria identità con quelle occidentali e orientali e dal seguente tentativo di svincolarsi - o legarsi - all'una o

¹⁷ Ramaioli riporta: «Dal lontano 1600, [...] il Giappone era stato chiuso nel più stretto isolazionismo, recidendo ogni contatto con le potenze del mondo esterno, e preservando una società gerarchica di stampo feudale, per oltre due secoli ininterrotti. Durante questi anni di pace e prosperità forzata, il Paese si addormentò in un dorato sonno secolare, illudendosi di poter scordare le sorti del mondo al di là del mare, e vivendo solamente dei propri miti e dei propri eroi, in un tempo che sembrava destinato a permanere per sempre fisso, immutabile». Ma dall'8 luglio 1853, giorno in cui il Commodoro Perry entrò nella baia di Tōkyō, questo incantesimo sarà terribilmente infranto. Cfr. F. L. Ramaioli, *Il Giappone militarista: affinità e diversità con altri stati autoritari*, https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://www.academia.edu/30543688/Il_Giappone_militarista_affinit%C3%A0_e_diversit%C3%A0_con_altri_Stati_autoritari&ved=2ahUKewjknY6TopPiAhXQyKQKHcTeAz4QFjAAegQIAxAB&usg=AOVVAW1WYAFUDYLRK_LJZRQ1YK5Y, p. 3.

¹⁸ T. Miyake, op. cit., p. 25.

all'altra. La nuova classe dirigente giapponese, detti "uomini di Meiji", era costituita da burocrati con un alto profilo intellettuale, ed aveva due obiettivi:

- 1) garantire al paese nipponico un apparato industriale e un esercito moderno, tali da poter gareggiare con quelli in dotazione ai paesi occidentali;
- 2) rafforzare l'autorità morale e politica della Corona tramite la devozione agli usi e costumi indigeni.

Da qui «nasce il sogno di Meiji: un Giappone modernizzato, industrializzato, attore sulla scena della politica internazionale, ed allo stesso tempo figlio della sua storia, della sua cultura, leale ad un Imperatore di nuovo al centro della scena politica [...]»¹⁹. Così, i primi anni registrarono un grande fermento ed ottimismo, ma anche un'indubbia ingenuità, poiché era realmente sentita l'ammirazione per un Occidente misterioso e al contempo grandioso per il solo fatto di aver saputo plasmare un "nuovo mondo", moderno ed in perenne progresso. Ad esso bisognava puntare per rinnovare da cima a fondo l'Impero del Sol Levante. «Il principale scopo delle missioni diplomatiche all'estero [...] non era più quello di ottenere la rinegoziazione dei trattati, e il riconoscimento al Giappone di un nuovo status internazionale, ma bensì quello di indagare gli usi e i costumi dell'Occidente, scoprirne i punti di forza e le debolezze, [...] e di [...] imparare in silenzio»²⁰; difatti, uno dei frutti di questa fiduciosa aspettativa nell'Ovest è la prima Costituzione del paese (1889), di stampo prussiano, passata alla storia come "Costituzione Meiji". Gli intellettuali che si dedicarono al pensiero europeo erano accomunati dal desiderio di studiare e definire sia l'Altro (l'Occidente incarnato da Europa e Stati Uniti), sia se stessi, sia il Giappone e la sua cultura agli occhi di sé e degli Altri. Il risultato di tale tentativo sarà l'adozione di un lessico occidentale, quindi la costruzione della propria identità in modo paradossalmente eccentrico ed esotico rispetto alle intenzioni prefissate: ciò è confermato dal fatto che «l'introduzione dei concetti e della terminologia della filosofia determinano una necessaria riorganizzazione epistemologica da parte dei cultori della materia; e dove questa riorganizzazione o sensibilizzazione non si verifica, provocano una modificazione irriflessa e inconsapevole degli stessi

¹⁹ F. R. Ramaioli, op. cit., p. 5.

²⁰ Ivi, p. 7.

atteggiamenti e delle pratiche culturali²¹». Vale la pena sottolineare, a tal proposito, che la stagione dell'era Meiji diede un notevole impulso alla filosofia giapponese; di fatto, fu proprio nel 1873 che venne coniato il termine 'filosofia', *tetsugaku* (哲学). Fu una vera e propria odissea individuare il termine più idoneo per definire la filosofia – di impronta occidentale – poiché si discuteva circa la possibilità di una traduzione letterale del termine, aderente al significato di filosofia in greco e dunque all'“amore per il sapere”, o una traduzione più aderente al retaggio culturale orientale, la “via dell'uomo” simmetrica alla “via del Cielo” confuciana. Grazie al carisma del filosofo Nishi Amane²² (1820-1897), imbevuto di *rangaku*, si impose la prima opzione: *tetsugaku*, i cui caratteri significano rispettivamente 'prontezza intellettuale' e 'studio, sapere, insegnamento'. Inoltre, altra imponente trasformazione concerne la riforma dell'istruzione universitaria, in quanto venne introdotta la filosofia occidentale all'interno dei programmi universitari e furono fondate le Università di Kyōto (1869) e di Tōkyō (1877): la prima – in particolar modo la Facoltà di Lettere – sarà il crocevia intellettuale e filosofico del tempo, nella quale si formeranno, appunto, i filosofi della Scuola di Kyōto. In esse, oltre alla lingua olandese si insegnavano elementi di *rangaku* e si traducevano i documenti diplomatici. Non solo: si affiancò lo studio di francese, inglese, russo e tedesco. I primi studenti potevano vantare professori stranieri assunti dal governo con un cospicuo trattamento economico e avevano la possibilità di compiere viaggi di studio in Europa per poter arricchire il proprio curriculum. Inutile dire che la tappa privilegiata per lo studio della filosofia fu la Germania.

Per ritornare al problema dell'identità geopolitica ed interculturale che vuole assumersi il Giappone, gli scenari attuali rivelano «la configurazione di un revival dell'auto-Orientalismo nippo-centrico pre-bellico²³» che si esplica:

- 1) nella vocazione cosmopolita del Giappone, ergo il suo ruolo geoculturale e politico;

²¹ G. Pasqualotto, op. cit., p. 227.

²² Nishi fu un esponente di enorme rilievo della stagione Meiji, grazie al suo lavoro intellettuale si rinnovò il lessico della lingua giapponese, preparando il terreno fertile alla ricezione della filosofia occidentale in Giappone e all'elaborazione di un pensiero nippo-europeo con la Scuola di Kyōto e Nishida. Per approfondire, G. Vianello, M. Cestari, Y. Kenjiro, *La scuola di Kyōto. Kyōto-ha*, (a cura di G. Marchianò), Rubettino, Soveria Mannelli 1996, pp. 7-19.

²³ T. Miyake, op. cit., p. 30.

- 2) nella retorica del “ruolo privilegiato” che spetta al Giappone, unico in quanto ibrido di Occidente e Oriente²⁴.

Infatti, in merito alla trasformazione interculturale del Giappone in età contemporanea, Ghilardi afferma:

Con gli anni Sessanta del secolo scorso le teorie del *nihonjinron* si rinnovano, su basi parzialmente mutate: l’incredibile sviluppo economico del Giappone, dopo la tremenda disfatta della guerra, ha prodotto nella nazione un senso di distacco progressivo dal resto dell’Asia, e gli permette ormai di lottare alla pari con le prime potenze del mondo occidentali per il primato economico. Proprio il potere dell’economia giapponese diviene un nuovo motivo di distinzione [...]. I motivi vengono ricondotti, di nuovo, ad una supposta uniformità del carattere degli abitanti dell’arcipelago, nonché sul peculiare *imprinting* culturale derivante dalla tradizione confuciana e guerriera, in grado di rinnovarsi nell’epoca contemporanea trovando nuovi sbocchi. [...] La ricerca di una identità forte e definita [...] non riguarda soltanto una dimensione intellettuale o filosofica, ma si tratta certamente di una problematica che investe in modo diretto le scelte politiche e le relazioni internazionali. Il fatto che il Giappone si trovasse geograficamente in una posizione “liminare” rispetto al continente asiatico, come sua estremità già protesa verso una alterità geografica [...] – gli Stati Uniti – ha permesso agli esponenti del *nihonjinron* di intendere la propria nazione come naturalmente destinata a rivestire il ruolo di “ponte” tra Oriente e Occidente [...]. Al contempo, il Giappone avrebbe potuto e dovuto mantenere la specificità che lo faceva essere pienamente asiatico e, insieme, distinto da tutte le altre nazioni dell’Asia. Con la pretesa di svolgere un discorso pan-asiatico e internazionale, si sono potuti avallare e sostenere continui argomenti in favore di una assoluta e preminente peculiarità giapponese²⁵.

Vorremmo concludere questo breve paragrafo menzionando un autore emblematico quanto controverso, ossia Yukio Mishima (1925-1970). Nelle sue *Lezioni spirituali per giovani samurai*, proferite sotto forma di “discorso alla nazione” poco

²⁴ Miyake aggiunge, circa i rapporti tra occidentalismo, orientalismo ed auto-orientalismo in Giappone: «La mostruosità del Giappone [...] rimanderebbe [...] ad una dis-locazione identitaria ambivalente insita nel rapporto reciproco fra occidentalismo, orientalismo e auto-orientalismo. In primo luogo, il Giappone intero, la nazione, le persone, la cultura, l’arte, sono stati orientalizzati, inferiorizzati e localizzati storicamente in termini mostruosi da parte euro-americana, come qualcosa di disumano o subumano rispetto al modello euro-centrico o ‘occidentale’. In secondo luogo, i singoli mostri prodotti in Giappone possono affascinare lo sguardo euro-americano per le loro connotazioni non moderne, tradizionali, irrazionali, soprannaturali, per cui verrebbero configurate cumulativamente da un doppio orientalismo. Infine, il Giappone può [...] provare ad auto-orientalizzarsi strategicamente come mostro, per esplorarne le potenzialità identitarie di tipo dislocante». Cfr. T. Miyake, *Mostri del Giappone. Narrative, figure, egemonie della dis-locazione identitaria*, Edizioni Ca’ Foscari – Digital Publishing, Venezia 2014, p. 36.

²⁵ G. Pasqualotto, op. cit., p. 220.

prima di togliersi la vita per mezzo del suicidio rituale (*harakiri* o *seppuku*, 切腹), solleva diverse questioni circa la perdita di spirito nazionale e di ossequio verso le tradizioni autoctone, anche a causa degli influssi culturali europei e statunitensi dopo la seconda Guerra mondiale. Per Mishima l'occidentalizzazione e modernizzazione del paese è uno specchio per allodole, dal momento in cui «il vero ed unico valore non è la libertà, non è la democrazia: è il Giappone²⁶» e bisogna difendere la propria patria anche con la vita e l'onore. In particolare, quando disserta sul tema dell'impegno, afferma che «dall'epoca della Restaurazione dell'era Meiji, il Giappone è stato sconvolto da rapidi e violenti mutamenti [...]. In questo senso nulla è cambiato nel dopoguerra. I giapponesi non fanno che agitarsi vergognosamente, tutti tesi a costruire la prosperità del terzo Paese industriale del mondo²⁷» e conclude affermando che

è forse questa la principale causa delle contraddizioni in cui si dibatte la società giapponese. Si sta accumulando l'energia repressa di chi potrebbe correre a lungo senza stancarsi, vale a dire il giovani, che sono invece disprezzati proprio a causa della loro età. [...] Intendo semplicemente affermare che dall'era Meiji in poi, in conformità al carattere peculiare della società giapponese, essi sono stati costretti a impegnarsi strenuamente. Ma tutti i loro sforzi non sono serviti a spezzare le mura entro cui la società li ha rinchiusi.

Questo è il grido disperato di chi crede orgogliosamente nella magnificenza della propria nazione, ridotta ormai a puro burattino nelle mani dei protagonisti della scena mondiale – gli occidentali. La “Grande Nazione” tenta di reggere la competizione, lanciandosi a folle velocità verso “le magnifiche sorti e progressive”, anche al caro prezzo di perdere la propria linfa vitale, la propria essenza; ma, per guadagnarne cosa? Una beccata omologazione e globalizzazione? Invano un acceso nazionalista come Mishima può esortare i suoi connazionali: il suo estremo sacrificio «sembra non esser stato notato che come una singolarità, e vi è chi è giunto a qualificarlo una pura “teatralità”²⁸».

²⁶ Si consiglia la visione del documentario prodotto da Rai storia su Mishima, nel caso in cui si volesse avere una visione d'insieme della portata di una simile figura nel panorama della storia giapponese contemporanea: <https://youtu.be/Utub6IUio08>. Vi sono innumerevoli documentari, indichiamo però solo questo per la maggior attendibilità della fonte.

²⁷ Le citazioni di Mishima qui riportate sono tratte da Y. Mishima, *Lezioni spirituali per giovani samurai*,

https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/varia/mishima_samurai.pdf&ved=2ahUKEwiphuLioZPiAhUIMuwKHRsUBEAQFjAYegQICBAB&usg=AOVVAW1YJWMTS64Y9KRWMJP4W2WN.

²⁸ J. Evola, op. cit., p. 11.

3. *Viaggi di andata e ritorno Giappone-Germania*

Proprio in virtù della modernizzazione del Giappone compiutasi a partire dalla Restaurazione Meiji, la Germania è assunta quale punto di riferimento per gli intellettuali giapponesi. Essa è una vera e propria “cometa di Betlemme”, che i fedeli estimatori della filosofia tedesca in terra nipponica seguono e raggiungono non soltanto tramite lo studio della lingua e dei testi fondativi ma soprattutto fisicamente, soggiornando nelle città universitarie e ascoltando le lezioni dei filosofi tedeschi più in voga. Molti erano i punti di incontro e scontro tra le due tradizioni, e molta era la necessità di dare avvio ad un dialogo tra di esse. Sicuramente tali viaggi di andata e ritorno tra Giappone e Germania furono un fenomeno assai di moda in quegli anni, però al suo interno è insita la curiosità e la vocazione a conoscere *sul serio* l’Altro – e questa è la vocazione stessa della filosofia. Tuttavia, da ambo i lati si commise un errore fondamentale: si identificò il Giappone con l’Oriente e la Germania con l’Occidente. Le altre realtà, certo, esistevano e vantavano un loro spessore, ma venivano subitaneamente ricondotte a queste due entità, percepite come extratemporali e sufficienti ad esaurire la moltitudine di pensieri racchiusi in esse.

Per una nostra comodità di studio, presenteremo prima i viaggi dal Giappone alla Germania, successivamente dalla Germania al Giappone. Non vi è la pretesa di menzionare tutti i casi che si sono presentati in questa particolare congiuntura culturale e filosofica, poiché citeremo solamente gli esempi più eclatanti. Inoltre gli esponenti della Scuola di Kyōto, che non potremo fare a meno di annoverare, saranno oggetto di indagine nel secondo capitolo, in modo da dedicar loro lo spazio che meritano.

3.1. *Dal Giappone alla Germania*

Prima di dirigersi verso la Germania, alcuni studiosi di *rangaku* soggiornarono in Olanda, dal momento in cui, come abbiamo ricordato nel paragrafo precedente, gli olandesi erano stati gli unici europei a poter mantenere contatti con il Giappone, pertanto la loro influenza nel sostrato giapponese era stata costante e assidua. Verso gli anni '70 dell'Ottocento Nishi Amane e Tsuda Masamichi si recarono a Leida «in un'atmosfera dominata dal positivismo di Comte e l'empirismo di Stuart Mill, [...]

studiarono diritto e scienze politiche con Vissenring, e filosofia con Opzoomer²⁹». I primi contatti con l'Occidente quindi furono con le università olandesi, ma dopo poco anche americane e inglesi man mano che si allargò la diffusione dell'utilitarismo e del pragmatismo anche in Giappone.

In seguito

l'interesse per il pensiero neo-kantiano provoca un fenomeno nuovo: molti studiosi s'imbarcano per l'Europa e cominciano a frequentare con assiduità le università tedesche. Le lezioni di Ricket e Windelband, la fenomenologia husserliana e il pensiero del giovane Heidegger³⁰, mobilitano l'attenzione di questi pionieri nipponici [...]³¹.

Nishida, pur imparando da autodidatta molte lingue europee quali tedesco, greco, latino, inglese e francese, non si recherà mai personalmente in Europa ma incoraggerà i suoi discepoli a farlo. Infatti, Tanabe Hajime e Nishitani Keiji, con la sola eccezione di Hisamatsu Shin'ichi, trascorsero lunghi periodi nelle città della Germania sud-occidentale: Freiburg, Marburg e Heidelberg; il primo fu anche a Berlino. Ueda Shizuteru, tra gli ultimi esponenti della Scuola, fu per tre anni a Marburg per la sua tesi di dottorato.

Tsujimura Koichi, allievo di Tanabe e Nishitani per la filosofia, e di Hisamatsu per lo zen, fu colui che più ha approfondito le affinità tra il buddhismo zen ed il pensiero di Heidegger, il quale non a caso è il filosofo più studiato in Giappone. Heidegger ne apprezzò le capacità, definendolo un eccellente filosofo, e strinse una profonda amicizia con lui. In occasione del suo ottantesimo compleanno, nel 1969 lo invitò a Meßkirch a tenere un discorso, il quale mostra sia il profondo rispetto per il filosofo tedesco sia alcune tappe decisive della via che dal Giappone conduce alla Germania:

Era il 1921 l'anno in cui per la prima volta un giapponese studiò presso il nostro pensatore durante la docenza a Friburgo. Il suo nome è Tokuryū Yamanouchi, più tardi il fondatore dell'Istituto di Filosofia greca presso l'Università di Kyōto. Un anno dopo, nel 1922, arrivò a Friburgo il mio maestro Hajime Tanabe. Egli fu [...] il primo a scoprire l'importanza del pensiero heideggeriano; non solo in Giappone, ma forse nel mondo intero. [...] Tanabe ha proseguito il suo dialogo con il pensiero di Heidegger fino alla morte, avvenuta nel 1962, ed è

²⁹ G. Vianello, M. Cestari, Y. Kenjiro, op. cit., p. 11.

³⁰ Una piccola curiosità su Heidegger e la sua ricezione in Giappone: la prima traduzione in assoluto di *Sein und Zeit* fu proprio nella lingua giapponese.

³¹ Ivi, p. 27.

rimasto il pensatore più significativo del Giappone. Negli ultimi anni, mi disse una volta: “Heidegger, a mio parere, è l’unico pensatore dopo Hegel”. Poi, a Marburgo arrivò da Heidegger il barone Shūzō Kuki. A lui noi giapponesi dobbiamo la prima affidabile delucidazione di *Sein und Zeit*. [...] il mio maestro e predecessore alla cattedra dell’Università di Kyōto, Keiji Nishitani, frequentò a Friburgo le lezioni di Heidegger su Nietzsche³² [...].

Infine, vorremmo avere l’onore di terminare questa rapida rassegna indicando il caso di Shimizu Jun’ichi, il quale, dopo un primo interesse per la filosofia tedesca, approdò alla filosofia italiana. Anche se la nostra esposizione si concentra prevalentemente sui rapporti tra Giappone e Germania, non possiamo tralasciare un personaggio così singolare, che ha dato lustro alla nostra tradizione letteraria e filosofica tanto da esser stato insignito Cavaliere della Repubblica italiana nel 1980. Nel periodo in cui Shimizu fu studente dell’Università di Kyōto, la rinomata Scuola di Kyōto aveva perso quasi tutti i suoi membri: nel 1945 Nishida morì, Tanabe andò in pensione e lasciò Kyōto, inoltre molti dipendenti pubblici compresi i professori universitari furono allontanati dai loro incarichi, rei di essersi legati al precedente regime (tra questi vi fu Nishitani). Si avviò all’interno della Scuola di Kyōto un rinnovamento radicale, definito da molti la “fine della scuola di Kyōto”: «Gli studi filosofici, dal mirare alla costruzione di un sistema originale e autonomo, si spostarono verso una comprensione puntuale della storia del pensiero occidentale³³». Con precisione, si riteneva di capillare importanza lo studio dei testi, documenti e fonti piuttosto che la speculazione filosofica in sé, tant’è vero che Yamanuchi Tokuryū³⁴

³² K. Tsujimura, *Martin Heidegger e la filosofia giapponese*, (a cura di C. Saviani), https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/filosofiacomparata/koichi.htm&ved=2ahUKEwiJk_fpopPiAhXBzKQKHWSZCFoQFjAAegQIBRAB&usg=AOVVAW3C7CBIKOJKRNMTEMNMMKVIN.

³³F. Campagnolo, G. Okamoto, *Ritratti critici di contemporanei. Shimizu Jun’ichi*, <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://biblio.ugent.be/publication/4197565/file/4254790.pdf&ved=2ahUKEwiNme6soJPiAhUCsKQKHSgyAxcQFjAAegQIAhAB&usg=AOVVAW0WQ0OAGGAX-BRJODLLCYQM>, p. 4.

³⁴ Interessante è il pensiero di Yamanuchi in merito alla logica: la logica tradizionale, basata sul principio del terzo escluso, si occupa di contraddizione e opposizione, perciò di differenza. Questa è duramente criticata e chiamata mera “logica del *logos*” in quanto il mondo reale non è dato esclusivamente da una differenza, bensì molteplici differenze. Per questo tentò una logica del *tertium datur* tramite la formula “né A né B”. Cfr. *ibidem*.

Inoltre, per approfondire la questione delle differenze tra logica occidentale e orientale, P. Blasone, *Sillogistica figurata. Logica occidentale e orientale a confronto*, <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/filosofiacomparata/blasone.pdf&ved=2ahUKEwiJqc75n5PiAhWMsaQKHAMxDQEQFjABegQIBhAB&usg=AOVVAW2LH4DFJQJ-NL4E8CXSMWWC>.

inserì tra le materie obbligatorie lo studio di greco e latino in quanto indispensabili per la corretta traduzione e comprensione delle fonti. Nello sviluppo delle posizioni di Shimizu, tale riforma interna all'università si accompagnò alla stima per la personalità di Tanaka Michitarō. Secondo Tanaka

il Giappone era entrato in guerra perché non aveva compreso correttamente la storia. La Scuola di Kyōto non aveva potuto porre sotto critica la guerra perché, benché parlasse tanto di filosofia della storia, non aveva inteso in senso rigoroso la storia della filosofia. [...] Per salvaguardare il legame del pensiero con la realtà [...] bisognava fare perno sulla storia³⁵.

Spinto da questi vari incentivi, Shimizu iniziò a studiare i classici della modernità europea, in special modo quelli del Rinascimento italiano. Nel luglio del 1953, finanziato da una borsa di studio, giunse in Italia. Qui si svilupperà la sua indagine storiografica sotto la guida calorosa e paterna di Eugenio Garin, grazie al quale potrà inizialmente approcciare ai testi italiani tramite traduzioni tedesche - fu arduo, infatti, l'apprendimento dell'italiano. Per suo merito si avranno le prime traduzioni in giapponese di Bruno (suo autore prediletto), Vico, Da Vinci ed il Castiglione. Per Shimizu, le fonti rinascimentali e bruniane non appartengono solo all'Italia ma a tutto il mondo, poiché fungono da loro radici salde i classici latini, la teologia scolastica, la filosofia greca, le religioni dell'antico Egitto, le scienze arabe, il pensiero ebraico e perfino la mitologia del lontano Oriente. Pertanto, «la comprensione del mondo pluralistico si lega alla creazione del 'nuovo spirito' (*aratashii seishin*). In Shimizu, lo studio della filosofia italiana è, a tutti gli effetti, un 'filosofare' (*tetsugaku suru koto*)³⁶».

3.2. *Dalla Germania al Giappone*

L'attrazione del Giappone per la Germania non fu a senso unico: presto fu ricambiata con un coinvolgimento altrettanto denso da parte degli intellettuali tedeschi per la cultura nipponica. Lo zen affascinava per la sua aura di esotismo e misticismo, in un'interpretazione ovviamente macchiata di notevoli pregiudizi. Molti autori, nonostante ciò, saranno comunque in grado di cogliere aspetti centrali del clima filosofico e sociale giapponese. Ne riportiamo alcuni esempi.

³⁵ Ivi, p. 5.

³⁶ Ivi, p. 14.

Rudolf Otto, all'interno di *Mistica orientale e mistica occidentale*, indaga il piano in cui Oriente e Occidente possono maggiormente presentare i loro punti di incontro e di scontro. Due sono le posizioni che si delineano nell'ambito della mistica comparata:

- 1) si realizza l'impossibilità di comprendere la mistica orientale per l'Occidente e viceversa;
- 2) o si ha una mistica storica ed atemporale, senza differenza alcuna tra la mistica orientale e quella occidentale.

Per Otto vi sono elementi sia dell'una che dell'altra tesi, in realtà propende - a nostro giudizio - molto più verso la seconda, dal momento in cui assume come emblemi delle due tipologie di mistica Meister Eckhart e Ācārya Śankara e per tutto il saggio non farà altro che mettere in luce le loro affinità³⁷.

Jellinek, grande giurista tra XIX e XX secolo, in una lettera dell'aprile del 1891, scrive: «I miei più importanti colleghi sono molto ricercati. Hanno un pubblico internazionale (giapponesi, americani, inglesi, serbi, turchi!)», e in una dell'11 febbraio 1906: «è divertente il rapporto che hanno i russi presenti con un eminente dotto giapponese. L'uni si rallegra della vittoria della sua madre patria, l'altro della loro sconfitta. Così finiscono per gesticolare in maniera simpatica e non resta più spazio per parlare di alcuna "revanche"³⁸».

Karol Szymański, raccontando del clima che respirava all'Università di Heidelberg già alla metà del XIX secolo, scrive che v'erano studenti di molte nazionalità: «tedeschi, francesi (in piccolo numero, polacchi, serbi, cechi, ungheresi, giapponesi, turchi, svedesi, danesi, armeni, georgiani, ecc.), i quali – nelle pause tra le lezioni – parlavano tra loro le loro lingue nazionali³⁹».

Ecco un'altra testimonianza:

Il programma di Logos [la rivista fondata da alcuni allievi di Rickert e Lask e provenienti, per lo più, dalla Russia] affascinava il pubblico giapponese, perché in esso non

³⁷ R. Otto, *Opere*, in «Archivio di Filosofia», vol. LXXVII, n. 1, 2009, pp. 367-387.

³⁸ C. Jellinek, *Georg Jellinek. Ein Lebensbild*, Aalen, 1970, p. 82 e 116. Citato in K. Sauerland, *Heidelberg als intellektuelles Zentrum*, in H. Treiber-K. Sauerland (Hrsg.), *Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise*, Westdeutschen Verlag, Opladen 1995, p. 16.

³⁹ Z. Warszawy i Heidelbergu. Wspomnienia z lat 1843-1863, Warszawa 1967, p. 112. Citato *ivi*, p. 26.

avevano valore sistemi filosofici con apparati concettuali astratti ma una filosofia con una visione del mondo e quindi era possibile trovarvi un rapporto con le concrete esperienze della vita⁴⁰.

Tra gli altri anche l'economista Emil Lederer, legato ai fratelli Weber, compie un viaggio di due anni in Giappone, da cui deriverà il libro *Japan-Europa* del 1929.

Cacciari in *Dallo Steinhof* registra la peculiare nostalgia dei viennesi di primo '900 per l'Oriente. Mentre nella cultura tedesca era dominante l'influenza di Schopenhauer e la ricezione della mistica indù e buddhista indiana⁴¹, a Vienna si è attratti dallo zen cinese e giapponese; perciò

l'Oriente tedesco appare una Via logico-ascetica; faticosa rinuncia e liberazione dal mondo come apparenza verso la piena luce della nullificazione dell'ente. Gli eterni vagantes viennesi non osano dire la Via. Nella Via tutto accade in funzione della meta [...]. Costituisce un motivo profondo della critica viennese al rapporto soggetto-oggetto e al concetto di sostanza o essenza⁴².

A detta di Cacciari, i viennesi che riflettono il carattere zen sono: Walser, Wittgenstein, Schönberg, Kraus, Mauthner, Mahler, Berg, Webern, Schiele, Loos, Altenberg.

Eugen Herrigel insegnava filosofia a Heidelberg quando, nel 1924, fu invitato a tenere dei corsi all'Università Imperiale di Tohoku, a Sendai, sulla mistica zen e di Meister Eckhart. Soggiornò in Giappone fino al 1929, anno nel quale ritornò ad Erlangen. Nel 1948 pubblicò *Lo zen e il tiro con l'arco*, opuscolo che segnerà fermamente l'immaginario tedesco – ed occidentale – sulla tradizione zen. In esso racconta la sua iniziazione all'arte zen del tiro con l'arco presso il Maestro Kenzō Awa, un'esperienza emozionante e coinvolgente che inciderà profondamente su Herrigel. Il messaggio che, secondo noi, racchiude al meglio il suo scritto è: «La vera arte [...] è senza scopo, senza intenzione! Quanto più lei si ostinerà a voler imparare a fare partire

⁴⁰ S. Kitagawa, *Alltagsmetaphorik und Lemprozess. Wie man in Japan Georg Simmel zu lesen beginnen konnte und musste*, in «Simmel Newsletter», 2, n. 2, Winter 1992, p. 93-105. 1992, in part. p. 96. Citato in R. Kramme, *Philosophische Kultur als Programm. Die Konstituierungsphase des LOGOS*, ivi, p. 147.

⁴¹ Si inserisce in questo spettro Hermann Hesse, con il suo meraviglioso *Siddhartha*. Cfr. H. Hesse, *Siddhartha*, trad. it. a cura di M. Mila, Adelphi, Milano 1973. Con grande sorpresa, ci accorgiamo che a p. 74 scrive: «a Wilhelm Gundert, mio cugino in Giappone».

⁴² M. Cacciari, *Dallo Steinhof. Prospettive viennesi del primo Novecento*, Adelphi, Milano 1980, p. 206.

la freccia per colpire sicuramente il bersaglio, tanto meno le riuscirà l'una cosa, tanto più si allontanerà dall'altra. Le è di ostacolo una volontà troppo volitiva⁴³». Avverte però Cestari:

Lo zen e il tiro con l'arco di Eugen Herrigel è uno dei libri più famosi sul Giappone e l'Oriente in generale. Ed è corresponsabile dell'invenzione di un mito: che lo Zen sia il fondamento sapienziale del tiro con l'arco giapponese (*kyūdō*) e che chi praticava *kyūdō* lo facesse per motivi spirituali. Oggi in Occidente chi pratica *kyūdō* lo fa perlopiù per motivi "spirituali", ma in Giappone lo fanno "per divertimento". Come mai questa differenza? [...]. 1) Il *kyūdō* infatti non ha mai avuto relazioni particolari con il Buddhismo e praticamente nessuna con lo Zen. 2) Herrigel non è attendibile come interprete della cultura giapponese perché non conosceva la lingua, dipendeva fortemente dalle opinioni di Suzuki [...] ed ebbe per maestro Awa Kenzō [...] considerato un eccentrico dagli altri maestri [...]⁴⁴.

Anche Rafael von Koeber (relatore di Nishida) e Kurt Singer furono a Kyōto e a Sendai.

Last but not least, ricordiamo la testimonianza di Karl Löwith il quale dimorò in Giappone dal 1934 al 1941, dopo un breve rifugio in Italia per sfuggire dalla persecuzione antisemita, grazie ad un incarico presso l'Università di Sendai, poco dopo la permanenza di Herrigel. Per Löwith il soggiorno giapponese non comportò un cambiamento radicale nel suo sguardo verso l'Oriente, troppo marcate erano per lui le differenze tra le due realtà culturali: il Giappone, per quanto possa tentare la strada della modernizzazione, non potrà mai giungere ai risultati europei, poiché ad esso mancano i capisaldi dello "spirito europeo moderno", ossia la filosofia greca, la scienza e la metafisica cristiana della volontà. L'Impero del Sol Levante è fin troppo radicato nella morale militare *bushidō* (武士道) e nell'amore per la pace buddhista e zen. Al massimo, può saltare fuori uno strano ibrido: nella vita privata si portano avanti le tradizioni nipponiche, nella vita pubblica ci si spoglia letteralmente del proprio *habitus* per indossare non solo gli abiti europei, ma anche la loro mentalità.

Il "Giappone moderno", [...], è al tempo stesso un fatto incontestabile e un'impossibilità. Tuttavia è proprio questa tangibile contraddizione a caratterizzare la vita

⁴³ E. Herrigel, *Lo zen e il tiro con l'arco*, trad. it. di G. Bemporad, Adelphi, Milano 1975, p. 47.

⁴⁴ M. Cestari, *Lo Zen e le sue immagini*,

https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/zen/cestari.pdf&ved=2ahUKEwiN3_3loJPiAhXhMewKHe3-D0EQFjAAegQIBBAB&usq=AOVVAW2_3CLVENIJVRMRH0C8O6WX.

moderna giapponese e a spingere alla realizzazione di ciò che sembrerebbe inattuabile: padroneggiare il progresso tecnico venuto da fuori e a custodire viva al tempo stesso la tradizione inserendola nel progresso. Lo stridore tra vecchio e nuovo è tanto più acuto perché gli aspetti della vita tradizionale si sono cristallizzati in formule e atteggiamenti obbligati [...]⁴⁵.

In base a quanto si è potuto evincere dai passaggi fin qui delineati, la Scuola di Kyōto poggia su un ricchissimo retroterra culturale, sociale, filosofico, storico e geopolitico. Ogni singola componente ritornerà nei diversi nuclei concettuali dei membri della Scuola, in disparate combinazioni e densità; dunque gioverà fare ammenda di questi numerosi presupposti al fine di avventurarci con occhio critico e sempre vigile nei suoi meandri.

⁴⁵ K. Löwith, *Scritti sul Giappone*, Rubettino, Soveria Mannelli 1995, p. 75.

II. La Scuola di Kyōto: un'introduzione ai principali esponenti

La riflessione sui rapporti tra *tetsugaku* (哲学, filosofia all'occidentale), *shisō* (しそ, pensiero autoctono) e *shūkyō* (宗教, religione) sarà affrontata in maniera compiuta dai pensatori della Scuola di Kyōto. Essi intrecciano *tetsugaku* e buddhismo in modo tale da far risaltare la filosofia specialmente nella sua prospettiva pratico-esistenziale e religiosa, e non solo teoretica. Difatti, per questi autori, non si può parlare di una filosofia della religione, bensì di una filosofia religiosa: non avranno problemi a confrontarsi con la filosofia occidentale sfidandola sul suo stesso terreno, ed anche con il cristianesimo – in particolare con la mistica.

Se in Occidente la distinzione tra fede e ragione, su cui si basa la differenza fra religione e filosofia, si gioca sulla disgiunzione fra ciò che è solo razionale e ciò che invece dipende dall'accettazione di una verità rivelata, non deducibile da argomentazioni razionali, questa opposizione verrebbe considerata problematica nel pensiero religioso buddhista, dove generalmente la “fede” (sanscrito: śraddhā, giapponese: shin) non possiede la valenza che ha presso le varie forme di monoteismo, ma è il primo passo necessario per percorrere il cammino di liberazione indicato dal Buddha e rappresenta quella disposizione mentale di fiducia nell'efficacia del dharma, la legge buddhista, necessaria ad intraprendere il processo di salvezza [...]. Inoltre, la “fede” nel buddhismo non è concorrenziale rispetto alla razionalità, perché non pretende l'adesione a un nucleo di verità rivelate, rispetto a cui si possa esprimere solo un assenso o un diniego. Piuttosto, essa rimanda necessariamente alla pratica e dunque a un coinvolgimento diretto del soggetto nell'oggetto di studio-culto. Ciò contraddistingue il buddhismo da buona parte della filosofia occidentale che presuppone, fin dalla sua origine nell'antica Grecia in opposizione al mito, una netta separazione fra oggetto di indagine e soggetto conoscente⁴⁶.

La Scuola di Kyōto si caratterizza per il suo intrigante confronto con il pensiero europeo post-kantiano. Gli allievi e successori di Nishida dialogarono con Kant, Fichte, Hegel⁴⁷, Kierkegaard, Marx, Nietzsche e Bergson, mediandoli nell'ottica delle

⁴⁶ M. Cestari, *Tradizioni del pensiero buddhista zen*,

https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://www.pars-edu.it/sites/default/files/103_Tradizioni%2520del%2520pensiero%2520buddhista%2520giapponese%252C%2520di%2520Matteo%2520Cestari.pdf&ved=2ahUKEwiTILWw9dTIAhVLzqQKHcbaCd0QFjABegQIAhAB&usq=AOvVawIswvTWpnHhpG7K3csdMOcd, pp. 1691-1692.

⁴⁷ Hegel, dopo Heidegger, è il filosofo tedesco più studiato in Giappone. Ha una certa notorietà anche presso la cultura “popolare”, infatti viene citato, a titolo di esempio, dallo scrittore Haruki Murakami

riflessioni prodotte da Husserl e Heidegger – autori con cui il fondatore della scuola li aveva invitati a studiare in Germania. «I filosofi della Scuola di Kyōto in genere asseriscono la superiorità della tradizione dell'Asia orientale su quella europea – soprattutto in riferimento a questioni quali quelle dello statuto del nulla e del superamento del nichilismo inteso come il problema fondamentale del pensiero e della cultura contemporanei⁴⁸», tant'è che essi articolano le nozioni buddhiste di “Grande Morte” e di “Nulla Assoluto” (concetti inseparabili tra loro) quali completamento e perfezionamento del nichilismo europeo, di cui si fa portavoce Nietzsche⁴⁹. La nozione di Grande Morte riguarda l'annichilimento o estinzione del sé, e l'obiettivo che si prefissa l'insegnamento buddhista non è quello di raggiungere il punto di vista di un soggetto conoscente, ma di realizzare all'interno del sé la morte-nullità del sé soggettivo. Secondo i membri della Scuola, tale morte è un analogo dell'assoluto. Come spiega Schroeder:

a differenza dell'approccio tradizionale dell'Occidente che comprende il nulla come un semplice non-essere, e prendendo invece le mosse dal concetto buddhista di vacuità o vuoto (*sūnyatā*), [...] evitano qualsiasi interpretazione del nulla inteso in maniera dualistica (vale a dire, inteso come il semplice opposto dell'“essere”). Ciò li conduce a un punto di vista logico che risulta essere alternativo rispetto a quello della logica dominante la filosofia occidentale – “o...o” (esclusivo) o “e...e” – e li porta invece a porre una posizione di “né...né”⁵⁰.

Da queste premesse si ricava l'inesistenza di un fondamento stabile della soggettività, perché il sé è infondato *nel* nulla assoluto e *in quanto* nulla assoluto. E

assieme a *Materia e memoria* di Henri Bergson in alcune pagine del suo romanzo: H. Murakami, *Kafka sulla spiaggia*, trad. it. di G. Amitrano, Einaudi, Torino 2013, pp. 296-298.

⁴⁸ B. S. Schroeder, *La Scuola di Kyōto. Il nulla assoluto e la Grande Morte*, trad. it. di S. Benso, https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://www.academia.edu/28036524/La_scuola_di_Kyoto._Il_nulla_assoluto_e_la_Grande_Morte&ved=2ahUKEwiFrs3GopPiAhURMewKHXqXA1cQFjADegQIBB&usq=AOvVaw0ImBZslOj-UCHV-eWPf1AE, p. 876.

⁴⁹ Il concetto nietzscheano di volontà di potenza esercita un notevole influsso sugli esponenti della Scuola di Kyōto, in special modo su Nishitani e Tanabe, i quali partiranno da esso per elaborare l'idea di autosuperamento, visto come mezzo per superare il nichilismo (problema preminente della cultura europea moderna). Tuttavia, una distanza abissale tra Nietzsche, Tanabe e Nishitani si avrà intorno al problema del tempo e della temporalità: i filosofi giapponesi sono convinti che il principio selettivo dell'eterno ritorno, un volere a ritroso, vada ulteriormente radicalizzato in quanto la temporalità nel buddhismo è al tempo stesso lineare e circolare assieme. Cfr. *ivi*, p. 878 e pp. 895-899.

Ulteriore spunto giunge dalle concezioni heideggeriane di *Gelassenheit*, la quale ha non poche affinità con la nozione di “non-volere” di stampo buddhista, e dell'essere-per-la-morte come esperienza autentica dell'essere-nel-mondo. Cfr. *ivi*, p. 878 e pp. 888-889. In aggiunta, si veda G. Pasqualotto, *Il Tao della filosofia. Corrispondenze tra pensieri d'Oriente e d'Occidente*, Luni Editrice, Milano 2016, pp. 157-178.

⁵⁰ *Ivi*, p. 877.

ciò vale anche per il concetto di Dio, concepito dai filosofi della Scuola di Kyōto in termini di entità indipendente, sussistente e dotato di volontà: possiamo chiaramente dedurre la loro vicinanza alla mistica renana di Meister Eckhart e Jakob Böhme, in virtù della loro concezione di *Gottheit* che si oppone ad un *Gott*.

Il pensiero del ‘nulla assoluto’ (*zettai mu*, 絶対的な 間) accomuna tutte le filosofie facenti capo alla Scuola di Kyōto. Esso fu introdotto da Nishida, dando vita ad una logica del “luogo del nulla assoluto”; successivamente fu ampliato dai suoi discepoli. Il termine *zettai* (絶対的な) in giapponese significa “assoluto”, “recisione dell’opposizione” ed il termine ad esso speculare è *sōtai* (操体法), ossia “relatività”, “opposizione reciproca”: il vero assoluto è quello che abbraccia il relativo, non quello che si oppone ad esso. Il nulla assoluto affonda le sue radici sia nel *sūnyatā* (区, vuoto) buddhista *mādhyamika* sia nel *wuwei* (無為, azione non-azione) taoista, ed in esso non è espressa né una disgiunzione spaziale né temporale rispetto all’essere e al nulla relativo – il quale è un nulla formulato per semplice opposizione all’essere, che in tal modo risulta *relativo all’essere*. Infine, il nulla assoluto è il ‘punto di vista’ (*standpoint*), e non il ‘fondamento’ (*Grund*), a partire dal quale tutto ciò che è e tutto ciò che non è emergono per poter venir compresi dal sé non-egocentrico; quindi realizzare il non-ego vuol dire situarsi non come identità fissa ma come un processo sempre in continuo divenire e inserito nel più vasto processo dell’esistenza: il non-ego non è né una posizione ontologica né epistemologica, e acquista senso e significato solo nel movimento verso il *nirvāna*.

D’accordo con James Heisig, autore del testo *Filosofi del nulla: Un saggio sulla Scuola di Kyōto*⁵¹, sosteniamo che la suddetta scuola meriti di essere letta non solo come momento della storia del Giappone, ma anche come un importante contributo contemporaneo alla “filosofia mondiale”, poiché uno dei suoi effetti più lampanti è stato quello di inaugurare una pluralizzazione del dialogo filosofico mondiale. Come scrive Bret W. Davis, commentando l’opera di Heisig, «The Kyōto School thinkers [...] were aware that “philosophy” would always include at least

⁵¹ J. W. Heisig, *Filosofi del nulla: Un saggio sulla Scuola di Kyōto*, L’Epos, Palermo 2007.

western philosophy, and they accordingly assumed responsibility for understanding the past and present of that tradition⁵²». Un po' più avanti aggiunge:

their dual aim was that of “an introduction of Japanese philosophy into world philosophy while at the same time using western philosophy for a second look at Japanese thought trapped in fascination with its own uniqueness”. They fought a battle on two fronts, as it were, in order to bring Japan into the world and the world into Japan⁵³.

Heisig individua una differenza cruciale tra la filosofia della Scuola di Kyōto e la filosofia occidentale circa il rapporto filosofia-religione. Egli dichiara che nei pensatori nipponici vi è una netta delineazione tra filosofia e religione, mentre nella tradizione occidentale essa è assente. Tuttavia, a nostro avviso, è proprio qui che Heisig incappa in un madornale errore interpretativo ed ermeneutico: non invano abbiamo ricordato quanto nella cultura giapponese e buddhista la linea di demarcazione tra filosofia e religione, tra ragione e fede, sia piuttosto labile. È stato, invece, il pensiero occidentale a sottolinearla e ad attingervi a piene mani nelle proprie dissertazioni.

L'espressione “Scuola di Kyōto” è impiegata per la prima volta nel 1932 da Tosaka Jun ma, a partire dal secondo dopoguerra, assumerà una connotazione politica alquanto negativa. Ciò a causa dell'impegno di alcuni rappresentanti del circolo – tra cui Tanabe e Nishitani – in senso filo-nazionalista, nel tentativo di fornire un'alternativa a spinte marxiste da un lato, e militarismo dall'altro. Ciò valse a maggior ragione per Tanabe, in quanto «la sua attività intellettuale e il suo confronto con il fondatore contribuirono allo stabilirsi della scuola, per quanto la sua figura sia stata assai discussa a causa dell'elaborazione della contestata Logica della Specie, (involontariamente?) vicina alla propaganda del regime militarista di quegli anni⁵⁴». L'identità del gruppo si consolidò alla morte del maestro, con il procedere alla pubblicazione delle sue opere; inoltre l'aspetto organico della scuola si riassettò con l'autocritica di Tanabe, il quale riconsiderò *in toto* la sua impostazione.

Nella presentazione dei membri della Scuola, andiamo incontro a considerevoli discrepanze: «Ohashi Ryōsuke includes them in his influential German anthology, *Die Philosophie der Kyōto-Schule*, along with Nishida, Tanabe, Nishitani, Hisamatsu

⁵² B. W. Davis, *Introducing Kyōto School as World Philosophy. Reflections on James W. Heisig's Philosophers of Nothingness*, in «The Eastern Buddhist», vol. 34, n. 2, 2002, pp. 148-149.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ M. Cestari, op. cit., p. 1696.

Shin'ichi [...] and the next generation of Takeuchi Yoshinori, Tsujimura Koichi and Ueda Shizuteru. [...] Heisig points out that is a mistake to include D. T. Suzuki⁵⁵»; altre fonti elencano i medesimi filosofi, ma procedono per “generazioni”, segnalando che «la Scuola in senso stretto si forma negli anni del dopoguerra attorno ad una seconda generazione di filosofi⁵⁶». Tali generazioni si dispiegano secondo l'ordine che riportiamo:

- 1) prima generazione. Fa capo a Nishida Kitarō (1870-1945), Tanabe Hajime (1885-1962);
- 2) seconda generazione. Include Nishitani Keiji (1900-1990) e Hisamatsu Shin'ichi Hōseiki (1889-1980);
- 3) terza generazione. Si ha con Tsujimura Koichi (1922-2010) e Ueda Shizuteru (1926-).

Due critici marxisti giapponesi, Funayama Shin'ichi e Takeuchi Yoshitomo, rilevano la grande vicinanza di Nishida alla posizione dialettica di Hegel, inoltre

tendono a dividere la scena filosofica giapponese in due campi contrapposti e inconciliabili: scuola di Kyōto-idealisti da un lato e marxisti-materialisti dall'altro. Questa inclinazione ermeneutica era caratteristica di una buona fetta di intellettuali giapponesi che facevano capo al potente Nihon tetsugakukai (Società filosofica del Giappone), il cui baricentro ideologico pendeva decisamente a sinistra⁵⁷.

La gran parte dei documenti di cui disponiamo è concorde su quello che può essere definito il “triangolo” della Scuola, costituito dai filosofi Nishida, Tanabe e Nishitani, dal momento in cui l'apice del prestigio di tale indirizzo filosofico si ebbe grazie a questi tre rinomati pensatori. Di seguito, illustreremo le coordinate essenziali del pensiero di ciascuno di essi.

1. Nishida Kitarō

Nel 1910 all'Università imperiale di Kyōto, fondata nel 1897, si rende vacante un posto di filosofia per il trasferimento a Tōkyō di Kuwaki Gen'yoku. Un amico di Daisetz

⁵⁵ B. W. Davis, op. cit., p. 145.

⁵⁶ G. Vianello, M. Cestari, Y. Kenjiro, op. cit., p. 30.

⁵⁷ M. Cestari, op. cit., p. 1701.

Teitarō Suzuki, che frequentava con lui templi zen, fa domanda e viene accettato. È uno studioso di quarant'anni, di temperamento introverso e malinconico, gravato da una vita familiare difficile. Per dieci anni e più, ha insegnato in istituti di provincia, accumulando appunti per un libro sul concetto di “esperienza pura”, che sarà la sua fortunata opera prima, *Studio sul bene* (1911)⁵⁸.

Così è stata presentata la figura di colui che è stimato quale uno dei più grandi filosofi giapponesi contemporanei: Nishida Kitarō. La sua indole minuziosa, puntuale, riservata è cifra significativa anche del lavoro da lui svolto, nonostante ciò si è rivelata dirimente in virtù dell'enorme portata filosofica che raffigura. L'indagine di Nishida nel suo lungo percorso ha toccato diverse tematiche filosofiche e si è raffrontata con molteplici intellettuali occidentali:

According to Kosaka Kunitsugu, who gives us one of the clearest presentation of the stages in the development of Nishida's thought, the key ideas appear in the following sequence: 1. pure experience; 2. self-awareness; 3. absolute free will; 4. absolute nothingness and the logic of locus; 5. the system of universals; 6. the historical dialectical world; 7. active intuition; 8. the identity of absolute contradictories; and 9. radical everydayness and inverse correspondence⁵⁹.

Come si è soliti procedere nella storia della filosofia, si sono individuati dei “periodi” all'interno del pensiero nishidiano, entro i quali classificare le influenze assorbite e i temi enucleati. Si resterà senza ombra di dubbio sbalorditi dinanzi alla sterminata conoscenza di questo autore, ed anche dinanzi alla sua capacità di ritornare sempre e di nuovo su se stesso per ripensare i frutti della sua ricerca e metterli in discussione. In generale, nella panoramica dello sviluppo della speculazione di Nishida, si riconoscono tre periodi, riassumibili nel presente schema:

- 1) 1911-1923, periodo psicologista o volontarista;
- 2) 1924-1931, periodo logicista di stampo neokantiano e neocritico;
- 3) 1932-1945, periodo in cui si registra un'attenzione al mondo dialettico e all'individuo storico.

La sua prima opera è *Studio sul bene*, nella quale appare evidente l'influenza di William James e di Henri Bergson. Essa si focalizza sul concetto di ‘esperienza pura’

⁵⁸ G. Vianello, M. Cestari, Y. Kenjiro, op. cit., p. 13.

⁵⁹ B. W. Davis, op. cit., p. 167.

(*junsui keiken*, 純水けいけん), ovvero quel tipo di esperienza che precede la distinzione tra soggetto e oggetto. Con essa si ha “una sola, vera realtà” sulla cui base si cerca di spiegare ogni cosa. La coscienza è intesa come un sistema globale a fondamento della realtà; natura e spirito, invece, sono l’oggetto di unificazione e la funzione unificante. Dio non è concepito come un essere trascendente ma come un’attività di unificazione. Tale nozione chiave compendia tutta la produzione nishidiana, dal momento in cui le successive idee a cui giungerà non saranno altro che il tentativo di spiegare ed approfondire questa particolare esperienza, dal palpabile sapore di *satori zen*⁶⁰. Secondo Nishida, l’aspetto negativo-ontologico elimina quello epistemologico: noi non siamo soggetti pensanti ma enti in un mondo conformato nel nulla assoluto. È impossibile irrigidirsi in sistemi fissi ed inadeguati; occorre un sistema aperto, infinito, asistemico, ergo un non-sistema. Per risolvere la tradizionale contraddizione tra soggetto ed oggetto,

Nishida punta al momento conoscitivo che precede la divisione tra soggetto e oggetto, all’esperienza immediata alla base di ogni conoscenza, e ancora allo stato di coscienza (o di non-coscienza), in cui si è tutt’uno col singolo fenomeno, e con tutti i fenomeni. [...] Si tratta di un’esperienza universale: la vive il bambino [...], il mistico e l’artista, [...] lo scienziato [...]. È un’esperienza meta-fisica nel senso che essa trascende la fisica e libera il soggetto dalla fissazione egocentrica. Ecco la ragione del titolo: *Studio sul bene*. Il bene coincide col processo che libera da un’esistenza aggogata alla materia e incentrata sull’io, e questo bene lo si raggiunge con un atto di volontà: esso tende alla restaurazione dell’unità originaria⁶¹.

Nishida si dimostra essere veramente un uomo del suo tempo: non trascura affatto le suggestioni filosofiche occidentali, conversa ampiamente con esse *sine ira et studio*, tuttavia rimane ben piantato nella prospettiva orientale, «che riserva [...] alla percezione corporea un ruolo essenziale nello sviluppo cognitivo e addirittura sapienziale dell’individuo⁶²». Nei rapporti tra fenomeni materiali e fenomeni di

⁶⁰ L’esperienza estetica in Nishida assume evidente considerazione poiché diviene cifra esplicitiva dell’unità tra soggetto ed oggetto e rivela la coincidenza di piano gnoseologico, definito dalla categoria del Vero, piano etico-morale, regolato dalla categoria del Buono, e piano estetico, esperito tramite la categoria del Bello. Cfr. M. Ghilardi, *L’unità di buono, vero e bello nell’estetica di Nishida Kitarō*, in «Premio Nuova Estetica della Società Italiana d’Estetica», vol. 23, 2009, pp. 203-228.

⁶¹ G. Vianello, M. Cestari, Y. Kenjiro, op. cit., pp. 35-36.

⁶² B. Biscotti, *Un punto di vista filosofico su percezione e propriocezione. La Scuola di Kyōto*, https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://www.academia.edu/4179526/Un_punto_di_vista_filosofico_su_percezione_e_propriocezione._La_Scuola_di_Kyoto&ved=2ahUKewjB

coscienza effettua un'intensa "rivoluzione della rivoluzione copernicana" in quanto non si contrappone lo spirito alla materia, né si afferma una supremazia del primo sulla seconda, bensì si difende un'unitarietà originaria dove il corpo è *nella* nostra coscienza, ed *in essa* ha pari dignità della sopraddetta.

Nel secondo periodo si manifesta la prima svolta del filosofo. Nishida, invero, abbandona l'impostazione psicologista che non gli permette di elaborare una filosofia dell'individuo senza ricadere nel soggettivismo, e inizia ad accostarsi ai neokantiani e alla filosofia greca classica di Platone e Aristotele per inaugurare la cosiddetta fase del logicismo. Inizialmente, questa impostazione lo porta ad avvicinarsi a Husserl, tuttavia, «stimolato dal confronto con il marxismo, assai in voga fra i suoi studenti, e dall'accesso dibattito con Tanabe Hajime, Nishida comincia ad interessarsi al mondo storico, cui verrà ad applicare l'impostazione della logica del luogo, dando vita alla "logica dell'autoidentità contraddittoria"⁶³ ». L'idea di "luogo"⁶⁴, o predicato dei predicati su cui si fondano tutti i giudizi, si pone programmaticamente quale nozione fondamentale per definire il rapporto tra universale e individuale.

Secondo Nishida il principio di individuazione è un epifenomeno dell'universale, che avvolge concretamente la realtà come "luogo del Nulla". Esso si articola in tre livelli: il mondo sensibile esterno (*shizenkai*), il mondo interiore della coscienza (*ishikikai*) e il mondo intelligibile dei valori (*eichiteki sekai*). Il terzo avvolgente livello è il campo del Nulla assoluto dentro al quale c'è il "mondo", ossia la dimensione spazio-temporale in cui tutti gli enti, soggettivi e oggettivi s'incontrano e si riflettono, e la loro distinzione è ormai priva di senso. Tutti gli enti sono unificati dal e nel vero Sé, eppure in perenne contraddizione in se stessi, giacché le individualità sono al tempo stesso in sé transitorie e permanenti, e contrapposte alle altre. [...] il mondo è il luogo del paradosso [...]⁶⁵.

[8Jmro5PiAhXHzaQKHwu4Bc4QFjAAegOIAxAB&usg=AOVVAW2WJFOXJUUMOGDVL2Q5WQM.](https://www.academia.edu/33936909/SAGGI_2016_ORIENTE_ESTETICA_TECNOSCENZA?auto=download)

⁶³ G. Vianello, M. Cestari, Y. Kenjiro, op. cit., p. 87.

⁶⁴ Scrive Maffiotti in merito alla nozione di *basho*: «il tentativo di Nishida è quello di rendere possibile un pensiero sull'esistenza effettiva della cosa, probabilmente nel senso metafisico o in quello ideal-realistico trascendentale. In particolare il Nulla Assoluto come Luogo dell'Assoluta Auto-Contraddizione, non sembra avere un significato ontologico sostanziale, ma invece un significato gnoseologico esperienziale di tipo regolativo» in L. Maffiotti, *Saggi 2016: Oriente, Estetica, Tecnoscienza*, https://www.academia.edu/33936909/SAGGI_2016_ORIENTE_ESTETICA_TECNOSCENZA?auto=download, p. 14.

⁶⁵ G. Vianello, M. Cestari, op. cit., p. 38.

Nell'ultima fase della riflessione nishidiana, il mondo si delinea come lo spazio in cui gli enti contraddittori si adunano e vengono alla luce, ed in esso identità e molteplicità si implicano vicendevolmente. Nello spazio-mondo avvengono precisi processi di presa di coscienza individuale e di interazione collettiva storica. Nel processo storico le singole volontà si fondono, storicizzando così il mondo. Tale processo è un'autolimitazione dell'eternità nell'eterno presente, in cui «le civiltà storiche [...] sono come dei rilievi che appaiono nel blocco di marmo dell'eterno Nulla. Una realtà olistica, senza tracce di finalismo è l'orizzonte del pensiero finale di Nishida, ricordato alla logica del *basho*⁶⁶ [場所, luogo]».

*Problemi fondamentali della filosofia*⁶⁷ rappresenta un testo di passaggio dal secondo al terzo periodo del filosofare nishidiano. Essi sono il frutto di una trascrizione di sette su otto cicli di lezioni tenute da Nishida per la Società filosofica di Shinano dal 1932 al 1937, e al loro interno troviamo commistioni di temi di pertinenza logico-ontologica – il luogo - ad altri di interesse etico-storico-pratico – il mondo. Gli uditori di tali conferenze non erano preparati in materia (ad esempio un cospicuo numero di essi era formato da maestri elementari) nonostante ciò volevano ugualmente approfondire il pensiero di Nishida e per questo invitarono il Nostro più di una volta a presiedere personalmente a Shinano. Lo stile del filosofo giapponese risente fortemente della tipologia di pubblico a cui le lezioni sono indirizzate: piuttosto ridondante, ma al tempo stesso più esplicativo. Gli argomenti principali sono: il concetto di persona in quanto radice della realtà, il mondo dell'agire, la struttura logica del mondo reale e il corpo storico. In questo elaborato non esamineremo nel dettaglio questo testo poiché tali tematiche sono già state – o saranno a breve – adeguatamente approfondite.

Ne *Il corpo e la conoscenza*⁶⁸, pubblicato nel 1937, Nishida dà avvio all'impostazione storico-dialettica del suo pensiero. Come suggerisce il titolo dell'opera, obiettivo del Nostro è sancire una definitiva rottura con il dualismo

⁶⁶ Ivi, p. 39.

⁶⁷ K. Nishida, *Problemi fondamentali della filosofia. Conferenze per la società filosofica di Shinano*, (a cura di E. Fongaro), Marsilio, Padova 2014.

⁶⁸ Una sintetica analisi di questo testo nishidiano è ravvisabile nell'articolo F. Cristofori, *Condizione dialettica e progetto di auto-negazione: analisi di due testi di Nishida Kitarō*, https://www.academia.edu/36567789/Condizione_dialettica_e_progetto_di_auto-negazione_analisi_di_due_testi_di_Nishida_Kitar%C5%8D?auto=download.

cartesiano tra mente e corpo attraverso l'intuizione attiva - risultante della logica di autoidentità contraddittoria. Tale posizione è data dall'evoluzione stessa del concetto cardine di esperienza pura: mentre nel secondo periodo della produzione nishidiana essa ha assunto i connotati logici e astratti della logica del luogo del nulla assoluto, nel terzo ed ultimo periodo sono evidenziati i caratteri individuali, storici e sociali mettendo al centro la nozione di *corporeità*. A partire da questo scritto, emerge con prepotenza il sottofondo zen che muove tutta la sua ricerca in quanto cita esplicitamente pensatori zen tra cui Dōgen, e sarà una costante in tutti gli ultimi testi del filosofo. L'individuo si costituisce come persona nel processo dialettico specie-ambiente formulato dall'intuizione agente, il cui movimento è un *continuum* da creato a creante poiché noi esseri umani (creati) possiamo conoscere il mondo solo creandolo a nostra volta. Anche i materialisti, sostiene Nishida, devono riconoscere l'assoluta preminenza di una siffatta intuizione: «si pensa che la merce, come elemento della società ad economia capitalista, sia un individuo dialettico nella lotta a due fra valore d'uso e valore di scambio. Su questo si basa lo sviluppo dialettico della società a economia capitalistica⁶⁹». La dialettica è la logica della creazione e per mezzo di essa ogni attività individuale è anche espressiva, seguendo due direzioni che si completano l'un l'altra:

- 1) direzione autonegativa dello spazio, nella quale si hanno le scienze naturali;
- 2) direzione autoaffermativa del tempo, in cui si hanno le scienze dello spirito.

Anche se Nishida ritiene Cartesio responsabile della radicale scissione tra corpo e conoscenza, tra soggetto ed oggetto, tuttavia lo assolve in merito al metodo del dubbio, il quale risulta fondamentale ai fini di ritornare al problema cartesiano stesso per dare delle risposte pratiche alla filosofia. La filosofia di Cartesio, dogmatica e metafisica, è stata abbandonata per la filosofia di Kant, critica ed epistemologica. Da qui deriva la mancata attenzione verso il sé, il quale, invece, è il perno del metodo della riflessione/ meditazione/ autoconsapevolezza. Afferma Nishida:

⁶⁹ K. Nishida, *Il corpo e la conoscenza. L'intuizione attiva e l'eredità di Cartesio*, (a cura di M. Cestari), Cafoscarina, Venezia 2001, p. 43.

[...] io concordo con il problema e il metodo di Cartesio. A chi si appresta a studiare la filosofia, vorrei consigliare un'attenta lettura delle sue *Meditazioni*. Tuttavia, penso che alla fine egli non sia stato radicale nel perseguire lo scopo e nell'applicare il metodo. Non si distaccò dalla logica aristotelica. Cercò risolutamente la realtà in qualcosa di soggettivo, nella sostanza. Di qui, egli cadde in ciò che fu definita una metafisica dogmatica. Per questa ragione dovette subire il rigetto di Kant⁷⁰.

La conclusione di questo saggio offrì – e continua ad offrire – appigli a tutti coloro che hanno tacciato la riflessione di Nishida di nazionalismo e militarismo. In effetti, le ultime righe possono seriamente giustificare tale polemica. Esse suonano più o meno così: l'Oriente finora non ha posseduto una propria logica, e pertanto non ha potuto gareggiare con la logica greco-occidentale. Dunque, è indispensabile creare una filosofia dello spirito giapponese, basata sull'autoconsapevolezza e sull'uomo come individuo storico di un mondo storico, in grado di far assumere un ruolo di rilievo al Giappone nella filosofia globale del futuro, inoltre

[il] Buddhismo è incline ad attestarsi su [...] posizioni statiche, ma nella posizione dell'autoidentità assolutamente contraddittoria, ciò deve essere infinitamente dinamico ed espansivo. Si può dire che, in quanto autodeterminazione dell'Assoluto Presente, nel senso di immanenza-*id est*-trascendenza, trascendenza-*id est*-immanenza, questa posizione si sia realizzata nella vita dell'essenza della Nazione che ha come centro la famiglia imperiale⁷¹.

Ai posteri l'ardua sentenza.

Nel 1939 Nishida chiarisce il significato del concetto di autoidentità contraddittoria, versione filosofico-dialettica del giapponese *soku* (束).

Comune nel Buddhismo dell'Asia orientale, *soku* è una forma di congiunzione dichiarativa che significa “cioè, ossia, ovvero”, “che è”. Nel linguaggio buddhista, posto fra più sostantivi, determina una relazione di “fusione”, “non-dualità”, “inseparabilità”. [...] *Soku* si rivolge alla modalità delle cose, più che alla loro essenza, la cui idea stessa è per il Buddhismo illusoria e convenzionale [...] implica una relazione necessaria con le altre cose, che l'identità non considera o addirittura non *deve* considerare [...]. “A *soku* B” non va dunque tradotto come “A è B”, ma come “A richiede B” o “A non può esserci senza B”, o ancora “A c'è solo se c'è B”⁷².

⁷⁰ Ivi, p. 79.

⁷¹ Ivi, p. 115.

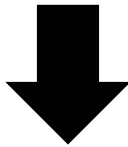
⁷² M. Cestari, *L'ambiguità del mondo. La dialettica dell'interazione di Nishida Kitarō*, in «Kervan – International Journal of Afro-Asiatic Studies», n. 22, 2018, pp. 275-276.

In Nishida la contraddizione non va intesa né nel senso aristotelico di massima incompatibilità fra contrari, né nel senso hegeliano di contrasto che va ricomposto in una sintesi superiore, ma in una forma in cui gli opposti sono coesenziali per la loro esistenza e pensabilità, senza alcun sostrato che funga da riferimento ultimo. In quanto radicalmente dialettica, ogni identità per esistere deve trovarsi già in un luogo di interazioni con altre cose e con il luogo in cui tali relazioni si danno. Pertanto,

la dialettica dell'autoidentità contraddittoria sottolinea l'ambiguità del mondo, del corpo e della sua rete di relazioni, che deriva dalla mancanza di un riferimento ultimo (la meontologia del Nulla assoluto o *zettai mu*) [...] la cosa non può essere definita come essere (identità con se stessa), né solo come nulla (la mancanza di tale identità): è essere-eppure-nulla (*u soku mu*)⁷³.

Il meccanismo che Nishida costituisce può essere schematizzato secondo tali passaggi:

[A e B]

- 1) A dato da negazione B;
 - 2) A fa proprio il luogo di B;
 - 3) A unifica e sussume ciò che è alterità;
 - 4) la molteplicità diventa unità poiché anche B compie la stessa strada
- 
- 5) B dato da negazione A;
 - 6) B fa proprio il luogo di A;
 - 7) B unifica e sussume ciò che è alterità;
 - 8) A e B diventano universale, ossia C;
 - 9) C diventerà poi D, e così via.

I punti 1) e 5) rappresentano il mondo, dove l'azione non si limita a sussumere – ovvero ai punti 3) e 7) – poiché esso è propriamente un ininterrotto divenire – punti

⁷³ Ivi, p. 278-279.

4), 8) e 9). In tal guisa si realizza l'autonegazione, che è anche autoaffermazione, autoformazione ed autotrascendimento del mondo.

Gli scritti postumi di Nishida - evidenzia David Dilworth, curatore e traduttore degli stessi - esternano l'intenzione di polemizzare con la seconda Critica kantiana e sviluppare una sorta di "quarta" Critica. Ciò emerge nel momento in cui Nishida accusa Kant di aver ricondotto la coscienza religiosa alla coscienza morale trascendentale e di aver ridotto i problemi dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio a meri postulati, perciò la religione in Kant non è altro che una supposizione morale e non ha una propria sfera autonoma. La vera esperienza religiosa non consiste in una progressione etica dal finito all'infinito, come ritiene il senso comune, ma si ha quando il sé come vera esistenza diventa problematico, e tale quesito esistenziale si raggiunge quando la religione trascende la struttura della filosofia trascendentale del tutto. Dal punto di vista della morale, l'esistenza del sé non è affatto problematica, poiché non importa quanto il male si manifesti in sé; esso può divenire morale solo nel presupposto della propria esistenza continua. Ma negare l'esistenza coincide col negare la possibilità del progresso morale. Nishida distingue, inoltre, tra mondo fisico, mondo biologico e mondo storico: il mondo biologico funge da mediatore tra il mondo fisico, degli oggetti materiali, ed il mondo storico, della libertà e creatività del sé individuale, sociale, storico, in quanto in esso sono raccolte le peculiarità di ambo i mondi; tale classificazione non è valida soltanto per il mondo abitato dagli esseri umani ma anche per quello degli animali. L'esistenza è regolata dal paradosso mortalità-immortalità, il quale non può essere affatto risolto dalla filosofia o dalla morale. Solo alla religione spetta una soluzione fideistica a questo dilemma, nel quale l'assoluto essere coincide con l'assoluto nulla e il Buddha/ Dio e le sue creature si creano vicendevolmente. Secondo il paradigma logico dell'autoidentità contraddittoria, non può esserci Dio senza Satana, il bene senza il male, ma questa falsa contrapposizione è sublimata:

- 1) nel cristianesimo per mezzo del Cristo, il cui sacrificio può redimere in via del tutto gratuita la natura umana, macchiata dal peccato di Adamo fin dalla propria nascita;
- 2) nella scuola della Terra Pura buddhista grazie alla salvezza concessa dal Buddha Amida per sua compassionevole elargizione, ottenibile invocando ripetutamente il suo nome.

Scrive Nishida, a proposito del buddhismo giapponese:

I think that it is was perhaps only in Japanese Buddhism that the absolute identity of negation and affirmation was realized, in the sense of the identity of the actual and the absolute that is peculiar to the Japanese spirit. [...] But even in Japan, it has not been positively grasped. It has only been understood as an absolute passivity of Amida, or as some non-discriminatory wisdom in a merely irrational, mystical sense. My view, to the contrary, is that a true absolute passivity gives rise to a true absolute dynamism⁷⁴.

L'aporia etica è rescindibile solo con l'assunzione del "punto di fuga" della contraddizione senza fondo di Dostoevskij; ma, per accedere al piano religioso dell'esistenza, nemmeno la posizione dostoevskijiana può essere d'aiuto: essa deve essere trascesa per approdare all'"ora eterno" enunciato dal maestro zen Dōgen. Nishida pone una distinzione tra la logica dialettica, in cui colloca Hegel e Marx, e la logica paradossale, in cui inserisce Kierkegaard, Dostoevskij, Cusano, il buddhismo e la mistica. Dunque, anche se le traduzioni e le opere di letteratura critica circolanti in Italia dei testi di Nishida definiscono la sua filosofia "dialettica", in realtà sarebbe di gran lunga più opportuno seguire l'esempio dei curatori di area anglosassone, i quali, a ragione, impiegano l'aggettivo "paradossale": la struttura dell'autoidentità contraddittoria non si risolve in una sintesi superiore successiva, ma resta – e vuol restare – aderente alla sua intrinseca paradossalità.

Dopo la scomparsa del filosofo nel 1945, si verificarono due tendenze speculari nella filosofia giapponese:

la prima è caratterizzata dall'adorazione assoluta dell'origine propriamente nipponica della filosofia di Nishida, trovando in essa la completa assimilazione degli elementi dello Zen e dell'idealismo del Novecento tedesco. A questa corrente appartengono i discepoli diretti di Nishida [...]. La seconda tendenza è rappresentata dai seguaci delle teorie marxiste i quali proponano la negazione totale della filosofia nishidiana, considerandola come l'espressione ideologica dell'assolutismo tennoista [...] la prima espressione ideologica valida della borghesia moderna⁷⁵.

⁷⁴ K. Nishida, *Last Writings. Nothingness and the Religious Worldview*, trad. ing. di D. A. Dilworth, University of Hawaii Press, Honolulu 1987, p. 102.

⁷⁵ K. Takeuchi, *Il Giappone*, vol. 4, 1964, p. 165.

2. Tanabe Hajime

È l'allievo che più ha osato criticare il Maestro Nishida. L'opposizione tra queste due tenaci personalità esplode dinanzi al tentativo di Nishida di mediare tra filosofia dell'Essere occidentale e filosofia del Nulla orientale, che - Tanabe osserva - ricade in uno smisurato predominio dell'intuizione⁷⁶ e in una sorta di religione: la logica del luogo nasconde una rivisitazione dell'emanazionismo neoplatonico, ingabbiata in una prospettiva mistico-religiosa e perciò disattenta nei confronti del determinarsi del mondo storico. Tanabe sostiene che la filosofia debba fornire risposte in una mediazione continua della logica filosofica con l'irrazionalità dell'esistente, e tale filosofia è la logica della mediazione assoluta. Su questa protasi si palesa il momento di maggior contrapposizione a Nishida, ossia l'elaborazione della "Logica della Specie".

Nella logica classica, tra l'individuale e l'universale, è la specie a giocare un ruolo mediano, che Nishida però trascura. Invece per Tanabe la specie funge da sostrato storico tra gli estremi dell'individualità e dell'universalità. La logica della Specie riveste un ruolo sia logico-filosofico sia storico-politico in quanto essa si realizza nelle culture nazionali e nell'idea di popolo [...]. Nel 1947 [...] Tanabe rielabora profondamente il proprio pensiero. Si accorge che la logica della Specie formulata in precedenza assolutizzava in maniera eccessiva lo Stato, e ciò perché non aveva riconosciuto uno sviluppo adeguato il tema degli effetti del Nulla assoluto, che sono la relativizzazione di ogni prospettiva. [...] riconosce [...] di essersi spinto in una logica troppo hegeliana, incentrata per eccesso sul principio d'identità. A questa revisione il filosofo perviene dopo una lunga crisi, legata alla situazione politica di quegli anni. Da intellettuale fortemente impegnato, Tanabe avverte il peso degli sviluppi catastrofici della politica giapponese. Tra il 1941 e il 1946, egli smette di pubblicare e nel periodo terminale del conflitto, si ritira in montagna. Frutto di questo periodo di meditazione e di silenzio nel 1946 sarà [...] *Filosofia come metanoetica*, alla lettera "filosofia come via del pentimento", l'opera che avvia il secondo periodo del pensiero di Tanabe, con lo sviluppo di una filosofia sociale fondata sulla religiosità⁷⁷.

⁷⁶ Il confronto tra pensiero ed intuizione attraversa non soltanto il pensiero zen, ma anche quello occidentale. Si veda F. Sgarbi, *Kant e Suzuki: pensiero e intuizione tra Illuminismo e Buddismo Zen*, https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://www.academia.edu/39326277/Kant_e_Suzuki_pensiero_e_intuizione_tra_Illuminismo_e_Buddismo_Zen&ved=2ahUKEwiR7P21quPiAhXEZlAKHYb0BIEQfjAAegQIAxAB&usq=AOvVaw0_gYG5FLBsv3dAJ1ezYaWC per ampliare il discorso su approccio scientifico ed antiscientifico.

⁷⁷ G. Vianello, M. Cestari, Y. Kenjiro, op. cit., pp. 40-41.

La filosofia metanoetica di Tanabe, nonostante egli dichiarò di rifiutare la teleologia dell'assoluto, continua a mantenere un'impostazione dialettica di stampo hegeliano, in quanto presenta un incessante scontro-incontro tra 'potere altrui' (*tariki*, 他力) e 'potere in sé' (*jiriki*, 自力):

"Potere altrui" (in giapponese, *tariki*) è il nome che Tanabe usa per esprimere l'assoluto; tuttavia il potere-altrui non ha nulla a che fare con un'alterità o un ente trascendente come potrebbe essere Dio. [...] Il nulla assoluto è tanto trasformazione assoluta quanto condizione necessaria per l'assoluta trasformazione. [...] Per Tanabe l'auto-trasformazione è possibile tramite la mediazione del potere-altrui, che a sua volta è assoluto solo grazie al suo essere mediato dalla relatività relazionale del «potere-in-sé» (in giapponese, *jiriki*). [...] Forse la migliore interpretazione di potere-in-sé e potere-altrui è quella che li intende in termini di affettività interna ed affettività esterna. [...] secondo Tanabe "ciò che è impossibile tramite *jiriki* diventa possibile tramite *tariki*, per quanto sia *tariki* che *jiriki* rimangano complementari l'uno all'altro". Rispetto alla filosofia occidentale, la metanoetica cerca una via intermedia tra l'esistenzialismo, esemplificato principalmente dalle filosofie di Nietzsche e Heidegger, e la filosofia della libertà come la si ritrova in Schelling. [...] Dal punto di vista della metanoetica ciò può solo significare la completa sottomissione del sé al potere altrui. Tuttavia, come Tanabe sottolinea di continuo, il potere-di-sé in quanto potere altrui necessariamente implica il potere altrui in quanto potere-di-sé. La dialettica è fondamentalmente reciproca⁷⁸.

La filosofia come metanoetica, da Tanabe chiamata anche "filosofia-che-non-è-filosofia", negli ultimi anni si interessò dell'antinomia vita-morte, ottenendo parecchi spunti dal pensiero heideggeriano. La morte è concepita come il momento più alto della vita, nel quale ci si misura con l'enigma del Nulla assoluto, e l'uomo, per un istante soltanto, può sperimentare la riunificazione dell'antinomia Essere-Nulla. Queste riflessioni sono motivate anche dal contesto storico che Tanabe (ed assieme a lui tutti i giapponesi) avverte come una ferita indelebile ed una costante angoscia: l'era atomica, con i suoi abominevoli disastri di Hiroshima e Nagasaki.

3. Nishitani Keiji

Nishitani è tra le figure più rappresentative della seconda generazione della Scuola di Kyōto. «Horio Tsutomu distingue tre fasi nel pensiero di Nishitani: 1) dai primi saggi a *Nihirizumu* (ニヒリズム, *Il nichilismo*, 1949); 2) da *Nihirizumu* a

⁷⁸ B. S. Schroeder, *Trans-discendenza estatica. Religione e metanoesi in Nietzsche, Tanabe e Nishitani*, in «Annuario filosofico», vol. 23, 2007, pp. 12-13 e pp. 15-16.

Shūkyō to wa nanika (しゅうきょうとはなにか, *Che cos'è la religione?*, 1961); 3) dal 1961 alla scomparsa [nel 1990]⁷⁹».

All'interno del suo scritto *Filosofia come soggettività fondamentale* esamina la cultura tradizionale e come essa si collaziona con il processo di occidentalizzazione, concentrandosi nello specifico sui nuovi rapporti stabilitisi tra religione, storia e cultura. Il sopraggiungere improvviso dello spirito scientifico ha distrutto il precedente equilibrio tra i tre ambiti e in un batter d'occhio si è passati dal positivismo al nichilismo. Sostiene Nishitani che la scienza ed il pensiero scientifico hanno avuto il merito di aver allontanato Dio dal mondo e di avervi lasciato l'uomo “esistenzialmente spaesato”, grazie al materialismo tecnologico che costringe l'uomo a fare i conti con il senso della sua presenza.

L'occasione si presenta allora propizia per costruire una religiosità che propugni un adeguamento esistenziale al Nulla assoluto, una religiosità atea. E il Buddhismo zen, secondo Nishitani, è tra le religioni storiche la più adatta [...] dove l'Oriente e l'Occidente possono trovare un punto d'incontro [...]. Il Giappone che partecipa di entrambe le culture, può divenire il laboratorio dove sperimentare la cultura planetaria del futuro⁸⁰.

Il filosofo prosegue evidenziando quanto lo zen sia propenso alla demitologizzazione e, al contempo, all'esistenzialismo scientifico. Sul tema della demitizzazione del mito intrattiene un acceso dibattito con la teologia protestante, ed in particolare con Rudolf Bultmann. Nella riflessione del teologo luterano «l'antropologizzazione del discorso teologico, [è] fondata sul presupposto che la prestazione del teologo è la tematizzazione della sua fede nel *kerygma* entro un determinato suo contesto vitale⁸¹». Il mito, per Bultmann, corrisponde al modo di pensare ed esprimersi dei testimoni canonici della rivelazione; ed in posizione antinomica al mito non vi è affatto la teologia, bensì la scienza, dal momento in cui la

⁷⁹ C. Saviani, *Nishitani e la Scuola di Kyōto. Introduzione a “Sulla relazione io-tu nel Buddhismo Zen”*,

<https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/zen/nishitani.htm&ved=2ahUKewj2zOu0opPiAhURy6QKHVmsSAGcQFjAAegQIBhAB&usg=AOvVaw2bW4hjeuOd6g2aGbs0KMXW>.

⁸⁰ G. Vianello, M. Cestari, Y. Kenjiro, op. cit., p. 44.

⁸¹ G. Leghissa, E. Manera, (a cura di), *Filosofie del mito nel Novecento*, Carocci editore, Roma 2015, pp. 316-317.

demitizzazione è il compito di una teologia che acconsente alla liquidazione del *medium* allo scopo di non liquidare anche il messaggio. Essa segna

l'ultimo tratto di un'esausta vicenda epistemica di allegoresi del mito per estrarre/ liberare/ salvare l'essenza di un *logos* compatibile con lo stato di coscienza attuale dell'“uomo”. Il tipo di relazione stabilita tra l'elemento caduco e quello permanente dei motivi mitici neotestamentari riflette il rapporto esistente tra la postumità (assoluta) del progetto e la posizione (relazionale) [...] ⁸².

Come è facile scorgere, l'interpretazione di Bultmann della demitizzazione è volta a riconsiderare il fenomeno religioso, quella di Nishitani, invece, si pone quale opportunità per svincolarsi dalla dogmatica recuperando il “grande Dubbio” buddhista. La prospettiva zen è l'unica a poter davvero superare il nichilismo, sentimento di irredimibile infondatezza dell'esistenza: «una volta assunto il fatto che Dio non solo è morto ma *resta* insostituibilmente morto, è possibile attraversare il deserto che avanza solo 'realizzando' ed 'interpretando' il Nulla in modo radicalmente diverso. [...] La Vacuità [...] la si può *realizzare* solo nella vacuità del Sé⁸³». Nishitani è fortemente critico rispetto al fenomeno globale del nichilismo, in quanto ritiene che esso sia legato ad una visione meccanicistica del mondo, dove la natura è dominata e il senso dell'esistenza è in crisi. Sappiamo bene quanto il sentimento di unione olistica tra io e mondo sia costitutivo della *forma mentis* zen, pertanto non dobbiamo meravigliarci dinanzi ad una serrata difesa del *śūnyatā* da parte di Nishitani. Anche autori come Dostoevskij, Nietzsche, Heidegger – controbatte – non sono stati in grado di elaborare un'alternativa valida, solo Meister Eckhart ha opportunamente fatto cooperare religione e filosofia ⁸⁴. Insomma, con Nishitani ⁸⁵ si accantonano

⁸² Ivi, pp. 318-319.

⁸³ C. Saviani, op. cit.

⁸⁴ Per approfondire i possibili legami tra antropologia, mistica, epistemologia analitica, fenomenologia della mistica ed anti-egologia, cfr. P. Manganaro, *Anti-egologia della ragione ed esperienza etero-centrata. Note sul contributo della fenomenologia alla filosofia della mistica*, <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://siba-ese.unile.it/index.php/segnicompr/article/download/7255/6599&ved=2ahUKewjr5IjCoZPiAhUF6aQKHbKyBGIOFjAAegQIAxAB&usq=AOvVaw1tRnALBoc9yEvWTdpgGRdk>.

⁸⁵ Secondo l'articolo di Tempestilli, Nishitani e Sartre, pur nella loro specificità ed opposizione teoretica, hanno un punto convergente. Mentre Sartre propone un pensiero filosofico basato sull'ateismo postulativo, sulla libertà e sulla relazione con gli altri, Nishitani invece si incentra sulla questione religiosa, sulla liberazione e sulla relazione io-tu. Ciononostante, «proprio come accade in Sartre, anche in Nishitani religione, liberazione e relazione devono essere pensate come tra loro collegate tramite la questione della vacuità; ma se in Sartre il nulla è concepito come *contraddittorio* dell'essere e, per ciò stesso, come secondo rispetto a esso, in Nishitani il nulla assoluto (essendo essere-*ppure*-nulla e non mero non-essere) sottende un imprescindibile primato. Questa ci pare essere la differenza sostanziale

definitivamente le analisi teoriche di ampio respiro per poter cogliere i momenti concreti di consonanza tra Oriente ed Occidente.

4. *Hisamatsu Shin'ichi Hōseiki*

Hisamatsu Shin'ichi – Hōseiki è il suo nome da monaco zen – proveniva da una antica famiglia buddhista ortodossa appartenente alla setta Jōdo-shin-shū. Il profondo legame con la tradizione zen a cui era stato iniziato fin da bambino ebbe ampie ripercussioni sull'andamento dei suoi studi universitari, in quanto contribuì alla sua delusione ed insofferenza verso l'ambiente filosofico accademico. Spronato dal suo mentore Nishida Kitarō a perseguire la ricerca di un senso della propria vita, nel 1915, al termine degli studi superiori si ritirò in un monastero affidandosi al maestro zen Rinzai Shozan Ikegai. Dopo soli tre giorni ottenne il *satori*. Nel 1928 cominciò la sua attività di insegnante nelle accademie buddhiste e dal 1943 al 1949 tenne la cattedra di buddhismo e filosofia della religione presso l'Università imperiale di Kyōto. Nel 1957-1958 viaggiò in America e in Europa, ove conobbe Martin Heidegger, Carl Gustav Jung, Rudolf Bultmann e Gabriel Marcel.

Perno della sua indagine filosofica è il concetto di Nulla assoluto, da egli chiamato anche “Nulla Zen”. Ne *La pienezza del nulla*, ritenuto la *summa* del pensiero di Hisamatsu, parte dai cinque modi di intendere il Nulla secondo il senso comune, i quali sono condizione necessaria ma non sufficiente alla costituzione dell'intima natura zen giacché sono solo metafore di cui si è servito il Nulla Zen per essere compreso e descritto dagli uomini. Tali modi sono:

- 1) il Nulla come negazione della mera presenza;
- 2) il Nulla come negazione dell'asserzione, del giudizio;

tra i due autori: se il filosofo francese si limita alla concezione di un nulla *relativo* all'essere che, in quanto tale, si dà *solo* in funzione di un essere che funge da *prius*, il filosofo giapponese pensa piuttosto a un essere-*ppure*-nulla *assoluto* che, negando tanto l'essere quanto il *nihilum*, fa di essere e *nihilum* mere rappresentazioni parziali di sé». Cfr. S. Tempestilli, *Nulla, Nihilum e Vacuità. La questione del nulla tra Jean-Paul Sartre e Keiji Nishitani*, https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://www.academia.edu/2791108/Nulla_Nihilum_e_Vacuit%25C3%25A0._La_questione_del_nulla_tra_Jean-Paul_Sartre_e_Keiji_Nishitani&ved=2ahUKEwjilKPZtO7jAhXQSRUIHY2WCmgQFjAAegQIBBA&usg=AOvVaw2lpviwr0Eohe7Xn2tRO6e7.

- 3) il Nulla come idea;
- 4) il Nulla come prodotto dell'immaginazione;
- 5) il Nulla come assenza di coscienza.

Inoltre, vi sono due tipi di ricerca: quella scientifica, che mira alle definizioni; e quella condotta dai maestri zen, i quali vanno oltre il linguaggio per puntare direttamente “al cuore” delle cose. La verità, ossia il Nulla Zen, non appartiene né all'essere né al non essere, è compiuta indeterminabilità, contiene opposizioni eppure va al di là di esse. Il Nulla è attivo e passivo, è un essere soggettivo che non possiede oggettività, è il se stesso poiché non è né interno né esterno. Intorno alla questione di libertà ed imperturbabilità, scrive:

Il Nulla del Buddhismo Zen è soggetto soggettivo; e ciò significa in questo contesto soggetto imperturbabile. Ma poiché vi sono molti modi di imperturbabilità e libertà, ci dobbiamo chiedere quale sia quello caratteristico del Nulla Zen. [...] Questa capacità e facoltà di sottoporre alla critica e al controllo la propria libertà quella caratteristica di bambini e animali – è ciò che fa l'uomo un'essenza razionale. Ciò che i bambini vogliono è la libertà spirituale; ciò che vogliono gli adulti è la libertà fondata sulla ragione. Questa libertà razionale è ciò che Kant chiama libero arbitrio, e che caratterizza come “santa” quando poi raggiunge la perfezione. [...] Questa libertà fondata sulla ragione è la vera libertà dell'uomo e volere tale libertà è ciò che rende uomini gli uomini. Virtù e moralità dell'uomo hanno lo scopo di realizzare questa libertà razionale. Il problema che noi poniamo in questa sede è se questa libertà razionale concorda con ciò che si intende per libertà nel dominio della Spiritualità⁸⁶.

In realtà, avverte Hisamatsu, nessuna delle due è libertà spirituale in quanto quest'ultima oltrepassa il dualismo ragione-sensi e coincide con la contemplazione della propria natura. È negazione assoluta e affermazione assoluta. Alla fine del volume, analizza la “forza creativa” che contribuisce a distinguere gli uomini dagli animali. Tuttavia, non è possibile parlare propriamente di *creazione* dal momento in cui si suole designare con tale termine esclusivamente *l'abilità di modificare oggetti ed ottenere prodotti*: l'uomo non può creare nulla dal nulla, perciò sarà sempre dipendente dalla natura e, quindi, è tenuto a rispettarla nella maniera più equilibrata. Hisamatsu, infine, postula una religiosità senza Dio, né antropocentrica né teocentrica,

⁸⁶ H. S. Hisamatsu, *La pienezza del nulla. Sull'essenza del buddhismo zen*, trad. it. di C. Angelino, <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/zen/pienezza.pdf&ved=2ahUKEwjXlaSvoZPiAhVE2KQKHZBBB44QFjABegQIBxAB&usq=AOvVaw2mzxnTN3QLBvGmZaJJS8HV>.

e senza legami con l'idea del sacro quale conseguenza naturale dello sviluppo religioso e spirituale dell'umanità.

5. Ueda Shizuteru

Allievo di Nishitani, si è concentrato soprattutto sulla comparazione tra la mistica di Eckhart e lo zen. All'interno del saggio *Valutazione finale della mistica di Meister Eckhart* avalla che Eckhart sia giunto ad una mistica dell'infinito con un fondamento teistico, nella quale attinge sia dal processo cristiano di elaborazione e sfruttamento dei concetti neoplatonici sia dall'apporto di termini cristiano-teistici. Inoltre, nel suo pensiero:

- 1) vi sono espressioni di dottrina trinitaria ortodossa ma al tempo stesso appoggia la dottrina degli attributi, schierandosi dunque contro Tommaso e a favore di Maimonide;
- 2) tuttavia, vi sono espressioni di dottrina degli attributi ma non rinuncia definitivamente alla dottrina trinitaria, ergo ponendosi contro Maimonide ed a favore di Tommaso.

Preoccupazione principale di Eckhart è includere l'anima nella nozione di Dio tramite una concezione centripeta, per la quale l'anima deve diventare tutt'uno con Dio per essere innalzata nell'irrepresentabilità di Dio. Ueda scorge molteplici affinità di tale impianto eckhartiano con lo zen, però nello zen non si ha alcun teismo personale dal momento in cui esso prova a superare ogni tentativo di rappresentazione insito anche nel buddhismo tradizionale. Nello zen il percorso si fa più radicale. A tal proposito, Ueda offre una sua particolarissima analisi di due dipinti: *Cristo nella casa di Marta e Maria* di Pieter Aertsen ed il sesto patriarca intento a tagliare il bambù di Ryōaki.

Questa differenza può essere illustrata comparando due immagini: la prima è espressione del pensiero di Meister Eckhart, la seconda è espressione diretta dello spirito del Buddismo Zen. La prima immagine [...] rappresenta Gesù in visita a Maria e Marta ed è caratterizzata da un capovolgimento del senso dell'episodio evangelico operato da Eckhart. Secondo lo spirito dell'interpretazione eckhartiana, Marta, impegnata a cucinare, è la figura centrale posta in primo piano, mentre Gesù in quanto *Dio* e Maria, che ascoltando Gesù si trova in comunanza con Dio, sono rappresentati in un angolo sullo sfondo. La figura di Gesù [...]

esprime il concetto dell'abbandono di Dio (*Gott lassen*): *elevarsi all'unità con Dio e lasciare Dio*. [...] Il ritorno alla mondanità è per Marta il reale compimento dell'irruzione attraverso Dio fino al fondo, cioè l'essenza di Dio irrapresentabile, il Nulla della *Gottheit*; in unità con questa irruzione, si compie il ritorno di Dio al suo fondamento, al Nulla come *Gottheit*. [Nella] seconda immagine [...] un uomo impegnato a tagliare un bambù [...] è il sesto patriarca del Buddismo Zen cinese. Qui Dio è completamente assente; nessuna traccia del divino; perfino nessuna traccia della sua scomparsa. Rimane solo un vuoto. [...] Il Dio realizzato, giunge a compimento nell'abbandono di Dio da parte dell'uomo, che raggiunge ed attraversa il Nulla della *Gottheit* e, unito ad esso, torna al quotidiano. In un tale uomo, il Nulla è assolutamente presente e concreto, qui ed ora⁸⁷.

⁸⁷ S. Ueda, *Valutazione generale della mistica di Meister Eckhart*, in G. Vianello, *Messaggeri del nulla*, Rubettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 135-136.



1. Pieter Aertsen, *Cristo nella casa di Marta e Maria*, Museo Boymans, Rotterdam 1553.



2. Ryōaki, Museo Nazionale di Tōkyō, inizi sec. XIII.

Volendo riassumere, per Ueda Eckhart, nonostante l'emancipazione dal contesto ortodosso cristiano, resta comunque invischiato nella categoria della *substantia*, a differenza dello zen che procede secondo la categoria della *relatio*.

Di recente, Ueda si è dedicato alla filosofia del linguaggio, elaborando la nozione di *Ur-Wort*, dove il linguaggio è descritto come l'articolazione sul piano della coscienza di un'intuizione primaria, simile all'esperienza pura di Nishida.

Riacciandosi alle analisi di Bollnow⁸⁸ sul movimento circolare dal mondo linguistico all'oggetto e da questo indietro al mondo linguistico, in un perfezionamento continuo, il filosofo giapponese ipotizza un analogo movimento circolare tra linguaggio e silenzio primordiale, in cui si sperimenta l'uscita dalla "casa dell'essere" heideggeriana per non trasformarla in una "prigione dell'essere"⁸⁹.

Obiettivo di tutti gli esponenti della Scuola di Kyōto è, traendo le somme, annullare le categorizzazioni e le dicotomie che intralciano il flusso costante del pensare filosofico: né soggetti né oggetti, né essere né nulla, né *samsāra* né *nirvāna*. Ogni istante non è soltanto un singolo e mero evento del divenire storico, ma è anche una porta aperta a tutti i tempi. Per dirla con Benjamin, «ogni secondo, in esso, è una piccola porta da cui può entrare il Messia⁹⁰».

⁸⁸ Qualora si volesse osservare più da vicino la riflessione di Bollnow, cfr. O. F. Bollnow, *Le tonalità emotive*, (a cura di D. Buzzone), Vita e Pensiero, Milano 2009; S. Giammusso, *La forma aperta. L'ermeneutica della vita nell'opera di O. F. Bollnow*, Franco Angeli, Milano 2008.

⁸⁹ G. Vianello, M. Cestari, Y. Kenjiro, op. cit., p. 56.

⁹⁰ W. Benjamin, *Angelus novus*, Einaudi, Torino 1962, p. 86.

III. Prime fasi del pensiero nishidiano (1911-1931).

L'esperienza è coscienza?

1. La genesi occidentale di un problema gnoseologico: tra “pure durée”, empirismo radicale e neokantismo

Questo libro raccoglie quanto da me scritto una volta giunto a Kyōto. Il titolo *Pensiero ed esperienza vissuta corporea* significa, né più né meno, che io ho pensato e fatto esperienze vissute corporee. Una volta a Kyōto, ciò che diede impulso al mio pensiero furono da un lato le tesi propugnate da quella che io chiamo la corrente della “logica pura”, in particolare Rickert, e dall'altro la dottrina della durata pura di Bergson. [...] Ritengo [...] che la filosofia di oggi abbia bisogno piuttosto di una sintesi di queste due direzioni di pensiero⁹¹.

Il saggio *Pensiero ed esperienza vissuta corporea*, uscito alle stampe per la prima volta nel 1922, si rivela prezioso ai fini della presente ricerca, in quanto mostra con evidenza le filosofie che più hanno influenzato la riflessione nishidiana nei suoi primi due periodi. Seguendo celermente le indicazioni forniteci dall'autore stesso lungo i capitoli, possiamo annoverare due principali filoni:

- 1) l'indagine sul concetto di esperienza pura, condotta tramite il confronto con Henri Bergson, William James e Richard Avenarius. In tale tendenza epistemologica si cerca di trattare anche il problema dei valori logici a partire dall'esperienza pura, ed essa è affine all'empirismo classico⁹² ma assume una connotazione più radicale. Può essere denominata economia del pensiero, pragmatismo o empirismo radicale;
- 2) il confronto con il neokantismo, in particolare quello della Scuola sud-occidentale, e marginalmente con la fenomenologia husserliana, per

⁹¹K. Nishida, *Pensiero ed esperienza vissuta corporea*, (a cura di E. Fongaro), Mimesis, Milano 2019, p. 11.

⁹²L'empirismo classico e il buddhismo tradizionale hanno molteplici affinità tra loro. Si rimanda a: G. Foglietta, *Empirismo e buddhismo*, https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/buddhismo/foglietta2.pdf&ved=2ahUKEwjepKArqPXiAhUQKVAKHfwpCgQOFjAAegQIAhAB&usg=AOvVawli_3hOMNglrDYLzG2zH4Bb.

l'analisi del ruolo della coscienza. In questa seconda posizione epistemologica si segue la distinzione kantiana tra il problema della genesi della conoscenza e il problema dei valori, i quali non possono mai esser considerati a partire dalla prospettiva degli empiristi inglesi. Gli ambiti di conoscenza e valore sono, pertanto, distinti tra loro, e si cerca di costruire una teoria della conoscenza mantenendo le posizioni kantiane in modo più rigoroso dello stesso Kant. La verità è fondata a prescindere dalla realtà.

Aggiunge Nishida, a proposito delle diramazioni della filosofia contemporanea occidentale:

Se proviamo a classificare a grandi linee la filosofia contemporanea, potremmo ripartirla innanzitutto in una filosofia dell'intuizione come quella di Bergson, e una filosofia della conoscenza come quella tedesca odierna, a sua volta suddivisibile in neokantiani e neobolzaniani. In Inghilterra e negli Stati Uniti, invece, i neorealisti manifestano una tendenza uguale a quella dei neobolzaniani, mentre i pragmatisti somigliano al criticismo teleologico della Scuola sud-occidentale, ma il loro modo di pensare il fine è soggettivo e individuale, e di conseguenza eteronomo⁹³.

Di seguito, introdurremo gli autori appena menzionati offrendo le loro linee di pensiero essenziali, in modo tale da chiarire in via preliminare le motivazioni che si celano dietro i concetti di esperienza pura e coscienza nell'accezione attribuitagli da Nishida.

Una precisazione è d'uopo. Abbiamo scelto di concentrarci sulle prime due fasi della speculazione del pensatore nipponico per diverse ragioni: *in primis* perché essa costituisce il nucleo fecondo sia della successiva riflessione di Nishida, sia della fondazione della moderna filosofia giapponese. Generazioni di giovani intellettuali giapponesi hanno potuto formarsi proprio attraverso i primi scritti di Nishida, cogliendo in essi le proprie esigenze filosofiche e i propri interrogativi storico-culturali. *In secundis* perché una adeguata letteratura critica in merito scarseggia decisamente all'interno del panorama italiano – esigue traduzioni; carente reperibilità dei già limitati testi tradotti; fioco interesse da parte degli studiosi nostrani ad affrontare, ed eventualmente tradurre, tali opere. Questo elaborato si consegna quasi

⁹³ K. Nishida, op. cit., pp. 167-168.

come una mosca bianca, ed il rischio di fare il passo più lungo della gamba è sempre in agguato. Ma, talvolta, un pizzico di audacia può essere necessaria.

1.1. Henri Bergson

All'interno di *Pensiero ed esperienza vissuta corporea* i capitoli dedicati a Bergson⁹⁴ sono ben tre (Il metodo della filosofia di Bergson, La durata pura di Bergson, Introduzione a *Materia e memoria*). Difatti, anche se in *Uno studio sul bene* Nishida non ha esplicitamente nominato Bergson quale suo interlocutore, il filosofo francese ha fornito sicuramente indispensabili apporti alla nozione di esperienza pura nishidiana grazie all'analogia con la sua filosofia della durata pura. Come riporta lo stesso Nishida, «secondo Bergson la concreta realtà immediata a noi data scorre, si sviluppa, non si ferma neppure un istante, cioè è qualcosa di vivo. Non si può osservare da fuori il vero aspetto di una tale realtà, si può conoscerlo solo da dentro, diventandolo [...] "intuizione" significa vedere diventando le cose stesse [...]»⁹⁵. L'intuizione è l'unico metodo vero e proprio della filosofia, in quanto essa ci permette di attingere alla materia viva tramite qualcosa di vivo, mentre l'adozione dei concetti comporta il tentativo effimero di ottenere qualcosa di vivo da qualcosa di morto. La filosofia si è lasciata condizionare dal non conforme metodo analitico delle scienze, applicando i concetti alla realtà intuitiva, e l'unica *chance* che essa ha di poter ritornare ad essere pienamente se stessa è riacquistare il metodo che le appartiene.

Se guardiamo il nostro sé da fuori, sembra comporsi di vari elementi come percezioni, memoria, sforzo, e così via, ma nella profonda interiorità del sé c'è un fluire ininterrotto. [...] Si tratta di una continuità di stati, ciascuno dei quali indica uno stato che sta per arrivare e contiene in sé uno stato che è già passato. [...] Bergson chiama tutto ciò "durata interiore" o "durata pura" [...]. Si può intuire il sé solo essendo il sé⁹⁶.

⁹⁴ Cfr. C. Zanfi, *Bergson e la filosofia tedesca. 1907-1932*, Quodlibet, Macerata 2013 per la trattazione di questioni come la vita sociale, la morale, la religione, il misticismo, la meccanica e la storia che in alcuni casi conduce Bergson a ridefinire aspetti fondamentali della propria filosofia. L'interesse ad esplorare i rapporti di Bergson con la Germania è motivato dal fatto che molti dei nuovi argomenti emersi nell'opera bergsoniana durante i primi decenni del Novecento sono comuni alla filosofia tedesca dell'epoca, che assiste in particolare allo sviluppo della corrente della *Lebensphilosophie*, alla quale Bergson è spesso assimilato.

⁹⁵ K. Nishida, op. cit., p. 122.

⁹⁶ Ivi, pp. 123-124.

Nishida ha, poi, la premura di puntualizzare la vicinanza dell'impostazione bergsoniana allo zen, in quanto secondo un detto zen: «“La mente muta a seconda delle innumerevoli circostanze, il luogo in cui la mente muta è invece molto quieto”, [e questo] è il vero aspetto dell'esperienza pura e semplice, l'essenza del sé, e Bergson lo chiama durata pura o durata interiore⁹⁷». Nello sforzo di dirimere il dualismo spirito-materia, la storia della filosofia ha intavolato quattro soluzioni: materialismo, spiritualismo, parallelismo e teoria dell'esperienza pura. Tuttavia

Basandosi su quest'ultima, sia Mach che Avenarius hanno cercato di risolvere il problema della relazione tra anima e corpo, ma la loro soluzione è molto superficiale, mentre mi sembra che solo Bergson sia riuscito a trovare, a partire da una teoria dell'esperienza pura, il punto di partenza per una soluzione profonda ed esaustiva della questione [...]⁹⁸.

Secondo l'analisi di Bonometti, Bergson effigia l'apice e la sintesi delle questioni legate all'intreccio tra filosofia e biologia, nel quale diviene capillare soprattutto il ruolo dell'arte: non vi è bisogno di trasformare la filosofia in arte, ma occorre scorgere le possibilità euristiche dell'arte in un contesto epistemologico non avente più per riferimento l'uomo come macchina bensì l'uomo come vita. Quindi la filosofia non deve essere scienza *à la* Cartesio, ma secondo il modello della biologia, e l'arte esemplifica al meglio le strategie opportune tali da rendere la filosofia una “scienza dell'esperienza integrale”. Scienza e filosofia sono accomunate dal loro identico obiettivo, ossia dilatare il pensiero, infrangere gli schemi concettuali astratti e modellare le idee sulla realtà⁹⁹.

Propedeutico allo studio di *Materia e memoria* è il *Corso di psicologia*, ciclo di lezioni liceali che si collocano tra i *Saggi sui dati immediati della coscienza* (1889) e *Materia e memoria* (1896). Esso è formato da ventisei lezioni, ciascuna delle quali è dedicata ad una facoltà della mente: le prime due descrivono la definizione dell'atto psichico e del fatto psichico, tredici lezioni sono inerenti all'attività del pensare per immagini, ed altre cinque trattano della facoltà di elaborazione e combinazione delle idee. Queste lezioni sono importanti anche affinché si possa comprendere la gestazione

⁹⁷ Ivi, p. 130.

⁹⁸ Ivi, p. 231.

⁹⁹ M. L. Bonometti, *Estetica della biologia, dalla scuola di Montpellier a Henri Bergson*, in «Itinera», n. 5, 2013, pp. 347-351.

bergsoniana del concetto di coscienza, dal momento in cui vi accenna le nozioni di durata e molteplicità eterogenea¹⁰⁰.

Materia e memoria reca il sottotitolo “Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito”. Presupposto che muove l'intero scritto è che la vita cosciente sia possibile solo se il presente abbraccia il passato come ricordo ed il futuro come aspettazione. La coscienza è memoria ed essa è capace di riportare il passato nel presente, come aveva già giustamente affermato Agostino nelle sue *Confessioni*:

[...] la memoria, [...] in quanto ricopre di uno strato di ricordi un fondo di percezione immediata e in quanto contrae anche una molteplicità di momenti, costituisce il principale apporto della coscienza individuale nella percezione, il lato soggettivo della nostra conoscenza delle cose [...]. *Il mio corpo* è ciò che prende forma al centro di queste percezioni; *la mia persona* è l'essere a cui bisogna riferire queste azioni. Le cose si chiariscono se si va così dalla periferia al centro, come fa il bambino, come ci invitano a fare l'esperienza immediata ed il senso comune. Al contrario, tutto si oscura e i problemi si moltiplicano, se si pretende di andare, con i teorici, dal centro alla periferia¹⁰¹.

L'uomo è costituito sia da coscienza, libertà, memoria, spirito, sia dal corpo e dalle sue relative esperienze corporee che si dispiegano nello spazio: nella memoria il fatto fisiologico e il fatto psicologico si incontrano e si mescolano. Difatti, «il mio corpo, oggetto destinato a muovere degli oggetti, è [...] un centro d'azione: non saprebbe far nascere una rappresentazione. Ma se il mio corpo è un oggetto capace di esercitare un'azione reale e nuova sugli oggetti che lo circondano, deve occupare rispetto ad essi un posto privilegiato¹⁰²». L'obiettivo polemico dell'opera sono le ricerche condotte da Broca nel 1861, per il quale le malattie della memoria sono causate da lesioni alla terza circonvoluzione frontale sinistra, quindi a suo dire la memoria è soltanto una semplice funzione del cervello. Bergson controbatte servendosi di due punti:

- 1) una lesione può portare a disturbi fisiologici ma non per forza anche mnemonici;

¹⁰⁰ G. Gamba, *Henri Bergson, Corso di psicologia. Liceo Henri IV. 1892-1893*, in «Lo Sguardo», vol. 1, n. 26, 2018, pp. 327-330.

¹⁰¹ H. Bergson, *Materia e memoria*, in A. Massarenti, (a cura di), *Bergson. Vita, pensiero, opere scelte*, Il Sole 24 ORE, Milano 2006, p. 363 e p. 374.

¹⁰² Ivi, p. 351.

2) è impossibile localizzare i ricordi nel cervello.

Scriva a tal proposito il filosofo francese:

La cecità psichica non impedisce di vedere, non più di quanto la sordità psichica impedisca di sentire. Più particolarmente, per ciò che concerne la perdita dei ricordi uditivi di parole - la sola di cui ci occupiamo -, ci sono numerosi fatti che la mostrano regolarmente associata ad una lesione distruttiva della prima e della seconda circonvoluzione temporoparietale sinistra senza che si conosca un solo caso in cui questa lesione abbia provocato la sordità propriamente detta: si è persino potuto riprodurla sperimentalmente sulla scimmia senza determinare in essa nient'altro che la sordità psichica, cioè un'incapacità ad interpretare i suoni che continua a sentire¹⁰³.

Dunque, non sono i ricordi ad essere lesi nel cervello, bensì i meccanismi che consentono alla memoria di agire. Come mostrano le esperienze riabilitative dei veterani di guerra, anche se il cervello ha subito un'asportazione consistente di materia cerebrale, grazie ad un periodo di riabilitazione motoria si possono risanare le proprie capacità cognitive. L'anima ha bisogno del cervello per esprimersi, non per essere, in quanto non dimora lì la sua sorgente: il cervello ha la sola funzione di richiamare i ricordi in rapporto ad azioni e interessi¹⁰⁴. Il vivente è una memoria revisionista, una sintesi del passato col presente in vista del futuro come risposta motrice, inoltre «lo schema dinamico è [...] l'immagine più potente e più precisa dell'*élan vital*. È l'immagine di quanto Bergson nella *Evoluzione creatrice* chiama "tendenza vitale". [...] La *différance* è [...] un limite *in atto*, un limite all'opera come limite. Istituire, tracciare una soglia, una "fenditura", è infatti aprire un varco, uno *slanciarsi oltre*¹⁰⁵».

1.2. William James

Nella sua opera prima, Nishida riporta ripetutamente il nome e le posizioni teoretiche di James, dimostrando di esser debitore nei confronti dell'empirismo radicale. Tuttavia, ad una lettura più attenta, possiamo notare che una maggiore influenza non proviene tanto da James – seppur indubbiamente presente – ma da Bergson. Tale mancata menzione del filosofo francese può esser data dai forti punti

¹⁰³ Ivi, p. 441.

¹⁰⁴ M. Perrini, "Materia e memoria" di Bergson, in «Giornale di Brescia», 07/09/1996 e 13/09/1996.

¹⁰⁵ R. Ronchi, *L'atto del vivente. La vita nello specchio della filosofia speculativa (Aristotele, Bergson, Gentile)*, in «Noema», n.3, 2012, pp. 50-52.

che accomunano l'indagine di James e di Bergson¹⁰⁶. Solo a partire da *Pensiero ed esperienza vissuta corporea* Nishida riconoscerà il considerevole contributo di Bergson non soltanto nella sua opera più letta, ma in tutto il suo filosofare.

I *Saggi sull'empirismo radicale* furono pubblicati postumi nel 1912. Raccogliono saggi di varie riviste composti tra il 1904 e il 1910 e rappresentano l'ultima fase del pensiero di James, definito dallo stesso "empirismo radicale". Questo peculiare empirismo è proclamato essere più vicino al realismo naturale che all'empirismo classico, criticato aspramente assieme al suo opposto - il razionalismo. Difatti, asserisce il pragmatista¹⁰⁷ americano:

Do alla mia *Weltanschauung* il nome di empirismo radicale. L'empirismo è noto per essere l'opposto del razionalismo. Il razionalismo tende a mettere l'accento sugli universali e a considerare il tutto come antecedente rispetto alle parti, sia nell'ordine logico che in quello ontologico. L'empirismo, al contrario, quando vuole spiegare qualcosa, mette l'accento sulla parte, sull'elemento, sull'individuo, e considera il tutto come un insieme e l'universale come un'astrazione. La mia descrizione delle cose, conseguentemente, comincia dalle parti e considera il tutto un essere di second'ordine. È essenzialmente una filosofia a mosaico, una filosofia pluralistica, come quella di Hume e dei suoi successori [...]. Ma differisce dal tipo di empirismo humiano in un particolare che determina da parte mia l'aggiunta dell'aggettivo "radicale". Per essere radicale, un empirismo non deve ammettere nelle sue costruzioni alcun elemento che non sia direttamente sperimentato. Per una filosofia di questo tipo, *le relazioni che collegano le esperienze devono esse stesse essere relazioni sperimentate, e ogni tipo di*

¹⁰⁶ Il flusso di coscienza jamesiano e la durata creatrice bergsoniana si incontrano innanzitutto nella loro *pars destruens*, ovvero la critica serrata all'intellettualismo, ma anche nella concezione di esperienza pura che precede la scissione tra soggetto ed oggetto. Asseverano questi due pensatori che la coscienza emerga dal processo esperienziale, nel quale l'esperienza ripiega su se stessa, attraverso due percorsi distinti: per James attraverso l'appropriazione, in cui un'esperienza diventa contenuto di un'altra esperienza; per Bergson tramite la diminuzione, dove il piano traslucido dell'esperienza pura si opacizza in un punto producendo uno schermo nero nel quale un'immagine si riflette. Infine, entrambi si interessarono di parapsicologia e psicopatologia, poiché tali ambiti sono una sospensione dell'esperienza pura ordinaria. Cfr. R. Ronchi, *William James e Henri Bergson. L'empirismo assoluto*, <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://roccoronchi.net/files/chunks/546a5bac2a97034fb5000012/546a5bd42a97034fb5000013.pdf&ved=2ahUKewilj7uW9tTiAhXQ1qQKHfU0CJoQFjAFegQIBxAB&usg=AOvVaw3vIhGb0zbzI85nK838OvAu>; W. James, *Saggi sull'empirismo radicale*, (a cura di L. Taddio), Mimesis, Milano 2009, p.81.

¹⁰⁷ Per un approfondimento circa le connessioni tra pragmatismo, biologia, psicologia e filosofia, si consiglia la lettura di M. Bella, *Tra filosofia e biologia: una psicologia integrata e antiriduzionistica*, in «Noema», vol. 9, 2009, pp. 27-41.

*relazione sperimentale deve essere considerata altrettanto “reale” quanto qualsiasi altra parte del sistema*¹⁰⁸.

Il mondo dei percetti all'inizio si presenta a noi come un caos di esperienze pure, ed in seguito si delinea un ordine, ma l'oggettività è insita anche in esperienze non percettive del sé: l'errore sta nella tendenza a contarle due volte, come esperienze percettive e come stato mentale. Il dualismo esperienza soggettiva-esperienza oggettiva non ha alcun motivo di sussistere, giacché i termini “soggetto” ed “oggetto” sono solo attributi funzionali dell'esperienza pura, unitaria, eppure pluralistica, molteplice in se stessa. Nella somma totale delle esperienze vi è discontinuità, siccome esse sono un semi-caos. L'esperienza pura, inoltre, è elaborata da James come un processo nel tempo mediante transizioni disgiuntive e congiuntive, le quali nel movimento dinamico esperienziale o aboliscono direttamente le esperienze precedenti, o le ampliano per adempiere a una funzione. «L'esperienza nella sua immediatezza sembra perfettamente fluida. L'intensa sensazione di vivere che tutti proviamo, prima che la riflessione frantumi il nostro mondo istintivo, s'illumina da sé e non suggerisce paradossi. Le sue difficoltà sono delusioni e incertezze; non sono contraddizioni intellettuali¹⁰⁹», perciò è unicamente l'azione dell'intelletto a separare i concetti. Prosegue James con la presente asserzione: «soltanto bambini appena nati, o uomini quasi in coma per sonno profondo, droghe, malattie o traumi, si può dire abbiano un'esperienza pura nel senso letterale di un *questo* che non è ancora un *che cosa* definito, quantunque sia pronto a essere qualsiasi tipo di qualcosa [...]»¹¹⁰. Ebbene, essa ci dimostra che l'esperienza pura jamesiana è una sorta di concetto limite, accessibile solo in stati alterati o immaturi della coscienza, a differenza dell'esperienza pura nishidiana, vivibile *da tutti e a tutte le condizioni* – basta solamente esserne autoconsapevoli. A tal proposito, è lampante la connessione tra l'insegnamento ricavabile dal mito della caverna platonico e dai dieci quadri del toro¹¹¹ (*shi niu tu*, 十牛圖) zen: un uomo è, inizialmente, alla ricerca della verità/ buddhità, e dispera di riuscire a trovarla. Seguendo man mano dei segni sensibili, allegorie del conseguimento dell'illuminazione, la ottiene. Tuttavia, non deve adagiarsi affatto in

¹⁰⁸ W. James, op. cit., p. 28.

¹⁰⁹ Ivi, p. 51.

¹¹⁰ Ivi, pp. 51-52.

¹¹¹ Per la simbologia dei dieci quadri, o icone, del toro, cfr. G. Pasqualotto, *Figure di pensiero. Opere e simboli nelle culture d'Oriente*, Marsilio, Venezia 2007, pp. 173-179.

questo stato compiuto e perfetto; il cammino è appena iniziato! Bisognerà ritornare al mondo quotidiano, caduco e molteplice, per comunicare a tutti *la via*.

1. Ricerca del toro



2. Scoprire le orme



3. Scorgendo il toro



4. Catturare il toro



5. Domare il toro



6. Tornare a casa in groppa al toro



7. Il toro trasceso



8. Il toro e l'io entrambi trascesi



9. Raggiungere la sorgente



10. Nel mondo



1. Shubun, Kyōto, sec. XV.

Krueger evidenzia che

James's brand of radical empirism therefore looks to ground his empirical philosophy on the raw material of experience as given. [...] James looked to probe what he perceived to be the underlying experiential unity behind language and reflective or conceptual thought. Mirroring a basic Zen Buddhist presupposition that Nishida will later utilize for his own ends, James argued that conceptual analysis could never provide an exhaustive account of human experience in its phenomenal richness. And like Nishida and Zen, we can pinpoint a suspicion of concepts and conceptual analysis that underwrites James's formulation of pure experience¹¹²

dunque il concetto di esperienza pura di Nishida risulta essere un perfezionamento dell'esperienza pura teorizzata da James grazie all'aggiunta delle caratteristiche del *satori zen*, fino a divenire un'esplicita ontologia-gnoseologia zen del luogo del nulla assoluto. Ulteriore somiglianza tra la speculazione di James e di Nishida si coglie nello studio attento del corpo vissuto: delineano, effettivamente, un modello di personalità anti-essenzialista, ovverosia senza fare appello a substrati fissi in quanto il sé è un campo relazionale, un processo in divenire. L'ambiente della vita è organico, olistico, in continua evoluzione, plasmato dall'impegno somatico che si muove in esso. «For James, the body is the organizing center and locus of continuity in all conscious experience. [...] is the seat of personal identity. And the self for James [...] is rather constituted in the flux of temporal development and relational interaction of the lived body embedded within a particular environment or context of activity¹¹³» e la stessa impostazione la si riscontra anche in Nishida. Concludiamo il parallelismo tra James e Nishida sottolineando che

it is interesting to note that Nishida, given his Zen orientation, seems to have been attuned to the ethical possibilities of pure experience in a way that James was not prepared to see. For Nishida, pure experience can be cultivated in bodily practice and subsequently given aesthetic and ethical expression. Thus while Nishida expresses an obvious debt to James, his extension of pure experience, and particularly his vision of pure experience as a form transformative praxis, enriches James's discussion by introducing a practical dimension to the notion that James would likely have acknowledged as faithful to his larger pragmatic vision¹¹⁴.

¹¹² J. W. Krueger, *The Varieties of Pure Experience: William James and Kitarō Nishida on Consciousness and Embodiment*, in «William James Studies», vol. 1, 2007, p. 2.

¹¹³ Ivi, p. 6.

¹¹⁴ Ivi, p. 11.

1.3. Richard Avenarius

Avenarius si configura quale imprescindibile figura di confronto per Nishida, dal momento in cui, con la sua *Critica dell'esperienza pura*, diede avvio al dibattito intorno al concetto stesso di esperienza pura.

Le idee di Avenarius non attecchirono nel contesto ufficiale filosofico e accademico del tempo, al punto tale da esser destinate ingiustamente all'oblio. Addirittura Mach - ritenuto il più vicino spiritualmente al pensatore tedesco - preferì distanziarsene autodefinendosi *Naturforscher* (ossia "naturalista") piuttosto che filosofo, tracciando in tal modo una netta linea di demarcazione tra lui ed Avenarius. Unica isola felice fu la Russia: qui il materialismo dialettico si fuse con l'empiriocriticismo e si ebbe la prima traduzione della *Critica*. Le principali contestazioni ad Avenarius furono personificate da tre autori di spicco: «lo spiritualista Wundt, l'idealista Husserl e il realista ingenuo Lenin si trovano concordi nel condannare Avenarius e il suo pensiero, il primo accusandolo di realismo e di materialismo, il secondo di psicologismo e il terzo di idealismo¹¹⁵». La sua indagine rivela una forte connessione con fisiologi, psicologi e sociologi dei secoli XVIII e XIX. L'esperienza pura, in Avenarius, non è altro che l'esperienza nella sua accezione più grande possibile e priva di determinazioni specifiche (le quali sono il contenuto dell'esperienza, e rendono l'esperienza idea o cosa reale), ed essa prescinde dalle caratterizzazioni dell'esperito. Avenarius fornisce due definizioni di esperienza pura:

- 1) una sintetica: «l'esperienza pura [è] una qualsiasi asserzione che in tutte le sue componenti non ha come presupposto altro che costituenti del nostro ambiente¹¹⁶»;
- 2) un'altra analitica: «l'esperienza pura [è] un'asserzione alla quale non [è] mescolato nulla che non sia a sua volta esperienza, la quale quindi non sia, in se stessa, altro che esperienza¹¹⁷».

¹¹⁵ R. Avenarius, *Critica dell'esperienza pura*, (a cura di A. Verdino), Laterza, Bari 1972, p. XXIX.

¹¹⁶ Ivi, p. 9.

¹¹⁷ Ivi, p. 10.

Inoltre, l'esperienza è tale solo se asserita, pertanto i mezzi di espressione in Avenarius si riducono alla sola verbalizzazione. Avenarius elenca diversi modi di intendere l'esperienza:

Se [...] si analizzano i vari esempi nei quali i valori E vengono designati come 'esperienza', si vede che in essi si asserisce generalmente: 1) un 'ente' ovvero un 'ente-che-è-stato'; 2) una 'presa di cognizione' della sua 'esistenza' o di un qualche 'costituente', 'nesso', ecc. 'esistente' di tale 'ente'; 3) una 'mera presa di cognizione', una 'presa di cognizione pura e semplice'¹¹⁸.

Anche se questi tre tratti sono comuni all'esperienza, tuttavia non lasciano trasparire la caratteristica propria dell'esperienza stessa, ossia l'esperienza in quanto affine alla percezione connessa con la cosa. Il "valore E" di cui scrive il filosofo è l'esperito dell'esperienza, la quale non è intima ed ineffabile ma asserita e comunicata; esso è di due tipi: elemento o carattere. In realtà, aggiunge Avenarius, sono due i valori da considerare:

[...] indichiamo semplicemente con R ogni valore, passibile di descrizione, in quanto viene presupposto come costituente del nostro ambiente. E indichiamo invece semplicemente con E ogni valore, passibile di descrizione, in quanto viene assunto come contenuto di un asserto di un altro individuo umano. [...] assumiamo che questi valori indicati con E – o valori E [...] – in quanto costituiscono i presupposti della nostra critica, sono non già entità rigide e prive di determinazioni, bensì mutevoli e dotate di determinazioni molteplici [...]¹¹⁹.

Analizzando le dinamiche interne al testo, si evince la differenziazione di due livelli, ovvero:

- 1) il livello dell'esperienza pura, in cui abbiamo il soggetto dell'asserzione-esperienza (*Aussagendes Individuum* o *Erfahrendes Individuum*);
- 2) il livello della critica all'esperienza pura, ove si ha il soggetto nel ruolo di critico (*Kritizierendes Individuum*).

La critica dell'esperienza pura è, in poche parole, l'esame critico del comportamento linguistico degli individui umani, e

¹¹⁸ Ivi, p. 100.

¹¹⁹ Ivi, pp. 20-21.

[...] ciò significa che la nostra critica dell'esperienza pura dovrà, anzitutto e dappertutto, essere impostata nello spirito di una TEORIA DELL'ESPERIENZA; questo tuttavia non esclude, ch  anzi ne   una condizione, che essa sia al tempo stesso considerata come una TEORIA GENERALE DELLA CONOSCENZA, e che non venga interamente privata del significato di una TEORIA GENERALE DELLE NORME UMANE¹²⁰.

La "teoria delle serie vitali indipendenti"   la teoria utilizzata dalla critica per classificare l'esperienza pura. Il compito dell'empirio-critico consiste nello spogliare il concetto di mondo dalle aggiunte esterne, ricostruendo cos  un concetto universale ed assoluto, il concetto naturale di mondo. Difatti, i concetti di mondo storici sono semplicemente delle modificazioni del concetto naturale e originario. Il metodo dell'empirismo critico   quel metodo che non presuppone nulla, anzi analizza i fenomeni nei loro costituenti elementari, descrivendoli senza aggiunte ideologiche. Il critico, invero,   anch'egli un uomo comune, che vive con delle convinzioni ma, a differenza dell'uomo comune, non le privilegia rispetto alle altre convinzioni che si offrono nel mondo, dal momento in cui impara a porle tutte sul medesimo piano. La filosofia proposta da Avenarius   quindi una metafilosofia: una filosofia sulle altre filosofie, un relativismo-immanentismo globale, e - utilizzando l'espressione utilizzata dall'Autore - una "teoria generale del comportamento teoretico umano". Il "sistema C", che pure figura nelle pagine della *Critica dell'esperienza pura*, pu  esser pensato come un analogo del sistema nervoso centrale elaborato dalla fisiologia, il quale assurge a rappresentante di tutto l'individuo. Esso   un sistema instabile che per  tende alla stabilit , raggiungibile alterando la sua configurazione in modo da ristabilire l'equilibrio. La prima configurazione   detta "stato iniziale", la seconda "stato finale". La configurazione stabile del sistema C   chiamata "assuefazione" a una certa situazione ambientale, ed   l'accumulazione e conservazione nel sistema C dei risultati delle variazioni precedenti poste dall'ambiente. Le variazioni del sistema C si sviluppano in modo tale da far aumentare una contrapposizione tra

[...] l'individuo [che] diventa, nel 'percepire', sempre pi  quello che 'semplicemente recepisce', [e] la 'percezione' [che] trapassa nella modificazione dell'esperienza: nei confronti del 'ricevente', la 'cosa' appare come il 'dato' mentre la 'cosa data', in quanto 'ente' che 'possiede' la sua 'attivit  per s ' appare, nei confronti dello 'spettatore passivo', come il 'fatto', cio  come il 'fatto dell'esperienza'¹²¹.

¹²⁰ Ivi, p. 13.

¹²¹ Ivi, p. 106.

Si può far concludere questa breve parentesi su Avenarius citando una delle posizioni più significative enucleate nella *Critica dell'esperienza pura*: «l'individuo può fare 'esperienze' solo nel senso e nei limiti della sua predisposizione¹²²».

1.4. Il neokantismo

La filosofia neokantiana è un ulteriore orientamento teoretico con il quale Nishida si confronta, in particolare nel periodo logicista. Essa rappresentò il clima culturale dominante in Germania – e di conseguenza anche in Giappone - dal 1880 al 1920-27, e si propose di ripresentare la filosofia classica tedesca attraverso la ripresa di autori quali Kant, Fichte ed Hegel; pertanto non è azzardato pensare al neokantismo anche come un neofichtismo ed un neohegelismo. Tale riscoperta, o, per dirla con le loro stesse parole d'ordine, “ritorno a Kant”, scaturì dall'esclusiva scelta di associare il pensiero occidentale *tout court* alla grande tradizione idealistica tedesca, con l'inserimento di motivi provenienti dal Romanticismo (specie Novalis) e dalla mistica di impronta plotiniana ed eckhartiana. Oltre a ciò, esternò un'arguta attenzione alle nuove scienze come la psicologia, astro nascente di quegli anni, di James e Avenarius. I principali nuclei di indagine furono:

- 1) la logica, non intesa come logica formale ma quale rinnovo della logica idealistica;
- 2) la matematica, che in *L'uno, l'unità e il numero uno* di Rickert assumerà delle singolari suggestioni mistiche;
- 3) la storia, secondo la distinzione consolidata tra scienze naturali (*Naturwissenschaften*) e scienze storiche o dello spirito (*Geschichtswissenschaften* o *Geisteswissenschaften*);
- 4) la legge, non sviluppata in quanto risultato etico bensì logico.

Al suo interno si diramarono due scuole¹²³:

¹²² Ivi, p. 110.

¹²³ Il recente lavoro di Michael Friedman propone un'interessante analisi dei punti di divergenza tra le due scuole, riassumibili in: rapporto tra matematica e ambito della logica pura; relazione tra logica pura e molteplicità preconettuale della sensazione; problemi della logica e dei valori. Si veda M. Friedman, *La filosofia al bivio. Carnap, Cassirer, Heidegger*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004.

1) indirizzo scientifico, reso vitale dagli studi di fisiologi, fisici, psicologi tra cui spiccano Helmholtz, Wundt, Sigwart, Hertz;

2) indirizzo propriamente filosofico, il quale si frazionò in altre due scuole:

2.1) scuola sud-occidentale, detta anche del Baden, formata da Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert ed Emil Lask (quest'ultimo ne figura l'estremo versante scettico-mistico). Da essa prenderanno le mosse Theodor W. Adorno e Martin Heidegger. Si caratterizzò per un maggior neofichtismo, privilegiando gli aspetti della storia e dell'etica. In essa la prima Critica kantiana fu letta alla luce delle altre due. Nishida si sofferma soprattutto su tale scuola, e su Lask;

2.2) scuola di Marburgo, con al vertice Hermann Cohen, Paul Natorp ed Ernst Cassirer, le cui indagini si concentrarono sulle scienze e sulla matematica. L'opera di Kant fu studiata ponendo come chiave ermeneutica l'Analitica, scartando così l'Estetica¹²⁴. Essa ebbe anche risvolti politici, in quanto fu frequentata da ebrei ed ebrei socialisti, per questo da qui nascerà il moderno pensiero ebraico.

Nishida stende diversi saggi sul neokantismo e i suoi esponenti in *Pensiero ed esperienza vissuta corporea*, precisamente: Sulle tesi epistemologiche sostenute nella "logica pura", La legge, Intendimento logico e intendimento matematico, Scienze naturali e scienze storiche, La filosofia contemporanea, La coscienza pura di Cohen.

¹²⁴ Per gettare uno sguardo sulla ricezione delle critiche kantiane nel neokantismo marburghese e nella filosofia analitica, cfr. G. Edel, *Interpretazione e critica di Kant nel neokantismo e nella filosofia analitica*, <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.geert-edel.de/Texte/Text17.pdf&ved=2ahUKEwiz6Om-hfviAhXF-KQKHxhSBO8QFjACegQIARAB&usg=AOvVaw3C2ljdTvtTLjG0wUKV7v3i>. Come riportato dall'autore, i testi fondativi di tale indirizzo furono «la *Logik der reinen Erkenntnis* di Cohen, le *Logische Grundlagen der exakten Wissenschaften* di Natorp e *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* di Cassirer [che] si collocano nel contesto di un programma teorico unitario, che esse sviluppano poi con diverse accentuazioni», i quali fanno emergere il compito precipuo della filosofia marburghese, cioè la conoscenza del mondo, impostando l'uguaglianza tra filosofia teoretica e teoria della conoscenza. In generale, tutta la dimensione soggettiva della *Critica della ragion pura* è accantonata e reinterpretata rispetto alla sua funzione trascendentale oggettiva. «Ciò avviene [...] con un "artificio", per cui l'"Analitica dei principi" viene dichiarata l'autentico nucleo e centro di gravità della *Critica della ragion pura*, il "sistema dell'esperienza" (che si pretende) kantiano viene identificato direttamente con il "sistema dei principi" [...] e in questo viene integrato il materiale teorico dell'Estetica e dell'Analitica trascendentale dei concetti [...]».

Muovendoci sulla falsariga del testo nishidiano, tratteremo brevemente gli autori sopra citati.

A proposito di Rickert, Nishida riferisce che

Rickert sostiene che ci sono due vie per cercare questo oggetto [*taishō*]. La prima analizza gli atti conoscitivi nel reale, chiarisce l'oggetto della conoscenza che viene detta vera, e in base a ciò arriva a un oggetto trascendente: si tratta della [...] psicologia trascendentale. L'altra, invece, non riflette sugli atti conoscitivi, ma innanzitutto tratta direttamente degli oggetti trascendenti: è la [...] logica trascendentale. [...] per Rickert è [...] meglio dedicarsi alla seconda via epistemologica. [...] Ciò che in una proposizione è vero o falso è il suo senso [...] un simile senso non appartiene all'ambito dell'essere, *Sein*. "Una certa cosa è" ipotizza già il senso di "essere" [...]. Eppure c'è una cosa che non è essere, ossia il valore, *Wert*. Il senso, allora, deve essere qualcosa che appartiene all'ambito del valore. [...] Viene così istituito il mondo dei valori oggettivi del tutto trascendente rispetto agli atti conoscitivi, in virtù del quale si dà l'oggettività della conoscenza¹²⁵.

Windelband e Rickert sostengono che la filosofia antica ricercava l'oggettività della conoscenza nella coincidenza con la realtà, ma in tal modo si invertivano i termini in questione e si otteneva lo scetticismo. Solo arrivando a Kant si è cercato il fondamento della conoscenza oggettiva nell'unità della coscienza universale, e questo punto di arrivo vuol essere la specificità del metodo critico kantiano. Però, in Kant permangono ancora tracce di psicologismo. Nel neokantismo, i cui albori Nishida fa risalire alle indagini di Otto Liebmann, il rifiuto della psicologia dà vita alle categorie, strumento che bisogna seguire se si vuole giungere alla verità¹²⁶.

Nella logica pura, l'oggettività costituisce la base di ogni discussione. Per "oggettività" «si intende semplicemente la validità per noi necessaria e universale, ossia qualcosa che va oltre il soggetto individuale, per cui si opera una distinzione tra conoscenza e reale empirico [...] una simile oggettività della conoscenza si rivela essere un postulato, il postulato cioè dell'unificazione della coscienza¹²⁷». In siffatto postulato, risulta abolita la sensibilità, in quanto vi è soltanto la coscienza normativa per l'oggettività. Rickert, difatti, pone il senso ed il valore nell'oggetto per uscire dall'ipotesi di soggettivismo. Ne *Il sistema dei valori*, Rickert afferma:

¹²⁵ K. Nishida, op. cit., pp. 19-21.

¹²⁶ Ivi, pp. 26-27.

¹²⁷ Ivi, pp. 27-28.

Kant parla di quattro categorie di valori relative alla logica, all'estetica, all'etica, alla religione, e con la divisione in vita scientifica, artistica, morale e religiosa o "metafisica", purché si intendano in modo sufficientemente ampio, si potrebbe considerare conclusa l'area storica della cultura da cui nascono i problemi filosofici [...] L'unico problema rimasto sarebbe, quindi, quello di sistemare questi gruppi principali secondo un certo ordine [...] I sei generi principali di valori, quelli, cioè, contenenti problemi filosofici, sono stati sistemati. Non soltanto la logica, l'etica, l'estetica e due tipi di filosofia religiosa [la mistica ed il buddhismo] sono stati intesi come discipline filosofiche necessarie ma anche una parte finora inesistente si pone come esigenza, e cioè la filosofia della completa vita personale del presente. [...] Solo in questo senso il sistema è aperto e allo stesso tempo sistema¹²⁸.

Per correggere il postulato neokantiano dell'unificazione della coscienza, Nishida propone il suo "punto di vista" dell'esperienza pura:

Originariamente l'esperienza veramente immediata non è un insieme di elementi molteplici, quanto piuttosto è un'unificazione spontanea autosviluppantesi. Quello che viene considerato il postulato nella nostra esperienza pura, ossia l'unificazione della coscienza, è una tale unificazione spontaneamente autosviluppantesi, il *sine qua non* del costruirsi dell'esperienza in quanto tale¹²⁹

e poche pagine più avanti lo stesso Nishida afferma che il mondo dell'esperienza pura coincide con il mondo dei valori.

Nella gnoseologia e metodologia di Rickert, il concetto di realtà oggettiva è un *análogon* del concetto kantiano di natura poiché Rickert attribuisce alla natura kantiana il significato della legalità generale: la realtà oggettiva è, quindi, materiale della coscienza. Nel primato conferito alla logica nella fondazione dell'oggetto del conoscere, si ha una priorità delle determinazioni formali su quelle materiali, e la logica acquisisce il significato oggettivo in quanto non determina solo il metodo ma anche l'oggetto. Eppure vi è

Il problema [...] della possibile tematizzazione del rapporto fra la forma logica e la realtà, che Rickert tende, da un lato, a risolvere gnoseologicamente, riconducendo il contenuto

¹²⁸ H. Rickert, *Il sistema dei valori*, (a cura di M. Signore), <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://siba-ese.unisalento.it/index.php/idee/article/download/2744/2260&ved=2ahUKEwiqo72khvviAhWLy6QKHSQvCOcQFjAJegQIBBAB&usg=AOvVaw3TnEYEW1ai71v-11up3oLb>, pp. 71-92. Un ampio commento all'etica dei valori rickertiana è stato fornito dal seguente articolo: L. Oliva, *Il senso dei valori nell'etica rickertiana*, <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://siba-ese.unisalento.it/index.php/idee/article/download/3522/2919&ved=2ahUKEwi0t6WQhvviAhUiIMUKHYuyCpUQFjABegQIBRAB&usg=AOvVaw2Mj14VsFnDOLuayIkVOQsH>.

¹²⁹ K. Nishida, op. cit., p. 30.

in generale del conoscere alla struttura logico-formale dell'oggetto della conoscenza, e dall'altro, in sede di deduzione trascendentale del metodo storico, a innestare in un essere spirituale valorante, un soggetto reale che prende posizione rispetto agli stessi valori verso i quali si orienta la rappresentazione storica¹³⁰.

Circa la problematica della legge¹³¹, come rapportarla al reale, le sue differenti distinzioni interne e quale correlazione vi sia tra di loro, innanzitutto occorre considerare la loro classificazione in leggi normative e leggi d'esistenza. Le prime hanno natura imperativa nei confronti della volontà, e sono rispettivamente le leggi morali, giuridiche, pratiche e logiche, regolate dal *Sollen* (dover essere). Le seconde sono invece le leggi empirico-scientifiche e le leggi assiomatico-matematiche, tra di esse quelle empiriche sono soggettive e sono regolate dalle leggi di unificazione della natura, la quale è soltanto una nostra esigenza soggettiva. Sia il primo sia il secondo gruppo di leggi si radica nel dover essere interiore dell'esperienza immediata, il quale è lo sforzo con cui l'universale cerca di realizzare se stesso ossia, in altri termini, lo sviluppo della vita interiore. L'intero è ravvisabile unicamente nella religione, che armonizza l'arte e la conoscenza. Il dover essere etico – scrive Nishida parafrasando Fichte – è il fondamento dell'universo proprio perché unisce i due aspetti dell'imperativo categorico kantiano, dunque il dover essere logico, e del sentimento, ovvero il dover essere estetico.

Adesso urge un doveroso accenno a *L'uno, l'unità e il numero uno*¹³² di Rickert. In questo saggio Rickert analizza la formazione del concetto di numero uno, ma il suo metodo di indagine e le sue conclusioni trovarono contrari i matematici, anche a causa delle suggestioni misticheggianti contenute. Rickert pensa che la matematica sia un puro pensiero umano che lavora su materiali già preesistenti nel pensare umano. Inoltre, ritiene che dal numero 1 si possa ricavare l'idea di Uno, spostando in tal modo la riflessione dal piano logico-matematico a quello metafisico-ontologico. Le idee di Uno e di unità non sono matematiche perché la filosofia non può esser sottomessa alla matematica; deve essere, al contrario, la matematica assoggettata alla filosofia. Tale

¹³⁰ G. Morrone, *Le "due" vie della metodologia rickertiana*, in «Archivio di Storia della Cultura», vol. XXVII, 2014, p. 258.

¹³¹ K. Nishida, op. cit., pp. 39-52.

¹³² Abbiamo tenuto conto di ivi, pp. 58-69. Il testo è stato anche tradotto in italiano da Luca Oliva; cfr. H. Rickert, *L'uno, l'unità e il numero uno. Osservazioni sulla logica del concetto di numero*, (a cura di L. Oliva), CUSL, Milano 2008.

opera si inserisce tardivamente all'intero del dibattito sorto agli inizi '900 circa i rapporti tra logica e matematica, e con essa vuole attaccare Natorp, il quale sosteneva che la logica e la matematica fossero differenti solo per le proprie finalità e non per il campo di ricerca: la matematica tende al particolare e la logica all'unità sistematica. Invece per Rickert la verità aritmetica presuppone un'intuizione che resta alogica, esperibile: si tratta di una logica in verità alogica, intuitiva, ergo una non-logica¹³³. Nishida, a proposito dell'intendimento matematico e logico, dedica alcune pagine al sopraddetto testo. In maniera piuttosto concisa, egli riporta *in primis* la domanda che si pone Rickert: per ottenere il concetto di uno è necessario aggiungere al concetto logico un elemento non logico? Innanzitutto Rickert comincia considerando l'Uno, indeterminato, mero oggetto di pensiero in quanto oggetto di pensiero puramente logico. In seguito aggiunge l'Altro, che si contrappone all'Uno, e poi anche un ulteriore elemento capace di unificare l'Uno e l'Altro, dando vita all'unità del molteplice. Solamente questi concetti appartengono all'ambito logico, e non si può far derivare il numero da essi. L'Uno logico e l'Uno matematico sono, quindi, diversi. Eppure, dalla contrapposizione Uno-Altro si ricava l'equazione $1=1$, poiché la loro contrapposizione viene meno: al posto di un mediatore eterogeneo si inserisce un mediatore omogeneo, il quale è l'elemento non logico indispensabile per la costruzione del concetto di numero. Ma, si chiede Nishida, l'omogeneità e l'eterogeneità di Rickert sono davvero prive di relazione? L'Uno è l'Identico, perciò non può scambiarsi con l'Altro, ma una cosa, oggetto meramente logico del tutto indeterminato, a livello di contenuto non è distinguibile da un'altra cosa; la distinzione sta esclusivamente nel modo di considerarle. Nishida crede che l'unità logica che unifica A e B può essere qualcosa che contiene il senso di entrambi. L'Uno per diventare numero deve diventare, ancor prima, 2: unendo così i due 1 dell'equazione $1=1$ si passa a $1+1=2$. La serie che concepisce l'1 nella continuità, e che scopre il senso di una nuova unità, si forma in virtù della forza creativa: l'universale è quanto include in sé il progredire, ossia la serie di infiniti. Di basilare rilevanza è comprendere cosa sia il mediatore logico, l'unità. Alle fondamenta dei giudizi vi è l'unità intuitiva, pertanto per Nishida

¹³³ M. Catarzi, *Gli "uno" di Rickert tra logica e numero. Un percorso parallelo a Parmenide nonostante l'autore,*

https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://www.academia.edu/34500872/La_%25CE%25B3%25CF%2585%25CE%25BC%25CE%25BD%25CE%25B1%25CF%2583%25CE%25AF%25CE%25B1_matematica_del_Parmenide_alcuni_esempi_di_esercizi_mentali_Fogli_di_filosofia_8_2016_&ved=2ahUKEwjMg_CbhfviAhWR66QKHTPcCHAQFjACegQIARAB&usq=AOvVaw0yK4-qiPJm4KAqs5KaqTVQ.

nell'equazione rickertiana $1+1=2$ vi è l'unificazione intuitiva. Non bisogna, a tal fine, ricorrere ad un elemento non logico proveniente da fuori, ma agli schemi della facoltà immaginativa offerti dall'indagine kantiana.

Per quanto concerne la storia, Nishida fa presente che il lavoro dello storico consta nell'unificare il reale servendosi di ipotesi (vale a dire le idee). La storia è la manifestazione dei materiali storici, è una singolarità viva che viene chiarita e che non può ripetersi altre volte. Vi sono, aggiunge, due modi di considerare la vita psichica: o in quanto fenomeno naturale; o in quanto fenomeno storico. Il primo tentativo esula dall'indagine storica, ed è proprio della sociologia; il secondo è stato attuato da Dilthey e dalla scuola sud-occidentale grazie ai contributi di Windelband e Rickert. Da questo assunto, si ricava una diramazione che viene posta in essere tra le scienze:

- 1) scienze naturali, «cercano di scoprire leggi universali proiettando l'esperienza immediata continua e di volta in volta eterogenea su un mediatore omogeneo, scomponendola in singole esperienze indipendenti irripetibili quante volte si voglia e infine unificando tali esperienze¹³⁴»;
- 2) scienze storiche, «[mostrano] la singolarità irripetibile e accaduta una sola volta collegando in continuità singole esperienze¹³⁵».

Ora, se chiamiamo “fenomeno culturale” il reale empirico visto come realizzazione di un valore, la storia diventa [...] una scienza della cultura che considera i suoi oggetti i fenomeni culturali. Windelband e Rickert sostengono che diventa oggetto della storia ciò in cui noi possiamo riconoscere un valore. Dicendo di considerare qualcosa realizzazione di un valore, non si intende però “valore” nel senso di un valore d'uso che nasce in vista di un certo fine. Quando vediamo immediatamente le cose come realizzazioni di valori, le amiamo e le rispettiamo. [...] I fenomeni della coscienza diventano oggetto dei giudizi di valore nel senso trascendente da loro manifestato, oggetto delle scienze naturali in quanto puri atti psichici, e infine oggetto della storia in quanto atti teleologicamente orientati¹³⁶.

È plausibile scorgere una sottile ambivalenza nell'atteggiamento verso la storia di Windelband e Rickert, in quanto «da un lato [vi è] la rivendicazione delle specificità logiche del metodo storico e della “peculiarità determinata valorialmente” degli oggetti

¹³⁴ K. Nishida, op. cit., p. 88.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ *Ivi*, pp. 93-94.

storici; dall'altro, il fermo rifiuto di ogni forma di identificazione fra l'ambito del valore e quello della realtà storica. Siamo davanti a un vero e proprio doppio movimento nei riguardi della storia¹³⁷».

Il primo filosofo a scagliarsi contro Rickert, pur essendone stato l'allievo, fu Emil Lask¹³⁸, il cui pensiero «appare sospeso al crocevia tra diversi destini cui si dispiegò la filosofia ad inizio del secolo scorso¹³⁹».

La sua analisi sull'idealismo di Fichte e la storia partiva proprio da una critica serrata all'*universalismo valoriale* della filosofia kantiana, reo, a suo avviso, di impedire ogni valorizzazione adeguata del particolare e di ridurlo a un “mero portatore di valori formali”. Se dunque il merito della filosofia della storia di Kant è, per Lask, da ricondurre al rilievo che egli attribuisce al “momento del valore” nella determinazione del “concetto di storia”, la sua insufficienza risiede senz'altro “nella limitazione a valori formali, nell'abitudine a giudicare il particolare unicamente come portatore di *generalità valoriali*”¹⁴⁰.

Tale limitazione deriva proprio dal metodo critico, che procede astraendo dal materiale empirico l'elemento razionale a priori, e da ciò segue inevitabilmente la separazione tra l'elemento valoriale permanente e il materiale empirico mutevole. La valorizzazione, esclama Lask, non può consistere nelle differenze individuali, ma solo nel fattore razionale ovunque identico. Sicché è indispensabile adempiere all'esigenza di valorizzazione abbandonando lo schema astratto kantiano: il valore non è qualcosa che per un verso aderisce all'individuale e per un altro rimanda alla generalità valoriale. Rickert rappresenta il primo passo per il superamento del “platonismo del valorare” poiché considera l'individuale valido in virtù della sua individualità e non in relazione al valore generale, tuttavia, tale pretesa non risulta fino in fondo sostenibile. La piena valorizzazione individuale segnerebbe una rottura nel rapporto fra individuale e universalità del valore mediante cui Rickert voleva spiegare la valorialità degli oggetti storici – posizione non concepibile all'interno della dinamica neokantiana scissa tra valore e metodo. L'impostazione laskiana è *sui generis* poiché attinge sia dal trascendentalismo neokantiano sia dalla fenomenologia di Husserl (le sue *Ricerche logiche*, e soprattutto il primo libro, i *Prolegomeni a una logica pura*). In *Logica della*

¹³⁷ G. Morrone, op. cit., pp. 261-262.

¹³⁸ Un'efficace ricognizione del pensiero lasciano nelle sue varie tappe è presentata da R. Redaelli, *Emil Lask. Il destino del soggetto da Kant ai Greci*, in «Magazzino di filosofia. Quadrimestrale di informazione, bilancio ed esercizio della filosofia», n. 26, 2015, pp. 169-193.

¹³⁹ S. Besoli, R. Redaelli, (a cura di), *Emil Lask. Un secolo dopo*, Quolibet, Macerata 2017, p. 156.

¹⁴⁰ G. Morrone, op. cit., pp. 266-267.

filosofia e dottrina delle categorie, del 1911, dichiara che la storia della filosofia ha frainteso la distinzione tra essere sensibile ed essere sovrasensibile. Con tale opera egli punta a tracciare i lineamenti di una dottrina delle categorie filosofiche, ossia di una logica della logica e di una filosofia della filosofia¹⁴¹. «In opposizione ai seguaci di Hegel, Lask intende dare alla filosofia un fondamento teoretico-categoriale. [...] Egli insiste sul fatto che la fondazione [*Begründung*] conclusiva del sapere deve essere cercata in una dottrina dei principi costitutivi di validità, non in ciò che egli preferisce chiamare una logica “emanatistica” speculativa¹⁴²», le cui condizioni si presentano già in Kant, poiché «proprio nella sua filosofia teoretica si trovano tutte le premesse della nostra tesi che esige di estendere il problema delle categorie al non-sensibile¹⁴³». Tuttavia Kant, secondo Lask, ha poi trascurato di «applicare di nuovo il kantismo a se stesso; come la filosofia trascendentale indaga la conoscenza dell’essere, allo stesso modo bisogna riflettere, seguendo i suoi principi propri, sulla conoscenza peculiare della filosofia trascendentale, [e bisogna farlo] ancora una volta in modo filosofico trascendentale¹⁴⁴».

Il fenomeno del “valere” – articolato in valore, norma, senso, significato – è stato identificato con l’essere assoluto, ma ciò implica l’ipostatizzazione della logica nella metafisica, il cui esempio eclatante è stata la filosofia platonica con la propria teoria dei due mondi.

Se un importante contributo al superamento di questa situazione è stato offerto da Lotze, che assegnando a ciò che vale un terzo regno, intermedio tra il sensibile e il sovrasensibile, “ha indicato la via alla ricerca filosofica del presente”, cioè *in primis* al neokantismo, che ha sottratto l’elemento logico tanto all’indagine della psicologia scientifica quanto a quella della metafisica, non è stato però ancora ben individuato il “luogo trascendentale” dell’elemento logico¹⁴⁵.

¹⁴¹ S. Besoli, R. Redaelli, (a cura di), op. cit., p. 9.

¹⁴² Ivi, p. 12.

¹⁴³ E. Lask, *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie. Uno studio sull’ambito di sovranità della forma logica*, (a cura di F. Masi), Quodlibet, Macerata 2016, p. 238.

¹⁴⁴ Ivi, p. 89.

¹⁴⁵ R. M. Marafioti, *Tra neokantismo e fenomenologia: il confronto di Lask con Kant*, https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://cab.unime.it/mus/4813/&ved=2ahUKewiRruXkhfviAhXR3KQKHReNBHsQFjAAegQIAxAB&usg=AOvVaw04_Nt4gCgqalPjf8oC3PV_Y, p. 203.

Si rivolge, pertanto, direttamente a Kant, riconoscendo l'importanza della sua rivoluzione copernicana, la quale trasforma l'essere in un concetto della logica trascendentale, scorge l'immanenza del soggetto e la sua mancanza di limiti. Oltre a ciò, rifacendosi all'estensione husserliana dei concetti di intuizione e oggetto, e prendendo le distanze dall'interpretazione gnoseologica della prima Critica sviluppata dal neokantismo di Marburgo, Lask accentua il significato della filosofia trascendentale come ontologia, cioè come teoria dell'oggetto in generale.

Lask si riferisce [...] a quel significato di "oggetto in generale" secondo cui esso è il risultato della determinazione di un'intuizione in generale da parte delle categorie, e che è presente anche nella "tavola della suddivisione del concetto del nulla", in cui il "concetto di un oggetto in generale" è "da assumersi in modo problematico, lasciando indeciso se tale oggetto sia qualcosa oppure nulla". [...] Lask può affermare che le "forme categoriali non ancora indeterminate" rinviano a due differenti tavole: quella delle categorie come forme destinate a venir riferite esclusivamente all'ambito dell'ente sensibile - effettivamente elaborata da Kant -, e quella delle categorie come forme riflessive generali - che possono invece essere applicate anche all'ambito dell'ente non sensibile e dunque pure a se stesse. [...] Kant si sofferma però soltanto sulle categorie dell'ente sensibile, affermando di voler limitare il sapere per far posto a una "fede" della ragione che Lask critica, ritenendola equivalente al "concetto assurdo di una conoscenza pratica". [...] Lask finisce però per non riconoscere l'intrinseca ricchezza della conoscenza [...] e per lasciarsi sfuggire il significato propriamente ontologico della *Critica della ragion pratica* [...] ¹⁴⁶.

Come Kant, Lask sostiene che l'essere non è reale, sensibile, ma è una categoria, qualcosa di logico, che vale, ovvero che si può conoscere mediante la categoria del valere. Le categorie si suddividono in:

- 1) categorie del primo piano, il cui materiale è costituito dall'ente sensibile e sovrasensibile;
- 2) categorie del secondo piano, le quali si applicano alle prime ed il cui materiale sono, appunto, le categorie dei piani inferiori.

Vi è, allora, un "terzo regno" del senso, intermedio tra la regione originaria (dotata di validità, valore e verità assoluta e trascendente), e gli atti con cui il soggetto la rende immanente a sé. Questo sarà argomento della sua opera *La dottrina del giudizio*, del 1912. Prosegue Lask asserendo che:

¹⁴⁶ Ivi, pp. 206-207.

[...] se il "luogo" primario della conoscenza è la forma categoriale, ciò che, all'inizio "logicamente nudo", è conosciuto tramite tale forma in quanto propria materia nel vivere (*Erleben*) teoretico, diviene poi oggetto di un'ulteriore conoscenza nel giudizio, in cui assume le veci di un soggetto materiale al quale è attribuito un predicato categoriale. Soltanto facendo corrispondere la relazione tra il predicato e il soggetto del giudizio al plesso oggettuale forma/materiale si può stabilire univocamente la posizione di soggetto e predicato - e dunque la direzione di senso del giudizio - rimanendo fedeli alle etimologie, secondo cui "*sub-jectum*" è ciò che sta al fondo di ogni determinazione predicativa¹⁴⁷.

La teoria del giudizio di Lask, a differenza di quella aristotelica, risulta «orientata sugli oggetti al di là di esso, metagrammaticale, e tuttavia interna all'ambito logico¹⁴⁸». Il secondo, ed ultimo, scritto di Lask, *La dottrina del giudizio*, si basa sulla distinzione tra fenomeni logici oggettuali e fenomeni logici non-oggettuali, tra logica trascendentale e logica formale, ed in esso «Lask identifica nel logico oggettuale l'*Urphänomen*, riducendo il giudizio a un'attività lesiva, invasiva nei confronti dell'autonoma sfera oggettuale, [e con tale svolta] il filosofo prende il definitivo congedo [dal] neofichtianesimo dei suoi primi maestri e, con esso, [dalla] tradizione kantiana e neo-kantiana [...]»¹⁴⁹.

1.5. *La fenomenologia*

Io penso [...] di limitarmi a due o tre correnti di pensiero che per me sono le più interessanti, e credo che abbiano più valore nella ricerca. [...] all'interno della filosofia contemporanea vorrei [...] concentrarmi [...] infine su quel gruppo che, a partire da Brentano, annovera tra i propri membri Meinong, Lipps e in particolare Husserl, il quale, riportando in auge la filosofia di Bolzano, ha fatto una sintesi del pensiero di questo circolo filosofico e lo ha sviluppato ulteriormente¹⁵⁰.

Attraverso queste righe, Nishida introduce l'ultimo filone filosofico occidentale da cui trae spunti critici: la fenomenologia. La fenomenologia nasce per fare i conti con due tipi di psicologia diffusi tra Ottocento e Novecento, ovvero la psicologia empirica e la psicologia descrittiva o comprendente, e con il neokantismo,

¹⁴⁷ Ivi, p. 216.

¹⁴⁸ E. Lask, *Die Lehre vom Urteil*, in *Gesammelte Schriften*, Bd.II, hrsg. von E. Herrigel, Mohr, Tübingen 1923, pp. 328-329, citato in R. M. Marafioti, op. cit., p. 218.

¹⁴⁹ S. Besoli, R. Redaelli, (a cura di), op. cit., p. 9.

¹⁵⁰ K. Nishida, op. cit., p. 137.

tant'è che essa si propose di essere antikantiana ed antihegeliana proprio in reazione al recupero neokantiano dell'idealismo tedesco. Husserl fornisce la definizione di "fenomenologia" all'interno dei *Prolegomeni* specularmente alla psicologia - il cui assiduo confronto sarà presente in tutto l'evolversi del pensiero husserliano - come *teoria puramente descrittiva dei vissuti intenzionali e delle loro essenze*; o detto in maniera più semplice: è un'unità sistematica di una pluralità di asserti pura, ossia non psico-genetica e senza presupposti, dotata di una struttura invariabile applicabile a tutti gli oggetti percepibili, i vissuti intenzionali. Secondo le avvertenze di Husserl, è a partire dalla fenomenologia che bisogna fondare sia la psicologia empirica sia la critica della conoscenza. Compito della fenomenologia non è indagare l'origine psicologica dei concetti, ma l'origine fenomenologica o comprensione evidente dell'essenza dei concetti corrispondenti, e tale scopo si può raggiungerlo soltanto attraverso la presentificazione intuitiva dell'essenza in un'ideazione adeguata. Recuperando il *fil rouge* delle pagine di *Pensiero ed esperienza vissuta corporea* dedicate alla fenomenologia, possiamo sintetizzare attraverso il presente schema:

- 1) di Bolzano analizza il suo mondo dell'esistenza oggettiva trascendente rispetto alla coscienza individuale, opposta agli atti psichici. Bolzano concepì il mondo del valore quale oggetto delle nostre rappresentazioni e del nostro pensiero. Non riprese Kant, Fichte, Hegel, bensì Leibniz. Egli distinse la verità pensata dalla verità in sé - oggetto, quest'ultima, della logica. La verità sono le proposizioni in sé che si costituiscono a partire dalle rappresentazioni in sé. L'esistenza reale è ciò che è immutabile a prescindere dai soggetti. Nishida lo reputa fondatore del logicismo puro poiché egli rigettò l'analisi degli atti della conoscenza per dedicarsi solo alle proposizioni e rappresentazioni in sé;
- 2) riguardo Brentano, riporta che questi, a differenza di Bolzano, cominciò le sue indagini dall'analisi introspettiva dei fenomeni psicologici, dunque non da una prospettiva oggettiva bensì soggettiva. Nonostante ciò entrambi pervennero alle medesime conclusioni. Egli effettuò una distinzione tra fenomeni psichici e fenomeni materiali, e la suddetta distinzione dipende dall'inclusione o meno dell'oggetto nel fenomeno in quanto tale. La peculiarità dei fenomeni psichici sta nell'immanenza dell'oggetto, ossia l'inesistenza intenzionale dell'oggetto/ oggettività

immanente. Ogni oggetto è dato dall'insieme di contenuto di coscienza e atti di rappresentazione.

- 3) infine, tratta di Husserl. La fenomenologia husserliana – Nishida evidenzia - risolve il quesito di come considerare i tre elementi dell'“in sé” di Bolzano, degli atti conoscitivi e del contenuto di coscienza di Brentano.

Nelle *Ricerche logiche* Husserl rifiuta completamente l'approccio psicologista e comincia le proprie analisi chiarendo tramite distinzioni introspettive i concetti di espressione, atto, senso e oggetto. Per prima cosa Husserl riconosce nell'espressione un aspetto materiale e un aspetto psichico, ovvero l'atto. [...] l'atto husserliano è qualcosa come l'esperienza vissuta corporea del senso, coincidenza di contenuto ed atto brentaniani, anzi meglio: unificazione data di due elementi inseparabili. Husserl divide l'atto in materia e qualità, ma la qualità dell'atto, mi sembra corrispondere all'atto di Brentano. [...] a sua volta [l'atto] è distinto da Husserl in atti di conferimento di senso, e atti di riempimento di senso. I primi sono semplicemente atti che danno senso alle espressioni materiali rendendole espressioni, mentre i secondi non si limitano alla semplice espressione del senso, sono atti che realizzano via via le relazioni oggettuali del senso. [...] è necessario distinguere due tipi di senso, [...] senso intenzionante o [...] significato per eccellenza e [...] senso riempiente. [...] Husserl pensa che l'oggetto sia qualcosa che ha trascorso completamente l'espressione e l'atto. [...] Conoscere significa collegare intuizioni (sulle quali si basa il senso) e atti (che includono il senso), e secondo Husserl conoscenza è coscienza dell'identità di espressione e intuizione espressa. [...] Il progredire della conoscenza è un riempimento progressivo in direzione dell'intuizione, ovvero coincidenza con l'intuizione, e il suo limite estremo è l' [...] adeguazione¹⁵¹.

¹⁵¹ Ivi, pp. 160-161. Nishida qui considera, nel dettaglio, E. Husserl, *Ricerche logiche*, trad. it. di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968, vol. II. Per avere un quadro assai più ampio ed esaustivo del pensiero husserliano, si consiglia R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl*, trad. it. a cura di C. La Rocca, Il Mulino, Bologna 1992.

2. L'“esperienza pura” (*junsui keiken*, 純水けいけん) di Nishida

Giunti a questa tappa del nostro percorso, possiamo finalmente intrattenere una più diretta conversazione con i testi del Nostro autore.

Il problema dell'esperienza pura sorge a partire dal testo fondativo della filosofia giapponese *stricto sensu*, *Uno studio sul bene*. Pubblicato nel 1911, ebbe immediatamente fortuna editoriale, giustificata dalla grossa risonanza presso il pubblico dei lettori giapponesi. Un piccolo aneddoto: il titolo proposto da Nishida era *Esperienza pura e realtà*, in quanto il filosofo riteneva centrale nell'impianto del suo scritto un'ontologia, nel senso occidentale del termine, capace di comprendere in sé l'esperienza immediata e a-duale buddhista, ma l'editore impose il titolo che rimane tutt'oggi. Siamo dinanzi ad un'opera composta in tempi piuttosto dilatati, in quanto stiamo affrontando, dal punto di vista stilistico, un insieme di saggi scritti a partire dal periodo universitario fino al compiere dei suoi quarant'anni di età. Solo in seguito, in vista della pubblicazione, essi furono riorganizzati:

[...] avevo completato la seconda e la terza parte, e solo dopo ho aggiunto, nell'ordine, la prima e la quarta. La prima parte chiarisce la natura dell'esperienza pura in cui si radica il mio pensiero, ma chi legge per la prima volta questo testo farebbe meglio a saltarla. La seconda parte enuncia il mio pensiero filosofico e dovrebbe essere la parte fondamentale di questo scritto. Nella terza parte intendevo trattare il bene basandomi sul pensiero della seconda, ma nulla vieta di considerare questa parte come un'etica a sé stante. La quarta parte infine espone il mio pensiero sulla religione, che [...] considero il compimento della filosofia¹⁵².

Per la presente ricerca ci soffermeremo, in particolare, sulla prima e sulla seconda parte. Nishida fornisce, in prima battuta, la definizione di “esperienza pura”:

Fare esperienza significa conoscere il reale così com'è. È conoscere in conformità al reale, tralasciando completamente ogni intromissione da parte nostra. Puro è in senso proprio lo stato dell'esperienza così com'è, senza nessuna aggiunta del discernimento riflessivo, dato che di solito a ciò che si dice esperienza si mescola in realtà un qualche pensiero. [...] Quando si fa esperienza direttamente del proprio stato di coscienza non ci sono ancora né soggetto né oggetto, la conoscenza e il suo oggetto sono completamente uniti. Questo è il modo più puro

¹⁵² K. Nishida, *Uno studio sul bene*, (a cura di E. Fongaro), Mimesis, Milano 2017, p. 13.

dell'esperienza. [...] La vera esperienza pura non ha alcun senso, è semplicemente coscienza nel presente del reale così com'è¹⁵³.

Tutti i fenomeni psichici si manifestano sotto forma di esperienza pura, la cui natura è sia semplice sia complessa in quanto in essa è necessaria sia l'unificazione sia la contraddizione. Il suo punto focale è sempre il presente, pertanto vi è continuità temporale rispetto al passato e al futuro proprio in virtù del ruolo del presente, che funge da *medium* temporale. L'ambito dell'esperienza pura, conseguentemente, sarà quello dell'attenzione puntuale, della percezione istantanea. Non vi sono separazioni in seno all'esperienza, sensi e giudizi scaturiscono soltanto in seguito all'attività del nostro intelletto che sviluppa in via separata le esperienze percettive e le esperienze rappresentative, indicando così il rapporto tra la coscienza presente ed un altro tipo di coscienza; e quando un'esperienza si separa dal flusso unificante per entrare in relazione con un'altra coscienza, diventa senso.

La forma dello sviluppo della coscienza coincide con quella della volontà, infatti Nishida sostiene che l'esperienza pura sia lo stato più attivo e libero della volontà. La volontà ha come proprio fine il movimento, il ricordo, la continuità della sensazione del movimento dirigendovi l'attenzione e determinando il passaggio da un'immagine mentale ad un'altra. La coscienza, al contrario, è sistematica; ciò nonostante una medesima rappresentazione è sia oggetto della conoscenza sia fine della volontà. Il forte riferimento alla volontà – un intero capitolo¹⁵⁴, il terzo della prima parte; oltre che i costanti rimandi, gravi di ripercussioni, in tutto il testo - quale caratteristica dell'esperienza pura scatenò l'insorgere di accuse, mosse contro il filosofo nipponico, di eccessivo psicologismo e volontarismo. Nishida stesso si renderà conto della fondatezza di tale biasimo, e a distanza di anni scriverà: «considerato oggi, il suo punto di vista è quello della coscienza e forse si può pensare anche che si tratti di un punto di vista psicologista. Di fronte a una tale critica ormai non c'è più niente da fare¹⁵⁵».

A conclusione della prima sezione di *Uno studio sul bene* si inserisce l'intuizione intellettuale, ovvero sia «l'intuizione del cosiddetto “ideale”, di qualcosa

¹⁵³ Ivi, pp. 17-18.

¹⁵⁴ Ivi, pp. 37-48.

¹⁵⁵ Ivi, p. 7.

che di solito si dice stia oltre l'esperienza. È l'intuizione di ciò che si può conoscere dialetticamente, ad esempio l'intuizione di un artista o di una personalità religiosa. In quanto intuizione è identica alla normale percezione, ma nel suo contenuto è di gran lunga più ricca e profonda¹⁵⁶ ». Difatti, siamo dinanzi ad un qualcosa che ha approfondito ed ampliato l'esperienza pura, è manifestazione dell'unificazione e sviluppo del sistema della coscienza: si presenta nei casi dell'intuizione mistica, della maestria artigianale, dello spirito artistico, ed è l'emblema dell'unità originaria di soggetto e oggetto.

Nishida, inoltre, tiene a cuore un più intenso chiarimento del significato di realtà, tema portante della seconda parte del saggio:

[...] “realtà” sono solo i fenomeni della nostra coscienza, vale a dire il reale dell'esperienza immediata. Ogni altra nozione di realtà non è altro che un'ipotesi formulata a partire da bisogni del pensiero, né occorre aggiungere che nell'atto del pensiero, che non eccede l'ambito dei fenomeni di coscienza, non risiede alcuna mistica capacità che intuisca una realtà oltre l'esperienza. [...] il nostro corpo non è che una parte dei nostri fenomeni di coscienza. La coscienza non è nel corpo, al contrario il corpo è nella nostra coscienza¹⁵⁷.

La realtà deve essere afferrata spontaneamente e non riflessivamente, dal momento in cui la realtà, pura e semplice, è un evento in incessante mutamento e la riflessione – prodotto dell'intelletto – non farebbe altro che frantumarla infruttuosamente. Circa la relazione tra tempo e coscienza, è il tempo a costituirsi in base all'atto unificante della coscienza, e non viceversa, poiché la coscienza è costante e trascendente il tempo. «Dal punto di vista dell'esperienza immediata, [...] la nostra coscienza di ieri e quella di oggi, appartenendo a un identico sistema e avendo un identico contenuto, sono immediatamente collegate e diventano un'unica coscienza¹⁵⁸», in più «ciò che si dice “trascorrere del tempo” significa che il punto centrale unificante, che accompagna questo sviluppo, viene mutando. Questo punto centrale è l'ora eterno¹⁵⁹». La sostanza della natura è anch'essa il reale dell'esperienza immediata, ma rispetto alla realtà in quanto tale nella natura è eliminato l'aspetto soggettivo, ed è per questo che la natura non ha un sé. La scienza odierna pretende di essere oggettiva ma una materia pura non esiste: una siffatta materia è un concetto

¹⁵⁶ Ivi, p. 49.

¹⁵⁷ Ivi, p. 63.

¹⁵⁸ Ivi, p. 87.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

astratto, elaborato nella presunzione di spiegare gli atti di forza meccanica, i quali, ovviamente, in sé e per sé non esistono. Anche negli animali e nei vegetali, oltre che negli esseri umani, si esplica la forza della natura; unica sfumatura di distinzione consta nella maggior evidenza del sé della natura quando si progredisce verso l'uomo.

Altro interessante passo del testo nishidiano, sul quale invitiamo un solerte esame, è il seguente:

Di solito si pensa come se il nostro spirito, in quanto atto unificante della realtà, fosse una realtà particolare in opposizione alla natura, ma in effetti non esiste un atto unificante distinto da ciò che viene unificato né uno spirito soggettivo distinto dalla natura oggettiva. Che noi conosciamo le cose significa semplicemente che il sé coincide con le cose. [...] È così non solo nel caso della conoscenza, ma anche in quello della volontà. [...] Che Śākyamuni e Cristo dopo migliaia d'anni abbiano ancora la forza di far muovere gli uomini è dovuto al fatto che in verità il loro spirito è stato ben oggettivo. Gli uomini più grandi sono quelli senza io, cioè quelli che hanno estinto il proprio sé¹⁶⁰.

A partire da questa citazione delle carismatiche personalità religiose di Buddha e Gesù, Nishida getta un ponte verso il tema della religione, focalizzata nella quarta ed ultima parte di *Uno studio sul bene*. Volendone offrire in questa sede un riassunto stringato, a detta del pensatore giapponese conoscenza e amore sono atti originariamente identici poiché la vera conoscenza sta nel rigettare il soggetto per divenire compiutamente oggettivi, invece l'amore è un rigettare se stessi per diventare l'altro. Nel senso ordinario, piuttosto, si ha conoscenza quando non si considerano gli oggetti come aventi carattere, e si ha amore quando all'inverso gli oggetti sono valutati in virtù del loro carattere intrinseco. Dunque, avverte Nishida, è possibile conoscere Buddha e Dio amandoli, e amarli conoscendoli. «La religione vedica indiana, il neoplatonismo e il buddhismo della Porta della Via dei Saggi dicono “conoscere” Dio, il cristianesimo e il buddhismo della Terra Pura invece “amare” oppure “dipendere da” Dio. Ognuno di questi indirizzi ha certo le sue peculiarità, ma nella loro essenza sono identici¹⁶¹».

¹⁶⁰ Ivi, p. 108.

¹⁶¹ Ivi, pp. 228-229.

La prima critica all'impostazione nishidiana dell'esperienza pura fu mossa da parte dello studioso giapponese Satomi Takahashi. Gli obiettivi polemicici possono essere condensati in cinque principali *focus*¹⁶²:

- 1) a detta di Takahashi l'esperienza pura deve essere assoluta, non può ammettere gradi. Perciò, o si ha esperienza pura oppure no, non sono previste vie intermedie. Nishida, al contrario, avrebbe introdotto una gradazione tramite l'inserimento di una maggiore o minore rigidità dell'esperienza pura. Inoltre, di volta in volta si ha un grado sempre diverso, quindi non si capisce quale sia la differenza tra senso e reale. Nishida controbatte asserendo che per lui è *tutto* esperienza pura, le varie distinzioni sono solo diversi modi di vedere una medesima cosa, insomma, diverse prospettive. Il suo intento, a tal proposito, è ricercare una visione monista, auspicabile solo tramite l'esperienza pura proprio perché essa è sia senso sia reale. Non vi è mai una *creatio ex nihilo* ed *ex novo*, ma sempre una coscienza in un determinato fenomeno;
- 2) Takahashi sostiene che la relazione dell'esperienza con percezione, pensiero, volontà ed intuizione intellettuale sono le differenze di grado di cui sopra abbiamo parlato, per questo, alla fine dei conti, l'esperienza pura di Nishida è vaga e impura. Nishida risponde precisando che non occorre neanche soffermarsi su questa critica, in quanto è riconducibile alla prima ed egli ha già ampiamente delucidato le sue posizioni in merito;
- 3) l'esperienza pura si pone come un processo auto-spontaneo. Takahashi si chiede se vi sia sviluppo in una singola parte o in tutto, poiché, secondo lui, il tutto può essere solo Dio. Nishida obietta che l'esperienza pura non è una parte, e la parte di cui disserta Takahashi è semplicemente un risultato artificiale della vivacità intellettuale o un contenuto della coscienza frazionato in singolarità. In breve, Takahashi considera l'esperienza pura dall'esterno e non dall'interno (come fanno gli psicologi). L'esperienza pura è un reale concreto e vivo. Aggiunge,

¹⁶² Per il saggio di Satomi Takahashi in cui il giovane studioso polemizza con Nishida, cfr. K. Nishida, *Pensiero ed esperienza vissuta corporea*, cit., pp. 233-274. Per le risposte di Nishida, cfr. *ivi*, pp. 101-117.

poi, Takahashi che l'esperienza vissuta dai geni artistici o dalle personalità religiose si incorpora all'esperienza pura; tale fallacia ermeneutica è data dal guardare l'esperienza pura da una angolazione esterna e dal volerla suddividere concettualmente. L'esperienza pura, difatti, è solo *una*, però solamente gli artisti ed i santi-mistici o gli illuminati sono capaci di osservarla in modo completo e non parziale;

- 4) Takahashi ritiene che la relazione unificazione-contraddizione sia la modalità di sviluppo dell'esperienza pura. Nishida conferma la plausibilità di tale critica perché percepisce che questo passaggio effettivamente è abbastanza ostico. La sua complessità consta nel pensare ad una unificazione che non esclude la contraddizione e ad un vero assoluto che non esula dal relativo, anzi lo include in sé;
- 5) da ultimo, Takahashi attesta che senso e reale siano due aspetti della coscienza diversi tra loro, solo che mentre il reale può avere senso, non è valido il viceversa. A parere di Nishida, il reale dell'esperienza immediata è reale intuizione, non dato da spazio, tempo e causalità. Non è connesso ad un a priori, altrimenti sarebbe già un senso: nel reale è compresa la possibilità dell'errore in quanto si tratta del reale di un'istanza, sforzo ideale. Nishida, comunque, a differenza dei neokantiani non distingue tra il reale ed il contenuto, dal momento in cui il reale è un'attività che si autosviluppa spontaneamente.

3. La coscienza come “luogo (*basho*, 場所) del nulla assoluto”

Già a partire da *Uno studio sul bene* Nishida aveva manifestato uno spiccato interessamento nei riguardi della coscienza. Nel primo periodo della speculazione nishidiana la coscienza è osservata come una sorta di sottoinsieme dell'esperienza pura, la quale risulta composta – come abbiamo evidenziato precedentemente – da coscienza ed oggetto esperito, fusi in un tutto unitario ed organico. Nel secondo periodo, invece, la coscienza assume maggior rilievo, poiché essa, pur essendo sempre un sottoinsieme dell'esperienza pura, è anche la riflessione che il soggetto fa dell'esperienza, dunque rende esplicita l'attività intrinseca del soggetto stesso. Nella

filosofia di Nishida, i nuclei centrali di esperienza pura, autoconsapevolezza, luogo e mondo dialettico sono intrecciati secondo il seguente ordine:

- 1) l'esperienza pura è l'esistenza fondamentale, senza distinzioni soggetto-oggetto;
- 2) essa prende consapevolezza di sé e raggiunge l'autoconsapevolezza;
- 3) la quale cerca un fondamento in cui formarsi, ossia il luogo del nulla assoluto;
- 4) il quale si concretizza nella realtà storica del mondo dialettico.

Il testo più indicativo di questa fase è *Luogo*, edito nel 1927, nel quale lo sforzo teoretico di Nishida toccherà le sue vette più elevate. L'interlocutore privilegiato delle pagine nishidiane è Lask. A differenza di Lask, per il quale l'esperienza vissuta è alogica, per Nishida essa contiene in sé il logico. L'analisi logica, gnoseologica ed epistemologica qui condotta prende avvio dalla struttura del giudizio, che secondo Nishida è di tipo sussuntivo. La difficoltà preponderante di questo saggio consiste nel tentativo di modellare la lingua giapponese su schemi logici occidentali, però tale *impasse* sarà aggirato abilmente utilizzando talvolta espressioni in inglese o in tedesco. La differenza principale tra la logica greco-occidentale e quella orientale - suggerisce il pensatore - è costituita dall'assenza della struttura "A è B" poiché nell'impostazione orientale non si parte dal soggetto ma dal predicato¹⁶³, il quale è l'universale concreto. Da queste fondamenta Nishida elaborerà la propria logica del predicato, che è anche una logica del luogo ed una logica del nulla assoluto. Il soggetto è assimilato al particolare, e il predicato all'universale, e quest'ultimo non deve essere pensato né in quanto contenente né in quanto contenuto: è un puro, vero nulla. Molto affascinante è la metafora dello specchio impiegata nel corso di tutta l'argomentazione di *Luogo*, per la quale tutto ciò che è, è un'immagine riflessa in un gioco di specchi il quale si risolve in uno specchio ultimo che, a sua volta, si dissolve e lascia le cose manifestarsi come

¹⁶³ Basti considerare la precedenza del predicato nei confronti del soggetto all'interno della struttura grammaticale e linguistica della lingua giapponese. Cestari ci riporta un noto esempio impiegato da Ueda Shizuteru: in giapponese dice solitamente "il suono della campana è udito" (kane no oto ga kikoeru, 鐘の音が聞こえる), piuttosto che "io odo il suono della campana" – come invece è più comune nelle lingue e nell'esperienza occidentali, che danno maggiore enfasi al ruolo del soggetto di un'azione. Cfr. M. Cestari, *Pensare il soggetto tra filosofia e buddhismo Zen*, https://www.academia.edu/35225625/Pensare_il_soggetto_-_tra_filosofia_e_buddhismo_Zen?auto=download.

espressioni del nulla assoluto. Il *basho* è il luogo in cui si trovano/ che abbraccia gli oggetti, e nella sua formulazione Nishida ammette esplicitamente di essersi rifatto alla filosofia greca (e al suo capovolgimento), in dettaglio a Platone ed Aristotele; però, in Nishida il luogo assume una connotazione attiva poiché vede e riflette in sé gli oggetti inclusi in esso, e per questo motivo si registra una più intensa vicinanza a Plotino. Il pensiero locativo della seconda fase è responsabile del passaggio dalla prospettiva dell'agente a quella del vedente, dal volontarismo "fichtiano" all'intuizionismo: «[...] nel concetto di luogo è compreso l'aspetto *locativo* come luogo di formazione di tutte le cose e l'aspetto *attivo* di ciò che vede riflettendo in se stesso tutte le cose. Inoltre, di questo aspetto attivo all'inizio si sottolineava particolarmente l'elemento epistemologico del *vedente*, ma gradualmente diventa più forte [nel terzo periodo] l'elemento poetico-pratico dell'*agente*¹⁶⁴». Ora, secondo Nishida vi sono tre tipi di luogo, correlati tra loro secondo un meccanismo di inclusione:

- 1) luogo dell'essere, è la relazione fra cosa e cosa in un certo spazio cosale, è il luogo degli enti e del soggetto del giudizio;
- 2) luogo del nulla relativo, è il campo di coscienza in cui si ha una relazione tra la coscienza e un oggetto. È universale e comprende il luogo dell'essere mediante sussunzione. È il luogo dei predicati e degli oggetti intenzionali;
- 3) luogo del nulla assoluto, si può pensare ad esso come un ampliamento all'infinito del campo della coscienza – il secondo luogo – al suo limite massimo, e riflette in sé tutte le cose come proprie ombre. È un universale infinito, un universale degli universali. Inoltre, è il luogo della volontà superata ed è lo sfondo assoluto.

[...] al momento di formalizzare in senso logico questo pensiero locativo, Nishida si concentra sul tema della relazione fra soggetto e oggetto nel giudizio e fra particolare e universale nel concetto. [...] egli pensa che il modello di giudizio sia quello sussuntivo. Inoltre, nel giudizio sussuntivo il soggetto che è il particolare viene sussunto dal predicato che è

¹⁶⁴ K. Kosaka, *Vari aspetti del nulla assoluto nelle filosofie di Nishida e Tanabe*, (a cura di M. Cestari), in «Kervan – Rivista Internazionale di studi afroasiatici», n. 7-11, 2010, p. 11.

l'universale. [...] quanto più si particularizza il soggetto, tanto *più* il predicato che lo comprende diventa un concetto universale¹⁶⁵.

La logica di Nishida è una logica predicativa in cui è, appunto, il predicato ad avere più rilevanza, a differenza della logica aristotelica: in Aristotele, al contrario che in Nishida, si sviluppa una logica soggettiva poiché siamo dinanzi ad una logica della sostanza, per cui il soggetto non è il predicato, ma lo possiede. «La locatività e l'autoconsapevolezza [...] sono i due aspetti che ha il Nulla Assoluto. [...] l'attività autoconsapevole del Nulla Assoluto ha inizialmente una forte connotazione epistemologica, nel senso di *vedere* se stesso; ma gradualmente viene ad assumere una decisa impronta attivo-pratica, nel senso di *determinare* se stesso¹⁶⁶». Il nulla assoluto afferma se stesso solo tramite la sua autonegazione: nella direzione della sua affermazione per mezzo della negazione si ha l'universale; nella direzione inversa si ha l'individuazione di sé, ossia l'individuo. In aggiunta, la determinazione autoconsapevole del nulla assoluto è al contempo la determinazione tra individui; dunque è una dialettica dell'azione, con delle sfaccettature religioso-artistiche suggerite dalla posizione contemplativo-intuizionista assunta da Nishida. Il filosofo nipponico riformula il rapporto fra il sé vedente (soggettivo) ed il sé visto (oggettivo) a partire dall'entro il sé (luogo), il quale non si identifica né con il primo né con il secondo. L'obiettivo prefissato è quello di creare un'ontologia ed un'epistemologia tramite il luogo per cogliere la coscienza cosciente. Kant ed i kantiani pongono quale loro riferimento il dualismo soggetto-oggetto, finendo così in aporie, le quali - rileva ancora Nishida - possono esser risolte riconsiderando la dimensione originaria. La fenomenologia ed il neokantismo, invece, sono accusati di essersi fermati semplicemente al nulla relativo (ricordiamolo: relativo poiché formulato per opposizione all'essere) in quanto si sono limitati ad un'analisi della coscienza, finendo così per mettere a coscienza la coscienza. Il luogo non è soltanto un concetto ma è anche *l'esperienza*, punto di arrivo ed assieme punto di inizio. Esso si ritrae al di là del concettualizzabile, facendo da sfondo e non da fondamento; tuttavia non siamo dinanzi ad uno sfondo passivo ma ad un'attività impercettibile allo sguardo comune, discreta ma incessante.

¹⁶⁵ Ivi, p. 12.

¹⁶⁶ Ivi, p. 13.

Vorremmo adesso, dopo aver esposto una rapida ricognizione, incentrare le restanti pagine del nostro elaborato su una più meticolosa indagine su *Luogo*. Registra immediatamente Nishida nel primo capitolo: «ciò che è deve essere in qualcosa, altrimenti non si potrebbero distinguere essere e non-essere. A livello logico si può distinguere tra i termini di una relazione e la relazione stessa, e si dovrebbe poter distinguere anche tra ciò che unifica le relazioni e ciò in cui le relazioni sono¹⁶⁷», spiegando le ragioni che hanno mosso la sua ricerca di stampo logicista e locativo.

Rifacendomi alla terminologia del *Timeo* di Platone, io chiamo “luogo” un tale qualcosa, di cui si potrebbe anche dire che è ciò che riceve le Idee. [...] però [...] non ritengo che lo “spazio” o il “luogo che riceve” di cui parla Platone siano la stessa cosa di ciò che io chiamo “luogo”. [...] anche se forme e contenuto si uniscono e vengono pensati come qualcosa di intero, deve esserci un luogo in cui un tale intero viene rispecchiato. [...] il luogo in quanto tale deve essere trascendente. [...] Quando noi pensiamo le cose, deve esserci qualcosa come un luogo che le rispecchia. E un tale luogo può essere considerato [...] il “quale campo della coscienza”¹⁶⁸.

Gli epistemologi sostengono che l'oggetto trascenda la coscienza, ma questo non è possibile poiché deve esserci un luogo che contenga sia la coscienza sia l'oggetto. I kantiani, invece, ritengono che sia il soggetto – trascendentale – a trascendere la coscienza, la quale è dunque una coscienza in generale. La psicologia generale, a sua volta, considera la coscienza che ha coscienza della coscienza, quindi ne disquisisce come se fosse un oggetto misurabile, ossia la sensazione. Per Nishida, «la coscienza è autodeterminazione di qualcosa di universale¹⁶⁹». Nel luogo in cui si plasma la conoscenza, la forma e la materia hanno distinzione e collegamento totalmente liberi.

Rispetto alle forme logiche originarie [...] Lask considera materia originaria qualcosa come l'oggetto del tutto alogico dell'esperienza vissuta. Ma come ammette Lask stesso, anche il conoscere deve essere un tipo di esperienza vissuta. Anche se si dice che il contenuto dell'esperienza vissuta è “materia alogica”, non è lo stesso che la cosiddetta materia sensibile. Il contenuto dell'esperienza vissuta più che alogico è translogico, anzi [...] bisogna dire piuttosto che contiene in sé la logica¹⁷⁰.

¹⁶⁷ K. Nishida, *Luogo*, (a cura di E. Fongaro e M. Ghilardi), trad. it. di E. Fongaro, Mimesis, Milano 2012, p. 31.

¹⁶⁸ Ivi, pp. 32-33.

¹⁶⁹ Ivi, p. 34.

¹⁷⁰ Ivi, p. 35.

Il campo della coscienza in generale, svuotando completamente se stessa, rispecchia tutte le cose, accoglie gli oggetti e si estende all'infinito. A differenza dell'epistemologia che contrappone il soggetto all'oggetto, Nishida opera un procedimento "insolito" per la tradizione di pensiero occidentale: «Io [...] vorrei provare a partire dall'idea dell'autoconsapevolezza in cui si rispecchia sé entro sé. Io credo che rispecchiare sé entro sé sia il significato fondamentale di ciò che si dice conoscere¹⁷¹». Conoscere è contenere entro sé la contrapposizione forma-materia, è il luogo che trascende forma e atto puri e fa sì che questi possano costituirsi al suo interno; difatti, riprendendo Lask, aggiunge che «si può pensare [...] che il soggetto sia il distruttore degli oggetti oggettivi¹⁷²». Non è il mero spazio vuoto a contenere i fenomeni fisici ma il campo che rispecchia la forma entro sé. Ad un certo punto della riflessione, Nishida rileva una questione che ci è utile riportare, dal momento in cui tira in ballo Lask e al tempo stesso consente al Nostro di esplicitare la distinzione tra essere, nulla relativo e nulla assoluto:

[...] se poniamo che conoscere è "rispecchiare sé entro sé" e che l'atto può essere visto nella relazione tra ciò che è rispecchiato e il luogo che rispecchia, che cos'è mai allora l'"oggetto senza contrapposizione" di Lask, che ha trasceso del tutto l'atto? Anche un tale oggetto deve essere in qualcosa. Noi ammettiamo l'essere di contro al non-essere. Ma il non-essere ammesso rispetto all'essere è ancora un essere in contrapposizione. "Vero nulla" deve essere ciò che contiene entro sé tali essere e nulla, deve essere il luogo in cui si costituiscono essere e nulla. Il nulla che nega l'essere e si contrappone all'essere non è vero nulla, vero nulla deve essere ciò che costituisce lo sfondo dell'essere¹⁷³.

L'intuizione si inserisce nel campo della coscienza e non è affatto contrapposta al pensiero, poiché entrambi sono contenuti nella coscienza, nel luogo. Il concetto universale è uno specchio che rispecchia, sempre legato alla coscienza e quando si ha un'intuizione che unisce soggetto e oggetto la coscienza raggiunge il suo apice. Nel campo della coscienza vi sono i tre atti di conoscenza, sentimento, volontà ed essa, avendo in sé anche l'intuizione, si estende all'infinito. «Il significato più profondo della coscienza deve essere il luogo di vero nulla. [...] Per questo alla radice della nostra volontà si può pensare un nulla privo di limitazioni¹⁷⁴».

¹⁷¹ Ivi, p. 37.

¹⁷² Ivi, p. 38.

¹⁷³ Ivi, pp. 39-40.

¹⁷⁴ Ivi, p. 45.

Nel secondo capitolo Nishida riprende la metafora già adoperata dello specchio riflettente, aggiungendovi stavolta il significato del verbo “rispecchiare”:

“Rispecchiare” significa lasciare che si costituiscano le forme delle cose così come sono senza deformatle, significa accoglierle così come sono. Ciò che rispecchia lascia che le cose si costituiscano al suo interno, ma non è qualcosa che rispetto ad esse agisce. È come quando pensiamo che uno specchio rispecchia le cose. [...] lo specchio è un tipo di essere e perciò non può rispecchiare davvero le cose stesse, [...] rispecchia deformando le cose, [...] è ancora un agente. Più ciò che alberga in sé le immagini delle altre cose è essere, più ciò che viene rispecchiato non è un ritratto dell'altro, ma semplicemente un simbolo, un segno¹⁷⁵.

Quando si elimina la sostanza dall'esperienza immediata, si vede un mondo di atti puri, senza sostanza, tuttavia quanto realizzato a questo stadio è ancora qualcosa di agente: se si elimina anche l'agente, invece, si ottiene un mondo di puro stato, di modi senza sostanza. E «il mondo delle categorie riflessive concepibile come anteriore al mondo delle categorie costitutive deve essere qualcosa di questo tipo¹⁷⁶». Sono la medesima cosa agire, conoscere e rispecchiare nella prospettiva nishidiana, e tutti sono dei modi della coscienza, i quali ci permettono di vedere la volontà stessa. Passando poi all'analisi dell'accezione di “essere”, il filosofo rimarca che esso ha un doppio significato:

- 1) essere come copula;
- 2) essere come esistenza.

Entrambi i significati devono essere messi in comunicazione, in quanto l'espressione “la cosa è” dimostra la loro unità nel giudizio. La copula “è” significa che il particolare è sussunto nell'universale, e ciò implica una differenziazione e uno sviluppo di sé. Il giudizio di esistenza si ha razionalizzando l'irrazionale, e si attua un processo nel quale per l'universale concreto esistere ha il senso della copula (direzione copula → esistenza), ma per l'universale astratto l'essere della copula ha l'esistenza (direzione esistenza → copula). In ultima battuta, Nishida aggiunge che «la “coscienza in generale” di Kant [...] non è ancora il luogo di vero nulla, [...] è semplicemente la

¹⁷⁵ Ivi, pp. 46-47.

¹⁷⁶ Ivi, p. 48. In questo passaggio Nishida si sta riferendo a *Logica della filosofia e dottrina delle categorie* di Lask, in cui le categorie riflessive sono le categorie della validità della logica pura, dotate di valorialità a prescindere dall'intuizione sensibile, e per tal motivo distinte dalle categorie costitutive. Oltre le categorie riflessive, però, secondo Nishida vi sarebbe il mondo della libera volontà.

soglia per passare dalla prospettiva del nulla in contrapposizione a quella di assoluto nulla. [...] nel luogo del nulla in contrapposizione si possono vedere i cosiddetti atti della coscienza, nel luogo di assoluto nulla si può vedere la vera volontà libera¹⁷⁷». Giudizio e volontà sono due facce della stessa moneta: la coscienza. Da Lask Nishida ricava il ruolo dell'irrazionale come radice della realtà, sia irraggiungibile tramite la sola ragione sia razionalizzabile. Un ulteriore *distinguo* che Nishida propone fra le tre tipologie di luogo, è il codesto:

- 1) luogo delle qualità sensibili, spazio vuoto;
- 2) campo della coscienza trascendente, puro atto e dover essere;
- 3) nulla assoluto, semplice esistenza intelligibile.

Nei giudizi sussuntivi il particolare - il soggetto - viene incluso nell'universale - il predicato. Ma nel sostrato, che diventa soggetto e non diventa predicato, si ha che l'universale viene incluso nel particolare: questo è il meccanismo logico che ha fatto da padrone nella filosofia greco-occidentale, avente come proprio capostipite Aristotele, e che Nishida prova a capovolgere. Nel mondo oggettivo è irrazionale la sensazione, nel mondo della coscienza lo è la volontà; la sensazione si può razionalizzare tramite il pensiero costitutivo, invece la volontà no perché essa ha trasceso ogni luogo determinato.

In base al fatto che viene rispecchiato anche lo specchio stesso che rispecchia ciò che è dietro l'atto, la potenza diventa il reale e la materia diventa l'agente, questo significa produrre la materia dal nulla. Produrre non è un produrre nel tempo, è un vedere, è un rispecchiare nello specchio di vero nulla. Forse si può ritenere che vedere o rispecchiare siano semplicemente metafore, ma il significato fondamentale di rispecchiare e vedere è semplicemente che nel giudizio sussuntivo il soggetto è nel predicato. Il predicato è lo specchio che rispecchia, l'occhio che vede. Le caratteristiche fondamentali della coscienza del giudizio devono essere anche alla radice della volontà che è un tipo di coscienza, sia il giudizio che la volontà sono modi del luogo del nulla. Per i fenomenologi c'è l'intuizione anche al fondo dell'atto fondato sulla percezione e la conoscenza viene via via riempita rivolgendosi a ciò, ma l'intuizione che diventa fondamento della conoscenza è ancora coscienza di cui si ha coscienza non è coscienza che ha coscienza. La coscienza che veramente ha coscienza, cioè la vera intuizione, non muta fondando l'atto, al contrario l'atto deve essere fondato in essa. [...] L'intuizione va oltre anche il luogo della volontà e raggiunge in profondità la radice del nulla. Sussumere il particolare

¹⁷⁷ Ivi, pp. 50-51.

all'interno dell'universale è conoscenza, sussumere l'universale all'interno del particolare è volontà, l'unificazione di queste due direzioni è l'intuizione¹⁷⁸.

Prosegue Nishida con una riflessione sul mutamento, tematica certamente cara alla tradizione buddhista e zen e al pensiero classico di ascendenza eraclitea: quando si passa dall'identità alla differenza, e viceversa, vi deve essere qualcosa che vede tale mutamento, altrimenti il mutamento sarebbe un mutato e basta, senza un ulteriore sviluppo contraddittorio. Il ricordo della contraddizione, che rispecchia la contraddizione, è il luogo di vero nulla, ossia il luogo dove ciò che è, è autoidentico e in sviluppo contraddittorio. Con questa affermazione, il pensatore nipponico anticipa già il concetto di autoidentità contraddittoria, essenziale nell'economia della terza fase speculativa nishidiana.

All'interno del capitolo finale di *Luogo* Nishida ricapitola le linee guida dei precedenti capitoli, annettendovi alcuni dettagli e/o precisazioni. Riferendosi nuovamente alla contrapposizione tra soggetto e oggetto, riporta che se fin dall'inizio si presuppone la contrapposizione soggetto-oggetto non sarà possibile raggiungere il luogo dell'esperienza pura, vissuta, ovvero il mondo del puro soggetto che contiene in sé il mondo oggettivo; lo diventerà solo se non si assume tale contrapposizione come originaria. In questo luogo «l'essere della copula e l'essere dell'esistenza coincidono¹⁷⁹». Inoltre, nella filosofia «finora le categorie sono state colte solo nella direzione centripeta dell'universale, ma forse si potrebbe considerarle anche nella direzione opposta, ossia in direzione centrifuga¹⁸⁰». Per quanto concerne i rapporti tra giudizio e volontà, Nishida dichiara:

Il giudizio, giungendo all'autoidentico, raggiunge il suo limite estremo, e quando va oltre la linea di contorno di un tale autoidentico, diventa volontà. Per questo al centro della volontà è sempre incluso l'autoidentico. [...] il perimetro di ciò che è autoidentico è circondato dal senso, e il perimetro dell'oggetto senza contrapposizione dall'oggetto in contrapposizione. Quando il piano del predicato include in sé l'autoidentico e inoltre possiede il suo proprio ambito, poiché il piano del predicato è nulla rispetto al piano del soggetto, più questo si approfondisce e più il senso viene incluso all'interno dell'autoidentico, più l'oggetto in contrapposizione viene incluso dentro l'oggetto non-contrappositivo, vale a dire che

¹⁷⁸ Ivi, pp. 63-70.

¹⁷⁹ Ivi, p. 86.

¹⁸⁰ Ivi, p. 87.

l'autoidentico viene assumendo la forma della volontà. Autoidentità [...] significa [...] che questi due piani si sovrappongono completamente¹⁸¹.

Difatti, man mano che si passa verso il luogo del nulla assoluto, gli oggetti in contrapposizione sono assorbiti negli oggetti non in contrapposizione, acquisendo in tal guisa un senso. Oltre ciò, quando un qualcosa è immediatamente nel luogo dell'intuizione, nel luogo del vero nulla, e viene successivamente visto nel luogo della coscienza, nel luogo del nulla in contrapposizione, tramuta in qualcosa di infinitamente agente. Tuttavia, a conclusione ideale dell'infinito movimento del *basho*, «piano degli oggetti e piano della coscienza, piano del soggetto e piano del predicato semplicemente diventano uno, non c'è né agente né giudicante¹⁸²», recuperando così l'esigenza di concepire un mondo – ed una sua correlata *Weltanschauung* – unitario nella sua pluralità e identico nella sua contraddizione.

¹⁸¹ Ivi, pp. 89-90.

¹⁸² Ivi, p. 94.

Conclusioni

L'esperienza non è quello che accade ad un uomo; è ciò che un uomo fa con quello che gli accade.

Aldous Huxley.

La riflessione di Nishida intorno al concetto di esperienza pura è stata lunga e stratificata, ma costante. Partendo da una minuziosa analisi delle nozioni di esperienza e coscienza nella tradizione filosofica occidentale, unita alla propria vita vissuta all'insegna della meditazione zen, ha saputo offrire ai suoi contemporanei – ed ai posteri – una notevole quantità di innovazioni che non possono andar perdute. È nostro compito render giustizia ad un autore e ad un clima filosofico-culturale che, purtroppo, sono finiti nel dimenticatoio.

Ai nostri giorni, uno studio sulle filosofie orientali deve fare i conti, inevitabilmente, con gli innumerevoli testi modaioli *new age*, presenti negli scaffali di tutte le librerie e alle prime righe di una qualsiasi ricerca sul web, che vogliono ridurre la millenaria sapienza zen a scialba filosofia spicciola. Un non addetto ai lavori potrebbe lasciarsi sedurre da questi pratici manuali “salva vita” e pertanto travisare l'originario e verace insegnamento zen: “se incontri per la strada Buddha, uccidilo”. Liberazione, che fa rima con illuminazione, è il *mantra* zen; dunque liberarsi pure da quei precetti *passe-partout* che ci propinano ogni giorno questi libretti, i quali si appropriano, immeritatamente, dell'appellativo “zen”. Anche il nostro Nishida ha saputo liberarsi di tanti vincoli che, in teoria, avrebbero potuto limitare e/o impedire la sua produzione: per ovviare a ciò, ha studiato da autodidatta le lingue occidentali, ne ha letto e tradotto i testi canonici, ha preso appunti pazientemente su tutto quel che apprendeva, ha meditato, ha atteso molti anni prima di poter diventare docente universitario e filosofo affermato (aveva più di quarant'anni), ha affrontato la dolorosissima perdita di una sua figlioletta dandosi ancor di più alla ricerca filosofica.

Quello che abbiamo voluto mostrare con il nostro elaborato, ristretto sotto molti aspetti, ha già un importantissimo valore: l'unità tra l'indagine soggettivistica e

coscienziale propria delle filosofie occidentali e l'indagine corporea e inclusiva delle filosofie orientali per mezzo dell'esperienza pura nishidiana, quale passo decisivo della filosofia giapponese, orientale, e infine globale. Già il Nostro (e tutta la schiera dei suoi fidati allievi) si poneva in un'ottica di filosofia mondiale ed interculturale. Il suo atteggiamento è un vero e proprio esempio da ammirare e seguire: un lavoro che tenga in conto anche dei pensieri altrui è quanto mai affine alle esigenze attuali. Gli scenari odierni ci pongono dinanzi ad una realtà globalizzata, intessuta di scambi continui con "l'altro da noi", ed un modo per poterlo comprendere ed apprezzare al meglio è, a nostro avviso, quello di confrontarsi anche con il pensiero specifico di cui è portatore. Ma non auspichiamo ad un dibattito passivo, nel quale assimilare le novità senza rielaborare, o difendere quel che ci appartiene senza innovare: il confronto deve essere rispettoso e paritario.

Rimanendo sulla scia del "caso Nishida" qui enucleato, riteniamo che per quanto insolita possa presentarsi la sua nozione di esperienza pura, in realtà ha rivolgimenti più che validi. L'esperienza pura è, come abbiamo cercato di far emergere, l'unità di soggetto e oggetto. Tale semplice, e al medesimo tempo complessa, posizione sarebbe in grado di migliorare il nostro modo di esistere e *co*-esistere. L'essere umano ha sempre presupposto di essere al vertice di una scala gerarchica, alla cui base vi sono tutte le altre forme di vita, e si è posto quale "padrone del mondo", incurante dei molteplici danni che ha causato all'ambiente in cui egli stesso vive. Ciò deriva da una mentalità frutto di impostazioni filosofiche che ponevano al centro l'io in maniera spregiudicata ed incurante dell'oggetto, dell'altro. Le filosofie orientali, e quell'unità di soggetto e oggetto che tanto stiamo sottolineando, ci insegnano, invece, che ogni essere è in una rete di interrelazioni: siamo sia soggetti, sia oggetti. Quel che facciamo rispecchia ciò che subiremo dagli altri. È il tanto famoso – e sovente frainteso - *karma*. Un approccio più consapevole, oltre che corretto, nei riguardi di altri uomini, animali, e tutto il mondo nel quale siamo inseriti è racchiuso proprio qui. Questa è solo una scialba applicazione dell'esperienza pura a tematiche di enorme spessore. Vi è ancora molto nei testi di Nishida da cui attingere, e noi non abbiamo gli strumenti adeguati per svolgere un lavoro completo e degno di nota. Tuttavia, non può scemare in noi la grinta e l'entusiasmo che hanno accompagnato la stesura delle presenti pagine. Magari sarà materia di studio di un prossimo scritto... chissà.

Bibliografia

Opere di Nishida Kitarō

K. Nishida, *Last Writings. Nothingness and the Religious Worldview*, trad. ing. di D. A. Dilworth, University of Hawaii Press, Honolulu 1987.

K. Nishida, *Il corpo e la conoscenza. L'intuizione attiva e l'eredità di Cartesio*, (a cura di M. Cestari), Cafoscarina, Venezia 2001.

K. Nishida, *Luogo*, (a cura di E. Fongaro e M. Ghilardi), trad. it. di E. Fongaro, Mimesis, Milano 2012.

K. Nishida, *Problemi fondamentali della filosofia. Conferenze per la società filosofica di Shinano*, (a cura di E. Fongaro), Marsilio, Padova 2014.

K. Nishida, *Uno studio sul bene*, (a cura di E. Fongaro), Mimesis, Milano 2017.

K. Nishida, *Pensiero ed esperienza vissuta corporea*, (a cura di E. Fongaro), Mimesis, Milano 2019.

Opere di Hisamatsu Shin'ichi Hōseiki

H. S. Hisamatsu, *La pienezza del nulla. Sull'essenza del buddhismo zen*, trad. it. di C. Angelino,

<https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/zen/pienezza.pdf&ved=2ahUKEwjXlaSvoZPiAhVE2KQKHZBBB44QFjABegQIBxAB&usg=AOvVaw2mznxTN3QLBvGmZaJJS8HV>.

Opere di Ueda Shizuteru

S. Ueda, *Valutazione generale della mistica di Meister Eckhart*, in G. Vianello, *Messaggeri del nulla*, Rubettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 125-160.

Letteratura secondaria

R. Avenarius, *Critica dell'esperienza pura*, (a cura di A. Verdino), Laterza, Bari 1972.

H. Bergson, *Materia e memoria*, in A. Massarenti, (a cura di), *Bergson. Vita, pensiero, opere scelte*, Il Sole 24 ORE, Milano 2006.

E. Husserl, *Ricerche logiche*, trad. it. di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968.

W. James, *Saggi sull'empirismo radicale*, (a cura di L. Taddio), Mimesis, Milano 2009.

E. Lask, *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie. Uno studio sull'ambito di sovranità della forma logica*, (a cura di F. Masi), Quodlibet, Macerata 2016.

H. Rickert, *L'uno, l'unità e il numero uno. Osservazioni sulla logica del concetto di numero*, a cura di L. Oliva, CUSL, Milano 2008.

H. Rickert, *Il sistema dei valori*, (a cura di M. Signore), <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://siba-ese.unisalento.it/index.php/idee/article/download/2744/2260&ved=2ahUKEwiqo72khvviAhWLy6QKHSQvCOcQFjAJegQIBBAB&usg=AOvVaw3TnEYEW1ai71v-11up3oLb>.

Altre letture

M. Bella, *Tra filosofia e biologia: una psicologia integrata e antiriduzionistica*, in «Noema», vol. 9, 2009, pp. 27-41.

W. Benjamin, *Angelus novus*, Einaudi, Torino 1962.

R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl*, trad. it. a cura di C. La Rocca, Il Mulino, Bologna 1992.

S. Besoli, R. Redaelli, (a cura di), *Emil Lask. Un secolo dopo*, Quodlibet, Macerata

2017.

M. L. Bonometti, *Estetica della biologia, dalla scuola di Montpellier a Henri Bergson*, in «Itinera», n. 5, 2013, pp. 347-351.

O. F. Bollnow, *Le tonalità emotive*, (a cura di D. Buzzone), Vita e Pensiero, Milano 2009.

M. Cacciari, *Dallo Steinhof. Prospettive viennesi del primo Novecento*, Adelphi, Milano 1980.

R. Caroli, F. Gatti, *Storia del Giappone*, Laterza, Bari 2017.

M. Cestari, *L'ambiguità del mondo. La dialettica dell'interazione di Nishida Kitarō*, in «Kervan – International Journal of Afro-Asiatic Studies», n. 22, 2018, pp.273-288.

B. W. Davis, *Introducing Kyōto School as World Philosophy. Reflections on James W. Heisig's Philosophers of Nothingness*, in «The Eastern Buddhist», vol. 34, n. 2, 2002, pp. 142-170.

G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri, P. Scarpi, *Manuale di storia delle religioni*, Laterza, Bari 2009.

M. Friedman, *La filosofia al bivio. Carnap, Cassirer, Heidegger*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004.

G. Gamba, *Henri Bergson, Corso di psicologia. Liceo Henri IV. 1892-1893*, in «Lo Sguardo», vol. 1, n. 26, 2018, pp. 327-330.

M. Ghilardi, *L'unità di buono, vero e bello nell'estetica di Nishida Kitarō*, in «Premio Nuova Estetica della Società Italiana d'Estetica», vol. 23, 2009, pp. 203-228.

S. Giammusso, *La forma aperta. L'ermeneutica della vita nell'opera di O. F. Bollnow*, Franco Angeli, Milano 2008.

J. W. Heisig, *Filosofi del nulla: Un saggio sulla Scuola di Kyōto*, L'Epos, Palermo 2007.

E. Herrigel, *Lo zen e il tiro con l'arco*, trad. it. di G. Bemporad, Adelphi, Milano 1975.

H. Hesse, *Siddhartha*, trad. it. a cura di M. Mila, Adelphi, Milano 1973.

T. Hoover, *La cultura zen*, trad. it. di F. Saba Sardi, Arnoldo Mondadori, Trento 1998.

- K. Kosaka, *Vari aspetti del nulla assoluto nelle filosofie di Nishida e Tanabe*, (a cura di M. Cestari), in «Kervan – Rivista Internazionale di studi afroasiatici», n. 7-11, 2010, pp. 7-19.
- J. W. Krueger, *The Varieties of Pure Experience: William James and Kitarō Nishida on Consciousness and Embodiment*, in «William James Studies», vol. 1, 2007, pp. 1-14.
- G. Leghissa, E. Manera, (a cura di), *Filosofie del mito nel Novecento*, Carocci editore, Roma 2015.
- K. Löwith, *Scritti sul Giappone*, Rubettino, Soveria Mannelli 1995.
- T. Miyake, *Seiyō ('Occidente') e tōyō ('Oriente') in Giappone: breve esplorazione di una geografia immaginaria*, in «Il Giappone moderno e contemporaneo: Stato, media, processi identitari», 2012, pp. 17-30.
- T. Miyake, *Mostri del Giappone. Narrative, figure, egemonie della dis-locazione identitaria*, Edizioni Ca' Foscari – Digital Publishing, Venezia 2014.
- G. Morrone, *Le "due" vie della metodologia rickertiana*, in «Archivio di Storia della Cultura», vol. XXVII, 2014, pp. 255-277.
- H. Murakami, *Kafka sulla spiaggia*, trad. it. di G. Amitrano, Einaudi, Torino 2013.
- R. Otto, *Opere*, in «Archivio di Filosofia», vol. LXXVII, n. 1, 2009, pp. 367-387.
- G. Pasqualotto, *Il Buddhismo: i sentieri di una religione millenaria*, Bruno Mondadori, Milano 2003.
- G. Pasqualotto, *Figure di pensiero. Opere e simboli nelle culture d'Oriente*, Marsilio, Venezia 2007.
- G. Pasqualotto, (a cura di), *Per una filosofia interculturale*, Mimesis, Milano 2008.
- G. Pasqualotto, *Filosofia e globalizzazione*, Mimesis, Milano 2011.
- G. Pasqualotto, *Il Tao della filosofia. Corrispondenze tra pensieri d'Oriente e d'Occidente*, Luni Editrice, Milano 2016.
- G. Pasqualotto, *Taccuino giapponese*, Lindau, Torino 2018.
- M. Perrini, "Materia e memoria" di Bergson, in «Giornale di Brescia», 07/09/1996 e

13/09/1996.

R. Redaelli, *Emil Lask. Il destino del soggetto da Kant ai Greci*, in «Magazzino di filosofia. Quadrimestrale di informazione, bilancio ed esercizio della filosofia», n. 26, 2015, pp. 169-193.

R. Ronchi, *L'atto del vivente. La vita nello specchio della filosofia speculativa (Aristotele, Bergson, Gentile)*, in «Noema», n.3, 2012, pp. 42-56.

K. Sauerland, *Heidelberg als intellektuelles Zentrum*, in H. Treiber-K. Sauerland (Hrsg.), *Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise*, Westdeutschen Verlag, Opladen 1995.

B. S. Schroeder, *Trans-discendenza estatica. Religione e metanoesi in Nietzsche, Tanabe e Nishitani*, in «Annuario filosofico», vol. 23, 2007, pp. 397-420.

D. T. Suzuki, *Vivere zen. Una sintesi degli aspetti storici e pratici del Buddismo Zen*, (a cura di C. Humphreys), trad. it. di M. Pietra, Edizioni Mediterranee, Roma 1996.

K. Takeuchi, *Il Giappone*, vol. 4, 1964, pp. 165-168.

G. Vianello, M. Cestari, Y. Kenjiro, *La scuola di Kyōto. Kyōto-ha*, (a cura di G. Marchianò), Rubettino, Soveria Mannelli 1996.

C. Zanfi, *Bergson e la filosofia tedesca. 1907-1932*, Quodlibet, Macerata 2013.

Sitografia

B. Biscotti, *Un punto di vista filosofico su percezione e propriocezione. La Scuola di Kyōto*,

https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://www.academia.edu/4179526/Un_punto_di_vista_filosofico_su_percezione_e_propriocezione._La_Scuola_di_Kyoto&ved=2ahUKEwjB8Jmro5PiAhXHzaQKHwu4Bc4QFjAAegQIAxAB&usq=AOVVAW2WJFOXJUUMQGDVLT2Q5WQM.

P. Blasone, *Sillogistica figurata. Logica occidentale e orientale a confronto*, <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.gianfrancobe>

rtagni.it/materiali/filosofiacomparata/blasone.pdf&ved=2ahUKEwjJqc75n5PiAhWMsaQKHAMxDQEQFjABegQIBhAB&usg=AOVVAW2LH4DFJQJ-NL4E8CXSMWC.

F. Campagnolo, G. Okamoto, *Ritratti critici di contemporanei. Shimizu Jun'ichi*, <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://biblio.ugent.be/publication/4197565/file/4254790.pdf&ved=2ahUKEwiNme6soJPiAhUCsKQKHSgyAxcQFjAAegQIAhAB&usg=AOVVAW0WQ0OAGGAX-BRJODLLCYQM>.

M. Catarzi, *Gli "uno" di Rickert tra logica e numero. Un percorso parallelo a Parmenide nonostante l'autore*, https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://www.academia.edu/34500872/La_%25CE%25B3%25CF%2585%25CE%25BC%25CE%25BD%25CE%25B1%25CF%2583%25CE%25AF%25CE%25B1_matematica_del_Parmenide_alcuni_esempi_di_esercizi_mentali_Fogli_di_filosofia_8_2016_&ved=2ahUKEwjMg_CbhfviAhWR66QKHTPcCHAQFjACegQIARAB&usg=AOvVaw0yK4-qiPJm4KAqs5KaqTVQ.

M. Cestari, *Gli studi di religioni e filosofie giapponesi in Italia*, https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://www.academia.edu/1476769/Gli_studi_di_religioni_e_filosofie_giapponesi_in_Italia_The_Italian_studies_on_Japanese_religions_and_philosophies_&ved=2ahUKEwj_7K3LoJPiAhVC16QKHZsjAVsQFjAFegQIAxAB&usg=AOVVAW3J-EQK5MXFB_3VHJCML9L8.

M. Cestari, *Lo Zen e le sue immagini*, https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.gianfrancortagni.it/materiali/zen/cestari.pdf&ved=2ahUKEwiN3_3loJPiAhXhMewKHe3-D0EQFjAAegQIBBAB&usg=AOVVAW2_3CLVENIJVRMRH0C8O6WX.

M. Cestari, *Tradizioni del pensiero buddhista zen*, https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://www.pars.edu.it/sites/default/files/103_Tradizioni%2520del%2520pensiero%2520buddhista%2520giapponese%2520di%2520Matteo%2520Cestari.pdf&ved=2ahUKEwiTLWw9dTiAhVLzqQKHcbaCd0QFjABegQIAhAB&usg=AOvVaw1swvTWpnHhpG7K3csdMOCd.

M. Cestari, *Pensare il soggetto tra filosofia e buddhismo Zen*, https://www.academia.edu/35225625/Pensare_il_soggetto_-

[tra filosofia e buddhismo Zen?auto=download.](#)

F. Cristofori, *Condizione dialettica e progetto di auto-negazione: analisi di due testi di Nishida Kitarō*,

[https://www.academia.edu/36567789/Condizione_dialettica_e_progetto_di_auto-negazione_analisi_di_due_testi_di_Nishida_Kitar%C5%8D?auto=download.](https://www.academia.edu/36567789/Condizione_dialettica_e_progetto_di_auto-negazione_analisi_di_due_testi_di_Nishida_Kitar%C5%8D?auto=download)

G. Edel, *Interpretazione e critica di Kant nel neokantismo e nella filosofia analitica*,

[https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.geert-edel.de/Texte/Text17.pdf&ved=2ahUKEwiz6Om-hfviAhXF-KQKHXhSBO8QFjACegQIARAB&usg=AOvVaw3C2ljdTVtTLjG0wUKV7v3i.](https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.geert-edel.de/Texte/Text17.pdf&ved=2ahUKEwiz6Om-hfviAhXF-KQKHXhSBO8QFjACegQIARAB&usg=AOvVaw3C2ljdTVtTLjG0wUKV7v3i)

J. Evola, *Lo zen*,

[https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://www.scribd.com/document/335034577/Julius-Evola-Lo-Zen-pdf&ved=2ahUKEwjMs87zoJPiAhWMYqQKHyaLA2QOFjACegQIAxAB&usg=AOVVAW3YBNKOTD1VE1SQZ9JYE7TV.](https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://www.scribd.com/document/335034577/Julius-Evola-Lo-Zen-pdf&ved=2ahUKEwjMs87zoJPiAhWMYqQKHyaLA2QOFjACegQIAxAB&usg=AOVVAW3YBNKOTD1VE1SQZ9JYE7TV)

G. Foglietta, *Empirismo e buddhismo*,

[https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/buddhismo/foglietta2.pdf&ved=2ahUKEwjepKarqPXiAhUQKVAKHfwpCgQQFjAAegQIAhAB&usg=AOvVaw1i_3hOMNglrDYLzG2zH4Bb.](https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/buddhismo/foglietta2.pdf&ved=2ahUKEwjepKarqPXiAhUQKVAKHfwpCgQQFjAAegQIAhAB&usg=AOvVaw1i_3hOMNglrDYLzG2zH4Bb)

N. Hiroo, *La storia del Buddhismo in Giappone*,

[https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/zen/hiroostoria.htm&ved=2ahUKEwji0K6eoZPiAhUyMuwKHRw1DQwQFjAAegQIARAB&usg=AOVVAW2K7KCOXXNQGvK0RLV_E-VH.](https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/zen/hiroostoria.htm&ved=2ahUKEwji0K6eoZPiAhUyMuwKHRw1DQwQFjAAegQIARAB&usg=AOVVAW2K7KCOXXNQGvK0RLV_E-VH)

L. Maffiotti, *Saggi 2016: Oriente, Estetica, Tecnoscienza*,

[https://www.academia.edu/33936909/SAGGI_2016_ORIENTE_ESTETICA_TECNOSCIENZA?auto=download.](https://www.academia.edu/33936909/SAGGI_2016_ORIENTE_ESTETICA_TECNOSCIENZA?auto=download)

P. Manganaro, *Anti-egologia della ragione ed esperienza etero-centrata. Note sul contributo della fenomenologia alla filosofia della mistica*,

[https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://sibaese.unile.it/index.php/segnicompr/article/download/7255/6599&ved=2ahUKEwjr5IjCoZPiAhUF6aQKHbKyBGIQFjAAegQIAxAB&usg=AOvVaw1tRnALBoc9yEvWTdpgGRdk.](https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://sibaese.unile.it/index.php/segnicompr/article/download/7255/6599&ved=2ahUKEwjr5IjCoZPiAhUF6aQKHbKyBGIQFjAAegQIAxAB&usg=AOvVaw1tRnALBoc9yEvWTdpgGRdk)

R. M. Marafioti, *Tra neokantismo e fenomenologia: il confronto di Lask con Kant*,
https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://cab.unime.it/mus/4813/&ved=2ahUKEwiRruXkhfviAhXR3KQKHReNBHsQFjAAegQIAxAB&usg=AOvVaw04_Nt4gCgqalPjf8oC3PVY.

Y. Mishima, *Lezioni spirituali per giovani samurai*,
https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/varia/mishima_samurai.pdf&ved=2ahUKEwiphuLioZPiAhUIMuwKHRsUBEAQFjAYegQICBAB&usg=AOvVaw1yJWmtS64Y9kRwMJP4W2wn.

L. Oliva, *Il senso dei valori nell'etica rickertiana*,
<https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://sibasese.unisalento.it/index.php/idee/article/download/3522/2919&ved=2ahUKEwi0t6WQhvvAhUiIMUKHYuyCpUQFjABegQIBRAB&usg=AOvVaw2Mj14VsFnDOLuayIkVOQsH>.

F. L. Ramaioli, *Il Giappone militarista: affinità e diversità con altri stati autoritari*,
https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://www.academia.edu/30543688/Il_Giappone_militarista_affinit%25C3%25A0_e_diversit%25C3%25A0_con_altri_Stati_autoritari&ved=2ahUKEwjknY6TopPiAhXQyKQKHcTeAz4QFjAAegQIAxAB&usg=AOvVaw1wyafAuDYLRKljZrq1YK5y.

R. Ronchi, *William James e Henri Bergson. L'empirismo assoluto*,
<https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://roccoronchi.net/files/chunks/546a5bac2a97034fb5000012/546a5bd42a97034fb5000013.pdf&ved=2ahUKEwiIj7uW9tTiAhXQ1qQKHfU0CJoQFjAFegQIBxAB&usg=AOvVaw3vIhGb0zbzI85nK838OvAu>.

D. Rossi, *L'aikidō come filosofia dell'evento*,
<https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/bushido/aikidoevento.pdf&ved=2ahUKEwjemOmmopPiAhWGqaQKHUI8CEoQFjAAegQIBxAB&usg=AOvVaw3z8z3NMuXtoN18WWUHk66e>.

C. Saviani, *Nishitani e la Scuola di Kyōto. Introduzione a "Sulla relazione io-tu nel Buddismo Zen"*,
<https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/zen/nishitani.htm&ved=2ahUKEwj2zOu0opPiAhURY6QKHVmsAGcQFjAAegQIBhAB&usg=AOvVaw2bW4hjeuOd6g2aGbs0KMXW>.

B. S. Schroeder, *La Scuola di Kyōto. Il nulla assoluto e la Grande Morte*, trad. it. di S. Benso,

https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://www.academia.edu/28036524/La_scuola_di_Kyoto._Il_nulla_assoluto_e_la_Grande_Morte&ved=2ahUKEwiFrs3GopPiAhURMewKHXqXA1cQFjADegQIBBAB&usg=AOvVaw0ImBZsIOj-UCHV-eWPf1AE.

F. Sgarbi, *Kant e Suzuki: pensiero e intuizione tra Illuminismo e Buddismo Zen*,
https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://www.academia.edu/39326277/Kant_e_Suzuki_pensiero_e_intuizione_tra_Illuminismo_e_Buddismo_Zen&ved=2ahUKEwiR7P21quPiAhXEZlAKHYb0BIEQfjAAegQIAxAB&usg=AOvVaw0_gYG5FLBsv3dAJ1ezYaWC.

S. Tempestilli, *Nulla, Nihilum e Vacuità. La questione del nulla tra Jean-Paul Sartre e Keiji Nishitani*,

https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://www.academia.edu/2791108/Nulla_Nihilum_e_Vacuit%25C3%25A0._La_questione_del_nulla_tra_Jean-Paul_Sartre_e_Keiji_Nishitani&ved=2ahUKEwj1KPZtO7jAhXQSRUIHY2WCmgQFjAAegQIBBAB&usg=AOvVaw2lpviwr0Eohe7Xn2tRO6e7.

K. Tsujimura, *Martin Heidegger e la filosofia giapponese*, (a cura di C. Saviani),
https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/filosofiacomparata/koichi.htm&ved=2ahUKEwiJk_fpopPiAhXBzKQKHWsZCFoQFjAAegQIBRAB&usg=AOvVaw3C7CBikojkRNmteNMmkVin.