UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MACERATA

Dipartimento di Filosofia

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN
Filosofia e teoria delle scienze umane
Ciclo XXIII°

TITOLO DELLA TESI

Dire altrimenti.
Il Sé e la relazione nella filosofia di Nishida Kitarō

TUTOR
Chiar.mo Prof. Giovanni Ferretti

DOTTORANDO
Dott. Letizia Coccia

CO-TUTOR
Prof.ssa Carla Canullo

TUTOR ESTERNO
Prof. Matteo Cestari

COORDINATORE
Chiar.mo Prof. Luigi Alici

ANNO 2011

Sigle usate per le opere di Nishida

NKZ	*Nishida Kitarō zenshū* (citato come NKZ) に田幾多郎太全集 (*Opere complete di Nishida Kitarō*), 19 voll., Iwanami Shoten, Tōkyō 1965.
SB	*Uno studio sul bene*, tr. a c. di Fongaro E., Bollati Boringhieri, Torino 2007.
IRS	*Intuition and reflection in Self-consciouness*, tr. di Viglielmo V., Yoshinori T., O'Leary J., SUNY Press, Albany 1987
AF	*Affective feeling* tr. ingl. di Dilworth D. A. e Viglielmo V. H. in *Japanese phenomenology: phenomenology as the trans-cultural philosophical approach*, «Analecta husserliana» VIII (1979), pp. 223-247.
AM	*Art and Morality*, tr. ing. di Dilworth D. e Viglielmo V. H., University of Hawaii Press, Honolulu 1972.
L	*Lieu*, tr. fr. di Kobayashi R., Osiris, Paris 2002.
LP	*Logique predicative*, tr. fr. di Tremblay J., in TREMBLAY J., *Nishida Kitarō, le jeu de l'individuel et de l'universel*, Cnrs, Paris 2000, pp. 58-97.
MI	*Le monde intelligibile*, tr. fr. di Tremblay J. in TREMBLAY J., in *Nishida Kitarō, le jeu de l'individuel et de l'universel*, Cnrs, Paris 2000, pp. 189-228.
ASAAD	*Amour de soi, amour de l'autre et dialectique* in NISHIDA K., *L'éveil à soi*, tr. fr. di Tremblay J., Cnrs éditions, Paris 2003, pp. 71-93.
IT	*L'io e il tu*, tr. it. a c. di Andolfato R., Unipress, Padova 1996.
IA	*L'intuizione attiva*, tr. it. di Cestari M., in NISHIDA K., *Il corpo e la conoscenza. L'intuizione attiva e l'eredità di Cartesio*, a c. di Cestari M., Cafoscarina, Venezia 2001, pp. 29-64.

PIMH	*La position de l'individuel dans le monde historique* in TREMBLAY J., *Nishida Kitarō, le jeu de l'individuel et de l'universel*, Cnrs Editions, Paris 2000, pp. 229-274.
AIAC	*L'auto-identité absolument contradictoire* in NISHIDA K., *L'éveil à soi*, tr. fr. di J. Tremblay, Cnrs éditions, Paris 2003, pp. 145-192.
SC	*Saggio sulla filosofia di Cartesio*, tr. it. di Cestari M., in NISHIDA K., *Il corpo e la conoscenza. L'intuizione attiva e l'eredità di Cartesio*, a c. di Cestari M., Cafoscarina, Venezia 2001, pp. 65-116.
LLVRM	*La logica del luogo e la visione religiosa del mondo*, a c. di Tosolini T., L'epos, Palermo 2005.

L'orizzonte della scuola di Kyoto e la figura di Nishida Kitarō

1. La "terra di mezzo" della filosofia

> INTERROGANTE: Qualche tempo addietro chiamai – più o meno felicemente – il linguaggio la dimora dell'Essere. Ma, se l'uomo grazie al suo linguaggio abita nel dominio dell'Essere, è da supporre che noi Europei abitiamo in una dimora tutta diversa da quella dell'uomo orientale. GIAPPONESE: Posto che le lingue, qui e là, non solo siano diverse, ma siano fondamentalmente altre nell'essenza.
> INTERROGANTE: Così un colloquio da dimora a dimora rimane sempre quasi impossibile. GIAPPONESE: Ella ha ragione a dire «quasi»[1].

Presentare un lavoro sul pensiero di un filosofo che in Italia è ancora così poco conosciuto, come Nishida Kitarō, impone senz'altro un'illustrazione preliminare sia della sua figura sia del contesto in cui è inserita. Sarà immediatamente chiaro, tuttavia, che in gioco è la possibilità di un incontro tra due diverse tradizioni, quella europea e quella giapponese, e che tale incontro, al di là delle reciproche differenze, deve avvenire su un terreno comune. Innanzitutto, perciò, ci sembra opportuno far chiarezza sul luogo di quest'incontro. Luogo filosofico, certo, ma di quale filosofia stiamo parlando? In quale momento le due tradizioni di pensiero che vogliamo far dialogare, e che hanno effettivamente dialogato nel corso della storia, seppure recente, si sono intese sulla definizione di questo *entre-deux* che è stata la filosofia? In Occidente il termine è carico di una storia antichissima. Storia di cui è testimonianza, tra l'altro, il *Perì philosophias*, un dialogo aristotelico andato perduto ma citato da tutti i cataloghi aristotelici dell'antichità, nonché da diversi autori e dallo stesso Aristotele.

[1] HEIDEGGER M., *In cammino verso il linguaggio*, tr. it. di Caracciolo e Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 2007, p. 85-86.

Di tale dialogo non possediamo alcun indizio certo per la datazione ma sappiamo che è citato sia nel secondo libro della *Fisica* (194 a 27-36) che nel primo del *De caelo*, (279 a 30-35) opere considerate tra le più antiche del *Corpus Aristotelicum.* D'altro canto, lo stesso Platone, alla fine della sua vita, si pone il problema di determinare cosa sia il filosofo: all'inizio del *Sofista*, Socrate chiede allo straniero di Elea quale sia la differenza tra il sofista, il politico e il filosofo e lo induce ad illustrarne le figure. Purtroppo però, mentre delle prime due si parla, rispettivamente, nello stesso dialogo e in quello successivo, il terzo non è stato mai scritto. Nei frammenti conservati del *Perì philosophias* il termine *philosophia* compare una sola volta, riferito all'affermazione di Aristotele secondo cui i proverbi sarebbero i residui di un'antica filosofia; molto più frequente è, invece, il termine *sophia*. Una vera e propria definizione di *filosofia* si trova nel frammento 6 del *Protreptico* dove viene presentata come un luogo comune accettato da tutti gli Accademici e, quindi, presumibilmente, anche dal *Perì philosophias*: «La filosofia è, secondo quanto noi pensiamo, acquisto e uso della *sophia*»[2]. Cosa si intenda per *sophia* è possibile desumerlo dall'analisi etimologica e storico-teoretica del termine contenuta in uno dei più famosi frammenti del dialogo, che dice: «La *sophia* fu chiamata così come se fosse una specie di chiarezza (σαφεια) in quanto rende chiare tutte le cose. Ciò è stato detto το σαφες in relazione a το φαως και φως, essendo una specie di luce (φαες) perché conduce alla luce (φως) le cose nascoste»[3]. In seguito il passo elenca i cinque significati che il termine *sophia* avrebbe assunto presso gli antichi dopo la distruzione del genere umano causata dal diluvio. I superstiti iniziarono a cercare i mezzi per il sostentamento e chiamarono la capacità di procurarseli *sophia*, poi andarono oltre le necessità primarie e chiamarono *sophia* l'arte del bello. Nelle terza fase usarono lo stesso nome per indicare la politica, nella quarta la scienze della natura e infine la conoscenza delle cose divine. Wilpert osserva che in ciascuna delle cinque fasi dello sviluppo della civiltà il concetto di *sophia* sia sempre determinato dal suo oggetto il quale è sempre ciò che vi è di più primo ed alto[4].

Cosa ne è di questa ricchezza semantica nel momento in cui il termine *filosofia*, che ha viaggiato in Occidente già per due millenni arriva in Giappone? La storia della filosofia giapponese contemporanea di Piovesana dice che «nel 1874 Nishi per indicare la filosofia

[2] IAMBL., *Protreptico*, fr. 5, Ross, 33, 22-23: ειπερ εστιω ή μεν φιλοσοφια καθαπερ οιομηθα, κτησις τε και χρεσισ σοφια.
[3] PHILOP., *In Nicom. Isagogen* I, 1 = Περι φιλοσοφιας fr. 8 Ross, 76, 1-11.
[4] Cfr. BERTI E., *La filosofia del "primo" Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1997[2], in particolare cap. IV, pp. 257-350.

introduce il termine *tetsugaku;* questa parola era l'abbreviazione di *kitetsugaku* a sua volta abbreviazione di *kikyūtetsuchi* ovvero Scienza della ricerca della sapienza o Amore per la sapienza, secondo l'etimologia greca»[5]. Viene da obiettare, però, che al contrario di quanto affermato sia Piovesana che altri studiosi, come Marchianò e Saviani, nel termine *tetsugaku*, 哲学 non compare affatto il kanji di "amore" ma quello di *tetsu* 哲, letteralmente "chiaro" e quello di *gaku* 学, letteralmente "scienza" (ma anche "studio" e, come verbo, "imparare") cosicché il risultato è molto più vicino all'etimologia che fa risalire σοφια (sapienza) a σαφεια/σαφες (chiarezza) e non ha traccia di un corrispettivo del verbo φιλεω ("amare") . Ad ogni modo, Piovesana aggiunge che Nishi, dopo aver oscillato, nei primi manoscritti, usando termini come *kyūrigaku* (filosofia naturale), *rigaku* (scienza/studio del *ri*, ragione, che oggi indica la scienza naturale) e *seirigaku* (scienza della natura delle cose; oggi "fisiologia") «più tardi si accorse che per i pensatori occidentali, la parola filosofia significava anche "filosofia dello spirito" cioè psicologia filosofica e filosofia morale. I termini in precedenza usati vennero così abbandonati e Nishi adottò *Tetsugaku*: parola che divenne l'espressione tipica per designare la filosofia»[6]. La difficoltà ed il tentennamento nel coniare il neologismo testimoniano un'acquisizione lenta ma ben meditata che ha modo di maturare fin dal 1862 quando lo stesso Nishi Amane organizza, presso il Centro studi dei testi barbarici (ossia occidentali), il primo ciclo di conferenze tenuto in Giappone sulla filosofia greca ed europea.

Dopo questo evento lo shogun decide di inviarlo in Europa insieme ad un altro studioso, Tsuda Masamichi (1821-1903), con il quale raggiunge Rotterdam, Leida e Parigi. Dopo aver trascorso tre anni in Europa, Nishi torna in Giappone portando con sé opere di Comte, Stuart, Mill, Montesquieu nonché la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Mentre Tsuda contribuisce ad arricchire il lessico legale, Nishi si dedica sia alla traduzione sia alla scrittura di opere che contribuiscono a formare gran parte della terminologia filosofica giapponese. Ma questa prima esperienza interculturale, sembra avvenire ancora a senso unico perché la smaniosa dedizione giapponese all'assorbimento della cultura europea non trova un interesse speculare da parte di quest'ultima[7]. D'altronde non è passato molto tempo da quando Hegel[8]

[5] PIOVESANA G. K., *Filosofia giapponese contemporanea*, Patron, Bologna 1968, pp. 18-19.
[6] Ivi, p. 19.
[7] Un movimento verso il Giappone si riscontra, in realtà, tra gli ordini religiosi ma in questo caso è incentivato più dallo spirito missionario che dalla volontà di apprendimento. Non appena il Giappone riapre le porte al mondo esterno, in seguito alle pressioni avanzate della flotta del commodoro Perry, giunta alla baia di Edo, i cristiani diventano ansiosi di entrare nelle "nuova" terra di missione. Già nel 1858 il presbiteriano Hepburn apre una scuola ed una clinica a Kanagawa. Contemporaneamente si dedica alla compilazione di un dizionario inglese-giapponese, pubblicato nel 1867, per il quale crea il sistema di traslitterazione dei caratteri giapponesi in

dalla sua cattedra berlinese affermava che, nella storia dialettica dello spirito umano, l'Oriente corrisponde solo all'età dell'infanzia mentre la Grecia all'adolescenza, Roma all'età virile e la Germania all'anzianità costruttiva. In quel frangente aggiungeva che «gli Orientali non sanno ancora che lo spirito, o l'uomo in quanto tale, è libero in sé, e poiché non lo sanno essi non sono liberi»[9].

Anche in Giappone, tuttavia, all'apertura di idee occidentali fa ben presto seguito un periodo di reazione che consiste nel tentativo di utilizzare principi e metodologie di matrice occidentale per rafforzare la coesione identitaria del Paese. Gli ultimi quindici anni dell'Ottocento sono caratterizzati da una sorta di xenofobia indotta dall'alto e supportata da una politica scolastica che, pian piano, orienta la popolazione ad una secolarizzazione quasi integrale. L'interiorizzazione del *chūkō ippon,* la teoria secondo cui la devozione al padre e quella all'imperatore hanno la medesima essenza, culmina ben presto nel famigerato *Kyōiku chokugo* (Rescritto imperiale sull'educazione, 1890) che richiede agli studenti di recitare ritualmente il giuramento di offrirsi coraggiosamente allo Stato e di proteggere la famiglia imperiale. La pratica dell'adorazione dell'Imperatore viene incrementata anche dalla distribuzione di ritratti imperiali come oggetti di venerazione esoterica. Il ritorno forzato allo Shintoismo colora il patriottismo giapponese di una sorta di misticismo e di introversione culturale che diviene sempre più pronunciata con il passare del tempo, cosicché alcuni gruppi di fanatici vengono indotti a distruggere templi ed immagini buddhiste e a contrastare nuovamente la penetrazione del cristianesimo. In questo nuovo clima sembra già non esserci più spazio per la penetrazione del pensiero filosofico occidentale, eppure la ricerca non si arresta.

Un ulteriore passo avanti viene compiuto da Inoue Tetsujirō (1855-1944) che nel 1881 pubblica il *Tetsugaku jii,* il primo dizionario di termini filosofici giapponesi, in cui raccoglie e riordina il lessico messo a punto da Nishi Amane. L'opera, come ogni lavoro pioneristico, riceve critiche per equivoci e traduzioni inesatte e Inoue tiene conto per la riedizione del 1884 e del 1912, recante il sottotitolo *Dizionario di termini filosofici inglesi, tedeschi e francesi.*

caratteri latini ancora usato tutt'ora, e alla traduzione della Bibbia. Negli stessi anni anche il cattolicesimo torna in Giappone: nel 1872 un ordine di suore apre un orfanotrofio seguito da alcune chiese.

[8] Sul rapporto tra Hegel ed il pensiero orientale: HULIN M., *Hegel et l'Orient,* Vrin, Paris 1979; MARCHIGNOLI S., *Canonizing an Indian Text? A. W. Schlegel, W. von Humboldt, Hegel, and the Bhagavadgita*, in Sanskrit and 'Orientalism'. Indology and Comparative Linguistics in Germany, 1750–1958, ed. by McGetchin D. T., J. Park P. K., Manohar, 2004, pp. 245–270; ID., *Hegel e l'Oriente come problema storiografico*, «Studi Orientali e Linguistici», (2000), pp. 483–492.

[9] HEGEL G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it. a c. di Bonacina G. e Sichirollo L., Laterza, Roma-Bari 2003, p. 47-48.

Negli anni precedenti l'edizione definitiva del dizionario, precisamente dal 1884 al 1890, Inoue soggiorna in Germania e studia l'idealismo tedesco. Tra la tradizione filosofica europea e il pensiero giapponese inizia a delinearsi pian piano un *entre-deux* linguistico e concettuale che permette una prima e incerta fusione di orizzonti, premessa di un approfondimento futuro. Il linguista Jean Charles Vegliante parla di una *terra di mezzo* tra due lingue, un luogo che non esiste se non nell'esperienza che ne è dato farne[10]. Qualcosa di simile deve essere avvenuto in questi anni in Giappone quando ha luogo il contatto con una diversa dimensione culturale di cui molto resta da conoscere ma molto già può essere inteso, detto e interpretato. Così, Mentre Nishida Kitarō è ancora uno scolaro e poi un giovane studente della *Ishikawa senmon gakkō* a Kanazawa si prepara, grazie allo spirito intraprendente di alcuni studiosi e tramite un singolare "travaglio linguistico", il terreno di un dialogo filosofico in cui ben presto si inserisce come un interlocutore di spicco.

2. Nishida e la "rivoluzione della rivoluzione copernicana".

Le biografie di Nishida, oramai, non mancano neppure in lingua italiana, per cui ci limitiamo a rinviare ad esse[11] senza tuttavia prescindere da una presentazione generale del filosofo e dall'originale operazione interculturale da lui compiuta. Come abbiamo visto, in certo qual modo, il terreno filosofico viene sfrondato da alcuni studiosi più anziani di Nishida ma non abbastanza da produrre una filosofia originale. Nishi Amane, pensando che il buddhismo giapponese possedesse degli elementi filosofici e che si potesse perciò interpretare da una prospettiva buddhista il pensiero occidentale, ad esempio Hegel, aveva dato vita, in definitiva, ad un tentativo piuttosto eclettico. Come osserva Ōhashi, inizialmente «si trattava di "miscugli" che non si possono definire davvero filosofie. Quando invece si impose all'attenzione Nishida Kitarō, il padre della cosiddetta "Scuola di Kyoto", si trattò di un evento filosofico del tutto diverso rispetto ai primi tentativi dei suoi professori»[12]. L'incontro

[10] VEGLIANTE J. –C., *D'écrire la traduction*, Presses de la Sorbonne Nouvelle, Paris 1996.
[11] CESTARI M., *Nota bio-bibliografica su Nishida Kitarō,* in CESTARI M., YOSHIOKA K., VIANELLO G., *La scuola di Kyōto, Kyōto-ha*, a c. di Marchianò M., Rubbettino, Messina 1996, pp. 67-79; ANDOLFATO R., *Nota biografica* in NISHIDA K., *L'io e il tu*, tr. it. di R. Andolfato, Unipress, Padova 1996, pp. 7-23; TOSOLINI T., *La vita di Nishida Kitarō* in NISHIDA K., *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo*, tr. it. a c. di T. Tosolini, L'epos, Palermo 2005, pp. 19-32. La più esaustiva bibliografia resta però quella di Yusa: YUSA M., *Zen & Philosophy. An intellectual biography of Nishida Kitarō,* University of Hawaii Press, Honolulu 2002.
[12] ŌHASHI R., in *Franco Bertossa intervista Ōhashi Ryōsuke* http://www.asia.it/adon.pl?act=doc&doc=442 (parte prima).

di Nishida con il pensiero occidentale avviene piuttosto presto: fin dal periodo degli studi all'*Ishikawa senmon gakkō* il giovane studente mostra grande interesse sia per la matematica che per la filosofia ma nel momento in cui si trova a dover scegliere un unico indirizzo predilige la seconda e inizia a formarsi sui testi di Kant e di Hegel. Dopo aver interrotto bruscamente gli studi, probabilmente a causa di contrasti con l'amministrazione della scuola, nel 1890 si diploma privatamente con una tesi sulla morale kantiana. Nell'anno successivo si iscrive come studente non regolare all'Università imperiale di Tokyō dove segue le lezioni del già citato Inoue Tetsujirō e di alcuni filosofi occidentali quali Ludovic Busse, discepolo di Lotze, e Raphaël von Köeber che lo esorta allo studio del tedesco, del greco e del latino, indispensabili per accedere ai testi originali del pensiero filosofico occidentale. Grazie a quest'ultimo Nishida viene a contatto anche con il pensiero di Meister Eckhart, del neoplatonismo e dei mistici della tradizione cristiana. Inoltre studia il francese, grazie una completa immersione nei corsi del prete cattolico Émile Heck, e l'inglese. Dopo la laurea, conseguita con una tesi sull'idea di causalità in Hume, Nishida trascorre un periodo di forzata inattività a causa della mancanza di posti per l'insegnamento finché non riesce ad insegnare per due anni presso una scuola media inferiore a Nanao. Nel 1897 passa ad insegnare psicologia, etica e tedesco nella scuola di Kanazawa dove si è formato da giovanissimo e pubblica due saggi su Hume nel giornale della scuola.

Nello stesso anno, spinto dall'amico Suzuki Daisetsu, che diventerà il più grande divulgatore dello Zen in Occidente, Nishida inizia a frequentare il tempio zen di Kanazawa, prendendo parte annualmente a riti di meditazione, e poi il Myōshinji di Kyoto, appartenente alla scuola Rinzai, dove completa il primo livello intensivo di pratica Zen. Compiendo un'operazione culturale davvero singolare, approfondisce la conoscenza della tradizione sino-giapponese con uno sguardo sempre rivolto ad Occidente. Tra il 1897 e il 1899 va ad insegnare a Yamaguchi e approfondisce la conoscenza dei classici della letteratura occidentale come Goethe, Dante, Shakespeare, Lessing, Heine e Goldsmith. L'interesse per l'ambito religioso lo porta anche ad entrare in contatto con alcuni missionari cristiani e a leggere la Bibbia nella quale, secondo quanto lui stesso confida in una lettera all'amico Yamamoto, trova altrettanto conforto che nello Zen.

La prima volta che sono arrivato a Yamaguchi qualsiasi cosa mi disgustava. Ma praticavo scrupolosamente l’introspezione, riflettevo sulla situazione in cui ero e raggiungevo un po' di quiete mentale. Realizzai che ciò di cui ero insoddisfatto erano in realtà le riflessioni recondite e mi vergognavo di me stesso. Ero profondamente

colpito dal versetto di Matteo, 6: «Chi di voi con la sua sollecitudine può aggiungere alla sua statura un solo cubito?». Finché lo terrò in mente, non dovrebbe sorgere alcun turbamento... Proprio recentemente mi sono sentito un po' sollevato quando ho sentito che il Dio del sesto capitolo di Matteo nutre anche gli uccelli sebbene non seminino, non mietano e non raccolgano[13]. Ad ogni modo, la Bibbia mi consola veramente[14].

Nishida inizia a coniugare una tradizione che si basa su un linguaggio gnostico e che prescinde da un Dio sussistente, origine delle cose, con una tradizione teista che riconosce come assoluto un Dio personale con il quale l'uomo entra in relazione. Il frutto di questo incontro inizierà ad essere visibile qualche anno più tardi, nel 1900, nei saggi *Shūkyōron ni tsuite* (*Sulla religione*) e *Kami to sekai* (*Dio e il mondo*) che diventeranno la quarta parte dello *Studio sul bene* insieme a *Conoscenza e amore*, un testo scritto precedentemente. L'ampiezza di sguardo su entrambe le tradizioni gli consente anche di criticarle. Da un lato vorrebbe dire ai monaci buddhisti che «invece di studiare il sanscrito, bisognerebbe prima esaminare se si può dare la propria vita alla pratica e alla diffusione dell'insegnamento del Buddha», dall'altro vorrebbe dire ai missionari cristiani che «invece di studiare la teologia, bisognerebbe esaminare prima se stessi per vedere se la condotta e i pensieri quotidiani sono in accordo con il vero spirito di Gesù Cristo»[15].

Nishida, formato dallo zen, sembra sentire fin da ora, anche a livello intellettuale, l'esigenza di un'esperienza autentica e immediata che coinvolga l'intelletto, il sentimento e la volontà. Secondo alcuni biografi, come Viglielmo, è proprio in questo periodo che egli getta le basi su cui costruirà, nel 1911, l'opera che lo renderà famoso. Tra il 1900 e il 1902 pubblica *Bi no setsumei* (*Una spiegazione del Bello*), il suo primo importante saggio filosofico, nel 1903 *Jinshin no giwaku* (*Il dubbio della mente umana*). Nello stesso anno ottiene dal suo maestro zen il riconoscimento del risveglio (*Kenshō*) dopo la meditazione del *kōan* "*Mu*" ma questa esperienza lo lascia molto insoddisfatto. Forse, proprio tale insoddisfazione lo spinge ad ampliare ancora le sue conoscenze filosofiche leggendo Spencer, Schiller, Schopenauer, Hegel e James. In particolare l'opera di quest'ultimo influirà molto su *Zen no kenkyū*. Tra il 1907 e il 1910 Nishida collabora a molte riviste e approfondisce lo studio di James e Bergson ma anche dei filosofi neokantiani come Windelband, Nartop, Cohen e Cassirer; contemporaneamente, si accosta al pensiero di Confucio e Wang Yang Ming e frequenta

[13] Il versetto del Vangelo di Matteo recita per intero: «Osservate gli uccelli del cielo: essi non seminano non mietono e non raccolgono in granai; eppure il Padre vostro celeste li nutre. Non valete voi molto più di loro?». (Mt 6, 26).
[14] Lettera 30 a Yamamoto Ryōkichi del 1897 (NKZ XVIII, 45-46; tr. ing. in YUSA M., *Zen & Philosophy*. *An intellectual biography of Nishida Kitarō*, op. cit., p. 54). Traduzione italiana nostra.
[15] NKZ XIII, 83-87; tr. ing. in YUSA M., *Zen & Philosophy,* op. cit., p. 67.

intensamente la letteratura: i grandi romanzieri russi (Tolstoj, Dostoevskj, Turgenev), i classici giapponesi (*Kojiki, Makura no sōshi, Genji monogatari* e le opere di Chikamatsu Monzaemon) e la letteratura contemporanea (Mori Ōgai e Natsume Sōseki). Nel 1909 entra nel corpo accademico del Gakushūin (Scuola dei pari) di Tōkyō e ottiene un posto nell'università Nippon; l'anno successivo diventa assistente di etica all'Università imperiale di Kyōto.

Finalmente, nel 1911, vede il suo primo successo filosofico con *Zen no kenkyū*. Usando un'espressione che egli stesso userà più tardi, possiamo dire che fin da questa prima opera compie una "rivoluzione copernicana della rivoluzione copernicana" (NKZ XI, 69). Attraverso il confronto con William James, Nishida matura l'idea di un'"esperienza pura" che precede l'esperienza fenomenologica della scissione tra soggetto ed oggetto. Cosa significa questo rovesciamento? Se il criticismo kantiano, che Nishida conosce ormai bene, ha operato il mutamento di prospettiva per cui invece di supporre che le strutture mentali si modellino sulla natura, si suppone che il mondo fenomenico si adatti alle forme a priori della sensibilità e alle categorie dell'intelletto, Nishida riporta il baricentro della conoscenza dalla parte del reale poiché «l'esperienza pura può andare oltre l'individuo» (SB 27) e «non è che essendoci il singolo individuo c'è l'esperienza, ma essendoci l'esperienza c'è il singolo individuo» (*ibid.*).

Tra il 1913 e 1917 Nishida vive un periodo di intensa attività intellettuale. Nel 1915 pubblica *Shisaku to taiken* (*Pensiero ed esperienza*, NKZ I) e successivamente *Jikaku ni okeru chokkan to hansei (Intuizione e riflessione nell'autoconsapevolezza*, NKZ III) che testimonia il crescente interesse per il neocriticismo, in particolare di Rickert e Lotze. Inoltre ottiene dall'editore Iwanami la pubblicazione della sua opera. Nei due anni successivi continua a collaborare con varie riviste d'arte e di filosofia pubblicando articoli su vari filosofi, da Leibniz a Dilthey e conosce Tanabe Hajime, l'allievo con cui avrà il rapporto più difficile. Inoltre, contribuisce, per l'editore Iwanami alla creazione di un dizionario di filosofia. Tra il 1920 e il 1923 pubblica la raccolta di saggi *Ishiki no mondai* (NKZ III) e cerca di estendere l'idea di esperienza pura ai settori della morale e dell'arte che sfocia nel volume *Geijutsu to dōtoku* (*Arte e morale*). Nel 1923 il pensiero nishidiano vede un cambiamento filosofico di grande portata poiché dalla tendenza iniziale allo psicologismo e al volontarismo, legato all'influsso di James, Bergson e Fichte si indirizza verso una concezione più vicina al logicismo neocritico di Rickert e Cohen. In questo periodo Nishida mantiene una corrispondenza epistolare con lo stesso Rickert e anche con Husserl.

Intorno al 1924 inizia a prendere forma la logica del luogo (*basho no ronri*) attraverso una serie di saggi come *Hatakaru mono* (*La cosa agente*, 1925) e *Basho* (*Luogo*) raccolti poi in *Hatakaru mono kara miru mono e* (*Dalla cosa agente alla cosa vedente*) che conclude definitivamente il periodo volontaristico e inaugura quello logicistico. In questa fase la posizione del soggetto conoscente, portato in primo piano dalla rivoluzione filosofica moderna, viene definitivamente rovesciata da Nishida con un movimento che preserva e allo stesso tempo approfondisce la precedente acquisizione: l'individuo, negato come sostanza, non è privato anche della sua funzione conoscitiva ma, anzi, è eletto a "luogo" privilegiato dell'autoconsapevolezza di tutte le cose che in lui si riflettono. Ma questo è solo il primo passo perché con la consegna di tale privilegio, si consegna anche all'individuo il destino della sua destituzione. Di "destituzione" del soggetto e poi dell'ontologia, tanto si è parlato, negli ultimi anni in riferimento ad alcuni recenti sviluppi della fenomenologia e ad una possibile rilettura occidentale dell'essere, non più inteso come fondamento bensì come "ciò che conduce a manifestazione"[16], ma qui tutto deve essere calibrato rispetto ad una tradizione di pensiero che dell'essere e della sostanza non ha portato il peso e più agevolmente può dare, a domande simili, risposte diverse. Il Sé nishidiano, nel momento in cui si fa "luogo" e specchio in cui tutte le cose del mondo possono giungere all'autoconsapevolezza, diventa sempre più trasparente, diafano, in altre parole, nulla. Un nulla che le lascia essere ciò che sono.

Nel 1928 Nishida si ritira dall'insegnamento (per coincidenza lo stesso anno in cui si ritira anche Husserl) ma pubblica una serie di saggi poi raccolti nel volume *Ippansha no jikakuteki taikei* (*Il sistema autoconsapevole dell'universale*), opera in cui analizza il concetto di autoconsapevolezza sia nel suo aspetto noematico che nel suo aspetto noetico affermando come attraverso il movimento della coscienza il Sé possa arrivare a vedere il Sé nel Sé. Quando il Sé si vede nel Sé diventa tutt'uno con ciò che è visto, per cui può dimenticare se stesso e rendere possibile un vedere senza vedente. I numerosi riferimenti religiosi procurano a Nishida critiche severe sia da parte dell'allievo Tanabe Hajime, che sarà tra i principali rappresentanti della scuola, sia da parte di docenti e studenti simpatizzanti del marxismo. Pur accogliendo la preoccupazione di porre la società e gli individui al centro del dibattito contemporaneo, il filosofo di Unoke, non si trova in linea con quest'orientamento e osserva che il marxismo, non prendendo in seria considerazione la libertà e la creatività degli

[16] Cfr. ad es., FERRETTI G. (a c. di), *Fenomenologia della donazione, a proposito di* Dato che *di Jean-Luc Marion*, Morlacchi, Perugia 2002 ed in particolare CANULLO C., *Destituzione dell'ontologia e rovesciamento della fenomenologia in* Réduction et donation, pp. 25-63.

individui, li riduce in definitiva ad essere un mero riflesso della società. La riflessione su questi problemi, nel 1932, sfocia nel saggio *Rekishi* (*Storia*) e l'anno successivo in *Mu no jikakutekii gentei* (*La determinazione autoconsapevole del Nulla*) dove si compie il distacco dalla filosofia della coscienza e prevale l'interesse per il mondo storico, caratteristico dell'ultima fase di pensiero.

Tra 1934 e il 1945 Nishida pubblica *Tetsugaku no konponteki mondai* (*Problemi fondamentali di filosofia*) e sei raccolte di saggi filosofici (*Tetsugaku ronbunshū*) tra i quali *Zettai mujunteki jikodōitsu* (*Identità assolutamente contraddittoria*), *Jikaku ni tsuite* (*Sull'autoconsapevolezza*), *Dekaruto tetsugaku ni tsuite* (*Saggio sulla filosofia di Cartesio*), *Kūkan* (*Lo spazio*) e *Seimei* (*La vita*). Nel 1945, si sposta a Kamakura per trovare rifugio dai frequenti bombardamenti aerei e, dopo aver completato lo scritto *Sūgaku no tetsugakuteki kisozuke* (*Per una fondazione filosofica alla matematica*), inizia a comporre l'ultimo saggio *Bashoteki ronri to shūkyōteki seikan* (*La logica del luogo e la visione religiosa del mondo*). In quest'ultimo saggio, il Sé diventa anche il "luogo" in cui si radica l'esperienza religiosa. Discostandosi ancora una volta dall'impostazione kantiana, che riporta la religione nei limiti della sola ragione e intende Dio e la vita futura come due presupposti richiesti dalla ragione stessa in vista dell'accordo tra virtù e felicità, Nishida punta a interpretare l'esperienza religiosa come un'esperienza originale che il filosofo non ha bisogno di costruire sulla base del proprio sistema di pensiero. Infatti la «morale è universale mentre la religione ha a che fare con individui» (LLVRM 96). In quest'ultimo scritto la dinamica della relazione, nella forma della *correlazione inversa*, viene iscritta nel cuore dell'individuo religioso. Nishida si spegne nella sua casa a Kamakura il 7 giugno 1945, poche settimane prima del grande olocausto nucleare ma i frutti della mediazione da lui compiuta tra il pensiero occidentale e quello estremo-orientale saranno tutti raccolti dalla scuola che intorno a lui si è formata.

Qual è stato il senso di questa mediazione? La "rivoluzione" nishidiana si compie rispetto ad un precedente "assetto" di pensiero che è quello della filosofia occidentale moderna. Ritornando, per un attimo, a valutare il tipo di operazione interculturale attuata da Nishida e la sua pratica di *mediazione* filosofica e linguistica, che sarà esaminata in seguito, ci viene in aiuto qualche considerazione di Naoki Sakai sull'esperienza della traduzione. Secondo Naoki l'attività del traduttore consiste, innanzitutto, nel far emergere la *differenza* tra due lingue. L'"enunciato eterolinguistico", infatti, non presuppone né il compimento dell'intenzione del locutore, né la trasparenza o comunicabilità dell'enunciato, né l'omogeneità

etnica e culturale dei gruppi di appartenenza dell'emittente e del destinatario; esso corre continuamente il pericolo di non raggiungere l'altro e di finire nell'abisso del non-senso.

Poiché il traduttore, che si assume il compito di far passare la comunicazione tra il locutore ed il destinatario, si trova in una posizione intermedia, non può essere figura stabile e dai contorni netti ma, tutt'al più, un «*soggetto in transito*» diviso, plurale e ibrido: «in primo luogo perché il traduttore, per performare una traduzione, non può essere un individuo nel senso di *individuum* e, in secondo luogo, perché è un *singolo* che segna un inafferrabile punto di discontinuità nel sociale, mentre la traduzione è la pratica di creare continuità in quel singolare punto di discontinuità. La traduzione è un'istanza di *continuità nella discontinuità*»[17]. Nishida non è un traduttore ma è sicuramente un *mediatore* tra due tradizioni "discontinue" che ha fatto non solo conoscere ma anche interagire. Questa interazione ha presupposto un tentativo di comprensione che spesso non ha potuto evitare fraintendimenti ma, ad ogni modo, ha creato una "terra di mezzo" per una fusione di orizzonti che è tutt'ora in atto e in cui, come affermava Gadamer, il tentativo di «comprendersi nel dialogo non è un puro mettere tutto in gioco per far trionfare il proprio punto di vista ma un trasformarsi in ciò che sia ha in comune, trasformazione nella quale non si resta ciò che si era»[18]. Con Nishida la trasformazione della filosofia occidentale, o almeno di una "certa" filosofia occidentale, è stata anche una rivoluzione: la «rivoluzione della rivoluzione copernicana» di Kant. E ciò è più di quanto basti per confutare le parole pronunciate da Heidegger a Cerisy-La-Salle nel 1955: «Questo modo di dire sovente ripetuto, "filosofia europea occidentale", è in verità una tautologia. Perché? Perché la filosofia è, nella sua essenza, greca»[19].

3. Il maestro e la sua scuola: fruttuosi "conflitti"

Al fine di presentare il pensiero di Nishida in una cornice che renda conto il più possibile della particolare temperie culturale in cui si è formato occorre almeno accennare a quella vivace dialettica che ha reso possibile la nascita di una vera e propria scuola filosofica giapponese. La stima di cui gode il filosofo e la fama che si è guadagnato per le numerose conferenze e pubblicazioni attraggono progressivamente a Kyoto studenti provenienti da tutto

[17] NAOKI S., *Translation & Subjectivity. On "Japan" and Cultural Nationalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997, p. 13.
[18] GADAMER H., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2004, p. 437.
[19] HEIDEGGER M., *Che cos'é la filosofia?*, tr. it. di Angelino C., Il Melagolo, Genova 2005, p. 13.

il Paese tra cui i futuri filosofi Tanabe Haijime, Nishitani Keiji, Miki Kiyoshi, Tosaka Jun, Kōsaka Masaaki e Kimura Motomori. Poiché una magistrale presentazione della scuola è stata recentemente pubblicata da Heisig e tradotta anche in italiano[20], qui non è il caso di tratteggiarne di nuovo la panoramica ma cercheremo di mettere in luce alcuni nodi di pensiero che si sono venuti a creare tra Nishida e i suoi primi allievi Tanabe e Nishitani, riguardo la concezione dell'individuo e della relazione. Alcuni di questi "nodi" hanno influenzato lo sviluppo stesso della filosofia di Nishida, altri sono serviti da stimolo al pensiero dei suoi allievi e hanno permesso alla scuola di crescere.

Nel 1928, quando Nishida lascia la cattedra all'università di Kyoto e va a vivere a Kamakura il suo posto viene preso da Tanabe Hajime (1885-1961) che precedentemente aveva studiato con lui all'università imperiale di Tokyo ed era stato chiamato a Kyoto nel 1919. Tra il 1922 e il 1924 lo stesso Nishida lo invia in Germania per approfondire gli studi. Dapprima Tanabe trascorre un anno a Berlino sotto la guida del neokantiano Alois Riehl (1844-1924) poi raggiunge Friburgo per seguire gli insegnamenti di Husserl. Nel 1922, quest'ultimo viene a conoscenza di Nishida tramite due studenti, Yamanouchi Tokuryū e Kiba Ryōhon, che a Friburgo frequentano il suo seminario e, poco dopo, chiede a Tanabe di presentare a lui e al suo collega matematico Zermelo, un'esposizione del pensiero nishidiano quale era stato sviluppato in *Jikaku ni okeru chokkan to hansei*[21]. Grazie a Tanabe e ad altri studenti giapponesi, Nishida e Husserl stabiliscono un contatto personale e tra il 1923 ed il 1931 mantengono un legame epistolare cosicché il nome di Nishida inizia a circolare tra i filosofi europei. Se l'influenza dei filosofi di Kyoto su Heidegger è ormai ampiamente documentata[22], più difficile è raccogliere le tracce del loro rapporto con Husserl ma ciò che è certo è che Nishida, pur non essendo mai stato in Europa, è stato il primo filosofo giapponese a farsi portavoce del pensiero husserliano[23]. Nella lettera del 25 maggio 1925 al filosofo di Prossnitz, Nishida scrive: «molti abili ricercatori che hanno studiato con lei ritorneranno in Giappone. Credo che la sua fenomenologia presto sarà ben conosciuta anche qui. Nella nostra

[20] HEISIG J., *Filósofos de la nada: un ensayo sobre la escuela de Kioto*, Herder, Barcelona 2001; tr. ingl. *Philosophers of Nothingness*, University of Hawaii Press, Honolulu 2001; *Filosofi del nulla*, tr. it. di Fongaro E., Saviani C. e Tosolini T., L'epos, Palermo 2007.
[21] Cfr. YUSA M., *Zen & philosophy. An intellectual biography of Nishida Kitarō*, op. cit. p. 160.
[22] Cfr. ad es. SAVIANI C., *L'Oriente di Heidegger,* Il Melagolo, Genova 1998; Lin Ma, *Heidegger on East-West dialogue. Anticipating the event,* Routledge 2007; Buchner H., *Japan und Heidegger*, Thorbeke, Sigmaringen 1989.
[23] In particolare con i due articoli: "Sulla posizione della scuola della logica pura in epistemologia" (1911) e "La filosofia idealista del presente" (1917). È interessante, a questo proposito, l'articolo di Ogawa Tadashi "The Kyôto School of Philosophy and Phenomenology" in *Japanese Phenomenology*, Analecta Husserliana, Reidel, Dordrecht-Boston-London, vol. VIII, pp. 207-221.

università il professor Tanabe dà conferenze sulla fenomenologia e all'Università del commercio di Tokyo ne sta già dando il professor Yamanouchi»[24].

Nonostante un'iniziale comunanza d'interessi in ambito filosofico (ma non in quello dello Zen che Tanabe non praticherà mai) i rapporti tra Tanabe e Nishida vanno incontro alla frattura. Nel 1926, quando Nishida introduce la "logica del luogo" tentando di portare l'autoconsapevolezza nel cuore del nulla assoluto, Tanabe, prendendo la direzione opposta, inizia a lavorare al concetto di "mediazione assoluta" nato dalla lettura di Hegel. Nel saggio del 1930, *Guardando con rispetto all'insegnamento del maestro Nishida*, che dovrebbe essere un intervento celebrativo in occasione del ritiro del maestro, dispiega invece un penetrante attacco alla sua filosofia, considerata una contemplazione quietistica che non tiene adeguatamente conto dell'azione nel mondo e che, mirando alla riconciliazione dell'individuo con l'universale, trascura le condizioni sociali e storiche che definiscono l'individuo concreto. Nel suo saggio, Tanabe, facendo riferimento al testo di Nishida pubblicato pochi mesi prima e intitolato *Il sistema autoconsapevole dell'universale*, afferma che il pensiero del maestro ha finito per approdare in un ambito religioso e non più rigorosamente filosofico. Più precisamente, egli sostiene che Nishida cada in una sorta di emanazionismo di stampo plotiniano basato su un'intuizione religiosa o mistica. A tale critica il maestro replica affermando che la sua idea di autoconsapevolezza conserva senza dubbio il significato di un'esperienza religiosa ma non è né un'esperienza mistica, nel senso di un'estasi religiosa, né una modalità della sostanza come accade per l'Uno plotiniano. Inoltre rigetta l'accusa di emanazionismo affermando che il suo pensiero non consiste tanto in un'auto-determinazione dell'essere quanto in un'autodeterminazione del nulla (NKZ IV, 154). Per Nishida, è davvero possibile affermare il mondo del molteplice solo se l'assoluto è pensato in termini di un nulla che si autonega e non come un Uno trascendente. L'altro punto cruciale della critica di Tanabe al suo maestro è che, nella misura in cui il nulla assoluto viene inteso come un luogo ultimo inglobante tutta realtà o come un fondamento che trascende le interazioni dialettiche tra gli esseri, tale filosofia finisce per ricadere in una metafisica dell'essere. Secondo Tanabe, per pensare l'idea di nulla assoluto in modo radicale è necessario concepirlo in termini di "mediazione assoluta" o di "dialettica assoluta". L'assoluto, a suo avviso, andrebbe pensato non come un luogo inglobante ma come il movimento stesso della negazione.

[24] Dokumnte, Briefwechsel, *Husserliana* 6 (1994), p. 307; tr. ing. in YUSA M., *Zen & philosophy. An intellectual biography Nishida Kitarō*, op. cit., p. 201.

Certamente questo non è il luogo per entrare nello specifico della controversia tra Nishida e Tanabe ma si potrà almeno accennare alle ripercussioni che ha sulla concezione dell'individuo. Se l'aspetto fondamentale dell'individualità è quello di essere in relazione tra le cose, l'esempio paradigmatico di questo fatto risiede nella presa di consapevolezza del Sé tramite il riconoscimento dell'altro da sé. Negando di essere identico ad un altro, il Sé non solo afferma la sua individualità ma, nello stesso tempo, ne afferma anche la dipendenza dalla relazione con un altro diverso da sé. In questo modo, viene dunque tolta ogni validità all'idea di una consistenza stabile della sostanza individuale. L'essenza dell'individuale può essere colta solo come funzione della sua radicale relatività rispetto a ciò che le circonda. Ciascuna cosa, e quindi anche ciascuna coscienza individuale è, nello stesso tempo, medesima ed altra rispetto a tutte le altre con cui interagisce e non esiste nulla indipendentemente da questa interazione. Quando Tanabe parla dell'identità dell'individuo come un Sé-eppure-altro, includendo nell'"alterità" non solo gli altri esseri umani ma anche gli altri enti, non si discosta molto dal pensiero del maestro ma prende maggiormente in considerazione i costumi, le istituzioni e le strutture sociali che formano il mondo storico. Il punto cruciale della sua argomentazione è che queste stesse relazioni appaiono sempre mediate da ulteriori relazioni. Nessuna cosa si relaziona direttamente ad un'altra ma solo attraverso la mediazione di ulteriori relazioni e ciò vale anche per la coscienza[25].

Come Nishitani ed altri critici hanno fatto notare, le critiche di Tanabe spesso non rendono giustizia del pensiero di Nishida ma sicuramente hanno avuto un influenza su di lui. In una certa misura le critiche dell'allievo hanno stimolato il maestro a chiarificare e anche sviluppare ulteriormente la sua filosofia del nulla assoluto. Per via della continua attenzione prestata da Tanabe al mondo della storia Nishida, soprattutto nell'ultima fase del suo pensiero si indirizza ad una concezione molto più dinamica del nulla come autodeterminazione del mondo storico, che ha luogo solo attraverso le reciproche interazioni tra gli individui e la

[25] Nel tentativo di «cercare il fondamento razionale dei controlli imposti dalla società come nazione», Tanabe, in una seconda fase, inizia ad elaborare la «logica della specie», che compare per la prima volta negli scritti del 1934. A suo avviso, oltre all'opposizione stabilita da Bergson tra l'individuo vivente e concreto da un lato e la comunità universale, ideale e umana dall'altro, esiste un'altra dimensione, per lo più inconscia e irrazionale definita appunto come l'ambito della specie. Questo lo porta a criticare ogni logica formale, inclusa la "logica del luogo" di Nishida che, a suo avviso, trascura la specie facendola scomparire nell'universale o riducendola all'individuo. Secondo la "logica della specie" «ogni individuo deve il contenuto particolare della propria vita innanzitutto alla specie [il popolo o la nazione]». (HIMI K., *La philosophie de Hajime Tanabe* in «Études phénoménologiques», (1993), 18) Nella dialettica di Tanabe la specie, ossia lo Stato, non è un assoluto ma deve essere orientata verso l'universalità del genere. Nonostante tali premesse, tuttavia, egli si fa trascinare dall'entusiasmo nazionalistico a arriva ad assolutizzare lo Stato giapponese. Solo alla fine della guerra del Pacifico (1944) arriva a considerare gli errori della sua impostazione filosofica e attraverso una vera e propria *metanoia* intraprende una riflessione che darà vita alla sua «filosofia del pentimento».

società. L'elaborazione filosofica del fondatore della scuola di Kyoto nasce non solo nel continuo confronto con i testi della tradizione occidentale ma anche dal vivo dialogo e, talvolta anche dallo scontro, con altri intellettuali giapponesi capaci ormai di leggere in maniera originale quella stessa tradizione a partire dai fondamenti della propria.

Negli anni Trenta, proprio quando l'interesse per il mondo storico concreto diventa più forte, Nishida, grazie ai primi sviluppi vitali della sua scuola, guadagna un altro importante termine di confronto dalla riflessione di un altro suo allievo che, all'opposto del "primo" Tanabe è molto interessato alla questione religiosa. Questo secondo allievo illustre, di quindici anni più giovane di Tanabe, è Nishitani Keiji (1900-1991) che, nel 1924, si è laureato sotto la sua guida, con una tesi su Schelling. Dopo il liceo anche Nishitani, forma sui grandi autori del pensiero e della letteratura occidentali come Dostoevskji, Nietzsche, Ibsen, Emerson, Carlyle e Strindberg ma anche sulla Bibbia e sui testi francescani. Nel 1932 viene nominato assistente all'Università imperiale di Kyoto e nello stesso anno pubblica una *Storia della mistica* che contribuisce ad affermarlo negli ambienti accademici cosicché tre anni dopo viene nominato professore associato. Negli anni successivi si dedica al pensiero di Aristotele, di Dilthey e all'antropologia filosofica ma ciò che più lo distinguerà dagli altri componenti della scuola è la riflessione sulla dimensione religiosa. Soprattutto negli scritti più tardi, Nishitani predilige il termine mahāyāna "*sūnyatā*" a quello nishidiano di "nulla assoluto", intendendolo tuttavia, sulla scia del maestro, come l'unico "luogo" in cui gli esseri possono apparire come sono in realtà. Ed è dal punto di vista (o, nella sua terminologia, dalla "posizione" *tachiba* 立場) della *sūnyatā* che anche Nishitani approfondisce i concetti dell'individualità e della relazione. Egli afferma, in linea con il pensiero del maestro, che dal punto di vista della *sūnyatā* non esiste nessun Sé definito e sostanziale ma solo un nodo di relazioni nella trama della coproduzione condizionata di tutti gli esseri (*pratītya-samutpāda*[26]). Rifacendosi a Nietzsche, di cui è un attento critico fin dal periodo degli studi con Heidegger, concepisce il Sé solamente come una maschera che, a sua volta, è una maschera per altre maschere che, in definitiva, non si appoggiano a nulla. Proprio da

[26] Il termine *pratītya-samutpāda* è un composto molto articolato. La prima parte è composta da *prati-* che vuol dire "movimento verso, fino a"; dalla radice verbale *I-* che indica l'"andare" e dalla desinenza del gerundio *-ya* che significa pressappoco "andando a, andando con". Il secondo termine è composto da *sam-*, una particella che indica la convergenza, l'unione e la congiunzione e da *ud-* che indica un movimento verso l'alto e verso l'esterno. *Ud-* insieme a *-pad* (altra radice per "andare") vuol dire "nascere con", "co-prodursi". Quindi il composto *pratītya-samutpāda* nella sua integralità significa «generazione reciprocamente condizionata» o «coproduzione in direzione di» ma viene generalmente reso con «coproduzione condizionata» (cfr. AA.VV., *Pensée asiatique/Inde Enciclopédie philosohique universelle*, Puf, Paris 1998, vol. II, t. 2., p. 2881).

Nietzsche, Nishitani riceve lo stimolo più forte ad ampliare la prospettiva filosofica di Nishida sulla questione del vero Sé e a quarant'anni, con un'influenza piuttosto forte del maestro, esprime i primi frutti delle sua riflessione nel libro *Per una filosofia della soggettività sorgiva* (1940). Il termine "soggettività", non gradito da Nishida, viene introdotto nel linguaggio filosofico giapponese proprio da Nishitani tramite la traduzione di Kierkegaard, ma l'aggettivo "sorgiva" lo connota da subito in maniera diversa dalla filosofia moderna occidentale. Egli intende qualcosa che non si fonda né su un'autorità esterna, che sia una legge divina o una fede, né su un sostrato egoico, ma come qualcosa che nasce dal contatto con la "naturalezza sorgiva" della vita. Questa idea, ancora in germe, non abbandonerà più Nishitani che vi ritornerà anche quarant'anni più tardi ne *La religione e il nulla*:

> Qui non si tratta più di quella soggettività abitualmente attribuita alla personalità, ma piuttosto della sua negazione, o, più profondamente, la negazione di quella soggettività che una persona ascrive a se stessa nella sua autoprensione persona-centrica. Questa negazione indica una conversione all'interno della personalità autoreclusa, lo spuntare di una fresca vitalità. Essa è la chiave di quella cella, chiusa da quando ha avuto inizio l'essere personale, da un «inizio senza inizio». Attraverso questa negazione la persona viene aperta dall'interno e il Sé personale dischiude se stesso come sorgiva soggettività, come *natura propria* veramente assoluta[27].

Che spazio può avere, in questa ottica di negazione della soggettività, il rapporto tra individui? Come per Nishida, anche per Nishitani la relazione io-tu riveste una grande importanza ma non è paradigmatica di tutta la realtà. L'incontro interpersonale viene subordinato alla presa di consapevolezza del Sé che scopre l'alterità innanzitutto in se stesso. Ed è per questo che, secondo Nishitani, proprio là dove si ferma la teoria dell'incontro io-tu di Buber, può fruttuosamente subentrare lo zen che mostra la parzialità di ogni relazione interpersonale basata sull'ego sostanziale. Anche se l'individuo viene concepito come un assoluto non sostituibile da nessun altro, finché tale assolutezza viene localizzata nell'ego sostanziale si rende necessario un *tertium quid* universale capace di mediare tra i due che, allora, non sono più assoluti. L'*impasse* può essere superata solo rimuovendo l'ego sostanziale come fanno lo zen e la posizione della vacuità. Ne *La religione e il nulla*, opera la cui prima versione risale al 1961, Nishitani si confronta con la tradizione filosofica occidentale proprio a partire dalla posizione della vacuità (o nulla assoluto) che lo porta a rileggere in maniera critica i concetti aristotelici di *ousia* e di *logos*, il creazionismo e il personalismo ebraico-

[27] NISHITANI K., *La religione e il nulla*, tr. it. di C. Saviani, Città Nuova, Roma 2004, pp. 100-111.

cristiano, le nozioni cartesiane di soggetto e *cogito*, l'umanesimo ateo di Sartre e l'ontologia fenomenologica del primo Heidegger, ma anche a trovare una profonda affinità con la riflessione religiosa cristiana sui concetti di *agape* e di *kenosi* e con l'esperienza mistica di Meister Eckhart.

Nell'incontro tra l'io e l'altro sul fondamento del Nulla assoluto, l'identità di ciascuno è assoluta e tuttavia ciascuno è assolutamente relativo, almeno nella misura in cui la relazione richiede due poli distinti. Così, la negazione della propria libertà individuale mediante l'affermazione della libertà dell'altro è, al tempo stesso, una riaffermazione della propria libertà. Nishitani insiste sul fatto che il fondamento offerto dallo zen alla relazione io-tu è «l'assurda nozione secondo la quale un'inimicizia assoluta è, nel contempo, un'assoluta armonia» e chiarisce che l'armonia della quale parla non è solamente un legame logico tra i correlativi io-tu né l'indifferenza in cui si scivolerebbe qualora i molti venissero riassorbiti in un unico Uno. Quando due individui si incontrano si mettono faccia a faccia con l'"immenso orrore" di un'identità che nega loro l'identità ordinaria di un ego libero e assoluto che si pone in relazione ad altri ego. Ma è proprio qui che diventa possibile l'amore in senso religioso. La distanza dal procedimento husserliano della costituzione dell'altro diventa palese nell'esplicitazione della concezione dell'amore, inteso come un non-ego nel quale l'altro è "presente" come altro ego e non semplicemente come "proiezione del proprio ego".

Per concludere, possiamo dire che mentre Tanabe spinge il pensiero del maestro verso una maggiore concretezza e lo approfondisce, tramite il suo originale contributo, in senso storico-politico, Nishitani ne riceve degli stimoli ad inoltrarsi in una dimensione più chiaramente religiosa. Senza dubbio, però, il "marchio" del fondatore della scuola, in un verso o nell'altro, resta uno sprone a continuare un dialogo che per alcuni versi è ancora troppo flebile ma per altri ha già guadagnato terreno. Nishitani, infatti, dà conferenze in Europa e in America, e collabora attivamente con i traduttori dei suoi scritti affinché il suo pensiero venga letto e discusso dai filosofi occidentali. A differenza di Tanabe, egli riconosce esplicitamente il debito nei confronti del maestro:

> se non ci limitiamo a considerare le difficoltà che sorgono nel pensiero di Nishida come un risultato del suo tentativo di sondare le profondità dei nostri tempi, è possibile riconoscere nello sviluppo del suo pensiero il modo in cui egli ha superato il turbinio delle correnti filosofiche contemporanee e si è mosso molto più avanti, nel futuro. Il valore autentico della filosofia di Nishida diverrà chiaro con il tempo, quando molte delle attuali stelle più luminose saranno diventate fioche, o si saranno spente del tutto. Determinare in maniera accurata la sua importanza richiederebbe la capacità profetica necessaria per guardare al presente come se fossero già

trascorsi cento anni[28].

A meno di cento anni di distanza dal momento in cui l'elaborazione di Nishida si è interrotta ci è possibile porci da un punto di vista che ne consente una veduta d'insieme, non certo con la pretesa di darne un'adeguata valutazione ma con l'aspettativa di trarne gli strumenti per saper pensare e dire altrimenti due grandi tematiche di cui questo lavoro si occuperà: il Sé nel suo processo di autoconsapevolezza e la relazione nelle sue varie modalità.

[28] NISHITANI K., *Nishida Kitarō. L'uomo e il filosofo*, tr. it. di Marinucci L., L'epos, Palermo 2011, p. 120.

INTRODUZIONE

Considerazioni preliminari "al di qua" del confine

…si disse con ansia [Alice]

«In quale senso? In quale senso?»[29].

1. Elogio del conflitto: un'insolita chiave di lettura

Sarà la chiarificazione del "senso" a gettar luce su un titolo apparentemente audace e protervo che si annuncia come chiave di lettura. Il conflitto è un *cum-fligere* vale a dire qualcosa che opera insieme a qualcos'altro. La matrice latina rimanda dunque ad un fenomeno ampio, dinamico, non connotato negativamente a differenza dell'etimologia di *in*conciliabile e *in*compatibile dove il prefisso *in* indica una privazione ed una mancanza. Si tratta di un vero e proprio paradosso da cui possono scaturire sia effetti positivi che negativi. Se nell'accezione corrente "conflitto" non è esente da un certo carico di violenza a cui normalmente lo associamo qui ne proporremo una valenza non negativa. Il conflitto opera entro un contesto di connessioni e di legame, ossia una rete di appartenenze o un corpo comune. In altre parole si lega all'appartenenza, non è in sé, non è isolato ma è tensionale.

Elogio del conflitto è anche il titolo di un recente volume di Benasayag e Del Rey[30], in cui viene concretamente argomentata l'impossibilità di una sua completa rimozione

[29] CARROLL L. (TENNIEL J., IRWIN M.) *Alice's adventures in a wonderland. Through the looking –glass*, Wordsworth classics, London 2001, p. 43. In inglese il testo suona «....and said anxiously "Which sense? Which sense?». Gilles Deleuze, nella sua *Logique du sense*, torna più volte su questo interrogativo di Alice che sempre si trova a fare i conti con l'ambiguità del senso. Cfr. DELEUZE G., *Logique du sense*, Ed. de Minuit, Paris 2005, p. 11 e ID., *Logica del senso*, tr. it di M. De Stefanis, Feltrinelli, Milano 2005, p. 10.

30 BENASAYAG M., DEL REY A., *Elogio del conflitto*, tr. it di Leoni F., Feltrinelli, Milano 2008.

dall'ordine sociale e naturale e insieme ne viene fornita una lettura positiva. Se ci si propone di vederlo come dimensione fisiologica dell'esistenza e del pensiero è perché «il conflitto, realtà complessa e multidimensionale, è ben altro dal semplice scontro. Ma non si comprende appieno questa tesi finché non la si legge alla luce dell'ipotesi secondo cui il conflitto non è una realtà confinata nell'ambito dei semplici fenomeni umani, individuali o collettivi, ma una realtà molto più profonda, situata all'incrocio tra la fenomenologia e l'ontologia»[31]. Non si parla dunque di un concetto antropocentrico, ma di un dispositivo consustanziale all'esistenza in ogni sua forma, ossia di un «dispositivo ontologico»[32].

Una sommaria fenomenologia del conflitto potrebbe essere delineata con una certa facilità: quello con se stessi, che si consuma tra pensieri ed emozioni, corpo e mente, condizionamenti e progettualità; quello di tipo intersoggettivo, fondato sulla competizione per il predominio della propria coscienza e per la supremazia all'interno della relazione stessa; quello sociale, etnico, culturale che apre a razzismi, intolleranze e azioni di guerra. In questi casi, però, dei diversi tipi di conflittualità viene data solo una lettura in negativo che certamente viene legittimata dalla storia dei singoli e delle culture di ogni tempo ma rischia di oscurare l'altra faccia della medaglia, ossia la possibilità di significare in positivo la conflittualità e di distinguere, al suo interno, forme ed espressioni differenziate. Proviamo ad ampliare il raggio dello sguardo per vagliare altre possibilità.

Cominciamo dal "sostare" di fronte al conflitto e dal silenzio che può opportunamente accompagnarlo, quel silenzio che resta apparentemente immobile di fronte alla difficoltà anziché sfuggirla o negarla. Come direbbe Rilke, bisogna tentare di «amare e vivere le domande» come se fossero preziosi libri scritti in una lingua straniera, senza la fretta di arrivare subito ad una risposta[33]. Il silenzio inteso come ascolto e come domanda è molto diverso da altri silenzi che i conflitti possono addurre all'insegna della rabbia e della paura, della violenza e dell'odio in una spirale che conduce all'implosione: auto ed etero distruttiva. E' un sostare di fronte ad un *impasse* che potrebbe trovare soluzione solo con altri tempi da quelli stabiliti e con altre regole rispetto a quelle attualmente vigenti.

Perché, dunque, scegliere questa chiave di accesso per leggere un autore come Nishida Kitarō? Per due motivi. Il primo è di ordine interculturale e concerne le difficoltà inaggirabili che si presentano quando ci si incontra con un pensiero "altro". La molteplicità delle culture è la dimensione costantemente conflittuale all'interno della cultura mondiale e quest'ultima non

[31] Ivi, p. 104.
[32] *Ibid*.
[33] RILKE R. M., *Lettere ad un giovane poeta*, tr. it di Bistolfi M., Mondadori, Milano 1994, pp. 56-57.

esiste se non nella molteplicità sfaccettata delle sue manifestazioni particolari e differenti. Parlando di "conflitto" qui non ci riferiamo allo «scontro di civiltà» ormai ampiamente dibattuto in seguito alla teorizzazione di Samuel Huntington, il quale preconizza nefastamente che «le linee di faglia tra le civiltà saranno le linee sulle quali si consumeranno le battaglie del futuro»[34]. Ci riferiamo, invece, a quel pungolo incalzante che agisce ogni qual volta ci si incontra con il volto significante dell'"altro", sia esso un singolo o una tradizione. La sollecitazione che tale pungolo provoca dovrebbe spingerci non alla ricerca di soluzioni immediate o a facili conciliazioni, né all'istituzione di un'artificiale simmetria della relazione ma alla considerazione attenta della nostra sproporzione con l'altro. Sul piano socio-politico tale considerazione è lucidamente fatta da Ulrich Beck, secondo cui la globalizzazione è un fenomeno inarginabile e irreversibile, non più afferrabile tramite le categorie classiche del politico e del sociale rigidamente concepite. Si tratta di un fenomeno intrinsecamente dialettico e come tale deve essere indagato nelle contingenze del suo perenne fluire, risultando dalla convivenza sintetica degli opposti, solo apparentemente inconciliabili. Se gli attori di questo processo, nazionali e transnazionali, si incrociano lungo vie di conflitto, lo scontro non necessariamente deve far pensare ad un futuro infausto. Anzi, nella prospettiva di Beck, il conflitto tra nazionale e transnazionale è il cuore vitale della seconda modernità ma i suoi meccanismi sono ancora tutti da scoprire[35].

Con ciò ci sembra anche di aver prevenuto la possibile obiezione circa la necessità di un'uscita dall'alternativa tra pensiero occidentale e pensiero orientale. Non vogliamo riproporre in maniera rigida questa opposizione per ricadere in povere e stereotipate dicotomie ma neppure fingere che non sia esistita, o che non esista più, perché ciò significherebbe sottovalutare il rischio, che sempre si ripresenta, di stigmatizzazione dell'alterità. Lo stesso Nishida, quando afferma di poter «distinguere tra l'Occidente che ha considerato l'essere come fondamento della realtà e l'Oriente che ha adottato il nulla come fondamento»[36], o di poter dire che «la cultura giapponese non è una cultura del *nous*, intellettuale [ma] una cultura delle emozioni»[37] non sfugge alla tentazione di contrapporre, in maniera troppo semplicistica, due "mondi" la cui identità è ben lungi dal poter essere definita da simili categorizzazioni.

Elogio del conflitto, dunque, nella misura in cui il conflitto è un *cum-fligere*, un entrare

[34] Cfr. HUNTINGTON S., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996; tr. it. di S. Minucci, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti 2000, p. 16.
[35] BECK U., *Che cos'è la globalizzazione? Rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci 1999.
[36] NISHIDA K., *Le forme culturali originarie di Oriente e Occidente considerate da un punto di vista metafisico* in Vianello G. (a c. di), *Messaggeri del nulla. La scuola di Kyōto in Eu*ropa, Rubbettino, Catanzaro 2006, p. 23.
[37] Ivi, p 37.

in contatto dialettico ma non violento, pacifico ma non quietista di alcuni modelli di pensiero che si incontrano, respingendosi o contaminandosi, su questioni di comune interesse ma sempre a parire da un confronto sul "campo" e non da contrapposizioni precostituite.Veniamo al secondo motivo per cui questa chiave di lettura, potrebbe essere per noi fruttuosa. Questa volta si tratta di un motivo attinente al pensiero stesso del nostro autore. Trascinando il pensiero nelle spire della sua dialettica, Nishida lo porta a *cum-fligere* con se stesso fino ad elevarlo alla massima tensione con il concetto di "identità assolutamente contraddittoria" (*zettai mujunteki jikodōitsu* 絶対矛盾的自己同一). Come vedremo più ampiamente in seguito la dinamica dell'identità di contraddizioni non si esplica solo nel seno dell'individuo o a livello etico-politico, è nel cuore stesso della realtà. Per Nishida la vera realtà è, in sé, contraddizione e quindi, nella nostra terminologia, conflitto. Egli non accetta la soluzione hegeliana del superamento (*Aufhebung*) secondo cui la negazione della negazione porta ad un livello superiore, più pieno e più vero, fino alla suprema sintesi, ma porta la tensione ed «il travaglio del negativo» fino alle viscere del reale[38]. L'identità di ciascun ente non riposa su una sostanza stabile ma sulla coesistenza dei contrari per cui più la contraddizione viene colta in profondità più si tocca l'intima coesione della realtà. L'auto-identità dei contrari, o coincidenza degli opposti, si applica ad esempio al rapporto tra il soggetto e l'oggetto, tra il passato e il futuro, tra l'essere e il nulla, la vita e la morte ma anche, in maniera paradigmatica, tra l'Io e il Tu. Soprattutto in quest'ultimo caso, che calamita fortemente gli interrogativi di questa ricerca, la corrente accezione negativa del conflitto, potrebbe rimandare alle minuziose analisi sartriane sui rapporti interpersonali, immancabilmente segnati dalla solitudine costitutiva delle coscienze e insieme dalla loro tensione all'assoluto, che altro non è se non l'egoismo ontologico del per-Sé. Ma ancora una volta dobbiamo svincolarci da questo carico semantico, solamente parziale, di cui sono gravate le parole conflitto e contraddizione.

Un antico e famoso testo zen, compreso in una raccolta risalente all'XI secolo, esemplifica l'altra faccia del conflitto tra Io e Tu: «Kyōzan Ejaku chiese a Sanshō Enen: "Come ti chiami?". Sanshō rispose: Ejaku". Kyōzan disse allora: "Ma Ejaku sono io!". E

[38] Nello sviluppo della filosofia giapponese contemporanea, la filosofia hegeliana ha avuto un ruolo di primaria importanza ma, come sottolina Kosaka Kunitsugu, Nishida, Tanabe a anche Takahashi Satomi (1866-1964) «sostenevano tutti che *la dialettica di Hegel, in quanto dialettica, era ancora incompleta*». (KOSAKA K., *Zettai mu no shosō – Nishida tetsugaku to Tanabe tetsugaku* 絶対無の諸相 – 西田哲学と田辺哲学, in KOSAKA K. (小坂国継), *Nishida Kitarō o meguru tetsugakushagunzō* 西田幾多郎をめぐる哲学者群像・近代日本哲学と宗教, Minerva shobō, Kyōto 1997, pp. 100-121; tr. it. a c. di Cestari M., *Vari aspetti del nulla assoluto nelle filosofie di Nishida e Tanabe*, «Kervan – Rivista internazionale di studi afroasiatici», n. 7-10 (2010). Disponibile on line: www.kervan.unito.it/contents/n7_11_2_KOSAKA.pdf

Sanshō: “Bene, allora il mio nome è Enen”. Kyōzan scoppiò allora in una grossa risata»[39]. Il conflitto tra Ejaku e Sanshō si gioca sulla soglia delle loro identità, soglia in cui “inciampano” radicalizzando quella che la fenomenologia chiamerebbe riduzione alla sfera del proprio (*Sphäre der Eigenheit*), volta al coglimento dell’irriducibile sostrato egologico[40]. Del resto quella di una mancata radicalità della riflessione è proprio la critica che Nishida rivolge a Descartes, colui «che la fenomenologia deve onorare come suo patriarca»[41]. Il fatto che Sanshō chiami se stesso con il nome di Kyōzan vuol dire che, portando all’estremo il potere riflettente dello specchio della coscienza, svuota se stesso e mette Kyōzan al proprio posto ma quando l’amico rivendica il proprio nome, Sanshō dice allora di essere Enen e, acutamente, dopo essersi trasformato, torna “a casa propria”. «La coscienza del conflitto è possibile solo grazie a quella di una relazione reciproca e di umanità che ci accomuna»[42]. Se il conflitto del pensiero, o il pensiero del conflitto, può essere l’anima virtuosamente dinamica della relazione, sia intrapersonale che interpersonale, è perché conduce il pensiero stesso ad affacciarsi oltre i propri limiti, che poi altro non sono che soglie da attraversare.

2. Stare sulla soglia

L’Alice di Carroll passando attraverso lo specchio varca la soglia di una realtà e ne scopre un’altra fondata su altri schemi logici ed operativi, altre procedure e altre leggi fisiche. Il gioco dell’attraversamento di un luogo impossibile da attraversare ha come posta in gioco il raggiungimento di un oltre in cui si addensano tutti i sensi possibili di un reale che, quando appare alla coscienza, e soprattutto alla coscienza moderna, anche nella sua interpretazione fenomenologica, assume un carattere ordinato e unidirezionale. Spezzare la riflessione significa spezzare l’incantamento del riflesso come copia non distorta del mondo e del binomio riflettente/riflesso come operazione di adeguamento del pensiero al reale. Alice non infrange lo specchio, lo attraversa.

Questo attraversamento è all’insegna di un radicale approfondimento della riflessione,

[39] CLEARY J. C. e T. (a c. di), *La raccolta della roccia blu*, Ubaldini, Roma 1978. Il testo è riportato anche in NISHITANI K., *La relazione io-tu nel buddhismo zen e altri saggi*, tr. it. di Saviani C., L’epos, Palermo 2005, p. 101.

[40] Per la caratterizzazione husserliana della sfera del proprio cfr. ad es. FRANCK D., *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Éd. de Minuit, Paris 1981, con particolare riferimento ai capitoli intitolati “*Chair et nature propre*” e “*L’altération du propre*”.

[41] HUSSERL E., *Meditazioni cartesiane. Con l’aggiunta dei discorsi parigini*, tr. it a c. di Costa F., Bompiani, Milano 2002, p. 3.

[42] MERLEAU-PONTY M., *L’esistenzialismo di Hegel* in ID. *Senso e non senso*, tr. it di Caruso P., Il Saggiatore, Milano 2004, p. 92.

che non solo si limita a riprodurre immagini speculari, riproducendo il medesimo in una diversa prospettiva, ma segna un passaggio in un'altra dimensione dove vigono altre leggi. Perché ci riferiamo al viaggio di Alice, ossia al personaggio di un racconto fantastico, seppure profondamente filosofico, per introdurci ad un pensiero che della filosofia, dovrebbe assumere tutto il rigore? Perché in questo racconto, per certi versi, è dipinta vividamente quell'esperienza del "passaggio" che nel nostro autore si ripropone in tutt'altro stile ma non con minor fascino. Varcando una serie di soglie, Nishida approfondisce «l'immersione nel fondo della coscienza stessa» e passa progressivamente dall'io dominatore che giudica il mondo fenomenico all'io ridimensionato dalla scoperta delle operazioni e dei limiti del linguaggio, dall'io disilluso circa la sua soggettività al vero io consapevole di sé come luogo di autoconsapevolezza della realtà. Per questo, come osserva Ueda, «in giapponese, egli dice "*watashi ni*" (qualcosa è cosciente *a me* o *in me*) e non "*watashi ga*" (io, come soggetto, sono cosciente)»[43]. Proprio perché "qualcosa è cosciente *a me*" o "*in me*", l'io diventa specchio e lo specchio si configura non solo come una superficie che restituisce il medesimo diversamente declinato ma come luogo che va attraversato. Per compiere tale attraversamento fino in fondo non una sola soglia ma più soglie vanno attraversate: occorre portare il pensiero sul limite tra un universale e l'altro. E allora ci sia consentita una digressione che può, a margine, sostenere il nostro discorso.

Nella conclusione dei *Prolegomeni*[44], intitolata *Determinazione dei limiti della ragione pura*, e precisamente nel § 57, Kant affronta il problema della conoscenza del «nesso reale» tra fenomeno conoscibile e *noumeno* inconoscibile da parte della ragione che «sta sul limite» tra i due. Al quinto capoverso, quasi repentinamente, egli introduce la distinzione tra «limiti» e «confini» precisando più avanti che «in tutti i limiti vi è qualcosa di positivo (ad es. la superficie è il limite dello spazio corporeo, e frattanto è anch'essa uno spazio…), all'opposto i confini contengono semplici negazioni»[45]. Come chiaramente spiega Ferretti (che si sofferma su questo passo in merito all'illustrazione dell'«ontologia dell'ulteriorità e della differenza» in Kant), «i "limiti" implicano positivamente uno spazio di ulteriorità rispetto a ciò che delimitano e racchiudono. I "confini" invece sono qualcosa di semplicemente negativo, che si esauriscono nel segnalare la non compiutezza di una grandezza»[46]. Procedendo nelle

[43] UEDA S., *Il pensiero di Nishida* in *Zen e filosofia*, tr. it. di Querci C. e Saviani C., L'epos, Palermo 2006, p. 257.
[44] KANT I., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, a c. di Ruggianini M., Paltrinieri G. L., Mondadori, Milano 1997, p .173 e ss.
[45] Ivi, p. 175.
[46] FERRETTI G., *Ontologia e teologia in Kant*, op. cit., p. 85. Anche Franzini, facendo riferimento alla filosofia kantiana, sottolinea la distinzione tra "limiti" e "confini" ricordando che la riflessione sul senso del limite e sulle

chiarificazione lessicale Ferretti precisa che *Grenze*, traduce il latino *terminus* ed normalmente è tradotto in italiano con «limite», anche se potrebbe essere adeguatamente tradotto anche con «confine»; *Schranke*, traduce il latino *limes*[47] e potrebbe essere tradotto più opportunamente con «barriera». Lo *Schranke* delimita chiudendo mentre il *Grenze* delimita alla maniera dell'orizzonte. Ci sono vie ardite del pensiero che lo portano "sui limiti" permettendoci così di riconoscerli e di aprirci al campo di ciò che li oltrepassa.

Il pensiero del limite a cui è stato accennato in questa brevissima digressione ci sembra uno strumento appropriato per seguire la dialettica nishidiana nel suo dispiegamento. Quale oltrepassamento ci suggerisce il pensiero nishidiano? Verso quale luogo e attraverso quali soglie? Senza voler precorrere troppo quanto sarà percorso poi, possiamo chiarirne fin da subito qualche passaggio. Utilizzando il termine *basho* (luogo), punto strategico della sua logica, Nishida mette l'accento sulle caratteristiche logiche ed ontologiche del concetto nonché sul suo contenuto. Tuttavia, parallelamente a quello di «luogo», utilizza anche il termine di «universale» (*ippansha*) per accentuarne il carattere epistemologico[48] ed il senso noetico, pur senza escluderne totalmente l'aspetto noematico e oggettivo. Nella sua tripartizione locativa, Nishida distingue l'universale del giudizio (*handateki ippansha*) o universale dell'essere, l'universale dell'autoconsapevolezza (*jikakuteki ippansha*) o universale del nulla relativo e l'universale dell'intelligibile (*eichiteki ippansha*) o universale del nulla assoluto. Ciascuno di questi universali è un mondo con categorie proprie e infatti, parallelamente ad essi, il filosofo giapponese distingue tre diversi mondi. L'universale del giudizio che determina il mondo della natura (*shizen kai*); l'universale dell'autoconsapevolezza che determina il mondo della coscienza (*ishiki kai*) e l'universale dell'intelligibile che determina il mondo intelligibile (*eichiteki sekai*). Progressivamente, scoprendo l'inadeguatezza delle categorie di uno stesso universale a determinare completamente ciò che in esso si trova, si passa da un universale meno inglobante ad uno più inglobante e il passaggio dall'uno all'altro si effettua tramite un approfondimento dell'autoconsapevolezza (*jikaku*) della riflessione.

Allo stadio ultimo di tale approfondimento il Sé noetico viene totalmente riassorbito nel

---

sue funzioni per il soggetto compare già nella *Critica della ragion pura* e, precisamente, nel terzo capitolo dell' "Analitica delle proposizioni fondamentali". Cfr. FRANZINI E., *Filosofia dei sentimenti*, Mondadori, Milano 1997, pp. 98 e segg.

[47] Un ulteriore distinzione, a cui qui accenniamo solamente, potrebbe essere quella fatta da Cacciari tra *limen* e *limes*. *Limen* è la soglia (quindi il *Grenze-terminus* nella terminologia sopra proposta) ossia il passo attraverso cui si penetra un dominio e se ne esce. *Limes* è invece il cammino che circonda un territorio e che ne delimita la forma. Cfr., CACCIARI M., *Nomi di luogo:confine* «Aut Aut» 2000, 299-300, pp. 73-79.

[48] Su questo punto cfr. WARGO R. J. J, *The logic of the Basho and the concept oh Nothingness in the Philosophy of Nishida Kitarō*, p. 327.

Sé noematico ed il Sé diventa un «vedere senza vedente» (*miru mono naku shite miru koto*) che si coglie sul fondamento del nulla (*mu ni shite miru jiko*). Il nulla assoluto è dunque il fondo oscuro che costituisce la condizione di possibilità del mondo dell'esperienza e, come tale, non è conoscibile dal Sé autoconsapevole, così come il nulla relativo non può essere colto dal Sé che si colloca ancora nell'universale dell'essere. Eppure in questo viaggio attraverso le realtà, per «*volontà di miglior soglia*»[49], il Sè tocca di volta in volta i propri limiti aprendosi la possibilità di affacciarsi su altri orizzonti di senso che, nella logica nishidiana, si schiudono attraverso una reciproca negazione. Che ogni luogo abbia un «tra» è una verità ben espressa da un gioco di parole consentito dalla lingua francese nella quale vengono distinti «*lieu*» e «*mi-lieu*». Al *lieu* concepito come superficie definita si contrappone il *mi-lieu*, spazio intermediario e instabile, soglia che apre. Come scriveva già Pascal a proposito della vertigine dei due infiniti «*l'homme n'est plus au milieu du monde, mais il est un milieu*»[50]. In questa tensione tra reciproche negazioni il pensiero e tutta la realtà sono in conflitto ma «*il conflitto è anche ciò che tiene insieme,* perché la soglia mentre dà il senso del limite rende anche possibile il capovolgimento nella forma del trascorrere dal dentro al fuori e dal fuori al dentro»[51]. Ed è così che per noi, ora, sull'onda della suggestione nishidiana, la domanda sul «dove?» precede quella sul «chi?», la topologia precede l'ontologia.

3. La liminalità del pensiero

Abbiamo parlato di conflitti del pensiero ed in particolare del conflitto che lo agita nel suo stare sulla soglia tra contraddittorie alternative. Messe da parte le facili risposte, le tranquillizzanti dicotomie, dove si ritroverà il pensiero? In quale luogo? Se interpelliamo per un attimo la fenomenologia e ne prendiamo in prestito, non senza la dovuta cautela, un concetto che tanto le è caro come quello di riduzione, potremmo allora dire: c'è un irriducibile per il pensiero che si trattiene sulla soglia? La via nishidiana, non diversamente da quella husserliana, potrebbe essere definita una via di «ritorno alle cose stesse» («*Zurüch zu den Sachen selbst!*» suona il celebre motto nelle *Ricerche logiche*) ma Nishida pur riprendendo una parte del bagaglio concettuale husserliano (che d'altra parte è il primo ad introdurre in Giappone) lo sottopone ad una torsione notevole nell'intento di superare l'opposizione noesi-noema in direzione di un livello più ultimativo che trascende e nello stesso tempo fonda e

[49] DANTE A., *Purgatorio*, XXI, 69.
[50] PASCAL B., *Oeuvres complètes*, a c. di Chevalier J., Paris 1954, p.
[51] PERONE U., *Il presente possbile*, Guida, Napoli 2005, p. 38.

determina tale opposizione. La ricerca di Nishida sulle condizioni trascendentali del pensiero s'inscrive in un progetto più largo, iniziato con *Uno studio sul bene* (1911) destinato a porre le basi di un sistema, ossia di un metodo e di una logica, capace di render conto della natura ultima della realtà indipendentemente dall'intervento della coscienza riflessiva classica. Tale ricerca si esplica tramite una continua messa tra parentesi di regioni del reale verso il raggiungimento di regioni più vaste ed inglobanti.

Una bella definizione dell'*epoché* dice «*epoché* è una presa di distanza che si rovescia nella prossimità con la cosa, è un diventare stranieri restando in patria»[52]. Se il pensiero non si affretta a cercare la sua patria al di qua o al di là della soglia, su cui inevitabilmente viene a trovarsi data la natura conflittuale della realtà, il suo *habitus* si troverà, forse, proprio nel conflitto che lo anima mentre si tiene nel «tra», ossia nell'intermezzo che lo apre ad un sovrappiù di visione. Nishida sarebbe d'accordo con Maurice Merleau-Ponty nell'affermare che «il più grande insegnamento della fenomenologia è l'impossibilità di una riduzione completa»[53], ossia l'impossibilità di permanere a lungo sul terreno solido del fondamento, comunque esso venga inteso. La possibilità di ricominciare a vedere da un altro punto di vista è sempre aperta se non si cade nell'illusione di poggiare su un suolo che non possa più divenire soglia, che non possa divenire più un "tra". Qualche chiarimento può venire proprio da alcune declinazione che il concetto del "tra" ha avuto nella cultura giapponese.

Le forme attraverso le quali le culture si danno dei significati variano da una cultura all'altra e rimandano talvolta ad una forma di pensiero immanente al linguaggio. In una prima maniera «tra» in giapponese si dice *ma* 間 ed indica un concetto chiave dell'estetica. *Ma* è uno spazio vuoto che separa e allo stesso tempo unisce, insuffla un respiro tra due note o un intervallo tra moduli architettonici. In altre parole è una distanza mentale che permette alle cose di apparire. Le sue radici affondano nell'antica concezione shintoista della natura dove indicava l'intervallo spazio temporale in cui l'energia senza forma (*ki*) o le divinità (*mitami*) entravano nel mondo e portavano i loro benefici. In questo senso era molto prossimo al *kekkai*, ossia il vuoto in cui si manifestavano le divintà (*kami*) o i segni atmosferici (*kehais*) che ne indicavano la comparsa e la dipartita[54].

Lo stesso carattere che indica il *ma* 間, può essere letto anche *aida* ed in questa versione è stato tematizzato da Bin Kimura nei suoi studi sulla schizofrenia. Nell'ottica di Bin Kimura, *aida* non è una semplice relazione che mette in rapporto due esistenze separate ma è il luogo

[52] CRISTIN R., L'europa, la fenomenologia e le ragioni dell'interculturalità, in AA.VV., La fenomenologia e l'Europa, Napoli, Vivarium 1999, p. 258.
[53] MERLEAU-PONTY M., *Fenomenologia della percezione*, tr. it. di Bonomi A., Il Saggiatore, Milano 1965, p. 23.
[54] Cfr. APOSTOLOS-CAPPADONE DIANE, *Art, creativity and the sacred*, Continuum, New York 1995.

comune ed originario di molteplici esistenze. Come osserva Maldiney[55], il francese «*entre*», o il tedesco «*zwischen*» indicano la stessa esperienza originaria, tanto che «*Zwischen*» è anche la parola usata da Fink per indicare il senso più fondamentale dell'apparire. Apparire, per un'esistenza singola o un essere singolo significa nascere tra cielo e terra, venire all'aperto, nell'intervallo spaziale e temporale. L'*aida* secondo l'espressione di Kimura «è il luogo originario del se stesso autentico» e «il se-stesso comporta l'*aida* a titolo di momento costitutivo». Non si tratta di un «tra» nel senso del *Mit-sein* che precede e fonda il *Da-sein*. Il «*mit*», il «con» ha il suo fondamento in questa situazione originaria pre-umana. Prima del *chi*, prima del *cosa*, c'è un *dove* che è un «tra».

Studiando il disturbo schizofrenico, Kimura fa riferimento proprio all'*aida* come dimensione primaria dell'incontro con l'alterità dell'altro e come differenziazione insieme intra-soggettiva e inter-soggettiva. Quindi *aida* significa anche una differenza interna al Sé, l'incontro con ciò che il Sé non è ma che è, tuttavia, al fondo del Sé come assolutamente estraneo. In ultima analisi, il Sé (*mizukara*) e la Natura (*onozukara*), il se-stesso e il da-se-stesso, hanno un'origine in comune, e il Sè interiore autentico sorge attraverso una relazione, o differenza interna, tra l'uno e l'altro, tra *mizukara* e *onozukara*. Sulla natura di tale relazione ci proponiamo di interrogare il pensiero nishidiano ma qui converrà sostare un attimo e ripercorrere le riflessioni fatte per raccoglierne qualche indicazione di metodo: accogliere nel pensiero la fatica del conflitto significa portare il pensiero ad un tensione che lo distoglie dalla violenza delle risoluzioni imposte, significa trattenerlo sulla soglia di mondi le cui legislazioni differiscono e spesso si incontrano contraddittoriamente, spingerlo a compiere riduzioni senza fine che ci permettano di cogliere il senso della sua liminalità. La via nishidiana lo fa attraverso un approfondimento della riflessione che si presenta non tanto come un attraversamento tra i diversi riflessi dello specchio della coscienza ma come un passaggio «al di là dello specchio», verso il suo fondo oscuro o lo sfondo senza fondo, verso ciò che per la tradizione di pensiero occidentale è stato non pensato o pensato altrimenti e che, proprio per questo, la sollecita a rimettersi in gioco.

[55] Cfr. MALDINEY H., *Penser l'homme et la folie*, Million, Paris 2007, p. 146 e segg.

Status quaestionis: dire altrimenti

1. Dire altrimenti il Sé

> Introducendo la problematica del *Sé* attraverso la questione *chi?*, noi abbiamo, con la stessa movenza, aperto il campo ad una vera e propria polisemia inerente a questa questione: Chi parla di che cosa? Chi fa che cosa? Chi o che cosa si racconta? Chi è moralmente responsabile di che cosa? Altrettante maniere diverse in cui si dice il *chi*?[56]

Le considerazioni metodologiche che hanno aperto questo lavoro accompagnano gli interrogativi di fondo attorno ai quali si dispiegherà la ricerca: quello concernente la natura del vero Sé indagato Nishida e quello riguardante le condizioni di possibilità di una relazione virtuosa. Nel contesto della crisi della soggettività che ha attraversato filosofia contemporanea, con la conseguente svolta epocale dal moderno al postmoderno, come è possibile collocare il pensiero nishidiano? E che ruolo ha avuto, invece, nell'ambito più circoscritto della scuola di Kyoto? La riflessione sui concetti di "Sé" e di "individuo" non ha per nulla caratterizzato il pensiero giapponese prima della penetrazione dei concetti della filosofia europea in epoca Meiji (1868-1911). Essi non vengono presi in considerazione né di per se stessi, come nodi problematici, né come concetti adeguati alla definizione dell'io all'interno di una totalità o al raggiungimento stesso della totalità. Eppure, a partire dagli anni Settanta del XIX secolo, molti studiosi hanno rivolto la loro attenzione all'individuo.

La formulazione del "nuovo" pensiero non si disallinea totalmente dalla tradizione ma, anzi, ne porta tracce evidenti. Molti filosofi restano più o meno consapevolmente ancorati al consueto disinteresse per l'individuo e parlano piuttosto di "etica ambientale" come Watsuji Tetsurō o "logica della specie" come Tanabe Haijime. In tale contesto, tuttavia, Nishida Kitarō

[56] RICOEUR P., *Sé come un altro*, tr. it. a c. di Iannotta D., Jaca Book, Milano 1993, p. 95.

imposta gran parte della sua opera sulla ricerca del "vero Sé" guardandosi sia dal dissolverlo nella totalità sia, nello stesso tempo, dal giustificarlo sulla base di un fondamento primo alla maniera cartesiana, seppure considerando positivamente, almeno fino ad un certo punto, la portata euristica di tale via. Si apre dunque una prima serie di domande che potrei definire di carattere antropologico e ontologico. Qual è, dunque la natura del "vero Sé" cercato da Nishida? In base a cosa, o chi, si definisce? E se qualcosa lo definisce, forse non costituirà questo "qualcosa", anche il suo fondamento?

Partiamo da una chiarificazione lessicale. Come sottolinea Naoki Sakai[57] *Shutai* (主体) è stato introdotto nel vocabolario giapponese come una delle traduzioni di "soggetto", *sujet* o *Subjekt* tra le altre possibili di *shugo* (主語, il soggetto proposizionale), *shukan* (主観, soggetto epistemico), *shudai* (主題, soggetto tematico) *shinmin* (臣民, il soggetto dell'imperatore). La corretta traduzione inglese di *shutai* (主体) spesso non coincide con "soggetto", poiché nel passaggio a doppio senso "*subject – shukan o shutai – subject*" si ha un surplus di significato che non può essere spiegato unicamente con la differenza di due concezioni della soggettività. Non esprimendo la tradizionale concezione giapponese della soggettività, *shutai* non ha un vero equivalente per cui, aggiungiamo noi, resta una sorta di "intraducibile". Ma il limite dell'"intraducibilità" non significa, banalmente, lo scacco del passaggio da un codice linguistico all'altro e l'impossibilità di restituire un termine o un messaggio in un'altra lingua; in altre parole, non è quella sorta di limite che si presenta come barriera insuperabile ma un limite dell'altro genere, che precedentemente abbiamo chiamato "soglia". Su di essa è bene sostare per maturare la capacità di saper dire altrimenti il senso che ci viene affidato e che deve essere rilanciato dal nosto particolare punto di vista. La differenza tra il soggetto epistemico e *shutai*, sottolinea ancora Sakai, non è stata chiaramente elaborata neppure nella riflessione filosofica giapponese immediatamente precedente la prima guerra mondiale ma già nel decennio 1920-1930 il problema della distinzione di questi due sensi della soggettività diventa un problema politico concernente sia la teoria che la pratica[58].

In che senso, allora, Nishida usa il termine *shutai*? Egli lo introduce in seguito alla sua lettura di Kant e, all'inizio degli anni Venti, pubblica una serie di articoli nei quali sviluppa il problema della soggettività in termini di giudizio, di autoconsapevolezza (*jikaku* 自覚) e di volere. In seguito, spostando la sua attenzione dal soggetto della volontà al soggetto dell'azione, si trova ad affrontare la differenza tra il soggetto epistemico (*shukan*) e l'agente

[57] NAOKI S., *Translation & Subjectivity. On "Japan" and Cultural Nationalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1999, pp. 119-120.
[58] *Ibid*.

della pratica (*shutai*). Mentre *shukan* pone il soggetto in relazione all'oggetto delle sue rappresentazioni e dunque può essere inteso come un trascendentale che accompagna tutte le mie rappresentazioni, *shutai* non può essere pensato come un'entità statica perché la pratica è essenzialmente una dinamica sociale. *Shutai* esiste solamente nella misura in cui è esposto e opposto ad un altro *shutai* per cui la relazione tra *shutai* non può essere ridotta ad una relazione tra *ego*. In altre parole, nella relazioni sociali e pratiche non è possibile incontrare un altro soggetto come semplice oggetto di rappresentazione ma solo nella forma vivente dell'alterità dell'altro uomo.

Tremblay[59], mette in evidenza che in francese (ma lo stesso vale in italiano) la nozione di soggetto ha in sé un'ambiguità per cui sta ad indicare sia il «soggetto grammaticale» (ossia l'oggetto del giudizio) sia il soggetto che conosce. La lingua giapponese, invece, distingue chiaramente tra il soggetto nella sua funzione grammaticale (*shugo* 主語) e, dunque, come oggetto (*taishō* 対象) di conoscenza e il soggetto inteso come soggettività o centro di conoscenza (*shukan* 主観) al quale si oppone l'oggetto (*kyakkan* 客観) di esperienza o di percezione. Accanto a questi Nishida utilizza anche il "nuovo" termine di *shutai* (*shutai* 主体) per designare il «soggetto agente»[60]. Un'altra espressione, coniata da Nishida, è *bashoteki jiko* 場所的自己. La parola *jiko* 自己 significa «Sé», *bashoteki jiko* significa quindi «Sé caratterizzato da *basho*». *Basho*, che si rivela un altro intraducibile, significa all'incirca lo spazio concreto, il luogo in cui l'uomo dimora in quanto uomo. Il Sé, dunque, secondo Nishida ha un carattere locativo. Nella prima parte di questo lavoro cercheremo, allora, di chiarire le seguenti questioni: in quale direzione possiamo cercare il vero Sé, in quella dell'analisi filosofico-linguistica o in quella dell'analisi esistenziale? E in quale luogo, all'interno della tripartizione locativa fatta da Nishida (già introdotta nelle considerazioni preliminari di questo lavoro) potremo trovarlo? Inoltre, come è possibile, secondo il nostro autore, definire l'individuo nella sua concreta singolarità esistenziale senza perdere la più larga capacità di esplicazione riservata alla generalità del concetto?

Facciamo un passo indietro per guardare in avanti da un punto di vista più ampio. Nel pensiero greco l'interrogazione sull'individuo si situa all'incrocio di due problematiche: quella della definizione del reale e quella della definizione del pensabile. Da un lato, conformemente a una delle tendenze più profonde della metafisica, il reale s'identifica al pensabile, ossia all'essenza intelligibile, e da ciò consegue che l'individuo concreto può essere

[59] TREMBLAY, J. *Nishida Kitarō, le jeu de l'individuel et de l'universel*, Cnrs editions, Paris 2000, p. 39, n. 3.
[60] Cestari lo chiama invece «soggetto concreto». Cfr., NISHIDA K., *Il corpo e la conoscenza. L'intuizione attiva e l'eredità di Cartesio*, a c. di Cestari M., p. 32, n. 6.

difficilmente conoscibile. Dall'altro, il reale è ricondotto alla singolarità immediata dell'individuo sensibile ma, in tal modo, la questione della sua intelligibilità incontra immense difficoltà. In un caso occorre purificare il reale dalla contingenza e dal divenire per renderlo trasparente al pensiero, nell'altro occorre tenere ferma la realtà di ciò che si offre al pensiero immediato, al rischio di svincolare il pensiero dall'esistenza. Come tenere insieme, allora, l'esigenza della trasparenza e intelligibilità per il pensiero con la necessità di cogliere l'individuo in "carne ed ossa"?[61]

Nel primo libro delle *Idee* Husserl recupera l'antico progetto, d'ispirazione platonica, di una «scienza rivolta alle essenze» che, distinguendo l'essenza dal fatto, s'inaugura come critica della conoscenza naturale. Quest'ultima, restando nei limiti dell'esperienza (intesa come *Erfahrung*)[62], conosce solo delle realtà naturali (*Realitäten*), ed è il frutto dalle scienze che riguardano i fatti (*Tatasche*). Il termine di "fatto" non designa nient'altro che l'esistenza empirica dell'individuo *hic et nunc,* infatti «nell'esperienza, gli atti conoscitivi fondamentali pongono il reale *individualmente*, come esistente nel tempo e nello spazio, come qualcosa che è in *questo* punto del tempo e dello spazio e ha questa durata e questo statuto di realtà»[63]. Ciò che va interrogato, però, non è solo l'individuo in quanto tale ma le *possibilità* concrete della sua manifestazione, compito che la fenomenologia affronta attraverso la riscoperta del primato dell'esperienza umana e della sua natura diretta, *vissuta*.

Nel primo capitolo delle *Idee I* Husserl afferma che parlare di «conoscenza naturale», «reale», «esistenza» o «fatto» significa fare riferimento all'unico e medesimo principio di intuizione empirica dell'individuo. «L'intuizione empirica, in particolare l'esperienza, è coscienza di un oggetto individuale e, in quanto intuizione, "lo porta a datità", in quanto è percezione lo porta a datità originaria (*Gegebenheit*)»[64]. L'intuizione empirica dell'individuo, dunque, è la conoscenza prima, immediata, di un oggetto dato e, in quanto donazione dell'oggetto è il punto di partenza di ogni conoscenza ulteriore. Qual è dunque il motivo della critica husserliana alla conoscenza naturale? Il motivo è che la conoscenza naturale ci limita

[61] Derrida nel suo commento all'*Origine della geometria* di Husserl individua al centro della fenomenologia proprio il problema del rapporto tra il trascendentale e lo storico non soltanto nel senso dell'applicazione dei principi generali e necessari ai casi singoli e contingenti, ma nel senso del darsi della storia di quei principi sovrastorici. Cfr. Derrida J., *Introduzione a Husserl. L'origine della geometria,* a c. di Di Martino C., Jaca Book, Milano 1987.

[62] «La conoscenza naturale sorge con l'esperienza e permane *nell'*esperienza. Nell'atteggiamento teoretico che diciamo *naturale,* l'orizzonte complessivo delle possibili indagini viene designato con *una* parola: il *mondo*». (HUSSERL E., *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie,* I, hrgs v. V. Biemel («Husserliana» III), Nijhoff, Haag 1950, p. 10; tr. it. a c. di Costa V., *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica,* Einaudi, Torino 2002 vol I, p, 13. D'ora in poi indicato con *Idee* e, in caratteri romani, il numero del volume. Il numero di pagine riferisce alla traduzione italiana citata.

[63] *Idee* I, § 2, p. 15.

[64] *Idee* I, § 3, p. 18.

al campo del “questo qui” (*Dies da*) ossia a ciò che l'individuo ha di specifico in un luogo e in un tempo dati per cui la conoscenza naturale paga il merito di rendere l'individuo intelligibile restando sempre limitata alla determinazione finita dell'incontro empirico con esso. Occorre dunque oltrepassare il punto di vista della conoscenza naturale per comprendere l'individuo dal punto di vista dell'essenza, rispetto alla quale non è che una possibile variazione. L'intuizione empirica dell'individuo deve essere convertita in una intuizione eidetica che lo liberi dalle strettoie della fatticità per elevarlo al rango di essenza pura. In tal modo la sua *contingenza*, ossia il suo poter essere altro da ciò che è, viene ricondotta ad una necessità eidetica. In tale operazione, come Husserl riconosce esplicitamente, la fenomenologia realizza il suo ambizioso programma solo svicolando l'individuo dalla sua «fatticità contingente»[65] ma in questa maniera, come rileveranno lo stesso autore della *Crisi delle scienze europee* e tanti dei suoi successori, rischia di perderne la storicità. Che il “sogno debba finire”[66] sembra pienamente accorto anche Nishida quando nel 1922 scrivendo a Kiba Ryōhon, un suo allievo andato a studiare a Friburgo dice:

> Com'è la fenomenologia? É troppo difficile? Contrapponendosi alla scuola di Rickert, che si concentra unicamente sulla struttura logica, la fenomenologia contiene elementi di esperienza e per questa ragione è interessante. Mi chiedo, tuttavia, qualora continuasse a svilupparsi in maniera così statica, cosa ne sarà di essa. Proprio come Goethe portava in giro Mendelssohn, la fenomenologia non finirà per uccidere la farfalla pur di catturarne la bellezza? (NKZ XIII, 248-249)[67].

Tra il 1910 e il 1912 mentre Husserl è all'apice della sua fase creativa, negli Stati Uniti William James segue percorsi quasi paralleli nel suo approccio pragmatico alla vita cognitiva e, quasi a confermare il carattere “assiale” di questa svolta della filosofia mondiale verso la considerazione dell'individuo/soggetto, Nishida, ancora molto lontano dalla considerazione dei filosofi occidentali, rivolge tutta la sua attenzione alla problematica del vero Sé. In questo periodo, mentre Husserl e James si conoscono direttamente e leggono l'uno le opere dell'altro, i membri della scuola di Kyoto iniziano a frequentare ampiamente la fenomenologia, prima familiarizzando con i testi, come Nishida, e poi entrando direttamente in contatto con i suoi

---

[65] HUSSERL E., *Meditazioni cartesiane*, tr. it. cit., p. 37. Nelle *Idee* Husserl dice inoltre: «La fenomenologia lascia cadere l'individuazione [*Individuation*] ma conserva tutto il suo fondo eidetico [*Wesensgehalt*] rispettando la sua pienezza concreta, la eleva al piano della coscienza eidetica, la tratta come un'essenza dotata di identità ideale che potrebbe, come ogni essenza, singolarizzarsi [*vereinzeln*] non solamente *hic et nunc* ma in una serie illimitata di esemplari» (HUSSERL E., *Idee*, tr. it. cit., § 75, p. 239.

[66] Un passo celebre e molto controverso della *Crisi* recita: «contestazione della filosofia scientifica – necessità della riflessione storica – *in che modo* c'è bisogno della storia. *La filosofia come scienza*, come scienza seria, rigorosa, anzi apoditticamente rigorosa – *il sogno è finito* [*der Traum ist ausgëtraumt*]». HUSSERL E., *La crisi delle scienze europee e la filosofia trascendentale*, tr., it. a c. di Filippini E., Il Saggiatore, Milano 2002, p. 535.

[67] Una traduzione del passo in lingua inglese si trova in YUSA M., *Zen & philosophy. An intellectual biography Nishida Kitaro*, University of Hawaii Press, Honolulu 2002, p. 179.

maestri, come Nishitani e Tanabe. La riflessione nishidiana sul vero Sé, fin dallo S*tudio sul bene* si nutre, oltre che di una concettualità di ascendenza buddhista, che cercheremo di elucidare nel corso del lavoro, anche di una terminologia prettamente fenomenologica. Ad esempio, il "Sé" nella sua funzione di vedente viene chiamato "noesi" e nella sua funzione di essere visto "noema" o "determinazione noematica". Tuttavia, nell'usare questi due concetti, il filosofo giapponese sembra riferirsi non tanto ai due poli opposti dell'intenzionalità quanto a due diversi momenti di un processo di autoconsapevolezza che si realizza non solo a livello teoretico-trascendentale, come avviene per l'*ego* husserliano, ma anche a livello storico e religioso. Infatti, nell'ottica di Nishida, «l'era moderna ha dato un posto preponderante alla conoscenza, compromettendo l'unità di questa con sentimento e volontà» cosicché «le due dimensioni tendono ora ad allontanarsi l'una dall'altra» (NKZ I, 47). Sarà dunque necessario ricercare l'individuo nella sua integrità e, con chiara disillusione sulla possibilità di autotrasparenza del *cogito*, percorrere un'altra via per rispondere alla domanda "*Chi?"*. Come ben sappiamo, la filosofia occidentale del Novecento ha imboccato, in larga misura, la "via lunga" dell'ermeneutica, che si è aperta dalla *greffe* dell'ermeneutica sulla fenomenologia[68], e non ha disdegnato la deviazione sui testi diversi da quella della tradizione filosofica, in particolare i testi biblici. La *greffe* nishidiana, invece, è di altra natura e si presenta come una stretta implicazione tra filosofia ed esperienza meditativa Zen. In consonanza con l'invito dello Zen a cogliere "l'essere così come è da sé" senza mistificanti interferenze soggettive, Nishida tenta di catturare il vero Sé al crocevia tra l'universale e il particolare, senza indebite astrazioni e senza riduttivi particolarismi, così come si coglie il distillato di bellezza di una farfalla, non sezionandola ma lasciandole disegnare il suo volo.

2. Dire altrimenti la relazione

Dopo aver tentato di rispondere, nella prima parte della ricerca, agli interrogativi inerenti la natura del vero Sé, nella seconda parte ci concentreremo più specificatamente sul contributo del pensiero nishidiano ad una filosofia della relazione. Il concetto di *basho* (場所), a cui abbiamo già accennato, compare per la prima volta nell'opera nishidiana *Dall'agente al vedente* (*Hatakaru mono kara miru mono* 働く物から見る物へ) del 1927 e, a partire da essa, si amplia sempre di più fino a che l'essere viene inteso come un vero e proprio "essere-

[68] É ormai notissima questa espressione ricoeuriana che si trova in RICOEUR P., *Réflexion faite*. *Autobiografie intellectuelle*, Éditions Esprit, Paris 1995, p. 58; tr. it. a c. di Iannotta D., *Riflession fatta*. *Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano, 1998, p. 73

in (un *basho*)". Poiché si possono pensare molti *basho* le principali questioni metafisiche verteranno sulla relazione *tra* i vari *basho* e sulla relazione *tra* individuo e individuo all'interno del *basho*. Ma, affinché anche la nostra indagine possa essere in un'opportuna cornice converrà, innanzitutto, gettare un colpo d'occhio al problema filosofico della relazione[69], di cui ancora oggi si può dire "questa sconosciuta[70]". Il termine "relazione" è stato introdotto in senso logico e tecnico da Quintiliano nel I secolo d. C. e, derivando da *referre* indica che "qualcosa sta in rapporto con qualcos'altro". I termini della relazione sono tradizionalmente detti *relata* o fondamenti cosicché la relazione viene ad essere il rapporto tra due o più *relata.* Il dibattito filosofico sulla nozione di relazione è iniziato ben prima di Quintiliano ed è antico quasi quanto la filosofia. Esso affonda le sue radici nella distinzione, risalente a Platone ed Aristotele, tra ciò che si afferma di una cosa in se stessa e ciò che può essere affermato con verità di una cosa in rapporto ad altro. Tra i problemi lasciati irrisolti da Aristotele, oltre a quello assai dibattuto nel corso dei secoli tra la relazione e le altre categorie, c'è anche il fatto che egli non distinse in modo chiaro la questione dell'essenza della relazione rispetto ai *relata*. Uno dei problemi più importanti discussi fin dalle origini riguarda lo statuto ontologico della relazione che, a livello più fondamentale, si esprime nella questione se essa sia una proprietà dell'essere o se debba essere considerata solo un *ens rationis*, una connessione che l'intelletto crea osservando la realtà.

La riflessione sviluppata da Aristotele e Platone presuppone una concezione ontologico-metafisica della relazione[71] ma già a partire dall'epoca ellenistica e poi più radicalmente nel medioevo e nella modernità, accanto alla tradizione realista, si è sviluppata anche una tradizione di pensiero che sposta la questione della relazione sul piano logico-semantico e attribuisce alla relazione solo una natura mentale: nella realtà esterna esistono solo i fondamenti e le sostanze mentre la relazione esiste solo nell'intelletto che li coglie. In epoca contemporanea, questo orientamento è diventato ancora più radicale e prevalente a causa della negazione della conoscibilità e, in seguito, dell'esistenza delle sostanze, dalla quale scaturisce il tentativo di ridurre la realtà a relazione, ma una concezione puramente logico-formale delle relazione rende impossibile conoscere la persona umana in se stessa come "essere in

[69] Su questo tema ha lavorato in particolare la ricercatrice francese Jacynthe Tremblay. Cfr. ad es. TREMBLAY J., *L'être-soi et l'être ensemble. L'auto-éveil comme méthode philosophique chez Nishida*, L'Harmattan, Paris 2007.
[70] L'espressione è il titolo di un puntuale intervento di Alici: ALICI L., *La relazione, questa sconosciuta* in MOLLO G. (a c. di), *Etica delle relazioni. Atti del convegno 4-5 maggio 2006 Perugia*, Morlacchi, Perugia 2007, pp. 45-49.
[71] La relazione, infatti, per Aristotele, è una categoria dell'essere, così come lo sono la sostanza, la qualità e la quantità. Cfr. *Metafisica*, N, 2, 1089b, 2-8.

relazione"[72]. A ciò si è aggiunto un altro fattore problematizzante che sembra scaturire da una questione irrisolta della modernità: «il congedo da una "ragione forte" capace di "legare", cioè di offrire una garanzia epistemologica alla relazione, ha prodotto la rinuncia ad ogni progetto di emancipazione collettiva, perseguito in nome di un ideale comune, di una "grande narrazione" comprensiva e condivisa»[73.]

Fino a tempi recenti la relazione è stata vista o nelle prospettiva dell'individuo o nelle prospettiva dell'ambiente, del sistema, cioè o "in funzione" dell'uno o "in funzione" dell'altro ma non come dimensione terza distinta rispetto ai termini precedenti[74]. Nel Novecento, la fenomenologia interpreta la relazione prevalentemente nella forma dell'incontro delle cose e con le cose da parte del soggetto, ossia dell'intenzionalità. La coscienza husserliana, come ha riconosciuto il padre della fenomenologia, opera in base al nesso relazionale tra soggetto o l'oggetto, intesi, il primo non in senso psicologico ma in senso trascendentale e il secondo non in senso naturalistico ma come risultato di un'intuizione o visione d'essenza. Infatti il "principio dei principi" recita che «ogni visione originariamente offerente è fonte legittima di conoscenza, tutto ciò che si dà originariamente all'intuizione (per così dire in carne ed ossa [*leibhaft*]) è da assumere come esso si dà ma anche soltanto nei limiti in cui esso si dà»[75].

Da un lato Nishida sembra ritornare proprio a questa prima accezione di relazione, di tipo conoscitivo, ma non senza imporle una torsione notevole. Innanzitutto perché fin dalla prima opera, lo *Studio sul bene*, interpreta qualsiasi distinzione tra soggetto e oggetto come secondaria rispetto all'originaria condizione di unità. In secondo luogo, perché l'intuizione, nella prospettiva nishidiana, diventa un atto pratico ed esperienziale, chiamato più precisamente "intuizione attiva" (*kōiteki chokkan*), che indica non la forma, o una delle possibili forme della conoscenza razionale ma la sua condizione di possibilità. Infine, perché, quasi ponendosi sulla scia heideggeriana, ma con esiti diversi da essa, Nishida sembra riconoscere che il ruolo fondante della relazionalità, qui intesa nella sua forma di intenzionalità, rispetto alla coscienza testimoni l'intima appartenenza della coscienza ad un

[72] In particolare la tradizione di carattere analitico e linguistico-strutturale che si rifà a Wittgenstein, la relazione è intesa per lo più come rapporto tra linguaggio e mondo. Appellandosi al "common sense" come "mere" relazioni, cosicché con una applicazione massimale del concetto di relazione – da "struttura" a "sintassi", "semantica", "prammatica" fino a "competenza" e "performance" – si ha d'altro canto un minimo di riflessione sul concetto di relazione stesso. All'interno della scuola di Marburgo Natorp pone molto chiaramente e apertamente la relazione al centro di tutte le considerazioni logiche e la rende così il "concetto del concetto". Questa transizione dal concetto di sostanza al concetto di relazione è stato poi reso famoso dallo studente di Natorp, Ernst Cassirer, come transizione dal concetto di sostanza al concetto di funzione.

[73] ALICI L., *La relazione, questa sconosciuta* in MOLLO G. (a c. di), *Etica delle relazioni*, op. cit., p. 46.

[74] Nel 1993 la questione di un'ontologia della relazione è stata sollevata da Etienne Balibar in un testo su Marx e più precisamente nel commento della VI tesi su Feuerbach.

[75] HUSSERL E., *Idee per una fenomenologia pura ed per una filosofia fenomenologica*, tr. it. di Costa V., vol. 1, Einaudi, Torino 2002, pp. 52-53.

ambito di riferimento esterno, tale che essa non può più configurarsi come l'irriducibile cui approda l'analisi fenomenologica husserliana.

Dall'altro lato il filosofo giapponese sembra accostarsi (di certo inconsapevolmente) ad alcuni autori della filosofia novecentesca che, a partire da una critica più o meno radicale della fenomenologia, e più o meno legata all'ontologia, conferiscono alla relazione una connotazione più personale ed etica. L'enfasi sulla dimensione interpersonale della relazione, tenuto conto della fondamentali differenze, è senza dubbio uno dei punti i contatto tra il pensiero etico di Buber e di Levinas[76], il pensiero di Merleau-Ponty, più legato all'ontologia (sebbene di nuova concezione) e la filosofia della scuola di Kyoto[77]. Ma, laddove i filosofi della tradizione esistenzialista-fenomenologica si sono attestati su una posizione ontologica, seppure nella forma della destituzione dell'ontologia stessa a favore del primato dell'etica (Levinas), oppure del suo capovolgimento nel senso di una intraontologia (Merleau-Ponty), i filosofi giapponesi hanno assunto la prospettiva di una *meontologia* e hanno considerato la negazione dell'Io come una condizione *a priori* per la possibilità della relazione. Nishitani afferma che «Da Martin Buber in poi l'incontro interumano è stato considerato come una relazione personale io-tu. Un tale approccio ha una sua indubbia validità, ma rimane ancora lontano dalle profondità della relazione personale io-tu. Proprio dal luogo in cui esso si ferma prende avvio l'approfondimento dello Zen»[78].

Come collocare la filosofia nishidiana all'interno del dibattito sulla relazione e in particolare della relazione interumana? Nishida pone sin dall'inizio l'accento sul "dove" si stabilisce tale relazione: «L'io non può collegarsi ad un tu direttamente; solo attraverso il mondo esterno è possibile collegarsi reciprocamente» (NKZ VI 341), infatti «affinché l'io e il tu in quanto soggetti possano interagire mutuamente devono trovarsi in un identico universale» (NKZ VI 343). Questo tipo di universale deve avere la caratteristica di mantenere l'assoluta individualità e insostituibilità dei singoli e allo stesso tempo garantirne l'uguaglianza

[76] La relazione fondamentale è stata individuata nel dialogo, contemporaneamente ma indipendentemente da Buber e Marcel. Levinas usando le categorie del dialogo e della relazione io-tu all'epoca dello scritto *Dall'esistenza all'esistente* probabilmente non conosce ancora l' *Io e tu* di Buber ma già nell'opera *Il tempo e l'altro* ne prende le distanze insistendo sull'asimmetria della relazione tra l'io e il tu. Pur considerando la filosofia di Buber come una tappa obbligatoria per coloro che vogliono occuparsi della questione del dialogo interumano, FS 44 la critica su alcuni punti fondamentali quali l'insufficiente considerazione della dimensione etica nella relazione dialogica e l'esaltazione della reciprocità a scapito dell'asimmetria tra l'io e l'altro.

[77] Un confronto tra Buber e Nishida è già stato tentato da Tremblay in TREMBLAY J., L*a relation je-tu dans la philosophie de Nishida Kitarō*, «Religiologique» n. 29, (2004), pp. 117-152 e da Heisig in HESIG J., *Non-I and Thou Nishida, Buber and the moral consequences of self-actualization* «Philosophy East & West», vol. 50, 2 (2000), pp. 179-207. Tosolini, invece ha tentato un confronto tra l'idea di nulla assoluto in Nishida e quella di infinito in Levinas nello studio *Infinity or Nothingness? An Encounter between Nishida Kitarō and Emmanuel Levinas*, «Social identities», vol. 11, n. 3 (2005), pp. 209-228.

[78] NISHITANI K., La relazione io-tu nel buddhismo zen e altri saggi, tr. it, di Saviani C., L'epos, Palermo 2005, pp. 103-104.

e sostituibilità. Costatando che il dualismo cartesiano tra corpo e spirito non è che un'astrazione artificiale Nishida propone una concezione secondo la quale il vero Sé non è un'entità astratta separata dal corpo e, di conseguenza, dal mondo circostante ma un'entità che deve «esistere in relazione» (NKZ XII, 19), non un "io penso" ma qualcosa che agisce nel mondo storico. Se il primato originario e costitutivo spetta alla dimensione relazionale, se l'individuo isolato non è che una pura astrazione come sarà possibile conoscere l'individuo? Che senso ha parlare ancora in termini di individualità e di singolarità? Fino a che punto ciascuna identità, con tutte le sue differenze, può essere sacrificata al vincolo prioritario della relazione? Dal punto di vista logico-grammaticale il termine relazione esige la particella «con», indice del fatto che neppure la relazione si dà come un assoluto. Sono in relazione solo due soggetti che si rapportano l'uno all'altro continuando a percepirsi come differenti. Perché ci sia relazione ci deve essere il riconoscimento dell'identità nella differenza, pena una riduttiva omologazione. Si può affermare che la differenza è la condizione di possibilità della relazione. In Nishida questa irrinunciabile differenza prende la forma della contraddizione tanto che «L'individuale è un individuale opponendosi a un individuale» (NKZ IX, 70).

La nostra tesi è che la filosofia dell'Asia estremo-orientale è matura per fermentare all'interno della filosofia occidentale spingendola a una revisione dei suoi fondamenti molto più drastica di quella critica alla metafisica iniziata con Kant (in verità nella forma della critica alla metafisica dogmatica dei razionalisti e non come metafisica *tout cour*), inasprita da Nietzsche fino a diventare un tentativo di distruzione e poi riabilitata da Heidegger come una nuova, indispensabile e inevitabile «*gigantomachia intorno all'essere*»[79]. Le storie della filosofia occidentali, che prescindono dalla considerazione di forme di pensiero non scaturite dalla comune matrice indoeuropea, si precludono, con ciò, la possibilità di interrogarsi a partire da altre precomprensioni e altre interpretazioni, ossia a partire da un altro orizzonte ermeneutico, che potrebbe, da un lato, ridestare delle tradizioni minoritarie, presenti all'interno della stessa filosofia occidentale ma sopite o soffocate, dall'altro offrire altre opzioni che, per un'incapacità costituiva della nostra *forma mentis* o per un autoinganno contingente circa la loro praticabilità, non sono state scelte. È questa via che il lavoro tenterà di imboccare focalizzandosi sulle questioni del Sé e della relazione. La filosofia della scuola di Kyoto ed in particolare quella del suo fondatore Nishida Kitarō ci condurranno, appunto, sulla soglia di un altro orizzonte ermeneutico fortemente improntato dal Buddhismo e dalla nozione di nulla che, a nostro avviso, può portare la filosofia occidentale a pensare *altrimenti*

[79] HEIDEGGER M., *Essere e Tempo*, tr. it. di Chiodi P., Longanesi, Milano 2001, p. 13.

i concetti di “Sé” e di “relazione” ma anche, come diceva Merleau-Ponty, a «ritrovare il rapporto con l'essere, l'opzione iniziale da cui è nata, a misurare le possibilità che ci siamo preclusi diventando “occidentali” e, forse, a riaprirle»[80]

[80] MERLEAU-PONTY M., *Ovunque e in nessun luogo* in *Segni*, tr. it. di G. Alfieri, Il Saggiatore, Milano 2003, p. 186.

PARTE PRIMA
Dire altrimenti il Sé

Capitolo primo

Il Sé come polo d'identità

1. Introduzione: indagini incrociate

Quello della definizione dello statuto ontologico ed epistemologico del Sé è un tema controverso attorno al quale, attualmente, si discute in svariati campi d'indagine, tra cui la filosofia della mente, la teoria sociale, la psicologia e le neuroscienze. La comunità scientifica è piuttosto divisa sul tema che riguarda la legittimità scientifica e filosofica di tale nozione cosicché, al momento, non c'è consenso sulla questione se il Sé sia una realtà esperibile o sia solo una finzione teorica. Alcuni, come Damasio[81], sostengono che il Sé sia parte integrante della coscienza, altri che non sia né necessario né razionale assumere l'esistenza del Sé in quanto si tratta di un'entità teorica, o di costrutto rappresentativo, che non svolge nessuna indispensabile funzione esplicativa. Con questa controversia si intreccia quella, ormai pluridecennale che può essere ricondotta ai due filoni dei liberali e comunitari, ossia tra chi sostiene che l'individuo si automodelli in maniera creativa e chi sostiene che l'identità personale sia innanzitutto regolata e controllata dalla società. Come collocare la riflessione nishidiana in questo *forum* così diversificato?

Nei capitoli successivi cercheremo di stabilire innanzitutto, in base all'analisi testuale, se il Sé concepito da Nishida sia effettivamente una realtà dai contorni ben definiti o sia piuttosto una sorta di espediente teorico da comprendere alla luce di un orizzonte più vasto. In seguito cercheremo di far interagire la posizione del filosofo giapponese con quelle che si sono affermate nella filosofia moderna e contemporanea per meglio comprenderla e per valutare eventualmente il suo contributo. A tal fine verranno distinte tre possibili interpretazioni del Sé: il Sé come polo di identità, il Sé come costruzione narrativa e il Sé come dimensione dell'esperienza. La prima definizione suppone che il Sé autentico, sia un nucleo stabile, o quantomeno distinguibile, dal molteplice delle esperienze mutevoli. Ad esempio, nella versione trascendentale kantiana l'"io penso" è inteso come un principio d'identità che sussiste indipendentemente dal flusso di esperienze sensibili e che struttura tale flusso conferendogli unità. La seconda definizione deriva da un modo abbastanza diverso di intendere il Sé rispetto alla prima perché, secondo l'impostazione ermeneutica, si basa sulla

[81] Cfr. DAMASIO A., *L'errore di Cartesio,* Adelphi, Milano 1995.

convinzione che l'autoconsapevolezza non è qualcosa di dato una volta per tutte ma qualcosa di cui ci si deve appropriare. Posto di fronte alla domanda *Chi sono?* il Sé racconta una storia in cui privilegia alcuni aspetti piuttosto che altri. Va da sé che, secondo questo approccio, acquisisce particolare importanza la dimensione temporale e quella linguistica. La terza definizione, che può sembrare la più adeguata per l'approccio nishidiano sul Sé è anche quella più problematica perché richiede che siano esplicitate diverse definizioni di "esperienza".

Innanzitutto con "esperienza" si può intendere il fondamento epistemologico così come concepito dall'approccio empirista che la pone alla base del sapere contro le pretese delle verità dogmatiche. In una diversa accezione che, in un certo senso, si contrappone alla prima perché concerne maggiormente l'aspetto soggettivo, l'esperienza può indicare anche *l'Erlebnis* ossia il "vissuto" fenomenologico. In terzo luogo, lo stesso termine può indicare la *Bildung* ossia la costruzione progressiva della propria personalità e, in quarto luogo, può rimandare al fondamento *ontologico* ossia all'orizzonte non oltrepassabile dell'essere. Orientandoci nei testi di Nishida sulla base delle coordinate fornite da queste tre definizioni del Sé, seguiremo tre diversi percorsi che, incrociandosi, dovrebbero tracciare i contorni della figura del Sé proposta da Nishida.

2. Gli incerti confini del Sé in Uno studio sul bene

2.1 I confini della coscienza

Nella prima opera di Nishida, *Zen no kenkyū* 善の研究 (*Uno studio sul bene*), del 1911, la questione dell'identità del Sé è strettamente legata a quella della coscienza che, a sua volta, si definisce in base all'esperienza: «ogni tipo di coscienza […] nella misura in cui si trova in uno stato di rigorosa unità, è sempre esperienza pura, ossia semplicemente reale concreto» (NKZ I, 16; SB 17). La coscienza rinvia dunque alla possibilità dell'esperienza, ma in che senso? Rispetto al contenuto, o all'oggetto, dell'esperienza essa si configura come un principio di unificazione, che permette di parlare di coscienza come un campo di esperienza unitaria. Se così non fosse, l'evento di ogni esperienza non avrebbe rapporto con altri e, anzi, non si potrebbe neppure parlare di esperienza, invece «anche se la coscienza passa da una cosa all'altra, dall'inizio alla fine l'attenzione è diretta alle cose, l'atto precedente provoca spontaneamente quello successivo, *senza che tra i due vi sia la benché minima frattura in cui possa inserirsi il pensiero*» (NKZ I, 11; SB 13, corsivo nostro). Quest'affermazione non può

passare inosservata al lettore educato dalla tradizione filosofica occidentale moderna. Cosa può voler dire avere coscienza di qualcosa senza l'intervento del pensiero?

La concezione moderna della coscienza nasce dalla *Seconda Meditazione* metafisica di Descartes e dalla sua analisi dell'esperienza cosciente nella forma del *cogito*. In questa *Meditazione* il filosofo francese sembra aver finalmente trovato la risposta al problema di individuare un fondamento certo per il sapere che ponga fine alle insanabili dispute scolastiche. Il fondamento tanto cercato viene identificato proprio con il pensiero. Per definire la specificità dell'esperienza cosciente da parte di un soggetto che la unifica Descartes fa di questo soggetto una sostanza, ossia una *res* caratterizzata dal fatto di pensare. Poiché ciò che può essere pensato in maniera immediata e con assoluta evidenza è proprio il *cogito*, il *cogito* diviene il fondamento della conoscenza. La coscienza poi, identificata con il pensiero assume la configurazione di "soggetto", una sostanza metafisicamente indipendente che si percepisce in maniera immediata grazie al movimento della riflessione, ossia al raddoppiamento del pensiero su se stesso. Per esplicitare questa tesi Descartes procede in due tempi: innanzitutto mostra che il *cogito*, in quanto esperienza mentale immediata e certa, fa proprio del pensiero la garanzia della propria esistenza[82], poi esamina le varie modalità del pensiero (percezione, immaginazione, etc.) per mettere in evidenza che la coscienza di sé vi è sempre implicata. L'argomentazione di Descartes si articola dunque sia in una prospettiva epistemologica che in una prospettiva ontologica: se la coscienza di sé è implicata in ogni idea, ogni verità che si può formulare riguardo un oggetto (livello epistemologico) implica un'attività puramente intellettuale che richiede come condizione necessaria e sufficiente una coscienza pensante (livello ontologico). A pochi anni di distanza dalla pubblicazione delle *Meditationes*, precisamente nel 1656, il cartesiano Clauberg, introducendo il termine "ontologia" come sinonimo di "metafisica", definisce la scienza dell'essere (οντο-λογια) non tanto come lo studio della sostanza, secondo la lezione aristotelica, ma come lo studio dell'*intelligibile*[83]. Ed

[82] «Che cosa dunque sono ora, che suppongo che un certo ingannatore potentissimo, e, se è lecito dirlo, maligno si sia adoperato ad ogni modo per trarmi in inganno in tutto ciò che ha potuto? Posso solo affermare di possedere anche in minima parte una di tutte quelle cose di cui ho appena detto che appartengono alla natura corporea? Sto attento, penso, ripenso, non compare nulla; mi affanno appena a passare in rassegna le stesse cose. Cosa ne è di quelle che avevo attribuito all'anima? [...] Pensare? Ecco ho trovato: è il pensiero, la sola cosa che non può essermi tolta. Io sono, io esisto, questo è certo. Ma quanto a lungo? Sicuramente finché penso; infatti, potrebbe forse anche essere che, se mi astenessi da ogni pensiero, all'istante cesserei del tutto di essere» (DESCARTES R., *Meditazioni metafisiche*, a c. di Urbani Ulivi L., Bompiani, Milano 2001, p. 167).

[83] «Entis initio statim distinguendae significationes. Nam vel denotat quod cogitar ipotest (distinctionis causa nonnullis vocatur *Intelligibile*) et huic non potest opponi quicquam; vel notatati d, quod revera *Aliquid* est, nemine etiam cogitante, cui opponitur Nihil; vel significant *Rem*, quae per se existit; una Substantia, cui solet opponi Accidentia./ Quamvis autem Ens in tertia significatione acceptum, sit potentissimum illud, quod in Ontologia per sua attributa ac divisiones explicatur, tamen *ad meliorem* hujus *notitiam* comparandum nonnulla de Ente prima et secunda acceptione praetermittemus, incohaturi universalem philosophiam ab *Ente cogitabili*,

è così che l'equiparazione tra pensiero ed essere viene sancita.

Un'ulteriore svolta nella storia moderna della coscienza viene compiuta nel 1696 da Locke che, nel *Saggio sull'intelletto umano*, sferra un duro colpo contro la filosofia cartesiana. Secondo Locke la "coscienza di sé" non presuppone alcuna sostanza né un sostrato metafisico dell'identità. L'identità è il frutto della sola coscienza intesa come percezione inglobante dell'unità concreta della vita mentale, ossia del flusso di eventi che si succedono in essa. Invece di postulare, come Descartes, un'unità sostanziale la cui prova sarebbe la percezione interiore (o coscienza interiore), Locke sottolinea, al contrario, che l'unica prova dell'identità è la percezione che ogni pensiero può essere ricondotto alla medesima coscienza e memoria. Nonostante la critica della *res cogitans*, Locke resta d'accordo con Descartes su un punto fondamentale per la nostra lettura di Nishida: il pensiero implica sempre, per essenza, la coscienza del pensiero, non esiste un pensiero di cui non si abbia coscienza. L'uomo non solo percepisce ma percepisce di percepire: tutte le sue sensazioni e percezioni vengono accompagnate dalla coscienza che è il suo io a sentirle e percepirle e tale coscienza è la garanzia dell'unità e dell'identità personale.

Tornando a Nishida, è evidente che fin dal suo primo lavoro filosofico, egli mostra di non condividere questa radice della filosofia moderna occidentale. A suo avviso, gli atti attenzionali della coscienza immediata si rivolgono alle cose *senza che ci sia la benché minima frattura in cui possa inserirsi il pensiero* e questo è possibile perché «la vera esperienza pura non ha alcun senso, è semplicemente coscienza nel presente del reale concreto così com'è» (NKZ I 10; SB 12). L'esperienza originaria è dunque "senza senso", "in-significante" rispetto al pensiero: la conquista del senso da parte del pensiero può avvenire solo al prezzo di una perdita, la perdita dello stato non-duale che precede la distinzione tra soggetto ed oggetto e la coscienza rappresentativa. Il ruolo dei termini in gioco, tuttavia, non è ancora chiaro: l'attenzione della coscienza si rivolge ad un oggetto che in qualche maniera le preesiste o è proprio l'attenzione che fa esistere l'oggetto per la coscienza divenendo così un quasi sinonimo di "intenzionalità"? Da quanto lasciano intendere le parole di Nishida sembra che nessuna delle due alternative sia pienamente soddisfacente. Da un lato, non si può dire che tali oggetti preesistano in qualche modo alla coscienza prima della sua attività unificatrice perché «i fenomeni di coscienza sono l'unica realtà» (NKZ I, 52; SB 52); dall'altro, se l'attenzione fa esistere degli oggetti per la coscienza, lo fa solo nella misura in cui glieli rende *presenti* in vista dell'unificazione, il cui "compito" spetta comunque alla

quemadmodum a singularis incipiens prima philosophia nihil prius considerat *Mente cogitante*» (CLAUBERG J., *Opera omnia philosophica*, I.G.O, Olms, Hildesheim 1968, p. 283).

coscienza.

Tale punto di vista sembra fare di Nishida un "husserliano": se i fenomeni di coscienza vengono svincolati da un'ipotetica realtà noumenica e se tuttavia non possono essere pensati a prescindere dall'attività unificatrice della coscienza, l'intento del filosofo sembrerebbe quello di pensare "ciò per cui i fenomeni sono tali" cioè la loro donazione originaria immanente alla coscienza che potrebbe coincidere con l'esperienza pura: «la condizione originaria della coscienza è […] uno sviluppo sistematico e finché questa unificazione è rigorosa e la coscienza si sviluppa spontaneamente, noi ci manteniamo nell'ambito dell'esperienza pura» (NKZ I, 14; SB 14). Ma, a ben vedere, le cose sono più complesse. Ancora nelle prime pagine di *Uno studio sul bene* il filosofo giapponese afferma che «*senza aggiungere il benché minimo pensiero*, noi possiamo portare la nostra attenzione in uno stato che precede la distinzione tra soggetto e oggetto» (NKZ I, 10; SB 13, corsivo nostro). Dunque, mentre il progetto husserliano, almeno nelle *Idee*, punta a fondare la correlazione tra intenzionalità e fenomeni, tra soggetto e oggetto, sul fondamento della coscienza pura, Nishida parte dal presupposto che la separazione tra i due, tra il soggetto e l'oggetto, sia solamente derivata e che la loro unità sia direttamente raggiungibile tramite un atto d'attenzione non inficiato dal pensiero. A questo primo stadio l'attività di unificazione del reale sembra dunque appartenere ad un tipo di coscienza tanto più libera quanto meno "intralciata" dall'attività intellettiva.

Certamente l'idea di "una coscienza senza pensiero" può sembrare paradossale ma al lettore che abbia una pre-comprensione fenomenologica il paradosso appare non del tutto assurdo. Esso si stempera se la "coscienza senza pensiero" viene intesa come l'unità del Sé con quello sfondo preteoretico e preoggettivo che il pensiero non può mai rischiarare completamente e che Merleau-Ponty, nel suo celebre testo *Il filosofo e la sua ombra*, ha chiamato il "non pensato" di Husserl[84]. Il fatto di leggere Nishida, fin dalla sua prima opera, con la lente fenomenologica può essere facilmente criticabile: ci potrebbe far correre il rischio, forse, di dare ad alcune affermazioni una coloritura diversa da quella che l'autore ha voluto in realtà conferire loro. Ma la lezione dell'ermeneutica ci ha ormai resi familiari all'idea che guardare e leggere a prescindere da ogni chiave interpretativa è senz'altro impossibile, per cui sarà meglio dichiarare fin da subito il tipo di pre-comprensione con cui cerchiamo di avvicinarci al pensiero di Nishida e, una volta fatto ciò, cercare di suffragare il più possibile le nostre ipotesi interpretative con il riferimento ai testi.

In questo caso l'ipotesi è che Nishida faccia riferimento ad una coscienza non tetica

[84] Cfr. MERLEAU-PONTY M., *Il filosofo e la sua ombra*, in ID., *Segni*, Il Saggiatore, Milano, p. 218

ossia una coscienza originaria e preriflessiva che, precedendo la distinzione tra il soggetto e l'oggetto, esperisca l'immediato contatto con il mondo prima dell'intervento del giudizio. Il testo di Nishida sembra supportarla in modo piuttosto evidente ma ciò che qui più ci interessa capire, a partire dalla verifica di questa ipotesi è: i contorni del Sé nishidiano coincidono con quelli della coscienza oppure no? L'attività unificante della coscienza è la stessa attività unificante del Sé o se ne distingue? Alcune affermazioni di Nishida confondono il lettore. A un certo punto viene detto infatti che «anche dietro all'attività percettiva deve essere attiva una qualche forza unificante *non cosciente* che guida l'attenzione» (NKZ I, 13; SB 14, corsivo nostro). «Quando comincia a manifestarsi una parte della coscienza, l'attività unificante l'accompagna come sentimento di una tendenza. Questa attività è anche ciò che guida la nostra attenzione e quando l'unificazione è rigorosa oppure non viene impedita da qualcos'altro, *l'attività unificante non è cosciente*» (NKZ I, 14; SB 15, corsivo nostro). Ancora più avanti viene ribadito: «Quando l'attività unificante è realmente attiva, deve essere *non cosciente* e quando se ne ha coscienza come di un oggetto, essa appartiene già al passato». (NKZ I XIX; SB 21, corsivo nostro).

Mentre in un primo momento sembrava che il compito di unificare il reale spettasse unicamente alla coscienza ora si dice, invece, che «l'attività unificante non è cosciente». Come dar ragione di tale ambiguità? Nishida sembra far riferimento a un'autocostituzione del reale che non ha nulla a che fare con la coscienza rappresentativa la quale non può far altro che prenderne atto in seconda battuta. Volendo provare a nominare questa *attività unificante non cosciente* non può non venire in mente il termine husserliano di «sintesi passiva» (*passive Synthese*). La distanza temporale tra le opere dei due filosofi (Nishida scrive *Uno studio sul bene* nel 1911 mentre Husserl scrive le *Lezioni sulla sintesi passiva* nel 1921) toglie subito il dubbio su un loro eventuale contatto in proposito eppure, tra i due, sembra risaltare una certa consonanza di pensiero. Le "sintesi passive" sono operazioni soggettive che si dispiegano prima di ogni ingerenza cosciente del soggetto e, ne *Le lezioni sulla sintesi passiva*, Husserl non esita a presentarle proprio come afferenti al dominio dell'«inconscio»[85].

Il termine, negli anni Venti del Novecento, è certamente carico di significati: nel testo

[85] «Queste unità potevano esistere per noi solo in due modi: o nel loro darsi direttamente nell'ambito dell'attenzione o nel nostro cogliere retrospettivamente, a posteriori, negli orizzonti di passato di una sfera dell'attenzione, delle unità che ci avevano quindi perlomeno colpito [...]. Sorge così il seguente problema: non sono forse solo l'affezione e l'associazione che – nel loro dipendere secondo una legge dalle condizioni essenziali della formazione dell'unità e nel loro essere co-determinate anche da nuovi tipi di leggi essenziali – rendono possibile la costituzione degli oggetti esistenti per sé? […]. Non ho bisogno di dire che a tutte queste considerazioni che stiamo conducendo può anche essere dato un titolo famoso: quello di "inconscio". Si tratta quindi di una fenomenologia di questo cosiddetto inconscio». HUSSERL E., *Lezioni sulla sintesi passiva*, a c. di Spinnicci P., tr. it. di Costa V., Guerini e Associati, Milano 1993, p. 211.

husserliano, non ha una valenza freudiana ma indica una sorta di "anticamera" dell'io, una zona di precoscienza nella quale l'io si trova già inserito e dalla quale può estrarre dei dati pertinenti sui cui operare delle associazioni ed emettere dei giudizi. Essendo soggettive ma non-egoiche le sintesi passive rispondono a delle leggi *a priori* di nascita e di sviluppo che si articolano essenzialmente grazie ad alcuni principi di associazione come la somiglianza, il contrasto e la contiguità. La passività della coscienza rispetto ad esse non coincide con una semplice recettività ed affezione della coscienza stessa ma con una sorta di "subcoscienza" attiva che unifica un campo di esperienza relativamente articolato, prima ancora che intervenga l'attività egoica.

Se Nishida si riferisce davvero ad una sorta di "sintesi passive" del reale, si spiega allora l'apparente (e non solo apparente) ambiguità tra un'attività unificante cosciente e un'attività unificante non cosciente. Nel primo caso Nishida intenderebbe l'attività della coscienza individuale che equivale al pensiero e in particolare al pensiero riflessivo, nel secondo caso una consapevolezza di tipo diverso che precede il movimento riflessivo e che sorge nella massima prossimità del Sé verso le cose. Il termine "consapevolezza" non è stato usato a caso. Cestari, nella sua introduzione a *Il corpo e la conoscenza*, ha messo in luce l'importanza della distinzione tra *ishiki* (意識) e *jikaku* (自覚). Il primo termine corrisponde di più nostro significato di "coscienza" mentre il secondo, di origine buddhista, è molto più vicino ad "autoconsapevolezza". Tuttavia, come sottolinea Cestari, nel primo periodo del pensiero nishidiano questa distinzione non è sempre netta[86]. Da qui le numerose ambiguità che abbiamo rilevato. Procedendo ancora un po' più avanti, Nishida afferma che: «l'attività unificante soggettiva è sempre non cosciente, mentre ciò che diventa oggetto dell'unificazione appare in quanto contenuto della coscienza» (NKZ I, 80; SB 76). Dunque ogni coscienza «in stato di rigorosa unità» fa tutt'uno con l'esperienza pura e la vera l'attività unificante del reale si svolge senza l'ausilio della coscienza e del pensiero. L'ambiguità può ricomporsi solo ammettendo che, nel primo caso, Nishida intenda una speciale forma di consapevolezza che precede la coscienza tetica; nell'altro, la coscienza riflessiva che ha già perduto lo stato di intatta unità. Ma, dunque, in quale delle due bisogna cercare l'identità del Sé?

[86] CESTARI M., Nishida Kitarō ovvero la complessità del conoscere in NISHIDA K., Il corpo e la conoscenza. L'intuizione attiva e l'eredità di Cartesio, tr. it. di Cestari M., Cafoscarina, Venezia 2001, p. 21.

2.2 Per una diversa articolazione tra pensiero ed essere

Il pensiero concettuale secondo Nishida, si manifesta in forma di giudizi ed i giudizi, sia che abbiano una natura empirica sia che abbiano una natura *a priori* sono possibili solo sulla base dell'"esperienza pura" (Cfr. NKZ I, 18; SB 19). A ben vedere, i primi non connettono due rappresentazioni indipendenti ma analizzano un'unica rappresentazione nella sua interezza. Ad esempio quando si dice "il cavallo corre" ci si riferisce ad un'unica rappresentazione, quella del "cavallo corrente". Il riferimento ad un'esperienza unitaria vale anche per i giudizi puramente razionali, poiché «per confrontare tra di loro e giudicare concetti astratti, alla loro origine deve stare l'esperienza di un qualcosa di unificante da cui deriva anche la cosiddetta necessità vincolante che caratterizza il pensiero». (NKZ I, 18; SB 19-20). Infine, facendo riferimento a Locke[87], Nishida afferma che lo stesso sfondo unitario supporta anche i giudizi che valgono come risultato di un'inferenza. La conclusione che scaturisce da tali considerazioni è che il pensiero e l'esperienza pura non sono due tipi di esperienze mentali totalmente differenti: «se ora, deposto ogni dogma tradizionale, pensiamo senza mediazioni e […] proviamo a pensare anche la coscienza delle relazioni credo che si possa affermare che anche l'attività del pensiero è un tipo di esperienza pura» (NKZ I, 19; SB 20).

Tale conclusione, tuttavia, sembra essere in contrasto con quanto detto in precedenza e cioè che la coscienza, o meglio la consapevolezza, si rivolge all'esperienza pura «senza che vi sia la benché minima frattura in cui possa inserirsi il pensiero». Tutto sembra supportare l'idea che l'esperienza pura sia il presupposto, il terreno, da cui scaturisce il pensiero e non che il pensiero sia una sorta di esperienza pura. Di nuovo la filosofia nishidiana si trova a confliggere. Il suo intento è quello di approssimarsi il più possibile allo stato di unità irriducibile che sottende ogni arbitraria dicotomia ma, nel perseguire il suo scopo, s'imbatte in uno scoglio che, nello *Studio sul bene*, non riuscirà ad aggirare, quello di includere in tale realtà, ultima irriducibilmente unificata, anche il Sé che opera l'unificazione. Come può la coscienza, che unifica il reale, essere ricompresa nell'orizzonte della realtà da lei stessa unificata? Questa aporia non trova una soluzione soddisfacente neppure tramite le analisi delle altre due modalità fondamentali della coscienza, la volontà e l'intuizione intellettuale, che mostrano sempre più chiaramente l'influenza fichtiana sulla filosofia nishidiana.

La volontà (*ishi* 意志), che diventerà centrale nell'ultima parte dell'opera del 1917, qui

[87] Precisamente, Nishida cita il passo de *Il saggio sull'intelletto umano*, in cui Locke mostra come anche nel caso della conoscenza dimostrativa deve esserci alla base un'esperienza intuitiva (NKZ I, 19; SB 20).

è definita «un sistema di coscienza più fondamentale, rispetto a ciò che si dice di solito "conoscenza"» (NKZ I, 39; SB 36) e «il centro dell'unificazione» (*ibid.*). Nello stesso tempo, però, si dice che tra le due «non c'è una differenza assoluta. Una tale differenza è solo un dogma introdotto dal di fuori» (NKZ I, 36; SB 34). Poiché, secondo Nishida, i mutamenti del mondo esterno sono mutamenti del mondo coscienziale, essa è all'origine sia dell'unificazione delle idee, e quindi del pensiero, sia dell'unificazione della natura. Infatti la volontà non è un effetto o un prodotto della natura ma, al contrario, la natura ha una sua fisionomia specifica grazie al potere unificante della volontà. Grazie a tale potere unificante, che precede anche le leggi causali e necessarie, la natura stessa possiede una specie di Sé. Ma il fatto che la volontà sia libera non significa che essa non segua alcuna legge: essa è spontaneamente dominata dalla legge necessaria dell'unificazione della coscienza del singolo individuo. Dunque, in definitiva, il volere è libero perché segue la sua natura specifica che è la stessa natura della coscienza.

La terza attività unificante (oltre il pensiero e la volontà) che viene messa in relazione con esperienza pura è quella dell'intuizione intellettuale, il cui nome viene riportato da Nishida anche in tedesco, «*intellektuelle Anschauung*», come per mettere in evidenza il peso che tale concetto ha avuto nell'Idealismo di Fichte ed Hegel. Il termine "intuizione" (*chokkan* 直観), come quello di volontà, diventerà centrale nello sviluppo del pensiero nishidiano, tanto che comparirà nel titolo dell'opera del 1917, *Jikaku ni okeru chokkan to hansei* 自覚に於ける直観と反省 (*Intuizione e riflessione nell'autoconsapevolezza*). Qui, in una fase che precede l'intensa elaborazione degli anni Dieci, essa viene definita così:

> Ciò che qui chiamo «intuizione intellettuale», intellektuelle Anschauung, è l'intuizione del cosiddetto «ideale», di qualcosa che di solito si dice sia 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 profonda (NKZ I, 40; SB 39).

La specificità dell'intuizione intellettuale, per Nishida, sembra risiedere nel fatto di essere il più unificato stato di coscienza e quindi il più prossimo all'esperienza pura. Il paragone con la normale percezione rafforza l'idea che essa abbia un carattere non riflessivo e, quindi, il meno possibile mediato. Quanto più profonda è l'intuizione, tanto più il pensiero che essa unifica:

> Il pensiero è un tipo di sistema e all'origine di un sistema deve stare un'intuizione unificante. In piccolo, come dice James ne *Il flusso della coscienza*, in una coscienza del tipo «un mazzo di carte sta sul tavolo», quando si ha coscienza del soggetto della frase, implicitamente vi è incluso il predicato e quando si ha coscienza del predicato,

implicitamente vi è contenuto il soggetto, il che significa che alla radice è attiva una singola intuizione […]. Oppure in grande, come nelle filosofie di Platone e Spinoza, penso che in generale dietro a un pensiero grandioso sia attiva una grandiosa intuizione. Poiché nel pensiero l'intuizione del genio differisce solo nella quantità e non nella qualità rispetto al pensiero normale, l'intuizione geniale non è altro che intuizione di un'unificazione nuova e profonda» (NKZ I, 44; SB 42).

Ogni pensiero ha come condizione necessaria un'unità soggiacente che può essere colta da un'intuizione intellettuale, ma quest'ultima non può essere spiegata perché essa stessa è la base di ogni spiegazione e dimostrazione[88]. È evidente che le facoltà del Sé che a cui Nishida presta maggiore attenzione sono quelle che portano l'individuo nella massima prossimità ed unità con la realtà originaria, fino al punto in cui gli stessi confini del Sé si dissolvono per abbracciare tutto l'universo.

Come ho detto in precedenza, non si tratta del vero Sé quando noi, volgendoci all'interno di noi stessi, percepiamo la presenza di un tipo di sentimento che chiamiamo in qualche modo "sé". Un tale Sé non è in grado di compiere alcuna attività. Solo quando l'unificazione della realtà è attiva internamente, noi dominiamo la realtà come un nostro ideale e percepiamo che il Sé sta agendo liberamente. E poiché quest'attività unificante della realtà è infinita, noi sentiamo che il nostro Sé è infinito e include in sé l'universo (NKZ I, 93; SB 86-87).

Portando il Sé oltre i confini della coscienza, il percorso nishidiano va sicuramente oltre l'impostazione della filosofia moderna occidentale che, con Descartes, ha creduto possibile l'indagine e la comprensione della realtà «*solius mentis inspectio*»[89] ma, non per questo, è possibile inserirlo nel solco della corrente postmoderna. Al di là della diversità di approcci che la costituiscono, infatti, la postmodernità ha attribuito all'identità personale almeno tre caratteristiche specifiche, rilevate con particolare chiarezza dal sociologo Elliott dopo le sue ricerche sull'argomento[90]. La prima di queste caratteristiche è la frammentazione, ossia «la disintegrazione della coerenza simbolica e della trama narrativa dell'esperienza»[91], la seconda è la preoccupazione narcisistica per le apparenze e per la regolazione del Sé, la terza, infine, è la centralità data alla fantasia e al sogno, ma anche alla follia, a discapito del patrimonio comune di sapere e razionalità. Alla frammentazione, Nishida oppone la differenziazione: la

[88] Percorrendo le pagine di *Uno studio sul bene* è possibile individuare almeno quindici dicotomie che Nishida tenta di ricondurre all'originaria unità: 1. Esperienza pura ed esperienza immediata (SB 11); 2. Interno ed esterno (SB 15 e SB 150); 3.Vero e falso (23); 4. Esperienza pura e pensiero (20; 24); 5. Universale e singolare (SB 26); 6. Pensiero ed esperienza (SB 20, 25, 27); 7. Rappresentazioni di movimento e rappresentazioni della conoscenza (SB 29); 8. Leggi della ragione e tendenza della volontà (ossia volontà e conoscenza o ragione e desiderio) (SB 37); 9. Intuizione intellettuale e percezione (SB 39); 10. Attività e passività (SB 76); 11. Immaginazione e volontà (SB 98); 12. Meccanicismo e finalismo (SB 101); 13. Fenomeni materiali e fenomeni spirituali (SB 102); 14.Individualismo e comunitarismo (SB 145); 15. Spirito e natura (SB 168).
[89] DESCARTES R., *Meditazioni metafisiche*, a c. di Urbani Ulivi L., Bompiani, Milano 2001, p 174.
[90] ELLIOTT A., *I concetti del Sé*, tr. it. di B. Del Mercato, Einaudi, Torino 2010, pp. 172-201.
[91] Ivi, p. 180.

coscienza si articola in diverse modalità, come il desidero, la volontà, la conoscenza, l'intuizione, tutte riconducibili ad un'unica radice che il filosofo tenta di recuperare[92] perché il bene consiste precisamente nell'unificazione. Alla preoccupazione per l'apparenza e per la regolazione del Sé, contrappone invece la dimenticanza del Sé in vista del raggiungimento di un Sé più vasto, fino al punto di dire che «gli uomini più grandi sono quelli senza io, cioè quelli che hanno estinto il proprio Sé» (NKZ I, 94; SB 87). Su questo punto Nishida sembra davvero molto vicino all'insegnamento di Dōgen secondo cui «apprendere il Buddhismo è apprendere se stessi; apprendere se stessi è dimenticare se stessi; dimenticare se stessi è essere risvegliati alla realtà». Infine, Nishida non considera la follia e gli altri stati alterati di coscienza come caratterizzati da un valore specifico o da un particolare potenziale (come ad esempio Deleuze e Guattari che riconosco un radicale potenziale politico alla schizofrenia) ma, al contrario, riconosce il bene assoluto nella realizzazione del vero Sé che coincide con la massima unificazione delle sue varie sfaccettature. In sintesi, usando delle definizioni forse troppo secche ma ormai di uso corrente nella storia della filosofia, potremmo dire che Nishida supera la modernità senza diventare un postmoderno.

All'epoca di *Uno studio sul bene*, non è ancora possibile determinare la natura del nuovo orizzonte aperto dal filosofo giapponese ma è già possibile vedere che il superamento dai lui compiuto si rivela in modo emblematico nella diversa articolazione tra pensiero ed essere. Tra i due, secondo Nishida, non c'è né una netta separazione né un'assoluta coincidenza: «la coscienza è originariamente un unico sistema il cui stato naturale è uno svilupparsi e compiersi spontaneamente. Tuttavia, nel corso di questo sviluppo si verificano contraddizioni e collisioni tra i vari sistemi e il pensiero riflessivo compare in quest'ultimo caso» (NKZ I, 24; SB 24). L'essere, con il quale si intende la realtà ultima dell'esperienza pura, non può essere analizzato con un concetto o con un sistema di concetti ma solo raggiunto percorrendo a ritroso il movimento della differenziazione, in direzione dell'unità originaria. Da un lato, il pensiero, nelle misura in cui giudica e dicotomizza, allontana il Sé dalla realtà originaria ma, dall'altro, non è assolutamente altro dall'esperienza pura perché ne è una delle sue possibili differenziazioni. Tutto ciò dovrebbe dirci finalmente qualcosa

[92] «La vera unificazione della coscienza è un'attività pura e semplice che viene a mostrarsi naturalmente a nostra insaputa, è lo stato originario della coscienza indipendente e in sé totalità in cui conoscenza, sentimento e volontà non sono distinti e non c'è separazione di soggetto e oggetto. In un tale momento la nostra vera persona manifesta la sua interezza. Per questo la persona non è solo ragione o solo desiderio e ancor meno consiste nell'impulso non cosciente. Proprio come nell'ispirazione del genio la persona è una forza unificante infinita attiva immediatamente e spontaneamente a partire dall'interiorità di ciascuno […]. Ora, se ammettiamo […] che i fenomeni di coscienza siano l'unica realtà, la nostra persona è immediatamente l'attività della forza unificante dell'universo. Ciò significa che la persona è ciò in cui, in certe forme particolari in rapporto alle circostanze, si manifesta l'unica realtà che ha abolito la distinzione tra materia e spirito» (SB 138-139.)

sull'identità del Sé: infatti, da Descartes a Locke, da Kant a Husserl, il pensiero non è sempre il pensiero di un Io che pensa? Nishida spazza via anche questa certezza e la taccia di dogmaticità:

Che le coscienze debbano essere coscienze di qualcuno significa semplicemente che nelle coscienze deve esserci unificazione. L'idea che oltre all'unificazione debba esserci anche un proprietario è palesemente un dogma, mentre attività unificante o, in altri termini appercezione, significa semplicemente che idee e sentimenti simili diventano il centro e unificano così la coscienza. Dal punto di vista dell'esperienza pura non è possibile che l'ambito di questa unificazione della coscienza generi una distinzione assoluta tra noi e gli altri (NKZ I, ; SB 64)

Ciò che definisce il Sé non è l'attività del pensiero riflessivo ma l'attività unificante del reale che esso effettua non solo nelle forma del pensiero ma anche in quella della volontà, del desiderio, dell'intuizione intellettuale e del sentimento religioso. Il Sé è il centro dell'unificazione, a cui solamente in modo dogmatico viene fatto corrispondere un proprietario. Ma qui un problema resta irrisolto: Nishida non riesce a risolvere il paradosso per cui la coscienza del Sé (qui intesa più correttamente come consapevolezza) si trova ad unificare una realtà in cui essa stessa è inserita e da cui, si è già distanziata. Per quanto sia originaria l'unificazione attuata dal Sé, a prescindere dalla quale non c'è altra realtà, ancora più originaria è l'immediatezza che precede la differenziazione del Sé. Ma allora, se l'esperienza pura è il presupposto del Sé come può il Sé porre il suo presupposto? Questo paradosso tormenterà la sua elaborazione filosofica per i successivi quindici anni.

3. Sulle tracce del Sé tra intuizione e riflessione: la falsa pista dell'identità

3.1 Una nuova impostazione del problema

All'inizio di *Jikaku ni okeru chokkan to hansei* 自覚に於ける直観と反省 (*Intuizione e riflessione nell'autoconsapevolezza*)[93], opera pubblicata nel 1917, Nishida si propone di risolvere i problemi sorti in *Uno studio sul bene*. Nella prefazione egli dichiara: «il mio scopo era quello di ripensare ogni dimensione del reale alla luce di ciò che chiamo il sistema di autoconsapevolezza e, tramite esso, chiarificare un problema considerato fondamentale nella filosofia contemporanea, quello della connessione tra valore ed essere, tra significato e fatto»

[93] NKZ II, 1-350 *Jikaku ni okeru chokkan to hansei* 自覚に於ける直と反省 (*Intuizione e riflessione nell'autoconsapevolezza*); tr. di Viglielmo V., Yoshinori T., O'Leary J., *Intuition and reflection in Self-consciouness*, SUNY Press, Albany 1987. Traduzione indicata con IRS.

(NKZ II, 3; IRS XIX). Il punto di partenza è la messa in questione di due funzioni della coscienza apparentemente contraddittorie: l'intuizione e la riflessione. L'intuizione è intesa come la percezione di una realtà che fluisce in modo continuo, priva della dicotomia tra soggetto e o oggetto; la riflessione come il movimento della coscienza che si pone fuori da quel fluire continuo per poterlo conoscere. Dunque, che rapporto c'è tra l'esperienza e la riflessione? In altre parole, in che modo la riflessione, che giunge solo in un secondo tempo rispetto all'esperienza immediata, può derivare da essa? Volendo riproporre in maniera più stringente questi interrogativi intorno al *focus* del nostro discorso, che è quello della definizione del Sé come luogo dell'identità, potremmo riformularli così: c'è un Sé (di cui si ha esperienza) che precede l'attività del conoscere il Sé o il Sé nasce proprio da questa atto conoscitivo? Il Sé conosciuto (riflesso) è davvero identico al Sé conoscente o è solo una sua parziale oggettivazione? Nelle prime pagine dell'opera, Nishida afferma che «la riflessione del Sé nel Sé, il suo riflettere (nel senso dello specchio) se stesso, non può fermarsi ad un certo punto, perché l'autoriflessione consiste in processo di unificazione senza fine» (NKZ II, 16; IRS 4). Per parlare della riflessione del pensiero (*hansei* 反省) viene utilizza proprio l'immagine dello specchio (写すこと)[94]: il Sé che pensa se stesso in linea di principio dovrebbe essere identico al Sé pensato ma Nishida è consapevole del fatto che il primo non può mai diventare completamente oggetto di coscienza: «il Sé che è oggetto di riflessione non è più il Sé attivo e così siamo costretti ad ammettere che l'autocoscienza, nel senso del Sé che riflette il Sé, è un'impossibilità» (cfr. NKZ II, 17-18; IRS 5).

Accanto alla costatazione di tale impossibilità Nishida ribadisce, in linea con quanto già detto in *Uno studio sul bene*, che l'idea di una pre-esistenza del Sé al di fuori e prima della coscienza è solo «un dogma della teoria epistemologica della riproduzione pittorica (*Abbildungstheorie*)» (NKZ II, 18; IRS 5), un dogma che Kant e molti esponenti della teoria critica hanno corretto mostrando che la conoscenza non è passiva ma è un'attività di unificazione e organizzazione dei contenuti della coscienza tramite forme *a priori*. Tuttavia, il fatto che non ci sia un Sé sussistente al di fuori della coscienza complica, più che risolvere, il problema del rapporto tra il Sé conoscente e il Sé conosciuto. La riflessione è un evento che avviene *nel* Sé e consiste in una forma di conoscenza che è, al tempo stesso, una forma di auto sviluppo. Dunque l'autoidentità del Sé non è un'identità statica ma una dinamica che caratterizza un'irriducibile storia individuale. La ricerca di Nishida in proposito, come lui

[94] Su questo punto è interessante l'articolo di Maraldo *Self-Mirroring and Self-Awarness, Dedeckind, Royce and Nishida* in HEISIG J. (ed. by), *Frontiers of japanese philosophy* Nanzan, Nagoya 2006, pp. 143-163.

stesso dichiara nella prefazione del libro[95] non giunge ad un esito soddisfacente tanto che l'autore decide di pubblicarlo solo dopo aver superato una certa esitazione[96]. In effetti percorrendo le 44 sezioni di cui è costituita l'opera è difficile rintracciarvi un'evoluzione lineare di pensiero. Sembra piuttosto che, al di là dell'intento di fondo, Nishida proceda per tentativi e continui confronti con i filosofi europei, volti più a mettere in luce ciò da cui dissente che non a far emergere, in positivo, una qualche soluzione.

In questa fase, i maggiori "interlocutori" di Nishida, oltre Fichte e Bergson, sono i filosofi neo-kantiani sia della scuola di Marburgo sia di quella di Baden, che, pur occupando già prestigiose cattedre di filosofia, in Europa sono ancora poco conosciuti al di fuori di un ristretto numero di studiosi[97]. Hermann Cohen (1842-1919), Paul Nartop (1924-1954), Wilhelm Wildelband (1948-1915) e Heinrich Rickert (1863-1936) diventano i punti di riferimento con i quali Nishida si confronta e misura il proprio punto di vista. Al di là delle specifiche differenze, che qui non è possibile trattare, ciò che accomuna questo gruppo di filosofi tedeschi è l'irriducibilità ultima della distinzione tra essere e valore da un lato e tra significato e fatto dall'altro. Influenzato dalla scuola di Marburgo, Nishida afferma che «l'unificazione della coscienza […] assume la forma di un "dovere" interno (*Sollen*)» (NKZ II, 17; IRS 4-5). Egli si trova in linea con i neo-kantiani nell'ammettere che ogni coscienza includa la coscienza di un valore e di un "dovere" (secondo la definizione di Rickert) ma non concorda sul fatto che i valori abbiano un significato ultimo distinto da quello della coscienza: devono essere visti piuttosto come un aspetto di quest'ultima. Se la conoscenza è fondata su un valore (o dovere) trascendentale esso non può essere qualcosa di assolutamente differente dall'autocoscienza.

Il progetto di Nishida non si discosta molto da quello della sua prima opera ma, mentre in *Uno studio sul bene*, la realtà ultima è descritta in termini di esperienza pura, in questa opera, che è il risulto di una serie di saggi, diviene centrale l'idea di autoconsapevolezza (自覚 *jikaku*). Partendo dal presupposto che un sistema "autoconsapevole" è un sistema capace di

[95] «Devo ammettere che dopo tante prove ed errori non sono arrivato a nessuna idea o soluzione. Dunque non posso sfuggire alla critica di aver spezzato la mia lancia, scagliato tutte le frecce ed essere costretto a consegnarmi al campo nemico del misticismo. Tuttavia ho sinceramente provato a chiarire l'insieme dei miei pensieri. Certamente ho esitato a presentare questo lavoro all'attenzione degli studiosi ma se c'è qualcuno che ha problemi simili ai miei e che lavorando in maniera simile ad una soluzione, potrà nutrire qualche simpatia anche se non ne riceverà alcun chiarimento» (NKZ II, 11; IRS XXIII).

[96] Cfr. YUASA M., *Zen & Philosophy*, op. cit. pp. 148-149.

[97] In Giappone, invece, all'inizio del XX° secolo, mentre Nishida sta scrivendo *Jikaku ni okeru chokkan to hansei* (*Intuizione e riflessione nell'auto-consapevolezza*) il Kantismo è la filosofia occidentale più in voga; ciò lo induce naturalmente a studiare Kant e a prenderne in prestito una certa terminologia. Secondo Yuasa, questa congiuntura è stata, probabilmente, per Nishida, piuttosto sfavorevole poiché l'essenza della sua filosofia non era da cercare in un razionalismo idealista ma in una forte tendenza religiosa a cogliere il valore dell'intuizione non razionale. Cfr. YUASA Y., *The body*: *toward an Estern mind-body theory*, Suny Press, New York 1987, p. 22.

autodeterminarsi, Nishida tenta di mostrare che i sistemi dell'identità, della percezione, dell'atomo, del pensiero e, in definitiva di tutta la realtà possono, secondo vari gradi, essere considerati "autoconsapevoli". Egli dichiara esplicitamente che l'autoconsapevolezza, nella sua forma iniziale, denota l'autocoscienza dell'*ego* trascendentale, in un senso molto prossimo a quello della *Tathandlung* di Fichte (NKZ II, 3; IRS XIX), ossia quella «coscienza concreta, esistente di per sé e indipendente, o esperienza immediata, la cui struttura e il cui processo di sviluppo prendono la forma di autoconsapevolezza» (NKZ II, 68; IRC 35). Il termine "*jikaku* 自覚", che abbiamo deciso di rendere con "autoconsapevolezza", non indica il fenomeno psicologico o l'autoanalisi ma la "pura attività" del Sé, o meglio, la "pura attività" che *è* il Sé. Quest'ultima è alla base di ogni indagine psicologica poiché l'analisi di differenti stati psicologici individuali è possibile solo se c'è una coscienza unificante che trascende ognuno di loro: «il punto di vista psicologico si fonda su una coscienza trans-individuale (in termini kantiani, il punto di vista scientifico ha come condizione l'unità dell'appercezione pura)» (NKZ II 17; IRS 4).

3.2 La falsa pista dell'identità

Nelle sezioni 7-10 dell'opera Nishida analizza il principio d'identità radicandolo nell'autoconsapevolezza del Sé.

> Dire "A è A" (甲が甲である) significa riflettere su "A" ma se consideriamo dal punto di vista di "A", [A è A] significa anche che la coscienza di "A" ritorna al suo fondamento; in altri termini significa che un "A unificante" di una realtà ancora più profonda manifesta se stesso. Allora il fatto di riflettere su "A" implica l'intuizione di un "A" unificante che è al suo fondamento; il fatto di riflettere su cose separate significa intuire una cosa unificante; in questo caso la nostra azione è quella di un'unità ancora più grande (NKZ II, 63; IRS 33).

Dire «A è A», consiste nel porre due elementi distinti che, solo successivamente, vengono unificati nel giudizio tramite il segno di uguaglianza. Ma perché questo sia possibile occorre che sia già avuta una posizione e un'intuizione di "A". Il ragionamento di Nishida è molto vicino a quello di Fichte. Nella *Dottrina della scienza* il filosofo tedesco sostiene che il principio fondamentale della conoscenza non può essere il principio di identità perché quest'ultimo è solo un giudizio ipotetico: affermando "A è A", esso non fa altro che dire che "Se A esiste, allora A è A" ma, in tal modo, può dare solamente la certezza di un rapporto e non quella di una realtà. Una volta preso atto del rapporto, è naturale chiedersi chi sia a porlo. La risposta di Fichte è che "l'incognita" ricercata è l'Io stesso il quale, non solo pone il

rapporto, ma i termini stessi che lo costituiscono[98]. Tuttavia, l'Io non può porre nulla se prima di tutto non pone se stesso, cioè se non si pone come esistente, dunque il rapporto puramente logico "A = A" deve basarsi su un principio ontologico[99]. Nishida, condividendo il ragionamento fichtiano e concordando sul fatto che la conoscenza non sia scindibile dall'esistenza, sostiene che il principio logico dell'identità deve basarsi sull'autoconsapevolezza del Sé, ossia sul movimento riflessivo per cui l'Io conosce se stesso. Ma la compiutezza della riflessione non è proprio ciò di cui è stata riconosciuta l'impossibilità?

Il vero Sé, infatti, non è oggettivabile, non può cogliersi come qualcosa di definito. Nel movimento della riflessione esso può solo afferrarsi come unità ma non come movimento di unificazione; può solo cogliere un segmento del suo infinito processo di evoluzione, ma non l'intero, perché «un atto sul quale abbiamo riflettuto non è più un atto in sé» (NKX II, 154; IRS 76). Data l'impossibilità del Sé di coincidere con se stesso è difficile comprendere come possa essere il garante del principio di'identità, eppure l'identità logica "A è A", implica proprio la posizione di un'identità più originaria che precede anche la distinzione dei due termini del giudizio "A è A". Nishida affronta questa apparente contraddizione confrontandosi con Husserl e, in particolare, citando nella seconda parte della sezione 24, il passo delle *Ricerche logiche* in cui viene analizzata la distinzione tra "forma" e "qualità" in un atto percettivo[100]. Nell'atto di percezione di una cosa qualsiasi, ad esempio di una scatola, è possibile distinguere la *materia* dell'atto, che corrisponde ad un «riempimento fenomenologico» intuitivo (la mira intenzionale di una faccia della scatola) e la *qualità* dell'atto, che corrisponde alla «coscienza dell'identità» dell'oggetto (il fatto di vedere sempre la stessa scatola). Nishida fa cadere l'attenzione soprattutto sulla determinazione della «coscienza dell'identità», ossia sulla coscienza del fatto che la percezione di lati diversi della scatola faccia riferimento sempre alla *stessa* scatola, e riporta le risposte che Brentano e Husserl hanno dato al problema. Brentano sostiene che la coscienza dell'identità sia «evidente di per sé» e che la rappresentazione di un fenomeno fa tutt'uno con la rappresentazione della rappresentazione; Husserl, invece, sostiene che l'atto, inaccessibile alla riflessione, è oggetto di un'«intuizione», di un'«evidenza interna». Alla fine della sezione 24, Nishida afferma che

[98] FICHTE J. G., *Dottrina della scienza*, tr. it. Di M. V. D'Alfonso, Guerini e Associati, Milano 2001, pp. 53-54.
[99] «Il giudizio della legge di identità "A è A", esprime il fatto che abbiamo fissato un certo oggetto pensato e l'idea che questo oggetto pensato è identico a se stesso. Esso non consiste solamente nel pensiero di qualcosa chiamato "A" né nell'elucidazione del contenuto di coscienza "A" ma esprime il "dovere" logico in cui si basa la nostra facoltà di giudizio. Non indica la ripetizione della stessa coscienza nel tempo ma l'emergenza di una nuova coscienza, quella di un "dovere" che appartiene ad un ordine più elevato di quello che può essere raggiunto nella mera continuità temporale» (NKZ II 46-47; IRS 25).
[100] HUSSERL E., *Ricerche logiche*, tr. it. di Piana G., Il Saggiatore, Milano 2005, V[a] *Ricerca*, § 14, pp. 171-172.

queste soluzioni possono essere accettate solo a condizione di una chiarificazione che viene fornita nella sezione successiva. Il problema è come trovare un atto soggettivo che esprima la coscienza dell'identità e che, nello stesso tempo, sia oggettivabile in modo da poterlo conoscere senza che perda il suo carattere di atto.

L'esperienza immediata è l'autosviluppo del contenuto di coscienza stesso; il suo aspetto di autosviluppo diventa attività soggettiva e ciò che viene chiamato il contenuto di coscienza non è nient'altro che il materiale di formazione di questo processo di sviluppo. Per esempio, nella coscienza del giudizio «A è A», l'aspetto di autoidentità di «A» diventa oggetto e l'aspetto dello sviluppo «A è A» diventa l'attività soggettiva: qualcosa come il soggetto [grammaticale], pensato isolatamente, è ciò che si chiama il contenuto di coscienza e la coscienza di questo giudizio è un'esperienza vissuta, un'attività concreta (NKZ II, 155-156; IRS 77).

L'atto in questione è l'atto della coscienza del giudizio «A è A» che realizza parzialmente l'oggettivazione di un atto esprimente la coscienza dell'identità. Nel giudizio possono essere distinti due aspetti: da un lato l'autoidentità (*jidō* 自同) di A, che è la pura uguaglianza di A con se stesso, quella del soggetto grammaticale «A» pensato isolatamente; dall'altro, lo sviluppo in «A è A», cioè l'atto soggettivo di identificazione. Mentre quest'ultimo scinde i due termini del giudizio (il soggetto e il predicato) per fissare il "risultato" dell'identificazione, il primo non perde il suo carattere di atto e porta semplicemente qualcosa di fronte al pensiero perché esso possa oggettivarlo e definirlo. Questa duplicità del giudizio rispecchia la duplicità del Sé che, per potersi cogliere nella sua vera natura, dovrebbe scindersi in pensante e pensato ma anche presupporsi come qualcosa di unito. La soluzione di nishidiana a tale aporia consiste nel fondare l'identità logica su un'identificazione ontologica che, a differenza della prima, non consiste in un *quid* unificato e stabile di cui si possa dare una semplice e conclusa definizione ma in un *processo* unificante.

Il nostro Sé è un punto limite che non possiamo assolutamente raggiungere attraverso la nostra riflessione; al contrario, ogni atto di riflessione può riflettere su un altro. Ogni atto è per noi la continuità di un atto reale, in altre parole è paragonabile a un numero razionale; allora l'attività della riflessione o ancora l'autoconsapevolezza del Sé, ciò che Fichte chiama *Tathandlung*, è *ideal* + *real*. Allora si può dire che il pensiero del limite in matematica non è nient'altro che un limite particolare dell'autoconsapevolezza; autoconsapevolezza per la quale la riflessione è il Sé che, nello stesso tempo, costituisce ciò che non può essere raggiunto dalla riflessione. Il nostro Sé è un punto limite che si può riflettere all'infinito, e nello stesso tempo che non si può assolutamente raggiungere (NKZ II, 166; IRS 85).

Il vero Sé è inoggettivabile e non può contemplarsi come un'immagine statica ma il fatto che la sua riflessione non possa mai dirsi compiuta non è indice di un fallimento bensì del raggiungimento del suo segno distintivo: un fluire continuo che ritorna su se stesso senza

mai riempire la mira intenzionale ma continuando a trasgredirla in vista di un'unificazione maggiore che si realizza all'infinito. La riflessione, dunque, è allo stesso tempo ideale, perché tenta invano di cogliere il Sé in maniera compiuta, e reale, in quanto movimento effettivo del pensiero. Questo sembrerebbe l'atto, allo stesso tempo soggettivo e oggettivo, che Nishida intende trovare per giustificare il principio di identità. Ma se il Sé è concepito come un'unità che si unifica senza sosta esso non può essere un *sub-jectum*, non può essere una sostanza fondante. Eppure Nishida, in *Intuizione e riflessione nell'autoconsapevolezza*, andando alla ricerca di un'unità primordiale tra il Sé e la realtà, utilizza ampiamente la nozione di fondamento. Tradizionalmente, in filosofia, il tema del fondamento subentra quando, attraverso un processo logico regressivo, si giunge a "ciò che sta alla base" e che, dunque, dovrebbe fornire un senso ultimo della realtà ma cosa intende Nishida per fondamento?

> Si potrebbe dire che qualcosa come la geometria analitica, nella quale la matematica è applicata alla geometria, prende forma per il fatto che ritorniamo al fondamento di questa sensazione trascendentale. Ciò non deve essere inteso come il fatto che due cose indipendenti, che differiscono l'una dall'altra, si uniscano in maniera contingente ma come quello di ritornare al sistema concreto che contiene il μὴ ὄν infinito. Qui la rettilineità come contenuto di coscienza acquisisce realtà oggettiva e, nello stesso tempo, la linea dritta matematica acquisisce una sorta di realtà soggettiva; la prima acquisisce un corpo [prende carne, s'incarna]; la seconda acquisisce spirito [diventa spirituale, si spiritualizza] (NKZ II, 185-186; IRS 93).

Per rispondere all'interrogativo sul fondamento, occorre innanzitutto analizzare un passo dell'opera in cui Nishida parla del rapporto tra matematica e geometria. Secondo l'autore, la matematica si presenta come un sistema astratto, che ha come oggetto di pensiero il numero, all'interno del quale la rettilineità è concepita in maniera puramente intellettuale come una serie di numeri. La geometria, invece, corrisponde ad un sistema più concreto che si basa sull'esperienza intuitiva. I due sistemi non sono opposti ma sono due momenti del processo di realizzazione della realtà. La retta geometrica, una volta intuita, si spiritualizza, cioè s'intellettualizza, per essere analizzata matematicamente; la retta matematica, invece, quando viene intuita, acquisisce realtà e s'incarna. Ciò che qui ci interessa notare è che la direzione che conduce alla dimensione fondativa non è quella verso una maggiore intellettualizzazione ma quella verso l'incorporazione e la concretezza, ossia verso una maggiore unificazione. Ciò che è fondativo non è una sostanza ma uno stadio superiore del processo di unificazione del reale. Lo stesso ragionamento vale anche per il Sé: l'unità del Sé individuale è il risultato dell'unificazione degli scopi forniti dal volere e questo stesso conato unifica i due flussi provenienti dai due lati del Sé che vengono chiamati "mente" e "corpo".

Ammesso che il Sé concreto e incarnato sia "fondativo" rispetto al Sé meramente

intellettuale, e quindi più astratto, esso è anche fondamento della realtà oppure no? E se non lo è da cosa viene fondato? Abbiamo detto che il Sé nishidiano non è sostanza e quindi non è *sub-jectum* ma processo unificante. In quanto tale dà forma a un mondo rispetto al quale non può essere fondamento stabile pur assumendo, in maniera diversa, un ruolo fondazionale, che in termini husserliani, potrebbe esser chiamato *Stiftung,* istituzione[101]. Ciò che distingue il Sé dalle altre cose è la capacità di annullare in sé l'opposizione tra soggetto ed oggetto, facendosi oggetto per se stesso, seppure nella modalità di un oggetto dai contorni mai completamente determinabili. Nella riflessione, il senso della coscienza si dispiega davanti allo sguardo dell'io stesso rendendolo autoconsapevole ma, poiché il Sé è anche attività unificante del reale, nell'autoconsapevolezza del Sé anche il mondo da esso unificato diventa autoconsapevole[102]. In questo senso la riflessione del Sé diventa fondativa del reale, pur presentandosi come un momento di sdoppiamento e di *non*-identità. L'identità logica, per Fichte e apparentemente anche per Nishida che ne segue il ragionamento, si fonda su un'identità ontologica ma anche questa affermazione, scorrendo i tortuosi approfondimenti di *Intuizione e riflessione nell'autoconsapevolezza* va meglio calibrata. L'"identità ontologica" in questione non è l'identità di un essere inteso come sostanza ma quello di un essere in divenire che include al suo interno non solo l'ὄν ma anche il «μὴ ὄν infinito»[103]. Dunque, è davvero corretto parlare ancora di identità? Il Sé nishidiano, coma la durata bergsoniana, è un processo internamente unificato, continuo ed eterogeneo, in cui ogni parte ha una sua posizione e un suo significato ma la coesione che lo caratterizza non è data dalla riflessione del pensiero puro razionale (altrimenti sarebbe una mera identità logica) né da un principio trascendentale. Come rileva Wilkinson, nonostante la vicinanza con il pensiero fichtiano,

[101] Il concetto di *Stiftung*, acquista particolare importanza nel testo *L'origine della geometria* (scritto del 1936 apparso nel 1939) ed è stato tradotto in francese da Derrida con "*fondation*". Merleau-Ponty, invece, ha preferito la traduzione "*institution*" ed ha sottolineato che esso non indica la "costituzione" compiuta di un oggetto da parte della coscienza ma l'"istituzione" di un senso nuovo che avviene tramite una progressiva articolazione. La *Stiftung* mette in evidenza il *processo* del fondare. Nei testi husserliani *Stiftung* il concetto si sviluppa per lo più in relazione all'analisi delle sintesi passive, ossia a quelle modalità della coscienza individuale che riguardano l'esperienza vissuta senza un'attiva partecipazione della coscienza costituente.

[102] «L'esperienza immediata è lo spontaneo sviluppo di un tutto infinito. Quando esso viene unificato da un dato centro, viene stabilito il mondo oggettivo. L'attività soggettiva costituisce un sistema separato dal tutto ma, allo stesso tempo, questa attività soggettiva è ciò che connette il sistema con il tutto» (NKZ II, 72; IRS 36).

[103] Come in molti altri casi, Nishida utilizza queste espressioni che hanno una ben precisa storia filosofica, nella lingua originale. Più avanti afferma che «lo sviluppo di una nuova categoria non è semplicemente basato sull'esigenza dell'ὄν ma si fonda sull'esigenza di un ὄν + μὴ ὄν. Dobbiamo ricercare la ragione dello sviluppo di un nuovo *a priori* [basandoci] su questa totalità dell' ὄν + μὴ ὄν. […] Il vero soggetto […] deve essere una specie di *continuum*. (NKZ II, 194; IRS 98). Nel passo in cui compaiono queste righe, Nishida rifiuta la prospettiva strettamente ontologica dei matematici che cercano di dimostrare l'esistenza di un'unità formale. In tale prospettiva il fondamento è una cosa perfetta, una realtà assoluta che permette di arrestare il regresso all'infinito della catena causale. Il tipo di fondazione pensata da Nishida, al contrario, non si basa sulla stabilità di un ente ultimo ma sull'infinito processo di unificazione tra essere e non essere. Successivamente, ciò che qui è chiamato ancore "non essere", diventerà "nulla realtivo".

Nishida se ne distanzia su un punto fondamentale. «L'Atto nel pensiero di Fichte è trascendentale nel senso kantiano, ossia è una precondizione di ogni possibile esperienza e non un contenuto di esperienza in sé; mentre per Nishida il termine "Atto" si riferisce a ciò che egli chiama "la nostra esperienza più concreta ed immediata" (IRS XXV)»[104]. Senza una sostanza né un principio trascendentale a cui far riferimento, diventa difficile, se non impossibile, parlare ancora di identità. Si può parlare, tutt'al più di *identificazione* ponendo l'accento sull'essere *in fieri* dei contorni del Sé che, come vedremo soprattutto nella seconda parte di questo lavoro, si determinano in continua osmosi con l'alterità e, quindi, con il non identico.

Nella sezione 33 dell'opera del 1917, inizia ad emergere in carattere trans-individuale del Sé tantoché i singoli individui vengono visti come aspetti dinamici di una personalità totale.

> La serie infinita degli interi naturali si forma fondandosi sul fatto che un sistema autoconsapevole trascrive il Sé nel Sé [*jiko* 自己] ciò che si vede quando si ritorna alla fonte di questa serie, in altre parole quando si vede riflettendo, è la linea retta. Quando i matematici dicono che la linea è un rapporto determinato da due punti, indicano qualcosa come una sorta di riflessione dell'autoconsapevolezza. La forma dell'autoconsapevolezza di un dato individuo [*kojin* 個人] è una linea retta. La linea retta della geometria pura è l'autoconsapevolezza di un individuo portato al grado limite dell'astrazione. Inoltre, il fatto che l'individualità di un dato uomo diventi consapevole di sé deve autorizzare il divenire consapevole infinito di un altro individuo; riconoscere la propria personalità [*jinkaku* 人格] deve essere riconoscere quella dell'altro cioè riconoscersi deve essere riconoscere il rapporto tra sé e l'altro. Riconoscere la relazione lineare in una relazione data significa riconoscerla in un'altra direzione. La relazione di due personalità libere è a due dimensioni, la relazione di tre personalità [libere] a tre così via. Semplicemente, l'unione di personalità in numero infinito non è nient'altro che un ritorno alla serie infinita di cui non si può raggiungere l'origine tramite la riflessione (NKZ II, 210-211; IRS 107).

"Individuo" (*kojin* 個人), "personalità" (*jinkaku* 人格) e "Sé" (*jiko* 自己) sembrano termini usati da Nishida quasi indifferentemente ma, come mette in luce Dalissier, «c'è una gradazione che va dall'"individuo" al "Sé" passando per la "personalità", secondo una triade che avanza dal meno al più unificante»[105]. L'individualità di un singolo uomo indica la sua originalità radicale, la sua particolarità non ulteriormente riducibile ma tale particolarità non significa la sua definitività. Esso resta pur sempre aperto all'individualità di un altro e, nel riconoscimento dell'altro, riconosce se stesso, ossia vede in un movimento di riflessione la

[104] WILKINSON R., *Nishida and Western Philosophy*, Ashgate, Burlington 2009, p. 97-98.
[105] DALISSIER M., Anfractuosité et unification. La philosophie de Nishida Kitarō, Droz, Genève 2009, p. 252.

sua personalità[106]. Solo attraverso questo passaggio nell'alterità l'individuo raggiunge uno stadio di maggiore unificazione e diventa un "Sé". Come in *Uno studio sul bene*[107], il Sé indica l'istanza unificante per eccellenza, al di là di ogni individualità e di ogni specificità personale.

Alla fine dell'opera, Nishida è costretto ad ammettere di non essere giunto ad alcuna soluzione e di essere «capitolato nel campo nemico del misticismo»[108]. Il tentativo di pensare l'unità di intuizione e riflessione lo porta a pensare il Sé alla stregua dell'Io puro fichtiano ed a sostenere che la sua attività di unificazione sia volontaria, non nel senso di una volontà soggettiva bensì in quello di una volontà assoluta che percorre tutta la realtà. Riflettendosi all'infinito su se stesso, il Sé non si conquista come soggetto, non trova un sostrato che ne determini l'identità, ma trova la realtà: il processo di autoconsapevolezza del Sé si configura come un autosviluppo della realtà stessa. Soprattutto nelle ultime sezioni dell'opera l'unificazione del reale è pensata in termini di volontà assoluta: «se si guarda dal punto di vista dell'unità assoluta, ossia della volontà assoluta, tutto diventa volontà». I due sistemi del pensiero e dell'esperienza si uniscono nella volontà assoluta: «la forma del pensiero si unisce con il contenuto dell'esperienza nell'esigenza di unità della nostra volontà, nell'esigenza di unità della nostra personalità, nell'esigenza del nostro Io totale» (NKX II, 293; IRS 144). Nishida, non riesce a dare una spiegazione molto più dettagliata di questa cosicché l'accentuazione del carattere irrazionale della realtà ed il confronto con Plotino, Agostino, Scoto Eriugena, nonché con i mistici della tradizione medievale e rinascimentale lo conducono sulla via del misticismo. L'intuizione e la riflessione non riescono ad essere ricondotte alla radice unica ricercata ma solamente alla pura attività fichtiana, a una sorta di fondo oscuro che, invece di illuminare la natura del Sé, finisce per impedirne una chiara comprensione. In definitiva Nishida, per accedere a una nuova soluzione, dovrà abbandonare il vicolo cieco in cui l'ha condotto la ricerca del vero Sé sulla base del principio d'identità.

[106] Il concetto di "personalità" sarà approfondito da Nishida negli anni successivi, alla luce della logica del luogo, che segna un forte spartiacque nell'evoluzione del suo pensiero. Nel saggio *Basho* in cui gli interpreti riconoscono unanimemente il punto di svolta, la personalità (*jinkaku* 人格) viene connotata temporalmente per indicare, talvolta "l'Io di oggi", talvolta l'"Io di ieri", che è diverso da primo. Ma Nishida afferma anche che «la personalità non è nient'altro che un corpo sublimato» (NKZ VI, 268) mentre il corpo è «una personalità materializzata» (*ibid.*). Già nel 1917

[107] Già nel 1911 Nishida afferma «se poniamo che il nostro autentico Sé è questa stessa attività unificante, allora conoscere la verità significa seguire un grande Sé» (NKZ I, 33; SB 32).

[108] L'espressione compare nella seconda prefazione all'opera, del 1941 (NKZ II, 13; IRS XXVI).

4. Un luogo da cui ripartire. La ritrascrizione dei confini della coscienza

4.1 Definizione del concetto di "luogo" (basho)

Sebbene l'esito di *Jikaku ni okeru chokkan to hansei* 自覚に於ける直観と反省 (*Intuizione e riflessione nell'autoconsapevolezza*) non sia stato per Nishida affatto soddisfacente, nei lavori pubblicati negli anni successivi, *Ishiki no mondai* 意識の問題 (*Il problema della coscienza*) del 1920 e *Geijutsu to dōtoku* (*Arte e morale*) del 1923, resta centrale il concetto di volontà. Come dice Ghilardi «è senz'altro corretto, dunque, affermare che l'istanza fondamentale che sorregge tutti i saggi del volume sia quella di argomentare e comprendere la volontà come principio metafisico in grado di unificare tutti i fenomeni del mondo e della coscienza»[109]. In particolare, tutti i saggi di *Arte e morale*, dedicati all'esperienza dell'arte e della dimensione estetica, pongono al centro il concetto di volontà assoluta (*zettai ishi* 絶対意志). Negli anni compresi tra il 1923 e 1926 il pensiero di Nishida vede una un'ampia evoluzione che darà come frutto l'elaborazione di una nuova logica, la cosiddetta "logica del luogo" (*bashoteki ronri* 場所的論理 o *basho no ronri* 場所の論理). Essa sarà alla base di un nuovo "sistema"[110] capace di dare una spiegazione esaustiva del reale. Il testo che segna la svolta è il saggio *Basho* 場所 (NKZ IV, 208-289) pubblicato nel 1927 e ora raccolto nella seconda parte del IV volume dell'opera completa intitolato *Hataraku mono kara miru mono e* 働く物から見るものへ (*Dall'agente al vedente*)[111].

Fin dall'inizio del testo Nishida esplicita il "nuovo" principio topologico che pone alla base della sua riflessione e che ci condurrà a riformulare la questione dell'identità:

Nella teoria della conoscenza contemporanea, si distinguono tre elementi: l'oggetto, il contenuto e l'atto, e si analizza la loro correlazione. Il fondamento di questa distinzione non è nient'altro che l'opposizione tra l'atto

[109] GHILARDI M., *Una logica del vedere. Estetica ed etica nel pensiero di Nishida Kitarō*, Mimesis, Milano 2009, p. 73.

[110] Il concetto di sistema (体系 *taikei*) ha già un posto rilevante in *Uno studio sul bene* e in *Intuizione e riflessione nell'autoconsapevolezza.* In queste opere esso esprime l'articolazione autoconsapevole della realtà. N

[111] Il volume non è stato ancora tradotto in italiano, esistono invece una traduzione in francese e una in tedesco: *Lieu*, tr. fr. di Kobayashi R., Osiris, Paris 2002; *Ort*, tr. ted. di Elberfeld R. in *Logik des Ortes. Die Anflänge der modernen Philosophie in Japan*, Darmstadt 1998. In inglese, il titolo è stato tradotto in vari modi come ad es. *From the Actor to the Seer* o *From That which Function to the That which See.* Entrambe le traduzioni hanno dei punti di forza e dei punti di debolezza. Yuasa sottolinea che «il termine "function" esprime il punto di vista dell'io cosciente- "Functioning" qui significa l'interiorizzazione dell'io di ciò che lo trascende (esternamente)- L'io che cerca di conoscere un oggetto dal campo cognitivo è "ciò che funziona" ma la configurazione del reale non può essere afferrata dal punto di vista del soggetto epistemologico cioè dal punto di vista di ciò che funziona *attivamente* nel mondo». (YUASA Y., KASULIS T. P., *The body: toward an Estern mind-body theory*, Suny Press, New York 1987 p. 63.

della conoscenza temporale e dell'oggetto che la trascende. Ma perché un oggetto sia in correlazione con un altro e formi un sistema che preservi la loro identità, bisogna ancora pensare un altro elemento che possa conservare in sé questo sistema e che possa, nello stesso tempo, costituirlo e comprenderlo in sé. «Ciò che è» deve essere in qualche cosa [*subete «aru mono» ha nanika ni oite aru* すべて「有るもの」は何かに於いてある]. Altrimenti non si potrebbe distinguere in alcuna maniera tra il fatto di essere e di non essere. Così come c'è differenza logica tra i termini della relazione e la relazione stessa così c'è differenza anche tra ciò che in una relazione unisce (il mediatore) e ciò in cui essa si situa (il luogo) (NKZ IV ; L 5-6).

Che «"tutto ciò che è" deve essere in qualcosa» diventa il principio discriminante in base al quale distinguere l'essere dal non essere ma, da un'altra prospettiva, potremmo considerarlo anche come un principio sufficiente a giustificare una nuova rilettura del principio di identità. L'idea che l'identità non sia più basata su un principio logico, a sua volta basato su un principio ontologico (come nella filosofia di Fichte e anche nella precedente filosofia nishidiana) ma su un principio "topologico" è già di per sé alquanto rivoluzionario. Forse, una simile intuizione, nella tradizione occidentale, è appartenuta solamente a Locke, grazie allo stimolo degli sviluppi della fisica contemporanea e dallo studio degli atomi.

Agli inizi del '700 infatti, Newton, nei suoi scritti di ottica, parlava degli atomi come di «particelle solide, compatte, dure, impermeabili e mobili»[112] e, a differenza di Descartes, individuava nell'inerzia, anziché nel volume o nell'estensione, la vera essenza della materia. Sulla scia di Newton, anche Boyle affermava che un corpo fosse «una porzione distinta di materia costituita da un certo numero di atomi» ma, di fronte al problema dell'identità di un corpo, era stato costretto ad ammettere che «non è così facile determinare, come sembra a prima vista, che cosa è assolutamente necessario ma appena sufficiente acciocché una porzione di materia, presa in esame in diversi tempi o luoghi, possa essere considerata lo stesso corpo»[113]. Locke, di qualche anno più giovane di Boyle, ha visto la soluzione alla questione proprio nelle coordinate spazio-temporali di un corpo: «quale carattere o accidente a parte quelli di luogo e forse tempo può distinguere due atomi perfettamente solidi e tondi e dello stesso diametro?»[114]. Atomi con identiche caratteristiche, insomma, sarebbero stati distinti grazie a una loro diversa collocazione spaziale e, "forse", temporale. Nello stabilire l'identità dell'essere umano, tuttavia, Locke non ha seguito lo stesso principio ed ha affermato che essa sia da attribuire piuttosto alla coscienza e alla memoria. Il principio topologico viene

[112] NEWTON I., *Ottica*, in ID., *Scritti di ottica*, a c. di Pala A., Utet, Torino 1978, p. 600.
[113] BOYLE R., Some Psyco-Theological Consideration about the Possibility1of the Resurrection (1969), in ID., Selected Philosophical Papers a c. di Stewart M. A., Manchester University Press, Manchester 1979, p. 193.
[114] La citazione, che si trova in margine al testo di J. SERGEANT, *Solid Philosophy Asserted aganist the Fancies of the Idealist*, Garland, New York 1984, p. 258 è riportata in PESIC P., *Il paradosso dell'identità*, tr. it. di Ligabue F., Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 36. Al testo di Pesic dobbiamo anche le considerazione sul rapporto di Locke con la fisica del tempo.

invece seguito in maniera rigorosa da Nishida. Tornando al nostro problema dell'identità del Sé, cosa può volere dire che «"tutto ciò che è" deve trovarsi in qualche cosa»?

Per rispondere a questa domanda bisogna prima intendersi su come possa essere definito il "qualche cosa" in cui un ogni ente si trova. Nishida al riguardo è molto chiaro:

> Dal punto di vista dell'atto, si può considerare l'Io come l'unità di atti puri. Nella misura in cui l'Io rappresenta l'opposto del non-Io, occorre un elemento che comprenda questa opposizione e che, dall'interno, possa costituire i fenomeni di coscienza. Noi designeremo oramai questo elemento che riceve l'*Idea* con il nome di "luogo", prendendo in prestito il termine che è stato usato da Platone nel *Timeo* (NKZ IV, 209; L 6).

Il "qualcosa" in cui (*nanika ni oite* 何かに於いて) tutto "ciò che è" deve essere situato si chiama *basho* (luogo), un termine che viene scelto con esplicito riferimento al *Timeo* platonico[115]. Tuttavia, come ha messo in luce Stevens, il modo in cui Nishida trae inspirazione alla *khora* platonica è piuttosto ambiguo[116]. Il filosofo giapponese non si inserisce nella storia delle interpretazioni della *khora* (come invece ha fatto recentemente Derrida, la cui lettura è presa in considerazione da Stevens) e non si profonde nell'analisi del concetto greco ma si affretta, invece a precisare: «certamente, non credo che la portata di ciò che chiamo con il termine *basho* sia la stessa di quella del *basho* di Platone, ossia lo spazio o il ricettacolo» (NKZ IV, 209; L 6). Sebbene sia chiaro che Nishida si stia riferendo alla *khora* platonica, nel testo il termine greco non compare mai[117], così come non compare alcun discorso sulla *politeia* che possa riecheggiare l'*incipit* del *Timeo* né alcun riferimento all'ontologia cosmologica del dialogo. Ciò che interessa a Nishida è individuare un *quid*, una dimensione, in cui poter pensare l'unità di soggetto ed oggetto. A tal fine il predicato dell'identità non viene più attribuito al soggetto o alla coscienza ma al "campo della coscienza": «In rapporto

[115] Come rileva Heisig, tuttavia, quando Nishida scrive questo saggio non lavora intorno ad un'idea totalmente nuova: «Nishida parlava di un "luogo della volontà" già nel 1919 e il termine "luogo" era apparso varie volte anche in *Arte e morale*. In questi casi Nishida non gli conferiva ancora un significato tecnico, bensì lo utilizzava nel senso in cui in fisica si parla di "campo"». (J. HEISIG, *Filosofi del nulla*, op. cit., pp. 166-167)

[116] STEVENS B., *Invitation à la philosophie japonaise*. *Autour de Nishida*, Cnrs, Paris 2005, pp. 115-132. Stevens mette in luce diverse analogie tra il discorso derridiano sulla *khora* e quello nishidano sul *basho*.

[117] Su questo punto la traduzione francese di Kobayashi è molto fuorviante: rende, infatti, con *chora* ciò che nel testo originale giapponese è semplicemente *kūkan* 空間 (spazio): «Bien sûr, cela ne signifie pas que la portée de ce terme "lieu" soit identique à Chora tel que Platon le comprend comme emplacement ou réceptacle». (Cfr NKZ IV, 209; L 6). Nishida coglie nel segno individuando nel concetto "χωρα" (*khora*) quello che, all'interno della filosofia greca, si avvicina più alla sua idea di spazio. La civiltà greca stenta a definire un preciso concetto di spazio (conosce il dio del tempo, Crono, ma non un dio dello spazio) e anche a coniare un termine corrispondente. Il " τοπος" (*topos*) non indica la spazialità in senso astratto ma il luogo materiale, ben definito e caratterizzato. Neppure il termine "Κενος" (*kenos*), traducibile in italiano con "vuoto" sarebbe adatto a significare il concetto astratto di spazio. Nella forma sostantivata "το κενον", ne abbiamo una definizione scientifica nel IV libro della *Fisica* di Aristotele, dove viene descritto come il limite di un corpo che lo separa da un altro corpo. "Χωρα", invece, indica una dimensione indefinita ma predisposta ad essere occupata da corpi (cfr. CUOMO E., *Simboliche dello spazio, immagini e culture della terra*, Guida, Napoli 2003).

ai fenomeni di coscienza che si succedono da un momento all'altro, bisogna che ci sia un campo di coscienza che resta identico» (NKZ IV 210; L 8). La possibilità di garantire una coerenza ai fenomeni coscienziali non è data, dunque, dall'attività di unificazione della coscienza ma dal fatto che sono tutti inglobati in luogo (*basho*) che li trascende[118].

Come è emerso dall'analisi di *Intuizione e riflessione nell'autoconsapevolezza*, per Nishida, l'espressione «A = A», non indica ancora la vera «autoidentità» o «identità a sé» perché il giudizio implica già una distanziazione rispetto all'unità originaria. In questo, la posizione del filosofo giapponese è in contrasto con quella di Fichte secondo cui è possibile dedurre il principio d'identità «A = A» dall'autoposizione dell'Io e fondare l'identità logica sull'identità del soggetto assoluto. L'opposizione tra il fatto di essere (*aru to iu koto* 有るということ) e il fatto di non essere (*nai to iu koto* 無いということ) resta totalmente sterile se non si pensa un luogo originario che consenta di metterli in relazione. Lo stesso vale per ogni opposizione, quella tra un luogo fisico un altro, tra un fenomeno di coscienza ed un altro e anche tra *l'ego* (*ga* 我) e il non- *ego* (*muga* 無我). Nel saggio *Basho* inizia a delinearsi quella topologia tripartita (a cui abbiamo già accennato nell'Introduzione di questo lavoro) che caratterizzerà tutto il pensiero successivo di Nishida, sia nella fase comunemente chiamata "logicista" sia nell'ultima "storicista".

Come luogo della coscienza ordinaria, Nishida individua quello dell'essere (*yu no basho* 有の場所), dove vigono i giudizi conoscitivi che determinano il mondo della natura (*shizen kai* 自然界) e le modalità di vita e di pensiero utili all'agire quotidiano. In questo luogo il soggetto e l'oggetto restano separati e tutte le cose sono distinguibili tra loro in maniera quasi sostanziale. Dunque, secondo quanto già detto sopra, occorre che l'orizzonte dell'essere venga ricompreso in un orizzonte più ampio in cui ciò che è separato venga ricondotto ad una superiore unificazione. Ciò è possibile nel luogo del nulla relativo, che corrisponde al luogo dell'autoconsapevolezza, ossia della coscienza divenuta consapevole di sé, in seguito al riconoscimento dell'altro da sé. A questo livello non si trovano più *individui* che agiscono separatamente ma *atti* della coscienza non riconducibili ad uno specifico proprietario e quindi ad una specifica identità. Poiché il luogo del nulla relativo, non può essere il luogo più onnicomprensivo di tutti, in quanto si oppone al luogo dell'essere, anch'esso deve essere situato in qualcosa, ossia in un orizzonte ultimo che non si oppone più a nient'altro. Quest'ultimo orizzonte è quello del nulla assoluto (*zettai mu* 絶対無) che

[118] Questa trascendenza non è esteriore ma interiore: dire che i "fenomeni della coscienza" si situano nella coscienza non significa che essi sono il campo della coscienza ma che si trovano in luogo che li trascende.

corrisponde al mondo intelligibile. Solo qui si ha un puro vedere (*miru* 見る) in cui non ci sono più né una «cosa che agisce», né «l'atto» ma solo «ciò che ingloba gli atti dall'interno» (NKZ IV, 219; L 18).

La separazione tra oggetto e oggetto, così come quella di intuizione e riflessione non è che una delle possibili autodeterminazioni del *basho*. Oltrepassando i confini della coscienza, che aveva cercato di determinare fin dalla sua prima opera *Uno studio sul bene*, Nishida si pone *d'emblée* anche al di là della filosofia moderna occidentale che vede come spartiacque, da un lato, il *cogito* cartesiano e, dall'altro, la coscienza trascendentale husserliana[119]. Mentre quest'ultima riconduce l'atto della riflessione, ossia della coscienza di sé, alla dimensione ultima dell'Io trascendentale e vede in tutto ciò che all'Io appare il risultato di un suo atto di costituzione, Nishida relativizza la dimensione dell'Io inglobandola all'interno di un *luogo* che la trascende. Di conseguenza l'autocoscienza non può essere più considerata il *luogo* privilegiato per accedere all'identità del Sé.

Lo stesso Nishida si chiede se tale "campo" possa coincidere con l'Io ma, non accettando i presupposti della contemporanea teoria gnoseologica secondo cui il contenuto della coscienza è immanente alla coscienza stessa mentre l'oggetto le è trascendente, è costretto ad ammettere l'esistenza di una dimensione che li ricomprenda entrambi. Se infatti non ci fosse una sorta di tessuto comune alla coscienza e all'oggetto, essi non potrebbero neppure comunicare. La semantica della "comunicazione" non si trova esplicitamente nel testo ma, a nostro avviso, può adeguatamente esprimere ciò che esso vuol dire. Per trovare il vero Sé, secondo Nishida, bisogna passare dal piano oggettivo della conoscenza al piano soggettivo (*shukanteki* 主観的) e in tale passaggio si ha un approfondimento dell'autoconsapevolezza (*jikaku* 自覚). L'universale dell'essere, che corrisponde all'universale del giudizio, è il mondo degli oggetti di conoscenza in cui sono presenti in maniera distinta i soggetti ed i predicati ma tale distinzione non è definitiva perché quelli che nel primo universale appaiono soggetti, ad un livello superiore, non sono che autodeterminazioni di predicati. Il Sé trovandosi a questo superiore livello di unificazione, ha proprio una natura predicativa: non è il soggetto (*shugo* 主語) o ciò di cui si ha coscienza ma è la coscienza che ha coscienza, un predicato che non può diventare soggetto. Affermando che la coscienza che ha coscienza è il predicato che non può diventare soggetto, Nishida rovescia la prospettiva di Aristotele secondo cui l'individuale (*kobutsu* 個物) è «il soggetto che non

[119] Per una trattazione storica e concettuale della "coscienza trascendentale" husserliana cfr. COSTA V., FRANZINI E., SPINICCI, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, pp. 136-157.

può diventare predicato». La coscienza coincide con il predicato ultimo: più l'autoconsapevolezza si approfondisce, più il predicato-coscienza diventa puramente noetico. Coscienza, dunque, si può dire anche *luogo* del nulla relativo.

4.2. Una nuova risposta al problema dell'identità: "Chi sono?", "Sono in questo".

4.2.1 Essere ed identità

Nel saggio *Eichiteki sekai* 叡智的世界 (*Il mondo intelligibile*)[120] Nishida chiarisce il suo sistema topologico mettendolo a confronto con la logica di Aristotele, che egli considera alla base del pensiero occidentale. Il filosofo giapponese ricorda che la logica aristotelica è una logica degli oggetti (*kyakkan* 客観) e delle sostanze (*jittai* 実体) la cui forma proposizionale si basa sul soggetto grammaticale (*shugo* 主語) che viene di volta in volta definito tramite i predicati (*jutsugo* 述語). Nel giudizio sussuntivo, che è la forma più semplice di giudizio, il particolare (*tokutshu* 特殊) che è il soggetto, viene sussunto sotto l'universale (*ippansha* 一般者), che è il predicato. Attraverso il giudizio, il predicato viene rapportato al soggetto per essere contenuto in esso. Dunque, il predicato gioca un ruolo determinante nella definizione del soggetto e garantisce la possibilità della conoscenza. L'individuo (*kobutsu* 個物) che è l'*hypokeimenon*, non può come tale essere conosciuto concettualmente e dunque, sul piano strettamente logico, il soggetto grammaticale non può mai diventare predicato, ossia non può mai raggiungere la piena universalità che caratterizza i predicati. Per questo, dal punto di vista nishidiano, la logica aristotelica si rivela insufficiente e va integrata con una "logica del predicato" in cui il predicato non può diventare soggetto. Solo grazie a quest'ultima, grazie all'inclusione dell'individuo *nell'*universale diventa possibile una conoscenza dell'individuo in quanto tale.

L'obiettivo di Nishida è quello di cogliere il vero Sé nella sua particolarità. Affinché questo sia possibile occorre rovesciare la logica aristotelica: non è il particolare a dover essere sussunto sotto un concetto universale ma l'universale stesso, in quanto sostrato soggiacente ma non sostanziale, a concretizzarsi e particolarizzarsi al suo interno o, in altre parole, ad

[120] NKZ V 123-185, (*Il mondo intelligibile*): *The Intelligibile World*, tr. ing., di Shinzinger R., in SCHINZINGER R., *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*, Maruzen, Tokyo 1958, pp. 68-141; *Le monde intelligibile*, tr. fr. di Tremblay J. in TREMBLAY J., in *Nishida Kitarō, le jeu de l'individuel et de l'universel*, Cnrs, Paris 2000, pp. 189-228.

autodeterminarsi [121] . L'individuale deve essere pensato come un'autodeterminazione dell'universale. In seguito Nishida precisa che per realizzare la logica del predicato bisogna passare dal piano dell'essere a quello del nulla relativo dove il soggetto grammaticale è inglobato nel predicato. In termini husserliani, all'interno della struttura noetico-noematica l'atto di conoscenza, o *noesi*, che è un atto predicativo, può cogliere l'oggetto conosciuto (noema) che corrisponde al soggetto grammaticale della proposizione predicativa. Il nulla relativo è un'altra formulazione della struttura intenzionale della coscienza.

A volta stabilito che il soggetto si trova nel luogo del predicato, bisogna chiarire meglio cosa significa "essere". La posizione di Nishida, almeno della dichiarazione, è molto chiara: «Tutto ciò che "è" deve essere in qualcosa. Evidentemente essere qui essere non significa esistere» (NKZ IV, 225; L 25). Ma l'identità non fa tutt'uno con l'esistenza? Nella tradizione filosofica occidentale, i due concetti appaiono legati fin dalla *Metafisica* aristotelica: «quando si dice "un uomo" non si dice nulla di più di quando si dice semplicemente "uomo" […] l' essere uno equivale all'essere una cosa particolare»[122]. Anche Locke, non ha nessuna esitazione nell'affermare che «è facile scoprire cosa sia il *principuim individuationis*, sul quale si è tanto indagato, è evidente che si tratta dell'esistenza stessa»[123] e Leibniz è altrettanto netto: «considero un assioma questa proposizione identica che si distingue solamente per l'accento: ciò che non è veramente *un* essere non è nemmeno un *essere*»[124]. L'identità, per i filosofi che hanno forgiato il pensiero occidentale è la relazione che l'individuo intrattiene con se stesso nel corso della sua esistenza. Dunque, cosa può voler dire che "tutto ciò che è" è in qualcosa in una maniera diversa da quella dell'esistenza?

Dall'essere come "esistenza" Nishida distingue "l'essere come copula" (NKZ IV, 229; L 29) che corrisponde al giudizio «il rosso è un colore» il quale, a suo avviso, non consiste né in una predicazione del soggetto né in un'attribuzione di predicato ma piuttosto in una sussunzione del particolare all'universale che, dal punto di vista dell'universale, altro non è

[121] Un esempio dell'autodeterminazione dell'universale è dato dal sistema dei colori. Dal punto di vista nishidiano nel giudizio "il rosso è un colore" ciò che è primo non è il soggetto grammaticale. Per dire che il rosso è un colore bisogna prima comprendere cosa sia il rosso e il sistema dei colori. Il colore non è solamente il risultato di un'astrazione da un determinato rosso ma un sistema di differenziazione di cui questo determinato rosso è una delle possibili istanze. I concetti di "rosso" e di "colore" non sono due diversi gradi di astrazione di "questo rosso" né due entità completamente indipendenti che vengono successivamente unite tramite la copula "è": essi "comunicano" in maniera originaria grazie al fatto di essere collocati entrambi nel sistema dei colori. Avere il concetto di "rosso" significa avere già il concetto di "colore" e avere il concetto di "colore" significa presupporre già il sistema dei colori.

[122] ARISTOTELE, *Metafisica*, a c. di Reale G., Vita e Pensiero, Milano 1995, I, 1054a 15-19, p. 447.

[123] LOCKE J., *Saggio sull'intelletto umano*, tr. it. di Cicero V. e D'Amico M. G., Bompiani, Milano 2007[2] II, XXVII, § 3, p. 595.

[124] LEIBNIZ G. W., *Lettera ad Arnauld. Scritti filosofici*, a c. di Mugnai M., e Pasini E., Utet, Torino 2000, vol. 1, p. 326.

che uno «sviluppo della differenziazione di se stesso» (*ibid.*). Questo giudizio di sussunzione non è un giudizio di esistenza, non è un giudizio ontologico ma un giudizio topologico. La copula "è" (*dearu* である) indica l'inglobamento per il quale il particolare si colloca nell'universale. Ma di nuovo sorge la domanda: cosa significa tutto questo in relazione alla definizione della (non)identità del Sé? Dalissier, nel suo recente e corposo volume su Nishida[125], sottolinea che il termine giapponese che traduce la nozione di «essere», così come è stata formulata da Aristotele in poi, corrisponde al termine «esistere» (存在 */sonzai*/οὐσία/*esse/Sein*) ma Nishida preferisce utilizzare il verbo *aru* ある, spesso riportandolo tra virgolette. Quest'ultimo, può essere scritto sia nella forma "在る", che rinvia alla nozione di esistenza, sia nella forma "有る" che è quella utilizzata da Nishida, soprattutto quando parla dell'essere nell'ambito della topologia. Il carattere 有, scrive Dalissier, può essere impiegato anche nei verbi *motsu* 有つ o *yūsuru* 有する che significano "possedere". La copula "è", dunque, sembra avere, anche nella sua radice semantica, la valenza dell'"appartenenza", in questo caso l'appartenenza del soggetto al luogo del predicato. La sfumatura semantica di "appartenenza" che caratterizza il verbo *aru* non deve far cadere nell'errore di pensare che il Sé sia una "parte" di un tutto, inteso come insieme di parti discrete. La relazione tra "ciò che è in" ed il luogo non è quella tra parte e tutto ma quella tra particolare ed universale concreto. Cosa significa per Nishida "universale concreto"?

Dal momento che Nishida considera come forma elementare del pensiero quella del giudizio sussuntivo in cui il soggetto è sussunto nel predicato, questo tipo di giudizio deve valere anche per gli individui. Se la conoscenza fosse limitata agli universali astratti (quelli della logica aristotelica) la conoscenza dell'individuo sarebbe impossibile. Affinché dei giudizi riguardanti un individuo siano validi per la sua conoscenza, quest'ultimo deve essere collocato all'interno di un "universale concreto", cioè un universale *attivo* che si autodetermina nelle singole concretizzazioni e consente la loro interazione. La realtà, cioè, si esplica in una serie di universali autodeterminantisi che procede da quelli meno ampi a quelli più estesi, fino all'universale degli universali il quale, a sua volta, determina ogni universale nel proprio processo di autodeterminazione. Rispetto all'universale, dunque, il particolare non è una parte ma il suo punto limite. Sulla base di questa concezione dell'universale, anche il concetto di "essere/esistenza" va riletto.

Nella misura in cui l'universale che è al suo fondamento [del giudizio] è l'essere determinato, può essere pensato

[125] DALISSIER M., *Anfractuosité et unification*, op. cit, p. 334.

qualcosa come la sostanza; quando diventa il nulla opposizionale, può essere pensato qualcosa come l'atto puro; quando diventa il vero nulla, in altre parole nel caso in cui si parla di semplice luogo, può essere pensato qualcosa come l'esistenza intelligibile. Gli uni e gli altri possono essere chiamati [a torto] esistenza con lo stesso significato. [Ma] conformemente al significato di ciò che chiamo "il luogo" [o i luoghi], nascono diversi significati di esistenza (NKZ IV, 235; L37-38).

L'esistenza, che per definizione dovrebbe aver senso solo all'interno dell'universale dell'essere, secondo Nishida ha uno specifico significato anche all'interno dell'universale del nulla relativo e di quello del nulla assoluto. Questo è possibile perché al di là del significato ontologico si ha un più profondo significato topologico. La cosa, che all'interno del primo universale sembra esistere in maniera indipendente, all'interno del secondo diventa un «essere in potenza» che esiste in nessuna maniera determinata. L'atto, o la forza, che prende il posto della cosa, perde il carattere dell'individualità. Tutto ciò, ossia il fatto che il principio d'identità dell'io, che opera nel primo universale, debba essere trasfigurato all'interno del secondo viene ribadito da Nishida anche nel saggio *Jutsugoteki ronri shugi* 述語的論理主義 (*Logica predicativa*) [126] che si trova nel volume successivo a quello del saggio *Basho* ed è intitolato *Ippansha no jikakuteki gentei* 一般者の自覚的体系 (*Il sistema autoconsapevole dell'universale*).

L'«Io sono io» (*warashi wa watashi de aru* 私が私である) non significa che gli oggetti del pensiero (*shii no taishō* 思惟の対象) sarebbero semplicemente equivalenti (*onajii* 同じい). L'io è una cosa identica [a se stessa] (同一的なるもの) ma ciò che è identico [a se stesso] non è direttamente l'io. Come dice l'espressione «penso dunque sono» (*watashi ga kangaeru yue ni watashi ga aru* 私が考える故に私がある) [l'io] esiste (*sonzai suru* 存在する) e pone degli atti (*sayō suru* 作用する). Anche pensare è un atto ma l'io esiste solo oggettivamente; non agisce (*hataraku* 働く) nel «tempo» (*jikan* 時間) (NKZ V, 65; LP 166).

Ciò che è identico a se stesso sul piano dell'essere e del giudizio logico aristotelico esiste come un *quid* stabile che può ricevere una serie di determinazioni categoriali ma, secondo Nishida, «questo giudizio di esistenza prende forma attraverso la razionalizzazione di un irrazionale il cui spazio-tempo (*jikankūkan* 時間究間) non è nient'altro che un mezzo» (NKZ IV 230; L 30). Per quanto si voglia ampliare la serie di predicati di un determinato *quid*, a meno di non procedere all'infinito, si finirà per darne una definizione conclusiva della sua identità che non rende conto del suo movimento nel tempo. Si finirà, in definitiva, per

[126] NKZ V 58-97, *Jutsugoteki ronri shugi* 述語的論理主義 *(Logica predicativa*); tr. fr. di Tremblay J., *Logique predicative*, in TREMBLAY J. *Nishida Kitarō, le jeu de l'individuel et de l'universel*, Cnrs, Paris 2000, p. 159-186. Traduzione abbreviata con LP.

razionalizzare in base a criteri molteplici e, secondo vari livelli, astratti, le infinite possibilità di essere del Sé. Il proposito di cogliere il vero individuo è dunque destinato a fallire? Se il soggetto del giudizio va collocato nel contesto più ampio dell'universale dell'autoconsapevolezza dove l'*atto* del conoscere prende il posto di "*colui* che conosce" l'individualità dell'individuo sembra dissolversi in un campo di forze. Tuttavia, Nishida afferma che questa esistenza indipendente ritorna al livello del nulla assoluto dove la sua esistenza acquista un significato più pieno. Nell'universale ultimo, «che trascende tutte le cose che sono in lui» l'individuo acquista la piena libertà (*jiyū* 自由) di esistere: nulla gli impedisce di essere là dove si trova. Una cosa non esiste davvero se non si trova nell'universale del nulla assoluto dove è libera da qualsiasi categoria. L'autonegazione del nulla svuota la sostanzialità per farne apparire la vera natura. La topologia richiede al pensiero lo sforzo continuo di seguire il Sé nel suo continuo "aver luogo", senza pretendere di darne una definizione ultima in base a delle categorie.

5. L'identità assolutamente contraddittoria[127]

Il principio di identità che, già nell'universale del nulla relativo, vede una prima trasfigurazione, si trasfigura ancora, in maniera ultimativa, nell'universale del nulla assoluto acquisendo la forma di un'*auto-identità assolutamente contraddittoria*. Per comprendere il senso di tale trasfigurazione occorre seguire la dinamica che spinge il Sé ad approfondire sempre di più l'autoriflessione nella direzione che va dal piano *noematico* a quello *noetico*. All'inizio del saggio *Eichiteki sekai* 叡智的世界 (*Il mondo intelligibile*)[128] Nishida, all'interno del secondo universale, distingue un Sé intellettuale, un Sé affettivo e un Sé volontario. Il primo, essendo puramente formale, non riflette ancora il proprio contenuto ma modifica il significato dell'esistenza di cui abbiamo precedentemente parlato.

---

[127] Un'analisi molto accurata della terminologia di Nishida è stata condotta da Tremblay. La studiosa afferma che il termine utilizzato da Nishida per esprimere la struttura del mondo dialettico, nel primo saggio di *Problemi fondamentali della filosofia*, «Introduzione alla metafisica» (1933) è «auto-identità delle cose assolutamente opposte» (*zettai ni aihan suru mono no jiko dōitsu* 絶対に相反するのものの自己同一). Questa espressione, evidenzia Tremblay, si trova accanto ad altre varianti come «auto-identità delle cose mutualmente contraddittorie» (*ai mujun suru mono no jiko dōitsu* 相矛盾する物の自己同一), «autoidentità delle azioni opposte» (*ai han suru hataraki no jiko dōitsu* 相反する働きの自己同一) e «auto-identità delle direzioni opposte» (*ai han suru hataraki no jiko dōitsu* 相反する方向の自己同一).

[128] NKZ V 123-185, *Eichiteki sekai* 叡智的世界 (*Il mondo intelligibile*) tr. fr. di Tremblay J., *Le monde intelligibile* in TREMBLAY J., *Nishida Kitarō, le jeu de l'individuel et de l'universel*, Cnrs, Paris 2000, pp. 189-228. Traduzione abbreviata con MI.

Ciò che ha coscienza (*ishiki suru* 意識する) di se stesso, ossia il Sé autoconsapevole, riveste il significato di «ciò che si situa in» (*oite aru mono* 於いてあるもの). Tutto il contenuto dell'universale del giudizio che si situa nelle coscienza deiventa, in quanto contenuto di quest'ultima, interamente non reale (*hi jitsuzaiteki* 非実在的) […]. In questo senso, l'autoconsapevolezza che fa del contenuto dell'universale del giudizio il contenuto della coscienza senza modificarlo, è il Sé intellettuale. Situato nell'universale dell'autoconsapevolezza, il Sé intellettuale non è altro che un essere formale (*keishikiteki yū* 形式的有) che non comporta ancora il proprio contenuto autoconsapevole (*jikakuteki nayō* 自覚的内容).Per questa ragione il conoscere (*shiru koto* 知ること) non aggiunge nulla al contenuto di ciò che è contenuto; non fa che modificare il significato della sua esistenza (NKZ V, 126-127; MI 191).

La prima vera forma di autoconsapevolezza è possibile solo al livello del Sé affettivo (*kanjōteki jikaku*) quando il Sé diventa consapevole dei propri sentimenti[129] ma, secondo Nishida, a questo livello, il Sé si vede ancora in maniera statica. Esso diventa attivo, e quindi dinamico, solamente nella terza forma, quella volitiva. Ma, nel momento in cui il Sé si pone di fronte a ideali che persegue tramite la volontà e si mette in moto per raggiungerli, sposta il centro dell'attenzione da sé a ciò che è altro da sé. Nell'universale dell'autoconsapevolezza, da un lato il Sé si afferma come sede e luogo di esperienze emotive, razionale e volitive, dall'altro, però, si nega come individuo ben definito in quanto i confini della sua identità si sfrangiano per aprirsi osmoticamente all'alterità. Allora il Sé non coincide più con la "propria" coscienza: è la coscienza libera da ogni proprietario (la cui esistenza Nishida, fin dall'inizio, ha considerato un dogma) ad accoglierlo al suo interno. In un certo senso si potrebbe dire che il Sé perde il suo essere nel non essere. Anche l'universale del non-essere, tuttavia, secondo Nishida, non può essere l'orizzonte ultimo dal momento che resta sempre in opposizione al suo altro. Solo vedendosi all'interno dell'ultimo e definitivo universale, quello del nulla assoluto, il Sé accede alla condizione di colui che vede senza determinare se stesso né come un soggetto che vede né come un oggetto che si è visto e, in tal modo, può cogliere la sua vera identità. In altri termini, quando nell'universale del nulla relativo "il Sé che è" approfondisce la sua visione di se stesso come un "Sé che non è", raggiunge lo sfondo del nulla assoluto che autodermina se stesso.

Poiché tutte le cose sono autodeterminazioni concrete del nulla assoluto, il *basho* del nulla assoluto è precisamente il luogo dove risiede il legame di identità tra l'uno e i molti, ossia tra le varie forme di esistenza e l'unicità del nulla assoluto. Questa speciale forma di identità viene chiamata da Nishida *identità assolutamente contraddittoria* (*zettai mujunteki*

[129] Cfr. NKZ III, 3-232 *Affective feeling* tr. ingl. di Dilworth D. A. e Viglielmo V. H. in *Japanese phenomenology: phenomenology as the trans-cultural philosophical approach*, «Analecta husserliana» VIII (1979).

jiko dōistu 絶対矛盾的自己同一). Contrariamente all'identità logica aristotelica, essa non arresta il processo di contraddizione ma lo ricolloca in luogo in cui tutte le contraddizioni possono coesistere tornando alla loro fonte. Quando il Sé acquista la consapevolezza di trovarsi all'interno di questo luogo auto-trasformantesi partecipa, come tutto il resto, della stessa logica dell'identità assolutamente contraddittoria. Esso, infatti non solo si accorge di come la sua particolarità individuale possa essere definita solo in relazione ad altri individui, che gli si oppongono e lo limitano, ma anche di come tragga origine da una negazione insita nel suo stesso io.

Il concetto di "identità assolutamente contraddittoria", nei testi di Nishida, assume due significati: da un lato indica la negazione reciproca di cose opposte (*sōgo hitei* 相互否定), dall'altro l'autonegazione (自己否定 *jiko hitei*). Come mette in luce Tremblay[130], fino al 1938 Nishida fa cadere maggiormente l'accento sul primo aspetto ma, a partire dal saggio del 1939 *Zettai mujunteki jiko dōistu* 絶対矛盾的自己同一 (*L'auto-identità assolutamente contraddittoria*)[131], il centro dell'attenzione cade non tanto sulla negazione di termini contraddittori quanto sulla contraddizione insita ad uno stesso termine e rimette definitivamente in discussione il concetto di identità. Il momento di passaggio tra queste due fasi può essere trovato nella conferenza del 1938 *Nihon bunka no mondai* 日本文化の問題 (*Problemi della filosofia giapponese*)[132], dedicata al problema di comprendere in che senso la cultura giapponese possa essere considerata una cultura mondiale. In questo saggio Nishida afferma:

> due cose per entrare in relazione devono avere qualcosa in comune. Il fatto che «A nega B» e lo fa suo significa che lo fa suo facendo suo il *basho* che ha in comune con B, cioè divenendo un universale; Lo stesso "A" deve diventare mondo. Ciò, di conseguenza, significa che diventando uno il molteplice, A deve negare se stesso. Dunque, il fatto che due cose si oppongono, si negano e si trasformano reciprocamente significa che diventano una negando se stesse (NKZ XII, 291-292).

Ciò che in questo testo ci interessa sottolineare non è tanto la dinamica della relazione tra l'Io e l'Altro, di cui ci occuperemo nella seconda parte del lavoro, ma la stretta connessione tra la negazione dell'altro da parte del Sé e l'autonegazione del Sé. Per conoscere B, A da un lato deve negarlo come individualità statica e separata e unificarsi con lui,

[130] TREMBLAY J., *Introduction* in NISHIDA K., *L'éveil à soi*, tr. fr. di J. Tremblay, Cnrs éditions, Paris 2003, p. 40
[131] NKZ IX, 147-222, *Zettai mujunteki jiko dōistu* 絶対矛盾的自己同一 (L'auto-identità assolutamente contraddittoria): L'auto-identité absolument contradictoire in NISHIDA K., L'éveil à soi, tr. fr. di Tremblay J., Cnrs éditions, Paris 2003, pp. 145-192. Traduzione abbreviata con AIAC.
[132] NKZ XII, 275-394; tr. fr. di Lavelle P., *La culture japonaise en question*, Presses orientalistes de France, Paris 1991. Il testo della conferenza del 1938 è stato riveduto da Nishida e pubblicata come saggio nel 1941.

operando un passaggio dal molteplice all'uno; dall'altro, nel movimento dell'unificazione A deve negare se stesso e far spazio alla vera individualità di B, che è quella che si manifesta *nella* relazione. L'identità di A e B può essere intesa, dunque, solo come un'identità assolutamente contraddittoria e reciprocamente causata. Certamente la dialettica nishidiana ha molti punti in comune con quella hegeliana che qui non ci dilungheremo ad analizzare essendo stati oggetti di altri interessanti ed approfonditi lavori[133] ma, come mette in evidenza Cestari, rivela anche una certa influenza di alcune dottrine non sostanzialiste buddhiste:

Più che a Hegel queste pagine devono molto alla concezione buddhista di *engi* (sancr. *pratītyasamutpada*) secondo cui le cose si danno solo all'interno di un insieme di relazioni che costituiscono il mondo e alla dottrina del *jiji muge hōkai*, della scuola buddhista *Kegon* (cinese *Hua Yen*). *Jiji muge* può essere tradotto con «reciproca penetrazione senza ostacoli tra particolare e particolare», e indica l'interattività ontologica tra gli individui. In questo concetto è lo stesso contesto di "entità" a risultare inadeguato: «*Le cose non esistono, esistono solo come eventi momentanei sotto condizioni relative.* Un'entità inscindibile e autosussistente, ovvero l'Io-autonomo, semplicemente non esiste […] in realtà non ci sono entità ma solo strutture ed eventi» (Garma Chang, *The Buddhist Teaching of Totality. The philosophy of Hwa Yen Buddhism*, London, Allen & Unwin Ltd, 1971; tr. it. *La dottrina buddhista della totalità,*Astrolabio-Ubaldini, Roma 1974, p. 105)[134].

Il luogo dell'identità assolutamente contraddittoria, che equivale al luogo dell'assoluto nulla, è uno stato paradossale in cui ogni individuo è unico e separato ma, allo stesso tempo, non ostacolato rispetto all'altro e dunque, tutt'uno con esso. In tale ottica, nessun elemento è più reale di un altro o prioritario sia sul piano ontologico che gnoseologico. Tale concezione, nell'*Avataṃsaka sutra* (*Sutra della ghirlanda fiorita*), punto di riferimento del buddhismo Kegon, è stata illustrata con la famosa immagine della rete ingioiellata posta nel cielo dalla divinità indiana Indra[135]. Il mito narra che la divinità avendo intuito che l'intero cosmo è contenuto in ogni singolo granello di polvere, appende intorno all'intero universo una rete che si estende in tutte le direzioni. Ogni nodo dell'infinita rete corrisponde ad una pietra preziosa che riflette tutti gli altri gioielli della rete, dunque, ciascuno, pur essendo diverso risplende della stessa luce di tutti. Si potrebbe dire che Nishida coniughi il punto di vista illustrato da questa immagine dell'*Avataṃsaka sutra* con la monadologia leibniziana[136]. Nel saggio

[133] Cfr. ad es. ZIMMERMAN M., *Nishida's "Self-Identity of Absolute Contradiction and Hegel* pp. 184-203. in HEISIG J. W., *Frontiers of japanese philosophy*, Nanzan, Nagoya 2006, pp. 185-204.
[134] CESTARI M., *Il concetto di autoidentità contraddittoria (*mujunteki jikodōitsu*) nel pensiero di Nishida Kitarō (1870-1945)*, Estratto da: Atti del XVIII convegno Aistugia, Merano, ott. 1994, Venezia 1995.
[135] DE BARY W. T., *Sources of East Asian Tradition: Premodern Asia* (vol. 1), Columbia University Press, New York 2008, p. 828.
[136] Di questo parere è, ad esempio, Steven Odin che prende in considerazione il saggio di Nishida, del 1944, *Toward a Philosophy of Religion whit the Concept of Pre-EstablishedHarmony as Guide* tr. ing. di Dilworth D. A. e Viglielmo V. H., "The Eastern Buddhist" 3/1 (1970) pp. 19-46; NKZ XI 114-146. Cfr. ODIN S., *The social*

intitolato *L'auto-identità assolutamente contraddittoria* egli torna a parlare del soggetto ma non in quanto soggetto conoscente (*shukan* 主観) bensì come soggetto agente (*shutai* 主体) ed afferma che «il soggetto e il luogo si oppongono assolutamente nel mondo che si muove di per sé come auto-identità assolutamente contraddittoria» (NKZ IX, 155; AIAC 150). Il mondo a cui fa riferimento è il mondo della vita o mondo storico all'interno del quale il Sé vive alla maniera di una monade ossia riflettendolo da una particolare prospettiva.

Tuttavia, precisa Nishida, il vero individuo non è di ordine intellettuale, come la monade, ma è dell'ordine del desiderio e non agisce né meccanicamente né teleologicamente. Il Sé agisce *diventando* mondo e facendo in modo che il mondo diventi Sé. Ma allora come è possibile che un individuo entri in contraddizione con altri individui se egli stesso non *è* ma *diviene*? Inoltre, «l'individuale deve essere una cosa che si autodetermina. Deve essere una cosa che agisce (*hataraku* 働く). Agire significa negare assolutamente l'altro e tentare di farlo proprio» (*ibid.*). Ma ciò che non può affermare se stesso in quanto identità come può negare un altro e appropriarsene? E se anche così fosse l'alterità non sarebbe ricondotta nella sfera del medesimo ponendo fine ad ogni contraddizione? L'apparente incoerenza può essere risolta solo ponendosi *in toto* nell'ottica nishidiana e abbandonando ogni categoria metafisica. "Negare l'altro", allora, non significa assimilarlo all'Io affinché quest'ultimo possa dar libero corso al suo *conatus essendi* al prezzo di ridurre la specificità o le potenzialità del primo ma significa negarlo in quanto identico a se stesso e incontrarlo nelle infinite possibilità del suo divenire. "Appropriasi dell'altro" non significa ricondurlo sotto la propria giurisdizione e il proprio dominio ma accoglierlo a tal punto di *diventarlo*, fino a cancellare i confini che delimitano la sfera del "mio" e del "tuo".

Nel saggio che segue *L'auto-identità assolutamente contraddittoria*, intitolato *Keikenkagaku* 経験科学 (*La scienza sperimentale*), scritto nel 1939 e recentemente tradotto in francese da Dalissier[137], Nishida pone di nuovo, esplicitamente, il problema di una ridefinizione dell'individuo a partire dal punto di vista dell'identità auto-contraddittoria. «Nel mondo che, come abbiamo visto, si forma come identità assolutamente contraddittoria cos'è il singolo individuo? Che genere di rapporto intrattiene con il mondo?» (NKZ IX 247; ES 33). La risposta è che esso «deve essere ciò costruisce le cose tecnicamente» attraverso il corpo. Non solo il Sé diventa il mondo in cui si trova "gettato" ma anche, e soprattutto, il mondo da

Self in Zen and American pragmatism, Suny, Albany 1996, p. 345.

[137] NKZ IX, 223-304, Keikenkagaku 経験科学 (La scienza sperimentale): tr. fr. di Dalissier M. e Ibaragi D., *La science éxperimentale* in NISHIDA K.., *La science éxperimentale suivi des Explications schématiques, Essais de philosophie III, 1939*, L'Harmattan, Paris 2010, pp. 15-82.

lui creato. In questa ottica, la tecnica non è intesa come un'alienazione dell'Io ma come una sua forma di espressione (*hyōgen* 表現) che, indirettamente, è una forma di espressione del mondo attraverso il Sé. «Produrre *una cosa* attraverso il *nostro corpo*, è in questo senso l'autoidentità contraddittoria» (*ibid*). Essendo «forma dell'auto-espressione della realtà» solo la logica dell'identità assolutamente contraddittoria è una «logica concreta». Essa non si presenta come un insieme di regole che guidano l'intelletto umano ma è in relazione con l'esperienza diretta della realtà e poiché, rispetto a tale esperienza, la logica formale è solo un'espressione astratta (per lo più impoverita), essa viene inclusa nella sfera più ampia della logica basata sull'identità assolutamente contraddittoria. Nishida sottolinea che la logica formale non è erronea *tout cour* ma solo nella misura in cui ci si dimentica che costituisce solo *un* punto di vista e si pensa che possa esprimere in maniera esaustiva l'autodeterminazione della realtà. Quest'ultima si sviluppa infatti secondo la logica più ampia dell'identità assolutamente contraddittoria, per la quale la verità consiste, nello stesso tempo e sotto lo stesso aspetto, in un'affermazione e in una negazione dell'individuale che si possono cogliere dalla posizione del nulla assoluto ossia da «una posizione che non è una posizione» (*tachiba naki tachiba* 立場なき立場, NKZ VIII, 570; IA 63)[138].

Tornando al centro focale del nostro discorso, si ripropone la domanda iniziale da cui eravamo partiti: in che modo il Sé può essere caratterizzato da un'*identità assolutamente contraddittoria*? Tentando di sintetizzare le indicazioni che Nishida dissemina all'interno di vari saggi, potremmo dire che all'interno dell'universale assoluto, non è possibile trovare un *principium individuationis* valido una volta per tutte in base al quale distinguere il Sé dal non-Sé. Il problema della definizione di ciò che Husserl chiamerebbe "la sfera del proprio" o "sfera di appartenenza" non ha più motivo di essere e il fatto stesso di porlo sarebbe un non senso. Il luogo che definisce il Sé non si trova più nella sua interiorità perché è impossibile distinguere ciò che è interiore da ciò che è esteriore, ciò che è "mio" da ciò che è "altro." La conoscenza del vero Sé è un processo *in fieri* senza soluzione di continuità, è «continuità della discontinuità», accadimento e cominciamento che accade e ricomincia sempre di nuovo senza alcun presupposto. Nella prospettiva nishidiana, quando si presuppone, in modo o in un altro, un sostrato immutabile, quando si attribuisce una definizione identificante o si irretisce l'identità del Sé in una classificazione statica lo si rincorre senza mai raggiungerlo così come la riflessione intellettuale rincorre l'intuizione senza mai poterla afferrare. Il principio di

[138] NKZ VII 541-571, *Kōiteki chokkan* 行為的直観 (*L'intuizione attiva*): *L'intuizione attiva*, tr. it. di Cestari M., in NISHIDA K., *Il corpo e la conoscenza. L'intuizione attiva e l'eredità di Cartesio*, a c. di Cestari M., Cafoscarina, Venezia 2001, pp. 29-64.

identità fallisce nel momento in cui pretende di far coincidere il Sé, in maniera continuativa, con una certa forma che si presenta in un dato momento perché tale forma è immediatamente negata da quella che si presenta nel momento successivo. Nishida enfatizza a tal punto il movimento dell'auto-contraddizione e della contraddizione reciproca che esso sembra operare, ed in questo forse è il suo limite, non solo tra quelli che, secondo la logica aristotelica chiamiamo in senso stretto "termini contraddittori" ma anche tra differenze meno forti e, talvolta anche minime, come se tra l'una e l'altra ci fosse sempre una distanza assoluta, anzi un assoluto nulla. Quello dell'"identità" del Sé finisce per essere quasi un termine convenzionale, per indicare una forma che si rinnova e si ripresenta di istante in istante chiedendo, semmai, la disponibilità ad un *identificazione*, ossia ad un riconoscimento che deve avvenire senza presupposti, senza categorie e senza fondamenti.

6. Possibili letture del Sé come auto-identità contraddittoria: contingenza, emergenza ed evento.

Dopo aver tracciato, sulla base di alcuni punti di riferimento testuali e cronologici, il percorso fatto da Nishida dall'identità, all'identificazione, fino all'identità assolutamente contraddittoria, e dopo aver risposto agli interrogativi inizialmente posti tenteremo ora di proporre qualche chiave di lettura che, per quanto è in nostra conoscenza, non è stata ancora utilizzata per la chiarificazione del pensiero nishidiano e che, a nostro avviso, potrebbe rivelare una notevole portata euristica. La nostra proposta ha una triplice articolazione che fa perno sui concetti di contingenza, di emergenza e di evento sviluppati dalla filosofia contemporanea.

Contingenza. Un primo passo per la definizione dell'idea di contingenza muove, ancora una volta, dalla fenomenologia husserliana, secondo cui è possibile superare il punto di vista della conoscenza naturale per comprendere l'individuo dal punto di vista dell'essenza. L'intuizione empirica dell'individuo può essere sempre convertita in intuizione eidetica. Per sfuggire alla limitatezza del "questo qui", secondo Husserl, bisogna, innanzitutto prendere coscienza della *contingenza* dell'individuo, ossia del fatto che l'entità individuale potrebbe anche non essere ciò che è: «L'essere individuale di ogni specie è quindi, per esprimerci in modo del tutto generale, "*contingente*" [*zufälling*]. È così, ma per la sua stessa essenza avrebbe potuto essere diversamente»[139]. Il punto di vista dell'essenza, dunque, mette in risalto

[139] HUSSERL E., *Idee I*, op. cit., § 2, p. 15.

la contingenza e la relatività dell'individuo nei confronti di una struttura ontologica primordiale e lo fa apparire come variazione a partire da un'invariante. In definitiva, dunque, l'individuo non è mai unico a tal punto da non poter essere compreso tramite «predicati essenziali» il cui insieme costituisce precisamente la «specificità» dell'individuo[140]. Sebbene l'essenza non possa essere mai compresa disincarnata dai singoli individui, questi ultimi la presuppongono come un correlato ontologico necessario della loro esistenza empirica[141]. Al termine della riduzione eidetica husserliana, che si configura come una riconduzione dell'empirico al trascendentale, l'individuo non è più che un esemplare concreto dell'essenza che è anche la garanzia della sua intelligibilità. Come abbiamo cercato di mettere in luce, in Nishida, ciò che viene meno è proprio il correlato ontologico rispetto al quale la contingenza può avere senso e questa mancanza è di non poco peso. La nozione di "contingente", infatti, ha sempre assunto, nel sistema di valori della filosofia antica e medievale, un ruolo gnoseologicamente e metafisicamente subordinato al suo contrario, vale a dire alla nozione di *necessario*. Quest'ultima, a sua volta strettamente legata alla nozione di verità, si è basata sul presupposto secondo il quale il fondamento del reale, per poter essere oggetto di una conoscenza razionale, e quindi vera, deve possedere i caratteri dell'eternità, dell'immutabilità e dell'incontrovertibilità. Dal momento in cui, nelle filosofia nishidiana, tali attributi vengono relativizzati e negati da un orizzonte più ampio che li ricomprende, anche la contingenza acquista un altro significato: quello dell'irriducibilità del Sé alla pretesa legislatrice della coscienza rappresentativa e alla pretesa conoscitiva del giudizio che vige sul piano ontologico.

Leggere il Sé come contingenza radicale implica che esso non possa mai essere una mera esemplificazione di una legge dell'intelletto e che dunque non può essere mai afferrato da una ragione analitica che lo estrapola dal contesto istituito in un dato momento. Il movimento dell'unificazione che funge da fondamento preteoretico del Sé è in realtà un fondamento infondato, Grund e insieme Abgrund, capace di dare al Sé solamente un'identità provvisoria che va continuamente ridefinita, di istante in istante, tramite il riconoscimento di ciò che il movimento della contraddizione, sia interna sia reciproca, in cui il Sé è situato, lascia essere. Ovviamente questa lettura del Sé nishidiano accentua la distanza sia dalla filosofia riflessiva cartesiana sia dalla fenomenologia husserliana che ha un suo cardine nella distinzione tra la conoscenza prospettica, propria della percezione, e la conoscenza delle

[140] *Ibid*.
[141] «"Essenza" indicò *innanzitutto* ciò che si trova nell'essere proprio di un individuo come suo *quid*. Ma ogni simile *quid* può essere "trasposto in idea". Una *intuizione empirica* o di qualcosa di *individuale* può essere trasformata in *un vedere eidetico* (*ideazione*)». Ivi, § 3, p 16.

essenze ottenuta attraverso un afferramento intuitivo e una variazione immaginativa. Nell'idealismo husserliano l'unica fonte di senso è l'io trascendentale mentre il reale è costituito dall'accordo intersoggettivo: l'idea di una realtà assoluta equivarrebbe a un'assurdità perché assoluto è soltanto il presente vivente dell'io che è vita-che-esperisce-il-mondo e, come ha evidenziato Brand, unica «sede di realizzazione»[142]. Ma allora l'affermazione della contingenza radicale del Sé, del suo stare nel presente, del suo istituirsi tramite negazioni reciproche con l'altro da sé e tramite autonegazioni non coincide, forse, con la sua condanna al non-senso? Masullo, ad esempio, tracciando un'ampia diagnosi dell'epoca attuale, scrive:

> Al posto della mediazione, sempre più si diffonde un insensato delirio di "c'è" puntiformi, ognuno chiuso nella propria indifferenza all'altro da sé e quindi a se stesso neppur monade bensì atomo […]. Nell'insensato delirio dei c'è, tra la sfrenata sarabanda dei cambiamenti prepotenti e fugaci, con una tale repentinità nella successione degli eventi, vengono rapidamente meno la comprensibile distinzione del possibile e del necessario e la vivente mediazione tra il futuro e il passato, tutto confondendosi nella straripante fiumana della contingenza, del senza ragione[143].

"Contingenza" sarebbe dunque, anche nella filosofia nishidiana, un sinonimo di "non-senso"? Sì e no. Sì, se il senso a cui si allude è quello della *Sinngebung*, ossia alla costituzione trascendentale operata dalla coscienza che diventa estremamente problematica nel caso della costituzione dell'altro Sé; no, se il senso è quello di un'identificazione *possibile* che punta all'*impossibile* meta dell'identità. Un ulteriore ed interessante approfondimento del concetto di contingenza oggi viene portato avanti nell'ambito dell'epistemologia della scienza. In un interessante saggio, recentemente tradotto in italiano[144], Susan Oyama, psicologa e filosofa della scienza americana di origini giapponesi, mette in luce il fatto che la contingenza caratterizza sia i processi evoluzionistici in generale (contingenza filogenetica) sia i processi di sviluppo di ciascun organismo (contingenza ontogenetica) e sostiene «una nozione di sviluppo nella quale la contingenza è centrale e costitutiva, e non semplicemente un'alterazione secondaria di forme più fondamentali e in qualche modo "pre-programmate"»[145]. La contingenza dei processi di sviluppo va intesa, secondo Oyama, in due accezioni: in un'accezione epistemologica è sinonimo dell'imprevedibilità della traiettoria di

[142] BRAND G., *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, tr. it. di Filippini E., Bompiani, Milano 1960, pp. 96-97 e 235.
[143] MASULLO A., *Il tempo e la grazia*, Donzelli Editore, Roma 1995, p. 109
[144] OYAMA S., Evolution's eye. A system view of the biology-culture divide, Duke University Press, Durham 2001; tr. it. di Ferraresi S., L'occhio dell'evoluzione. Una visione sistemica della divisione tra biologia e natura, Fioriti Roma 2006.
[145] Ivi, p. 116.

sviluppo; in un'accezione ontologica rappresenta una particolare tipologia di dipendenza causale, cioè il potere determinante di ogni singolo evento rispetto al risultato finale[146]. Coerentemente con tali presupposti, la studiosa intende l'identità come l'intersezione e la miscela di influenze eterogenee ed esclude persino che si possa parlare di entità separate che "interagiscono" nei processi di sviluppo, perché l'interazione così intesa presupporrebbe una precedente distinzione e indipendenza delle entità coinvolte. Ogni sistema è dunque un "sistema di sviluppo" genetico-ambientale: «un'eterogenea e causalmente complessa miscela di entità interagenti e di influssi che producono il ciclo di vita di un organismo»[147]. Tale approccio epistemico sembra poter dare un ulteriore esplicitazione teorica della dinamica del movimento di *identificazione* del Sé emerge dal pensiero nishidiano: utilizzando la stessa distinzione di Oyama si potrebbe dire che, da un punto di vista epistemologico, non si può parlare di identità del Sé perché è impossibile prevedere o schematizzare il risultato della dialettica di negazione che esso intrattiene con il "sistema mondo"; da un punto di vista ontologico, il Sé istaura con il mondo una particolare dinamica causale, in virtù della quale si ha una reciproca creazione.

Emergenza. Un altro concetto che vale la pena di tenere in considerazione per la comprensione del Sé nishidiano è quello di "emergenza" che negli anni '90, dopo esser stato tratto dalla teoria della complessità e dall'osservazione dei fenomeni di auto-organizzazione studiati in fisica e in matematica, è stato notevolmente riformulato dal neurobiologo e filosofo cileno Francisco Varela[148]. Egli, sulla scia del maestro e collega Maturana, si è proposto di arginare le teorie riduzioniste di un certo filone della filosofia della mente anglosassone e di mostrare l'esigenza di un superamento del modello computazionale che, a suo avviso, postula indebitamente l'esistenza di un controllo centralizzato dell'attività rappresentativa. Nell'opera

[146] Il principale obiettivo polemico di Oyama è la persistenza di interpretazioni dualistiche nello studio dei processi di sviluppo: a suo avviso, le distinzioni fra il dominio biologico e il dominio culturale (come fra mente e natura) si fondano su assunzioni discutibili circa i meccanismi che producono il cambiamento nei sistemi in evoluzione.
[147] Ivi, p. 1.
[148] Il concetto di "emergenza"e di "evoluzionismo emergente" sono stati introdotti da C. L. Morgan nel 1923 nell'ambito della biologia da cui non sono usciti per molto tempo. L'attributo "emergente" inizialmente viene inteso come sinonimo di "nuovo" o "imprevedibile" per indicare il fatto che all'interno dell'evoluzione biologica, spesso è possibile osservare l'apparire di alcune caratteristiche in modo discontinuo e imprevedibile in base a quelle precedentemente esistenti. Dagli anni '80 la tematica dell'emergenza attrae l'attenzione dei fisici a causa dell'ampliamento della ricerca nel campo del caos deterministico. (Cfr. MINATI G., *Esseri collettivi, sistemica, fenomeni collettivi ed emergenza*, Apogeo, Milano 2001, p. 61). Varela, insieme ad Evan Thompson, ha proposto di correggere la teoria standard dell'emergentismo interpretando il concetto chiave dell'emergenza non più come un fenomeno non più caratterizzato da una direzione causale *bottom-up* (dagli strati più bassi dell'organizzazione a quelli più alti) ma da una duplice direzione di marcia che include anche i processi *top-down*. (Cfr. CAPPUCCIO M., a c. di, *Neurofenomenologia, le scienze della mente e le sfide dell'esperienza cosciente*, Mondadori, Milano 2006, p. 29).

La via di mezzo della conoscenza, del 1991, Varela, insieme ai coautori Thompson e Rosch, sostiene che la scienza cognitiva contemporanea ha dato validità all'idea humeana, ma soprattutto buddhista, dell'assenza di un io unitario come soggetto delle varie attività mentali. In particolare, la scoperta del fatto che una parte dei comportamenti intenzionali dei sistemi cognitivi non sono coscienti, in quanto affidati a "sottosistemi" inconsci, dà spazio all'idea che «la cognizione può procedere senza la coscienza, perché c'è non una cognizione essenziale o necessaria tra esse»[149]. Tale prospettiva è esattamente quella che, come abbiamo ipotizzato all'inizio del nostro capitolo, in Nishida viene indicata nella forma di una consapevolezza che si ha «senza che ci sia la benché minima frattura in cui possa inserirsi il pensiero» (NKZ I, 11; SB 13).

Ma quali sono le caratteristiche del concetto di "emergenza" che lo renderebbero particolarmente efficace nella lettura del Sé nishidiano? Varela sottolinea il fatto che esso permette di dar ragione di un dato fenomeno sulla base delle connessioni dinamiche da cui è generato senza dover presupporre l'esistenza di un'essenza o di un sostrato ma, soprattutto, avanza l'idea che esso imponga di ripensare il concetto e la modalità di "esistenza".

> Questa prospettiva dell'emergenza, un principio generale che ha pervaso l'intera scienza e non solo la neuroscienza degli ultimi vent'anni, rivela la fondamentale importanza di immaginare un nuovo modo o genere di esistenza, il modo di caratterizzare quello che è un qualcosa. È un modo di esistenza di cui non si può dire che non esista ("Francisco non esiste"). Io conto qualcosa, voi state leggendo quello che sto scrivendo. Tuttavia, qual è la natura della mia esistenza? Non presumiamo che ci sia qualcosa di sostanziale o una qualità speciale situata da qualche parte in questa o in quell'area del mio cervello che renda Francisco Francisco. In realtà, questo sé cognitivo è solamente il risultato delle sue connessioni dinamiche che connettono ogni singolo componente locale, eppure al tempo stesso non è identificabile con nessuna interazione in particolare. Praticamente è come dire che è qui e non è qui[150].

Come abbiamo visto in precedenza anche la topologia nishidiana impone una rilettura del concetto di "esistenza" tale da fargli acquistare un senso non solo all'interno dell'universale dell'essere ma anche all'interno di quello del nulla relativo e, soprattutto, del nulla assoluto. Il fatto che entrambi i punti di vista, quello di Nishida e quello di Varela, pur appartenendo ad ambiti diversi, siano accostabili in vista di una reciproca chiarificazione è supportato anche dalla comune consonanza nagarjuniana. Da un lato, la logica nishidiana, come è stato ormai più volte rilevato, mostra una sensibilità per gli aspetti contraddittori della

[149] VARELA F., THOMPSON E., ROSCH E., *La via di mezzo della conoscenza. Le scienze cognitive alla prova dell'esperienza* tr. it. di I. Blum, Feltrinelli, Milano 1992, p. 77.
[150] VARELA F., "Quattro pilastri per il futuro della scienza cognitiva", «Pluriverso», 2, (2000) pp. 6-15.

realtà che risente della formulazione filosofica data da Nāgārjuna[151] ad alcuni aspetti del pensiero buddhista, in particolar modo quelli della coproduzione condizionata o origine dipendente (*pratītia samutpāda*) e della vacuità (*sūnyatā*); dall'altra il paradosso di una mente senza Io (e del conflitto tra mondo della scienza e mondo della vita) rilevato dalle scienze cognitive messe alla prova dell'esperienza, secondo Varela, Rosch e Thompson, cessa di essere tale se lo si inizia a pensare nella prospettiva della "pratica della consapevolezza e della presenza" del buddhismo di Nāgārjuna e richiede di accettare l'esperienza di «generazioni di meditatori» per i quali «la mancanza di un io-sé cessa di essere vissuta come una mancanza che richieda di essere colmata».

Un secondo aspetto, particolarmente rilevante, del concetto di "emergenza" sta nel fatto che esso sembra poter rispondere in maniera efficace al rifiuto del dualismo cartesiano sostenuto da Nishida. Come abbiamo in parte anticipato, l'emergetismo è definito come la prospettiva secondo cui «un gran numero di agenti elementari dotati di proprietà semplici può essere messo insieme, anche in modo casuale, per *dar luogo* a ciò che appare a un osservatore come un tutto integrato e significativo, *senza* la necessità di una supervisione centrale»[152]. La psiche e il corpo materiale non vengono considerati due enti assolutamente differenti tra loro, ma risultano da due livelli di complessità differente nella compagine della medesima realtà e quindi, pur essendo due realtà differenti dal punto di vista della funzionalità e dei principi regolativi interni, possono obbedire agli stessi principi causali. Il regime gerarchico sussistente tra i differenti piani di organizzazione, però, non è lineare ed il lavoro del cervello può essere considerato come «un promiscuo *bricolage* di reti e sottoreti senza mostrare alcuna scomposizione strutturata dall'alto verso il basso come è tipico degli algoritmi del computer. Per riprendere un gergo convenzionale, non esiste una distinzione di principio tra *software* e *hardwar* o, ancora, tra simboli e non-simboli»[153]. I fenomeni globali acquisiscono un'identità unitaria e qualche forma di stabilità sulla base di un principio auto-organizzativo che regola le relazioni caotiche tra gli elementi di ordine inferiore: l'identità dei fenomeni superiori (che

[151] Nāgārjuna è un autore indiano vissuto tra il II e III secolo, generalmente considerato il fondatore della scuola buddhista chiamata Mādhyamika che si inserisce nella più vasta corrente del Mahāyāna (Grande Veicolo). La sua prima biografia è stata scritta da Kumārajīva (344-413 d.C.), il primo grande traduttore indiano dal sanscrito al cinese ma le notizie storiograficamente certe sono coperte da innumerevoli leggende. Ciò che è certo è che Nāgārjuna, dando una forma filosofica agli insegnamenti della tradizione buddhista, è restato un importante punto di riferimento per tutte le scuole del Mahāyāna. Scopo principale della sua opera è quello di mostrare, attraveso una rigorosa dilaettica, che la credenza nella realtà e sostanzialità degli esseri conduce a insuperabili antinomie e perciò va abbondonata come falsa. In senso assoluto ogni ente si rivela "vuoto" benché, in senso relativo, mantenga quella particolare forma di esistenza testimoniata dalla vita quotidiana.

[152] VARELA F., THOMPSON E., ROSCH E., *La via di mezzo della conoscenza. Le scienze cognitive alla prova dell'esperienza* tr. it. di I. Blum, Feltrinelli, Milano 1992, p. 59.

[153] Ivi, pp. 60-61.

noi qui interpretiamo anche nel senso di una sorta di "fondamento" rispetto ai fenomeni inferiori) pur essendo in un certo senso ben definita rispetto all'organizzazione del fenomeno interno, non ha dunque una natura sostanziale, ma è di natura relazionale e processuale, ossia *emergente*, in quanto forma di espressioni dinamiche tra gli agenti elementari. Pensare il Sé come *emergenza* significa intenderlo non come uno spettatore passivo di fronte al mondo ma l'attore di una "presenza di campo" che eccede di gran lunga la coscienza rappresentativa.

Infine, l'emergetismo di Varela ci sembra un buono strumento teorico per esplicitare, con un linguaggio che non deve rimanere per forza nishidiano, quel movimento di un'unificazione o organizzazione che, secondo Nishida, opera sempre sulla base di un irrazionale:

> […] occorre che ci sia un irrazionale al fondo della realtà. È per questa ragione che il sensibile [in una prospettiva razionalista opposto alla ragione] viene pensato come realtà. Tuttavia, ciò non significa semplicemente che l'irrazionale è pensato come la realtà; essa deve essere ciò che non può essere raggiunto dalla ragione e, nello stesso tempo, ciò che deve essere *infinitamente* razionalizzato (NKZ IV, 235; L 37).

Insieme all'emergenza si annuncia un legame che unisce, attraverso molteplici percorsi e livelli di complessità diversa (sul piano logico, fisiologico, etc.) e ben distinti l'uno dall'altro, uno sfondo di *dis*ordine prende forma tramite la co-determinazione di cause reciproche fra il tutto e le parti. Così il Sé è emergenza della co-determinazione tra fra individuo e individuo e tra individuo e mondo.

Evento. La terza chiave di lettura che con cui ci sembra di poter interpretare in maniera fruttuosa il Sé nishidiano è quella di *evento* che il filosofo francese Claude Romano ha recentemente proposto di rileggere, al di là della metafisica e dell'impostazione heideggeriana, nel contesto di un'ermeneutica fenomenologica che risponde ad una comprensione post-metafisica del "soggetto" e della sua temporalità, ponendo la massima attenzione alla singolarità dell'individuo.

Ne *La filosofia del tempo come scienza rigorosa* (1911) Husserl scrive "Per la filosofia, ciò che è singolare sarà sempre un'*apeiron.* Essa può accordare validità oggettiva soltanto alle essenze e alle relazioni tra essenze". La dichiarazione del fondatore della fenomenologia basterebbe a metterci in guardia anche dal puro e semplice tentativo di proporre una fenomenologia dell'evento. In essa trova espressione l'avversione che tutta la filosofia ha nutrito a partire da Platone nei riguardi di ciò che, essendo un *singulare tantum*, può soltanto sottrarsi al discorso razionale e all'insieme delle legalità aprioriche – formali e materiali[154].

[154] ROMANO C., *L'evento e la sua fenomenicità*, tr. it. di Canullo C., in *Il possibile e l'evento*, Mimesis, Milano

Nel corso dei suoi lavori sull'evento[155], Romano si è proposto di ridefinire l'uomo non come "ente presente" ma come *ad-veniente*, volendo indicare, con tale neologismo, non ciò che rimane identico al di là della molteplicità delle esperienza ma «dei modi diversificati di soggettivazione con e attraverso i quali un "io" può avvenire, rispondere di ciò che gli avviene a partire da questi nodi di senso che sono per lui gli "eventi"»[156]. L'evento diventa così imprescindibile per determinare l'*ad-veniente.* Mentre in ambito metafisico gli eventi sono considerati «mutamenti che si producono in sostanze più o meno permanenti»[157]. Romano mostra che, in realtà, l'evento non sopraggiunge ad un ente perché nell'evento «l'ente» non «è» che il suo «aver luogo».[158] Allora, per distinguere il mero fatto intramondano dall'evento in senso proprio l'aggettivo «evenement*iel*», attribuibile al primo, si muta in «evenement*ial*». A partire dalla costatazione che un evento, per poter accadere, deve sopraggiungere a qualcosa o a qualcuno, ciò che caratterizza il primo è il fatto di poter sopraggiungere indifferentemente a chiunque mente ciò che caratterizza il secondo è il fatto di essere *indirizzato* (*adressé*) ad un singolo. Colui al quale un evento sopraggiunge è così implicato da ciò che gli accade che viene trasformato e inizia ad auto comprendersi diversamente. Ma in che senso, tutto ciò, ci intessa per la nostra lettura del Sé nishidiano? Per chiarirlo occorre ancora qualche delucidazione.

L'*evento*, così come inteso Romano, è un puro accadere che sovverte ogni fissazione razionale del linguaggio, uno scaturire impersonale molto simile a quello indicato dall'enunciato "Piove!". Al di là di ogni caratterizzazione categoriale esso si configura ad esempio nella nascita, come puro avvenire neutro, un inizio radicale anteriore ad ogni differenziazione. Sfugge all'ordine delle cose e dei fatti, sfugge ad ogni fissazione identitaria che passa per una logica fondata sull'unione di soggetto e predicato, eppure accade *per qualcuno*. Ma chi è questo "qualcuno"? L'evento personale, secondo Romano, si distingue dall'evento storico per il fatto di non trarre il suo senso da un contesto preesistente ma di istituire di per sé un nuovo contesto creando un nuovo rapporto di senso, una nuova storia. Grazie all'evento si configura un nuovo mondo che rovescia ogni esperienza precedente o in altre parole, ha *luogo* un accadere anteriore ai possibili da lui aperti. «Ogni fenomeno – e l'evento deve apparire per essere "oggetto" di una "fenomenologia", è fenomeno per un

2010.
[155] ROMANO C., *L'événement et le monde*, Puf, Paris 1998; ID, *L'événement et le temps*, Puf, Paris, 1999; ID., *Il y a*, Puf, Paris 2003.
[156] ID., *L'événement et le monde*, op. cit., p. 2. Traduzione nostra.
[157] Ivi, p. 35-36.
[158] Ivi, p. 37.

"soggetto", una persona capace di farlo apparire – ossia mostrare se stesso a partire da sé»[159]. Il qualcuno per il quale un evento sopraggiunge è dunque il luogo della sua manifestazione.

L'adveniente, piuttosto, è l'evento sempre in attesa, in istanza (*en instance*) del proprio advento a se stesso a partire da ciò che gli adviene: la sua unica "essenza" si declina come esperienza, nel senso evenemenziale di un'esperienza di eventi – e, di conseguenza, anche come storia. Vi è adveniente soltanto nella misura in cui qualcosa "gli" adviene, o nella misura in cui di lui avviene qualcosa: non una soggettività di diritto anteriore a ciò che gli accade ma un processo di soggettivazione a partire da eventi fondatori[160].

A nostro avviso, l'aver luogo dell'evento, nella filosofia nishidiana, si presenta nella massima radicalità, fino al punto che la stretta implicazione dell'evento e dell'adveniente giunge alla coincidenza: il Sé infatti, può essere visto, nello stesso tempo, come adveniente e come evento. Da un lato il Sé, mantenuto nella sua irriducibile singolarità (che non si dissolve neppure nell'universale del nulla ma anzi acquista la massima definizione), è un centro di unificazione e di espressione del mondo e quindi, in altre parole, luogo di fenomenalizzazione degli eventi; dall'altro, è esso stesso evento che provoca una riconfigurazione del mondo. Su un punto, tuttavia, l'ermeneutica evenemenziale di Romano e la proposta nishidiana del Sé divergono: la temporalità. Secondo Romano, laddove il fatto s'inscrive in un presente databile e in una catena di cause e di fini reperibili, l'evento oltrepassa i confini del presente e, anzi, sfugge alla presenza. Esso «non è mai "presente" se non come passato alla luce del suo futuro. Essendo costituito in se stesso, interamente, da questo ritardo strutturale su di sé a causa del quale il sopraggiungere, per lui, non è mai prodursi al presente, ma includere *già* in sé (o dispiegare a partire da sé) le tre dimensioni del tempo, l'evento si mostra *come presente* (cioè in se stesso: *evento*) solo se appare come tale al passato, alla luce del suo futuro, ossia a partire dalla dimensione essenziale in cui si gioca il suo advenire come *senso*»[161]. Questa fuga dell'evento *dal* presente, diventa in Nishida una fuga *verso* il presente, una condensazione e una fissazione delle estasi temporali in un unico momento.

Il passato scorre volgendosi al presente e il futuro scorre volgendosi verso il presente. Il nostro mondo proviene dal presente e vi ritorna. Il mondo fissato come presente è già passato e il futuro non è ancora arrivato. In questo senso il presente non può essere colto. Tuttavia il passato ed il futuro sono compresi dal fatto che questo presente si fissa (NKZ VI, 132).

Poiché nell'ottica nishidiana «il tempo sparisce di istante in istante e nasce di istante in istante» (NKZ XII, 39) passato e futuro si concentrano nell'istante presente che viene

[159] Ivi, p. 41.
[160] Ivi, p. 34.
[161] ROMANO C., *L'événement et le temps*, op. cit. p. 182.

assolutamente negato dall'istante successivo secondo la logica dell'identità assolutamente contraddittoria. La fenomenologia dell'evento proposta da Romano, dunque, secondo cui ogni risposta all'evento avviene sempre *en sursis* e *après coup,* in ritardo e in contraccolpo, sembra divergere in maniera in maniera palese, e su una questione capitale, dalla prospettiva nishidiana. Eppure, a ben vedere, tale divergenza è quella che si ha tra due facce della stessa medaglia. L'*après coup* rispetto all'evento è la misura del *décalage* tra il suo accadere e la risposta provocata nell'adveniente, è una "presentazione dell'impresentabile". Il rovescio di questa fenomenologia, l'unica possibile per l'adveniente, è l'originalità dell'evento che in un presente assoluto, *è*. "*È*" esattamente nelle misura in cui "non-è" alla presenza del suo destinatario, evocando così un'"identità assolutamente contraddittoria" che giustifica la nostra lettura del Sé nishidiano come evento.

Capitolo secondo

Il Sé come narrazione

> Io, veramente, è nessuno, è l'anonimo; è necessario che esso sia anteriore a ogni oggettivazione, denominazione, per essere l'Operatore, o colui al quale tutto ciò accade[162].

1. Sul perché e sulla legittimità di un'"ermeneutica"

La proposta di rileggere il Sé nishidiano sulla base di un'ermeneutica evenemenziale, avanzata alla fine del primo capitolo, ci introduce al secondo che, come è stato anticipato, sarà dedicato all'indagine sul modello narrativo della soggettività. Come abbiamo visto, Nishida prende le distanze da qualsiasi definizione del Sé che si basi sul principio logico dell'identità («A è A») dal momento che quest'ultimo presuppone sempre la posizione di qualcosa di esistente («A») cosicché la presunta certezza di una realtà si rivela solamente la certezza di un rapporto: «Se A esiste, allora A è A». Come direbbe Fichte, chi pone tale rapporto è il Sé che, innanzitutto, pone se stesso o, in termini nishidiani, è il Sé autoconsapevole. Esso, però, dal punto di vista del filosofo giapponese, non può mai cogliersi come qualcosa di definito. Qualora lo facesse, avrebbe solamente un'immagine parziale di sé, ossia un segmento del suo infinito processo di unificazione. Proprio tale natura processuale del Sé autorizza a pensare ad una sua possibile definizione come "identità narrativa", ossia ad movimento di auto-appropriazione che si dispiega nel corso del tempo, mediato, per usare un'espressione di Ricoeur «dai segni, dai simboli e dai testi»[163].

Tuttavia, prima di rivolgerci alle opere di Nishida seguendo questa nuova pista di indagine, sarà bene porsi una questione: è legittimo parlare di "ermeneutica" in riferimento al Sé nishidiano? E, da un punto di vista più generale, è legittimo parlare di ermeneutica in

[162] MERLEAU-PONTY M., *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003, p. 258.
[163] RICOEUR P., *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, tr. it. di Iannotta D., Jaca Book, Milano 1998, p. 73.

riferimento alla filosofia giapponese? Nel metodo ermeneutico ci sono almeno tre elementi che mi inducono a dare una risposta positiva a questi interrogativi: il nesso comprensione/interpretazione, la distanza e la mediazione. In un testo piuttosto recente, *Japanese Hermeneutics*[164], il curatore Michele Marra si è trovato a dover giustificare, fin dall'introduzione, la scelta del titolo. Nella misura in cui l'ermeneutica è nata come tecnica interpretativa dei testi biblici, l'uso del termine sembra non essere immediatamente appropriato in riferimento, ad esempio, all'interpretazione dell'arte giapponese, per lo più estranea a quella tradizione. Tuttavia, la moltiplicazione degli aggettivi che accompagnano il termine "ermeneutica" (ermeneutica "biblica", "letteraria", "legale" e così via) indica già di per sé l'autonomia che il termine ha acquisito e il riconoscimento dell'importanza del rapporto tra verità ed interpretazione.

Parlare di "ermeneutica giapponese" rimanda, in un certo senso, ad un paradosso: quello di voler spiegare l'alterità, nel nostro caso l'alterità del pensiero giapponese, con un linguaggio che le è estraneo. Nonostante ciò, come dichiara Marra, il proposito sembra meno paradossale «se si fa più attenzione a come la comprensione sorge e si è meno ossessionati dalla fallimentare tendenza a spiegare specifiche verità»[165]. La proposta cioè, è quella di volgere l'attenzione alla nascita e allo sviluppo della comprensione, senza esigere una definizione ultima di ciò che viene compreso. Si tratta di spostare il fuoco dell'attenzione sul processo della comprensione piuttosto che sul risultato dal momento che, quest'ultimo, viene continuamente rimesso in gioco nell'alternanza delle interpretazioni. Innanzitutto, è esattamente in questo senso che vorremmo tentare di rintracciare nei testi nishidiani un'ermeneutica del Sé: quello di un percorso di comprensione che passa attraverso prospettive differenti e spesso conflittuali.

In secondo luogo, nel contesto ermeneutico, ha particolare rilevanza l'aspetto della distanza. Gadamer ha messo in evidenza soprattutto l'importanza della *distanza temporale* con cui ha criticato l'idea romantica di comprensione come ripetizione dell'atto creativo originario – tema presente anche in Schleiermacher, sia nell'idea di comprendere l'autore meglio di quanto egli stesso non si fosse compreso sia nel concetto di "divinazione", o proiezione intuitiva dell'altro. Per Gadamer "comprendere meglio" non significa riprodurre il testo nel suo stato originario ma comprendere attraverso la mediazione della distanza: quella tra l'autore e l'interprete e quella tra il passato ed il presente. «Quando in generale si

[164] MARRA M. (a c. di), *Japanese Hermeneutics. Current debate on aesthetics and interpretation*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2002.
[165] Ivi, p. 4.

comprende, si comprende diversamente»[166]. Comprendere diversamente è abitare la distanza storica, quel frammezzo tra affinità e estraneità, quella situazione di *medietà* (frammezzo, *Zwischen, entre-deux*) che Gadamer chiama "colloquio" (*Gespräch*). Fin qui abbiamo inteso la distanza come temporale e personale ma questo tipo di distanza concerne più la nostra possibilità di comprendere (o meglio, di "comprendere diversamente") l'opera di Nishida che non il suo modo di "raccontare" il Sé. Al fine di tracciare le linee guida del nostro percorso, ci sembra opportuno prendere in considerazione anche un terzo significato della distanza: quello che fa tutt'uno con l'esperienza del *passaggio*, ossia quello di una distanza semantica che va *attraversata*.

Come ha ricordato Jean Greisch nel corso di un seminario tenuto a Macerata nel 2004[167], la lingua francese dispone della bella espressione «*un ange passe*» per descrivere un silenzio carico di significati. Tale espressione, che non ha un equivalente in italiano, era conosciuta già dai Greci che utilizzavano la locuzione «Hermes passa». Ripercorrendo i vari momenti dell'inno omerico ad Hermes, Greisch individua almeno quattro caratteristiche che qualificano l'esperienza del passaggio come un'esperienza ermeneutica. Innanzitutto, egli afferma, «si parla di "passaggio" quando ci si trova ai confini di spazi eterogenei: lo spazio del proprio e dell'estraneo, dello "stesso" e dell'"altro", del "mio" e del "tuo", della "vita" e della "morte". Se Hestia simbolizza la sfera del proprio, Hermes è un dio migrante e viaggiatore»[168]. Per quanto riguarda il nostro percorso, avendo illustrato la critica nishidiana del principio d'identità, abbiamo già collocato il Sé in una sfera di "non-appartenenza" e di indecidibilità tra queste opposte dimensioni. Forse, allora, la via ermeneutica potrà esserci utile ad inoltrarci in quella distanza che al tempo stesso le separa e le unisce.

In secondo luogo, Greisch mette in evidenza il fatto che Hermes dice sempre di più di ciò che dice effettivamente: «come mostra abbondantemente l'inno c'è una trasgressione nell'uso della parola. […] In questo senso l'uso "ermeneutico" della parola ci mette sulla strada di una migliore comprensione del linguaggio metaforico. […] [Ciò] ci può aiutare a rivelare significati inaccessibili al discorso diretto»[169]. L'ermeneutica, dunque, interviene per decifrare lo spessore semantico della parola quando in essa si intersecano diversi livelli di significato. Essa è capace di compiere una "trasgressione" da un significato all'altro. Questo

[166] GADAMER H. G., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2004, p. 346.
[167] Il seminario, organizzato presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze Umane dell'Università degli Studi di Macerata si è sviluppato intorno al tema *Esperienza: del limite, della soglia, del passaggio* grazie anche agli interventi, oltre che del prof. Greisch, anche del prof. Giovanni Ferretti (Università di Macerata) e del prof. Ugo Perone (Università del Piemonte Orientale).
[168] *Inedit*. p.
[169] Ibid.

modo di intendere il lavoro ermeneutico presuppone una ricchezza del linguaggio che non è immediatamente consegnata al suo fruitore e che, dunque, va costantemente ricercata. Ma non solo. Lo stesso fruitore del linguaggio contribuisce ad incrementare tale ricchezza, moltiplicando il numero dei riferimenti a cui ciascuna parola rinvia e, in tal modo, rilancia, a sua volta, il compito ermeneutico. La "trasgressione" che qui è in gioco concerne la capacità del linguaggio di dire più di quanto effettivamente dica in senso letterale, ossia la sua capacità di potenziamento del senso. Ma questa, a nostro avviso, è solo una delle accezioni in cui il termine può essere inteso. Il tentativo di un percorso ermeneutico all'interno della filosofia di Nishida illustra anche una seconda accezione del movimento trasgressivo dell'ermeneutica: quello che riporta il linguaggio all'esperienza cui fa riferimento e, rispetto alla quale, è solo un'immagine depotenziata. Secondo Nishida «se il pensiero ed il linguaggio costituiscono strumenti disponibili sulla scena dell'esperienza, non possono sfuggire a una sorta d'incompletezza e di limitazione» (NKZ IX 233; SE 22). A partire da questo presupposto, il lavoro ermeneutico si presenta non tanto come il lavoro rapsodico volto a ricucire significati secondo orientamenti arbitrari, opzionali e ugualmente validi, che lo farebbero sconfinare nel relativismo, ma come un lavoro di riorientamento verso la verità.

In terzo luogo, l'inno ad Hermes induce a pensare l'ermeneutica come una lettura della traccia, non semplicemente come segno indiziario ma nell'accezione intesa da Derrida quando, ne *La voix et le phénomène*, introduce la nozione di "archi-traccia" ponendola alla base della semiotica. Con tale nozione Derrida si è proposto di contrastare la subordinazione, tipica della metafisica, della differenza rispetto alla presenza e di rovesciarla. Dire che «l'architraccia è l'origine assoluta del senso in generale» equivale a dire che in realtà «non c'è origine assoluta del senso in generale». Quello di "architraccia", infatti, non è che un espediente volto a criticare la presenza del senso, e non una vera realtà, empirica o concettuale che sia. Quando Nishida afferma che «la vera esperienza pura non ha alcun senso» (NKZ I 10; SB 12) sta forse dicendo la stessa cosa? No, sotto un certo aspetto; sì, sotto un altro. No perché la verità verso cui il senso si orienta, per Nishida, non è né trascendente né sfuggente. Il fatto che essa non abbia un'essenza non significa che si sottragga, come la verità/donna di Derrida, di cui non si può dire «che cos'è» ma solo che «c'è»[170]. La verità, per il filosofo giapponese, è quanto a noi di più prossimo, ciò che è sotto gli occhi: «si discute molto su cosa sia la verità – egli afferma - ma io penso che la verità sia ciò che è più vicino al reale concreto dell'esperienza concreta» (NKZ I, 37; SB 35). Torneremo a parlare del rapporto con la verità

[170] Cfr. DERRIDA J., *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, tr. it. di Agosti S., Adelphi. Milano 1991.

nella seconda parte del nostro lavoro ma qui ci interessa un'altra questione: se la verità è così prossima, tanto che la sua distanza con Sé sembra annullarsi perché c'è bisogno di interpretarne e seguirne delle tracce? Perché c'è bisogno di un'ermeneutica? La risposta sta nel fatto che tale prossimità, o, come direbbe Nishida, tale unità, viene perduta, perduta forse fin dall'origine e va dunque recuperata seguendo tracce che, solamente alla fine di un percorso di autoconsapevolezza, riportano all'integrità dell'esperienza pura. L'orizzonte di senso a partire dal quale il Sé conosce, sente, vuole ed agisce, non è identificabile una volta per tutte con il contesto mondano (il mondo ambiente, *Umwelt*) né con l'orizzonte ontologico: esso va di volta in volta riconfigurato rispetto al livello di autoconsapevolezza raggiunta dal Sé.

Tornando un'ultima volta alla rilettura del mito di Hermes che ci è proposta da Greisch nell'intenzione di qualificare l'esperienza ermeneutica come esperienza di passaggio, possiamo trarne due ultime precisazioni. Greisch, facendo riferimento alla vicenda che vede il piccolo Hermes rubare una mandria di buoi ad Apollo e alla lettura che ne dà Michel Serres[171], puntualizza la sua caratteristica di mistificatore delle direzioni («*fonction d'échange tous azimuts*»), caratteristica che ne fa il dio tutelare di una società della comunicazione. Inoltre, rivolgendo l'attenzione alla grande capacità di Hermes di dissimulare e criptare i messaggi, che Heinrich Rombach[172] ha riportato al centro del pensiero fenomenologico,

[171] Sono cinque le opere di Serres dedicate esplicitamente alla figura di Hermes: SERRES M., *Hermès I. La communication*, Minuit, Paris 1970; ID, *Hermès II L'interférence*, Minuit, Paris 1972; ID. *Hermès III La traduction*, Paris, Minuit 1974; ID., *Hermès IV La distribution*, Paris, Minuit 1977; ID. *Hermès V Le passage du Nord-Ovest*, Minuit, Paris 1980.

[172] Heinrich Rombach (1923-2004), ordinario di filosofia all'università di Würzburg, ha elaborato un'ontologia strutturale e genetica entro la quale la filosofia si riconosce come *fenomenologia della dinamica autopoietica della realtà*. È stato allievo di Max Müller, Eugen Fink e Wilhelm Szilasi. Il suo pensiero, ancora poco conosciuto in Italia, è stato oggetto di uno studio piuttosto recente: DE SANTIS A., *Dalla dialettica al kairós. L'ontologia dell'evidenza in Heinrich Rombach*, Studia Anselmiana, Roma 2003. Alcune linee generali del pensiero di Rombach vengono ripercorse anche in MAZZA G., *La liminalità come dinamica di passaggio: la rivelazione come struttura osmotico-performativa dell'*inter-esse *trinitario*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005, pp. 435-444. Per quanto concerne la "filosofia ermetica" di Rombach, Mazza, rinviando anche a De Santis, (ID., op., cit., pp. 238-241), scrive che si tratta «di una prospettiva ellittica in cui i due fuochi sono *l'incomunicabilità* e *l'irriducibilità* dei diversi ambiti del reale. Ognuno di essi è infatti un"mondo" che deve essere inabitato cogliendone l'originarietà, collegando e *componendo interiormente la molteplicità di tutti gli "altri mondi"*senza stravolgerla, imparando a vivere e a muoversi anche fra ed all'interno di quel nulla che li separa». Secondo Romabach l'esperienza ermetica ruota intorno a due principi: *l'apollineo*, principio della distinzione e dell'incomunicabilità tra due mondi, e *l'ermetico*, principio della mediazione, della presenza simultanea, del legame e dell'oscurità dell'enigma che rende possibile l'unione» (MAZZA G., *op. cit*, p. 440). Sebbene non sia strettamente in relazione con il nostro discorso sull'ermeneutica, varrà la pena notare che anche Bernard Stevens nomina Rombach e lo fa inserendolo tra i pochi filosofi che hanno costituito un'eccezione alla tendenza prevalente, tra la fine del XIX° e XX° secolo, di ignorare il pensiero non-occidentale. «Rombach ha tentato di trovare un'ontologia che possa tener conto dell'incontro (senza osmosi) tra la spiritualità orientale e la metafisica occidentale». (STEVENS B., *Topologie du néant. Une approche de l'école de Kyōto*, Peeters, Louvain-Paris, 2000, p. 29). Pur riconoscendo una certa "imprudenza" di Rombach, Stevens gli riconosce anche audacia e originalità: «il suo progetto di ontologia strutturale, che oppone all'ontologia sostanzialista o essenzialista (o anche sistematica) della tradizione metafisica, assegna ad ogni insieme culturale

Greisch puntualizza il carattere ambiguo della comunicazione. A suo avviso, se la prima attribuzione di Hermes «disconosce il carattere periglioso degli scambi interumani, sui quali pesa sempre, come sottolinea Schleiermacher, l'ombra del malinteso, la seconda corre il rischio di chiuderci in universi paralleli ed incomunicabili». In sintesi, le caratteristiche del dio mitico Hermes ci ricordano che l'ermeneutica opera là dove si trova una distanza tra significante e un altro, tra senso e verità. Se tale distanza si riduce ci si approssima alla coincidenza e all'identità, se invece si divarica troppo cresce la possibilità del malinteso e dell'incomprensione che possono giungere fino all'insignificanza e al non senso.

Con quest'ultima indicazione, e procedendo oltre la riflessione di Greisch che fin qui ci è venuta in soccorso, possiamo ora cercare di dar conto dell'ultimo elemento caratteristico dell'ermeneutica, che ci spinge a pensare come legittimo il tentativo di rintracciare un percorso ermeneutico nella filosofia nishidiana del Sé: ci riferiamo all'elemento della mediazione. Abbiamo visto come Hermes intervenga là dove si trova una distanza che va ricucita (anche quando è lui stesso ad aver prodotto lo "strappo"!) e come il suo intervento vada a ripristinare il senso. Dopo la lezione di Heidegger, di Gadamer e di Ricoeur non è più difficile individuare le molteplici modalità in cui l'ermeneutica svolge il suo ruolo di mediazione: analisi esistenziale del rapporto tra essere e *Dasein*; legame tra il presente dell'interpretazione e il passato della tradizione; "via lunga" verso l'autocomprensione. Queste modalità di mediazione hanno qualcosa in comune: il tentativo di tracciare un percorso unificante tra vari frammenti di senso al fine di creare una costellazione coerente.

In che maniera le elaborazioni filosofiche che da tale tentativo sono derivate, ci possono essere d'aiuto nelle nostra lettura del Sé nishidiano, inteso come costrutto narrativo? O meglio: in che maniera lo stile metodologico che permette di accomunarle, per quanto diverse, sotto la stessa definizione di filosofie "ermeneutiche" può essere per noi efficace? La risposta a queste domande non è affatto scontata. Nel primo capitolo, infatti, abbiamo parlato del Sé come di un'identità "provvisoria" che va continuamente ridefinita, seguendo il movimento della contraddizione (sia interna sia reciproca) che, di istante in istante, insinua nella continuità ripetute fratture costringendola, infine, a riconoscersi come una *dis*continuità. La comprensione del senso del Sé riposerà allora sulla nostra capacità di individuare un *fil rouge* nella sua storia o sulla capacità di coglierne le interruzioni e di accogliere, sempre di nuovo, la differenza e la novità con cui si presenta nell'incontro con noi? Il problema non è nuovo. Già Derrida, confrontandosi con Gadamer si è chiesto «se la condizione del *Verstehen*,

una struttura propria e intraducibile nelle categorie di un'altra struttura» (STEVENS B., *op. cit.*, p. 31).

lungi dall'essere un *continuum* del "rapporto" […] non sia l'interruzione del rapporto, un certo rapporto di interruzione, la sospensione di ogni mediazione»[173]. Anche se nell'ideale gadameriano del comprendersi l'un altro sembra nascondersi il ricorso ad una «buona volontà di potenza», Derrida preferisce puntare di più sull'irriducibile scarto della differenza e, dunque, potremmo dire, sulla permanenza della distanza. L'idea di mediazione che, a nostro avviso, giustifica il percorso tentato nei prossimi paragrafi si propone di tener conto di entrambe le modalità di comprensione: quella che si basa sulla *continuità* (di ciò che deve esser conosciuto) e quella che si basa sulla *discontinuità.* La posta in gioco, insomma, è quella della possibilità di un'ermeneutica capace di mediare tra i vari nodi senso che il Sé intreccia con il linguaggio, con la riflessione, con l'azione e così via senza presupporne prioritariamente l'esistenza e tanto meno un'essenza ma, allo stesso tempo, senza perdere di vista la sua specifica singolarità. Insieme alla dichiarazione di tale posta in gioco, tuttavia, varrà la pena anche anticipare l'ipotesi che guiderà questo capitolo: quella secondo cui "il conflitto delle ermeneutiche" in cui Nishida ci farà imbattere è esattamente ciò che riorienta il Sé verso l'esperienza pura, è il pungolo che spinge Sé ad attraversare vari livelli di autoconsapevolezza portandolo, ogni volta, su una soglia che deve attraversare.

2. Quale linguaggio?

2.1 Tra mediazione e mistificazione

Dopo aver chiarito in che senso è possibile seguire un percorso ermeneutico nel pensiero nishidiano del Sé, occorrerà stabilire attraverso quale tipo di linguaggio tale percorso si dipana. In quale linguaggio, cioè, si effettua quella narrazione e autonarrazione di eventi, contingenze, vissuti, che si può intendere come costitutiva dell'identità del Sé? Esso si rivela davvero uno strumento capace di mediare tra le varie sfaccettature e vicende del Sé per ricomporle in una storia unitaria oppure, come Hermes, può anche confondere e sviare dalla verità? In *Uno studio sul bene*, l'attenzione rivolta da Nishida all'"esperienza pura", e soprattutto la sua caratterizzazione come "esperienza immediata" (*chokusetsu keiken* 直接経験) del mondo, non distorta da alcun intervento del pensiero, induce a pensare che il filosofo non consideri il linguaggio un veicolo adeguato al disporsi in quello «stato di rigorosa unità»

[173] DERRIDA J., *Bonnes volontés de puissance (une réponse à Hans-Georg Gadamer)* in «Revue internationale de philosophie» 151, 1984, pp. 342-243.

coscienziale con cui essa si presenta. Pur non parlando diffusamente del linguaggio, il filosofo suffraga con alcuni cenni l'idea del lettore.

> Sensi e giudizi nascono […] collegando una coscienza presente con una passata, ovvero si basano sull'attività unificante che le unisce all'interno del grande sviluppo sistematico della coscienza. Sensi e giudizi indicano la posizione che intercorre tra la coscienza presente e una coscienza di altro tipo, cioè giudizi e sensi non fanno altro che manifestare la posizione della coscienza presente all'interno dello sviluppo sistematico della coscienza. Per esempio, quando riguardo ad una sensazione uditiva si giudica: «Questo è un rintocco di campana», si determina soltanto la sua posizione all'interno dell'esperienza passata. Questo tipo di coscienza, dunque, nella misura in cui si trova in uno stato di rigorosa unità. È sempre esperienza pura, ossia semplicemente reale concreto. Quando invece viene infranta questa unità, quando cioè la coscienza presente entra in relazione con la coscienza di altro tipo, allora nascono sensi e giudizi (NKZ I, 16; SB 17).

I giudizi, vengono formulati nel momento in cui il Sé ha già perso l'intima coesione con la realtà e ha guadagnato una distanza tale che gli permette di articolare in discorso quanto ha vissuto. Tale distanza, agli occhi di Nishida, non sembra avere un significato positivo: essa non viene intesa come ciò grazie a cui ci può essere un'attribuzione o un riconoscimento di senso ma come un allontanamento dalla pienezza dell'esperienza originaria, che resta incomunicabile. «Probabilmente - afferma il filosofo - il vero manifestarsi di una tale realtà è qualcosa che dobbiamo semplicemente comprendere da noi stessi, non qualcosa su cui si debba riflettere, analizzare ed esprimere nel linguaggio» (NKZ I 63; SB 62). La mediazione linguistica, allora, costituirà sempre un ostacolo a quell'immediato «comprendere da noi stessi»? E il pensiero di Nishida non si colloca agli antipodi di quello condensato nell'affermazione gadameriana secondo cui «l'essere che può essere compreso è il linguaggio»[174], tutt'oggi presupposto dell'ermeneutica?

Iniziando dal dare risposta a quest'ultima domanda non possiamo non ricorrere alla riflessione di Ricoeur, il quale nell'opera *Il testo e l'azione* ha sottolineato come la formula gadameriana dia adito a dei malintesi. Il suo vero senso diventa intelligibile solo se non si perde di vista il fatto che «l'ermeneutica condivide ancora con la fenomenologia la tesi del *carattere derivato delle significazioni dell'ordine linguistico*»[175]. Per supportare questa tesi, che «costituisce il più importante presupposto fenomenologico dell'ermeneutica»[176], Ricoeur richiama proprio il percorso tracciato da Gadamer in *Verità e metodo*: «anche se è vero che ogni esperienza ha una "dimensione linguistica" e che questa *Sprachlichkeit* segna e attraversa ogni esperienza, non è comunque dalla *Sprachlichkeit* che deve avere inizio una

[174] GADAMER H. G., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 2000, p. 10.
[175] RICOEUR P., *Dal testo all'azione*, tr., it. di Grampa G., Jaca Book, Milano 2003, p. 56.
[176] Ivi, p. 57.

fenomenologia ermeneutica. Bisogna anzitutto dire ciò che viene al linguaggio»[177]. Anche da un punto di vista ermeneutico, il rinvio all'esperienza, resta il presupposto inaggirabile del discorso. Ricoeur continua dicendo che:

> questo modo di subordinare la *Sprachlichkeit* all'esperienza che viene al linguaggio è perfettamente fedele al gesto di Heidegger in *Essere e Tempo*. Si ricorderà come l'Analitica del *Dasein* subordini il piano dell'enunciato (*Aussage*) che è quello proprio delle significazioni logiche, cioè delle significazioni propriamente dette (*Bedeutungen*) al piano del discorso il quale, dice, è «co-originario» con l'ordine della situazione (*Befindlichkeit*) e della comprensione (*Verstehen*) […]. E così l'ordine logico è preceduto da un *dire* che è solidale con un *trovarsi* e un *comprendere*[178].

Il testo di *Uno studio sul bene* non offre una riflessione approfondita sulla "perdita" della ricchezza esperienziale che si verifica nel linguaggio ma sembra andare proprio nella direzione indicata da Ricoeur con riferimento ad Heidegger: quella di un continuo rinvio dei significati logici ad una situazione che li precede e che implica già una forma di comprensione. Altro problema è quello di stabilire in cosa consista tale forma di comprensione: se «la vera esperienza pura non ha alcun senso» (NKZ I, 9; SB 12) cosa c'è da comprendere di essa? E cosa dà da comprendere del Sé? Ma tralasciamo momentaneamente questo problema per seguire più direttamente l'idea nishidiana di linguaggio e per capire a quale linguaggio si deve attenere il nostro tentativo di tracciare un'ermeneutica del Sé.

Dal punto di vista dell'ermeneutica occidentale del Novecento, il fatto che non si dia possibilità di incontrare l'essere se non nel linguaggio non significa che l'essere sia in sé "indicibile" ma che al contrario, la sua natura è nell'essere eminentemente dicibile. L'"esperienza pura" verso la quale Nishida orienta il pensiero è anch'essa dicibile o appartiene al regno dell'ineffabile? In *Uno studio sul bene*, sebbene il filosofo non lo dica esplicitamente, sembra prevalere quest'ultima idea ma, qualche anno più, tardi quando egli riprende la riflessione sul linguaggio all'interno di quella più ampia sull'espressione artistica, che si sviluppa nell'opera *Geijutsu to dōtoku* 芸術と道徳 (*Arte e morale*)[179], sembra profilarsi un approccio diverso. Occorre notare, tuttavia, che dopo *Uno studio sul bene* non è più corretto porre come soggetto della nostra domanda l'idea di "esperienza pura" dal momento che lo stesso Nishida, come abbiamo visto nel nostro primo capitolo, la abbandona a favore di quella di "volontà assoluta" (*zettai ishi* 絶対意思). Possiamo però riproporci la

[177] Ivi, p. 56.
[178] Ivi, p. 56-57.
[179] NKZ III, 237-545 *Geijutsu to dōtoku* 芸術と道徳 (*Arte e* morale),1923; tr. ing. di Dilworth D. A. e Viglielmo V. H., *Art and Morality*, University of Hawaii Press, Honolulu 1973; fr. di Stadelmann-Boutry B., *Art et morale*, Biblioteca digitale doc.rero.ch

stessa domanda sostituendo alla definizione di "esperienza pura" quella più generale di "unione originaria" tra soggetto e oggetto, tra Sé e realtà. Che rapporto c'è, dunque, tra il linguaggio e tale esperienza originaria?

Il nostro linguaggio non è un segno del pensiero ma un suo movimento espressivo. I pensieri perfezionano se stessi attraverso il linguaggio. I nostri atti spirituali sono attività infinite e ciascuno possiede il suo mondo di espressione. Tuttavia il nostro non è un mondo che può essere totalmente espresso tramite i pensieri ed il linguaggio. Poiché l'atto di pura percezione visuale si sviluppa nel linguaggio, muove il nostro corpo. Questo è l'atto creativo dell'artista (*Künstlerische Tätigkeit*). Da questo punto di vista il mondo dei concetti si dissolve rapidamente e si apre la prospettiva di un mondo di infinite percezioni visuali (NKX III, 268-269).

Nell'opera del '23, Nishida sembra capovolgere l'impostazione kantiana secondo cui il linguaggio ha la semplice funzione di «accompagnare il concetto come un custode per riprodurlo all'occasione»[180] e sembra accogliere invece quella humboltiana che fa del linguaggio un elemento costitutivo del pensiero. Il linguaggio, cioè, non è un mero strumento a disposizione dell'ideazione del pensiero ma attività produttiva della stessa ideazione. Inoltre, sebbene sia impossibile esprimere in pienezza il contatto originario con il mondo, il linguaggio appare come una sorta di suo prolungamento. Esso ne restituisce qualcosa non attraverso il significato diretto delle parole o dei gesti ma attraverso il loro significato *operante*. Ciascuno di essi, cioè, è attivo: da un lato interagisce con il pensiero e dall'altro spinge il corpo ad agire ed a ripetere l'azione creativa del mondo. In questo senso si può dire il linguaggio, inteso nel senso più ampio di espressione corporea e non solamente in quello di articolazione verbale, operi una mediazione tra il Sé ed il mondo in cui è inserito. Certamente il valore di tale mediazione non deve essere sopravvalutato: «il mondo degli oggetti dell'arte è il mondo visto attraverso i movimenti espressivi, meglio, è il mondo d'oggetti che si costituisce tramite ciò; come dice Plotino, è un mondo che bisogna comprendere tramite il silenzio» (NKZ III 271). Eppure, anche se c'è una forma di comprensione che si può avere solo nel silenzio, quando si mette da parte il linguaggio concettuale, ci si accorge che un'altra forma di linguaggio, quello corporeo ed artistico, è capace di rinviare a quel silenzio da cui proviene, senza poterlo completamente afferrare (cosa per altro paradossale) ma anche senza occultarlo, come invece fa la ridondanza verbale.

La capacità mediativa del linguaggio viene riaffermata in maniera più decisa all'interno dell'opera del 1932 *Watakushi to nanji* 私と汝 (*L'io e il tu*)[181] dove Nishida prende in esame

[180] KANT I., *Antropologia pragmatica*, tr. it. di Vidari G., Laterza, Bari 1969, p. 79.
[181] NKZ VI 341-427, *Watashi to nanji* 私と汝 (*L'io e il tu*) 1932 ; tr. it. a c. di Andolfato R., *L'io e il tu*, Unipress, Padova 1996; tr. fr. di Tremblay J. in NISHIDA K., *L'éveil à soi*, Cnrs éditions, Paris 2003, pp. 95-144.

la relazione interpersonale. Del tema della relazione ci occuperemo più ampiamente nella seconda parte di questo lavoro ma qui vale la pena anticiparne qualche aspetto concernente la possibilità di comprensione tra l'io e l'altro. Secondo Nishida la principale modalità dell'incontro tra l'io ed il tu non è né quella di un'analogia tra le espressioni del secondo con quelle del primo, né quella dell'introiezione del Sé nell'espressione dell'altro, né, infine, «quella che viene detta simpatia» (Cfr. NKZ VI 391; IT 122) ma proprio quella del linguaggio: «io riesco non solo a conoscere ciò che ora sto pensando e ciò che sto provando, ma posso richiamare alla mente immediatamente anche quello che ho pensato e provato ieri […] Al contrario io non arrivo a conoscere ciò che gli altri pensano o che cosa provano. Riesco a stabilire un rapporto di reciproca comprensione con gli altri attraverso quelle che si definiscono espressioni, come il linguaggio e la scrittura» (NKZ VI, 341; IT 77).

Questa affermazione provoca una certa confusione nel lettore che, scorrendo un po' il testo, si sia già messo dal punto di vista di Nishida, secondo cui «il nostro Sé non ha inizio dall'individuo. Come può essere visto in molte popolazioni primitive, il Sé ha inizio a partire da una coscienza comune» (NKZ VI 348; IT 83). Se il legame tra l'io è l'altro è così originario, come più volte nel testo si ribadisce, dicendo ad esempio che «l'io è unito al tu attraverso il proprio fondamento» (NKZ VI 381; IT 111) come mai la reciproca comprensione non avviene in maniera più autentica al livello pre-logico? Come mai il linguaggio, di cui in *Uno studio sul bene* viene sottolineata la povertà, qui ha addirittura il potere di trasmettere dei contenuti di coscienza? «La voce di un io – dice il filosofo - raggiungendo le orecchie di un tu come vibrazione d'aria, gli trasmette i propri contenuti di coscienza. Ciò che permette tuttavia il passaggio del contenuto di coscienza di un io ad un tu, non è semplicemente la vibrazione d'aria, bensì una vibrazione d'aria in quanto espressione del contenuto di coscienza di un io: deve essere linguaggio» (NKZ VI 371; IT 103). Nishida ha dunque cambiato idea nel corso degli anni?

Thorsten Botz-Bornstein, nel settimo capitolo di *Place and dream*, dedicato a Nishida e Wittgenstein[182], ha sostenuto che «entrambi i filosofi, dopo un precedente interesse verso un'"indicibile", inafferrabile incognita associata con l'esperienza umana, decidono di descrivere una "forma" di vita umana, il cui carattere positivo sfugge ad ogni definizione ma che, tuttavia, resta importante per la comunicazione tra individui (o tra culture)»[183]. Il

Traduzione italiana indicata con IT.

[182] BOTZ-BORNSTEIN T., "Nishida and Wittgenstein. From "pure experience" to Lebensform or New Perspectives for a Philophy of Intercultural Communication" in Place and dream: Japan and the virtual, Rodopi, Amsterdam – New York 2004.

[183] Ivi, p. 141.

percorso fatto nei testi, finora, sembrerebbe confermare la validità di tale confronto ma se ci si rivolge ad un testo più tardo, precisamente *Keikenkagaku* 経験科学 (*La scienza sperimentale*)[184], del 1939, ci si accorge che nel pensiero di Nishida riguardo il linguaggio non è possibile distinguere con facilità un "prima" e un "poi". In questo saggio Nishida sembra tornare alla posizione della sua prima opera. Qui, egli si propone di parlare della scienza sperimentale a partire dal suo punto di vista ma, non essendo un fisico, dichiara di appoggiarsi alle teorie di William Bridgman[185] che «può essere considerato colui che corrobora il [suo] pensiero» (NKZ IX 223; SE 15). In particolare, Nishida fa riferimento alle due opere di Bridgman *The Logic of Modern Physic* (1927) e *The Nature of Physical Theory* (1936). Nel momento in cui si appresta ad esporre la seconda opera ne cita un passo[186] e commenta dicendo:

> noi possiamo prevedere l'avvenire a partire dall'esperienza del passato. Il linguaggio è inventato come un tal metodo di adattamento: corrisponde all'esperienza. Tuttavia, resta creato dagli uomini. Attraverso di esso, non arriviamo mai a riprodurre fedelmente l'esperienza. Io esprimo ancora la mia esperienza come un atto; ma quando inizio a dire "Qui c'è un cavallo" io la sto solidificando. In questo caso sta già subentrando un postulato. L'atto si vede rimpiazzato da qualcosa di stabile (NKZ IX 232; SE 21).

È chiaro come Nishida torni a mettere in guardia dal pericolo costituito da ogni definizione che si astragga dalla realtà, finendo per restituirne una sorta di fotografia che, essendo sottratta al flusso mutevole dell'esperienza, può indurre solo ad una comprensione falsata. «Il linguaggio separa matasse di parole dalla matrice vivente e le congela [coagula]. In questo modo scaturiscono delle cose utili ma completamente diverse dall'esperienza. Il linguaggio contiene essenzialmente il limite del suo mondo, al contrario dell'esperienza»

---

[184] NKZ IX 223-304, *Keikenkagaku* 経験科学 (*La scienza sperimentale*); tr. fr. di Dalissier M. e Ibaragi D., *La science éxperimentale* in NISHIDA K., *La science éxperimentale suivi des Explications schématiques, Essais de philosophie III, 1939*, L'Harmattan, Paris 2010, pp. 15-82.

[185] William Bridgman (Cambridge 1881 – Randolph 1961), è stato professore all'università di Harvard e si è dedicato soprattutto allo studio della fisica delle alte pressioni. Per le sue ricerche è stato insignito del premio Nobel per la fisica nel 1946. La sua notorietà è inizia a crescere dal 1927, anno in cui, nella sua opera *La logica della fisica moderna*, ha teorizzato l'idea di "critica operativa" (o "operazionale") che si è diffusa rapidamente nel periodo in cui la fisica, a causa della scoperta della relatività, sembrava essere attraversata da una crisi di certezza scientifica. Secondo Bridgman, il senso di crisi e le conseguenti reazioni contro la fisica quantistica erano dovuti all'utilizzo di concetti ritenuti universali come la lunghezza, il tempo ecc. ma che in realtà hanno solamente un valore nominalistico. Secondo l'operazionismo, per dare un contenuto reale alle definizioni utilizzate in campo scientifico, occorre far corrispondere ogni definizione ad un effettivo lavoro empirico, in base al quale i concetti utilizzati, ad esempio quelli di misura, vanno ogni volta ridefiniti. Si avranno così tanti concetti di misura quante saranno le effettive misurazioni effettuate (Cfr. MAILA L. W., *Science and cultural crisis. An intellectual biography of Piercy Williams Bridgman (1881-1961*), Stanford University Press, 1990).

[186] «Science, language, rational thought, are device by which I try to make adjustement and I have to find by experiment whether they are successful device» (BRIDGMAN W., *The nature of physical theory*, Dover Publication, New York 1936, p. 16).

(NKZ IX; SE 22). In sostanza, Nishida non sembra aver mutato opinione rispetto all'opera del 1911: il linguaggio non riesce a conservare e restituire la ricchezza del rapporto originario tra il Sé e il mondo. Una questione resta però inaffrontata: qual'è la sua origine? E in che modo il linguaggio può dirci qualcosa del mondo pur non potendo superare un certo limite costitutivo? Anche questo interrogativo non trova una risposta univoca tra le pagine scritte da Nishida e spinge il lettore a inseguire il pensiero del filosofo nella molteplicità dei richiami e dei confronti che egli attua con altri autori.

In un primo momento, Nishida, sottolineando la priorità del rapporto tacito con il mondo, ossia del rapporto corporeo e pratico, sembra quasi supporre un'origine convenzionale del linguaggio: «il nostro corpo deve essere concepito originariamente a partire dalla *poiesis*. […] L'"invenzione" evocata da Bridgman si trova necessariamente contenuta in un luogo in cui "io" vedo le cose storico-corporeamente. Il linguaggio ed il pensiero sono delle invenzioni. L'uomo deve condurre senza sosta un'esistenza storico-corporea» (NKZ IX 260; SE 45). Definendo il linguaggio, e addirittura il pensiero, come "invenzioni" Nishida sembra intenderli come segni ed ideazioni arbitrari, quasi alla maniera lockiana, secondo un'impostazione che, tra l'altro, giustificherebbe la presunta incapacità del linguaggio di raccontare l'esperienza originaria "in verità". A ben vedere, tuttavia, il filosofo non solo non sostiene ma rovescia la posizione classica del convenzionalismo che elimina qualsiasi intermediario tra il segno linguistico e il suo designato. Qualche passo più avanti, infatti, l'elemento di congiunzione tra il linguaggio e le cose viene chiaramente messo in evidenza: «il linguaggio in origine deve essersi sviluppato tecnicamente. I linguisti sostengono che le radici delle parole, in origine, avevano per l'uomo il significato di gesti ([per esempio] Noiré)[187]. [Di conseguenza] i fenomeni sociali [economia, politica, linguaggio], in quanto

[187] Il riferimento è a Ludwig Noiré (Alzey 1829 - Magonza 1889), filosofo tedesco docente all'università di Magonza (cfr. CLOEREN J., *Language and Tought*. *German approaches to analytic philosophy in the 18th and 18th century*, de Gruyter, New-York-Berlino 1988, pp. 180-198). Tra gli autori occidentali che si sono confrontatati direttamente con Noiré sulla questione dell'origine del linguaggio possiamo ricordare Cassirer che, nella *Filosofia delle forme simboliche*, ne espone il pensiero per poi criticarlo. Nel primo volume, Cassirer pone innanzitutto l'attenzione sul rapporto stabilito da Noiré tra la formazione dei fonemi e l'ambito dell'agire: «essenzialmente sulla stessa via sarebbe progredita l'umanità tutta nel suo sviluppo verso il linguaggio, se è vera la teoria instaurata da Lazarus Geiger e sviluppata ulteriormente da Ludwig Noiré secondo la quale tutti i fenomeni originari della lingua non hanno tratto il loro punto di partenza dall'intuizione oggettiva dell'essere ma da quella soggettiva dell'agire. Secondo questa teoria il fonema divenne atto alla rappresentazione del mondo oggettivo solo nella misura in cui questo mondo oggettivo si è gradualmente formato uscendo dalle sfere dell'agire e del creare. Per Noiré è particolarmente la forma sociale dell'azione che ha reso possibile la funzione sociale del linguaggio come mezzo di comprensione» (CASSIRER E., *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I: *Il linguaggio*, 1923, La Nuova Italia, Firenze,1961, tr. it. di Eraldo Arnaud, RCS Libri, Milano, prima edizione Sansoni, 2004, pag. 306.). Dopo tale esposizione della teoria di Noiré, Cassirer ne prende le distanze dicendo che «l'argomento empirico sul quale Noiré ha tentato di poggiare questa sua tesi speculativa può certamente dirsi fallito: ciò che egli adduce sulla forma iniziale delle radici linguistiche e delle primitive parole umane rimane altrettanto ipotetico e dubbio quanto la tesi generale di un originario "periodo delle radici" del linguaggio»

auto-formazioni del mondo dell'auto-identità contraddittoria, prendono forma là dove la cosa è vista alla maniera dell'intuizione attiva» (NKZ IX 288; SE 68). Non solo i segni ed i suoni linguistici non sono costruzioni convenzionali ma si formano in stretta connessione con la situazione mondana e pratica dell'uomo, quella dell'intuizione attiva appunto, cioè del «conoscere diventando le cose, pensare diventando le cose». Qui il pensiero nishidiano riguardo il linguaggio mostra la massima distanza sia dal progetto di ricerca di una grammatica pura, come quello del primo Husserl, sia dal tentativo di individuare un soggetto linguistico fondante. Anche la parola ed il linguaggio, così come il pensiero, devono essere ricondotti alla vita corporea dell'uomo: essi non sono semplicemente strumenti di rappresentazioni ma rientrano nella stessa struttura di significazione del mondo. Solamente a partire da tale consapevolezza è possibile gettar luce sulla posizione apparentemente contrastante di Nishida riguardo il linguaggio.

2.2 Dall'*esperienza e non* dell'*esperienza*

Se questa lettura è corretta, la critica del linguaggio come immagine impoverita dell'esperienza, riguarda solamente un certo tipo di linguaggio, ossia quello che si adatta alla rappresentazione di una realtà discreta, in cui si fronteggiano soggetti ed oggetti. Tale è la realtà concepita all'interno dell'universale dell'essere. Quando il linguaggio, invece, mantiene il legame con l'aspetto vivente e dialettico dell'essere al mondo può farsi ancora *medium* con l'esperienza umana che ha attraversato. Anzi, si potrebbe dire che *la stessa esperienza ha già inscritta in sé la possibilità di essere detta*, una possibilità che viene realizzata solo in seconda battuta. Come abbiamo già visto nel primo capitolo, Nishida può affermare, in maniera apparentemente contraddittoria con quanto detto in precedenza che «anche l'attività del pensiero è un tipo di esperienza pura» (NKZ I, 19; SB 20). Questa affermazione ci autorizza a pensare che anche il linguaggio non sia totalmente estraneo all'esperienza: il linguaggio parlato, come insieme di segni e regole fonologiche, sintattiche e semantiche non è altro che il risultato di un'interazione pragmatica con il mondo. Il richiamo di Nishida all'operazionismo di Bridgman, secondo cui ogni definizione scientifica va ridefinita in base all'esperimento

(*Ibid.*). Subito dopo, tuttavia, Cassirer torna a confermare, il presupposto empirico della teoria che ha appena criticato: «ma anche se non si può sperare di penetrare partendo da questo punto l'ultimo mistero metafisico dell'origine del linguaggio, tuttavia la considerazione della forma empirica delle lingue mostra quanto esse siano profondamente radicate nel campo dell'agire e del fare come nel terreno che le ha nutrite e generate. In particolare questa connessione appare ovunque chiara nelle lingue dei popoli primitivi». (Ivi, p. 307-308). (Sul rapporto tra Cassirer e Noiré, cfr L. LEONE, *Cassirer e l'origine della lingua primigenia*, www.politicamente.net/saggiearticoli3.html).

effettuato dallo scienziato, è esattamente in linea con questa tesi. Tesi che spiega anche perché nel saggio del 1932, *L'io e il tu*, Nishida interpreta il linguaggio come il principale *medium* della conoscenza tra due individui e della comunicazione fra coscienze. Non è che il linguaggio esprima e veicoli il contenuto della coscienza come se fosse uno strumento esterno ad essa, o come se la coscienza per un attimo potesse bloccare i suoi fluttuanti confini per essere oggettivata ma i confini della coscienza vengono modificati dal linguaggio che porta al loro interno ciò che prima ne era fuori. E viceversa. In questo movimento osmotico le coscienze possono entrare in comunicazione: l'esperienza trattenuta all'interno della coscienza, che nella topologia nishidiana corrisponde all'universale del nulla relativo, si cristallizza nella parola e questa, sua volta, rinasce nell'altro che ascolta, ritrascrivendo, o ricreando, i confini della sua coscienza. In altri termini, la parola viene inserita in un mondo vissuto e non in un mondo pensato.

È nella sua ultima opera, *Bashoteki ronri to shūkyōteki sekaikan* 場所的論理と宗教的世界観 (*La logica del luogo e la visione religiosa del mondo*)[188], dove Nishida affronta maggiormente con la tematica religiosa, che il potere creativo e significante della parola viene maggiormente messo in luce. Tutto sembra rovesciare quanto detto nel primo Nishida: «La parola – afferma il filosofo - in quanto *logos* è razionale, ma ciò che supera la ragione, o meglio ciò che è irrazionale, può essere espresso solo con la parola» (NKZ XI, 443; LLVRM 198). Non solo dunque la parola descrive il mondo degli oggetti ma può esprimere anche ciò che è oltre la ragione. Nel successivo confronto tra Cristianesimo e Buddhismo, viene individuata una convergenza tra le due tradizioni che sembra porsi esattamente agli antipodi di quanto detto da Nishida in alcuni passi che abbiamo appena preso in considerazione:

> Nel Cristianesimo si afferma: "In principio era il Verbo" e, riferendosi, a Cristo "Il Verbo si fece Carne e venne ad abitare in mezzo a noi" (Gv I, 1-14). Anche nel Buddhismo il Buddha si identifica con il Nome Sacro. La parola di rivelazione, che è creativa e salvifica nel senso prima espresso, e che potrebbe chiamarsi "ragione dell'assurdo" non è né "trans-razionale" né "irrazionale". Essa, come auto-espressione dell'assoluto, è ciò che fa sì che il Sé sia un vero Sé e la ragione una vera ragione» (NKZ XI 443; LLVRM 199)

Donald W. Mitchell, in *Kenosi e nulla assoluto*, richiamando proprio questi passi di Nishida, commenta dicendo che il filosofo giapponese «mostra una profonda comprensione della Parola di Dio ma come filosofo buddhista risente personalmente dell'esperienza Zen e la

[188] NKZ XI 371-464, *Bashoteki ronri to shūkyōteki sekaikan* 場所的論理と宗教的世界観, tr. it. a c. di Tosolini T., *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo*, L'epos, Palermo 2005. Traduzione indicata con LLVRM.

sua posizione presuppone un'identità non mediata tra l'uno assoluto e i molti particolari»[189]. Ma come è possibile affermare che Nishida presupponga un'identità non mediata tra l'assoluto ed il relativo, quando più volte, nel corso dell'opera ha affermato che tra i due esiste una *correlazione inversa*, secondo cui la *kenosi* dell'uno corrisponde all'"aver luogo" dell'altro? L'"identità assolutamente contraddittoria", come abbiamo visto nel primo capitolo di questo lavoro, si caratterizza proprio per il fatto di non essere un'identità statica ma un'identità dialettica e, quindi, per definizione mediata. Inoltre, il giudizio di Mitchell ci appare non corretto anche su un altro fronte: ci sono diversi passi della letteratura cristiana da cui sembra potersi dedurre proprio quell'unione non mediata tra l'Uno assoluto ed i molti particolari che Mitchell imputa a Nishida in quanto filosofo buddhista. Senza addentrarsi in una questione teologica, basti ricordare un passo dell'XI libro delle *Confessioni* quasi intermente ispirato ai *Salmi*, in cui Agostino, commentando la Genesi, dice: «Come creasti o Dio il cielo e la terra? […] Dunque tu parlasti e *le cose furono create* (Sal 32, 9); con la tua parola le creasti (Cfr., Sal 32.6)»[190]. Si può dire del tutto correttamente che la Parola di Dio sia solamente uno strumento di Dio e che non coincida con Lui? Lo stesso Mitchell riconosce che «nel cristianesimo la Parola viene identificata con Dio stesso»[191]. Soprattutto nei libri sapienziali essa sembra tendere verso una sorta ipostatizzazione che trova una naturale prosecuzione nel Nuovo Testamento, dove viene identificata alla Seconda Persona della Trinità. Dunque, dire che nel Buddhismo il rapporto tra assoluto e relativo sia immediato mentre nel Cristianesimo sia mediato è quantomeno problematico. Ciò che è in discussione nel testo di Nishida, casomai, non è il fatto che la parola, intesa come espressione dell'assoluto, eserciti una mediazione tra l'assoluto e il relativo ma è il tipo di mediazione da essa offerta. Con ciò torniamo al centro del nostro discorso.

Il linguaggio ontologico ("ontologico" nell'accezione aristotelica, quella cui Nishida si rifà quando parla dell'"universale dell'essere"), è solo un'espressione parziale e impoverita dell'esperienza originaria, perché separa i predicati dell'essere da quelli del non-essere che invece, in essa, convivono insieme. Il linguaggio dell'autoconsapevolezza, invece, ossia il linguaggio della coscienza, che in termini nishidiani corrisponde al mondo del "nulla relativo", riporta il parlante nel seno dell'esperienza vissuta dove ogni significato, sebbene si stagli su una rete di significati già stabiliti storicamente e culturalmente, non appare già definito e stabilizzato ma *in fieri*, ossia nel suo emergere dalla relazione tra il Sé ed il mondo,

[189] MITCHELL D. W., Kenosi e nulla assoluto. Dinamica della vita spirituale nel buddhismo e nel cristianesimo, tr. it. di Bonetti G., Città Nuova, Roma 1993, p. 42.
[190] AGOSTINO, *Le confessioni*, Città Nuova, Roma 2009, p. 279.
[191] MITCHELL D. W., *op. cit.* p. 42.

tra il Sé e l'altro. Emergendo dalla relazione e nella relazione, la parola del Sé autoconsapevole trasforma il Sé almeno in due direzioni: una interiore e una esteriore. Nella direzione interiore, lo trasforma perché gli permette di chiarificare e «perfezionare» i suoi pensieri e, potremmo forse aggiungere, di provocarne altri; nella direzione esteriore, perché trasforma il Sé nell'altro e l'altro nel Sé, confondendo i limiti del mio e del non-mio. Dunque, il "principio d'identità", di cui si è già mostrata la parziale validità, viene fin da ora trasgredito.

Come interpretare, infine, la Parola che si fa espressione dell'assoluto? «Ciò che gli uomini di religione chiamano "parola di Dio" – afferma Nishida - deve essere compreso in questo senso. Il mondo dell'uomo, il mondo storico, viene a costituirsi da una prospettiva in cui l'assoluto vede sempre se stesso in se stesso mediante un'autonegazione. Ecco perché si dice che Dio crea il mondo per amore» (NKZ XI, 441; LLVRS 196). In accordo con il senso della celebre espressione paolina contenuta nella Prima lettera ai Filippesi[192], Nishida individua la natura dell'assoluto nel suo auto-svuotamento a favore del relativo. Da questo punto di vista la "parola" arriva a coincidere con l'espressione dell'auto-identità assolutamente contraddittoria. Essa non è più la parola dell'uomo sull'esperienza originaria ma una voce che proviene *dall'*esperienza originaria e in quanto tale non è soggetta alle limitazioni cui inevitabilmente sottosta il linguaggio ontologico. Nishida, capovolgendo i giudizi sul linguaggio che ha formulato, come abbiamo visto, sia in *Uno studio sul bene*, sia ne *La scienza sperimentale* e ponendosi piuttosto sulla scia di quanto detto in *L'io e il tu*, arriva a concepire la parola come «*medium* tra Dio e l'uomo».

La relazione tra ciò che esprime se stesso e ciò che esprime se stesso nell'essere espresso, deve essere compresa sempre nei termini della relazione di un'espressione, cioè della parola. La parola è il *medium tra* Dio e l'uomo. La relazione tra Dio e l'uomo non è meccanica o teleologica. E non è neppure razionale. Dio viene ad incontrare il sé come volontà assoluta alla maniera di un'identità assolutamente contraddittoria, e viene ad esprimere se stesso come parola formativa (NKZ XI 441; LLVRM 196).

La "parola formativa" media tra il Sé e l'assoluto agendo come un'auto-identità assolutamente contraddittoria e tramite questo movimento, allo stesso tempo attivo e passivo perché da un lato crea dall'altro nega, «fa sì che il Sé sia un vero Sé». Il Sé viene consegnato a se stesso da una parola che proviene d'altrove. Un "altrove" che nelle terminologia del primo Nishida prende il nome di "esperienza pura" ma, a partire, dal 1926 inizia ad assumere i tratti del "nulla assoluto", ormai privo da ogni residuo coscienzialistico. Come si manifesta

[192] «Cristo Gesù, pur essendo di natura divina spogliò se stesso, per assumere la natura di servo» (Fil 2, 7)

questa parola mediatrice, e non mistificatrice, che mostra al Sé il suo vero volto? Di quale parola si tratta? Abbiamo detto che essa non è fra quelle che costituiscono il linguaggio "ontologico", ossia quello basato sui giudizi sussuntivi che riconducono i vari predicati ad un soggetto/sostrato tramite la copula "è"[193]; ma non è neppure fra quelle che costituiscono il linguaggio "coscienziale", ossia quello che racconta l'esperienza dal punto di vista del Sé autoconsapevole che ha già superato la dicotomia tra soggetto grammaticale e predicato, a sua volta rispecchiamento linguistico della dicotomia tra soggetto sostanziale ed oggetto.

Tale linguaggio che proviene dalla coscienza risvegliata, ossia dal Sé autoconsapevole, potrebbe essere assimilato a quello che Ricoeur, in riferimento a Freud, chiama «discorso misto» ossia un discorso «che inframezza il linguaggio della forza (pulsione, investimento, condensazione, spostamento, rimozione, ritorno al passato e via dicendo) con quello del senso (pensiero, desiderio [*Wunsh*], intelligibilità, assurdità, mascheramento, interpretazione [*Deutung*], interpolazione e via dicendo»[194]. Ma il carattere misto del linguaggio qui non è dovuto tanto all'insinuazione dei desideri inconsci nelle espressioni conscie (che induce a una loro modificazione involontaria), bensì all'articolazione di attività e passività in cui si configura l'"intuizione attiva" ossia il «conoscere diventando le cose, pensare diventando le cose». Potremmo dire che linguaggio dell'autoconsapevolezza ha un carattere misto perché è il risultato di un'interazione tra l'io e l'altro, tra il Sé e il mondo che si rinnova continuamente. La parola che rivela al Sé il vero Sé, però, è di un altro tipo ancora.

Cercando nei testi di Nishida è difficile trovare qualche indicazione o esempio che aiuti a comprendere meglio la sua natura. Stando a *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo* sembra che tale parola "creativa e salvifica" si presenti unicamente in un contesto religioso: il "Nome Sacro" di Buddha che viene invocato nel Buddhismo della Terra Pura o la Parola di Dio nel Cristianesimo, ma ciò, a nostro avviso, deve ascriversi soprattutto al fatto che il discorso di Nishida verte proprio sulla vera religione. È Ueda Shizuteru, nel suo testo *Libertà e linguaggio in Meister Eckhart e nel Buddhismo Zen*[195] ad offrire due esempi di

[193] Ovviamente il linguaggio ordinario non è costituito solamente da giudizi sussuntivi che uniscono il soggetto al predicato tramite la copula " è" e Nishida ne è consapevole ma li considera «la forma fondamentale della conoscenza concettuale»: «Alla stessa maniera in cui i geometri pensano tutte le cose riportandole ad un piano, anche lo spazio non si limita necessariamente al piano, così noi, quando pensiamo qualcosa, pensiamo sempre sotto la forma di giudizio, anche se la conoscenza concettuale (*gainenteki chishiki* 概念的知識) non si limita necessariamente a comporre la forma di giudizio. È la ragione per la quale quest'ultimo è considerato come la forma più fondamentale della conoscenza concettuale» (NISHIDA K. *Jutsugoteki ronri shugi* 述語的論理主義, *Logica predicativa*, p. 58; tr. fr. di Tremblay J., *Logique predicative*, in TREMBLAY J. *Nishida Kitarō, le jeu de l'individuel et de l'universel*, Cnrs, Paris 2000, p. 160. D'ora in poi traduzione indicata con LP).
[194] RICOEUR P., *Riflession fatta*, tr. it. cit., p. 46.
[195] UEDA S., *Libertà e linguaggio in Meister Eckhart e nel Buddhismo Zen* in ID., *Zen e filosofia*, tr. it. di Querci C. e Saviani C., L'Epos, Palermo 2006, pp. 91-212.

linguaggio che, anche nell'ottica nishidiana, potremmo considerare come parola dell'assoluto. Uno è tratto dalla tradizione Zen e uno dal linguaggio quotidiano ripreso in una poesia di Rainer Maria Rilke. Il primo, che riguarda l'esperienza di un monaco che cerca il risveglio, dice:

nonostante tutta la sua scrupolosa pratica un monaco non riusciva ad irrompere nel vero Sé. Era nella più grande tensione e disperazione. Un giorno, mentre lavorava in giardino, gettò da parte una pietra, che per caso colpì un albero. Grazie al rumore dell'urto, gli accadde l'evento e di risveglio. In seguito sarebbe diventato un grande maestro[196].

Ueda, commentando questo aneddoto, dice che «nel momento in cui gli arriva quel rumore, la rete linguistica, ossia la condizione di chiusura dell'io, subisce un'irruzione. Al tempo stesso quel rumore non è altro che il suono originario, la prima parola originaria, di ciò che fa irruzione oltre la rete del linguaggio Questa parola originaria non appartiene certo al linguaggio ma è un pro-logo non verbale [*un-vortliches Vor-Wort*] attraverso il quale viene di nuovo aperto il cammino verso il linguaggio»[197]. Il secondo esempio proposto da Ueda è quello dell'esclamazione di meraviglia «Oh!» che spesso nel linguaggio quotidiano ha un significato convenzionale ma che nei versi scelti da Rilke per la sua pietra tombale mostra una carica dirompente[198]. Ueda ricordando il celebre inizio dell'epitaffio «Rosa, oh, pura contraddizione» si chiede: «cosa accade quando viene esclamato "oh!"? Quale evento è in realtà questo "oh!" al momento di esclamarlo?» A queste domande risponde che «si potrebbe parlare sinteticamente di un "evento-oh!". Con la sua forza presenziale, una presenza priva l'uomo del linguaggio»[199].

Un dire più originario del linguaggio umano subentra e spezza le regole grammaticali cui si adegua normalmente. Il linguaggio quotidiano perde ogni capacità rappresentativa e assume una funzione responsiva, cioè risponde ad un dire che lo sopravanza. Rispondendo alla pro-vocazione che gli giunge da altrove, il Sé può conoscere il suo vero volto che, in termini nishidiani, è quello del nulla assoluto: "nulla" perché potenzialmente capace di diventare totalmente altro da sé senza alcun residuo soggettivo, "assoluto" perché non essendoci più alcun residuo, coscienziale o sostanzialistico che sia, il Sé non conosce più opposizione ad altro. L'unica forma di opposizione che permane è quella interna dell'"auto-identità assolutamente contraddittoria", ossia della dialettica di auto-negazione che,

[196] Ivi, p. 181.
[197] Ibid.
[198] L'epigrafe scelta da Rilke per la sua pietra tomabale, in lingua originale dice «Rose, oh reiner Widerspruch. / Lust, / Niemandes Schlaf zu sein / unter soviel / Lidern».
[199] UEDA S., *Libertà e linguaggio,* tr. it. cit. , p. 182.

all'interno del Sé continua ad opporre l'affermazione del Sé al suo svuotamento. Ueda continua la sua riflessione sui versi di Rilke dicendo che «privo di linguaggio, l'uomo stesso è diventato un "oh"! D'altra parte questo "oh!" è al tempo stesso il suono originario dell'indicibile. L'indicibile presenza che depriva del linguaggio si è fatta parola in questo "oh!" e in quanto questo "oh!"»[200]. Se l'identità del Sé è determinata, di volta in volta, dall'altro che incontra e a cui si oppone, dall'azione che agisce e che subisce, dall'evento che gli accade e a cui risponde, occorre un'ermeneutica che medi tra tutti questi momenti del divenire del Sé per farne una storia unitaria, la storia dell'identificazione del Sé come quel particolare Sé che si distingue da tutti gli altri.

Poiché il linguaggio parlato spesso si svincola da questa realtà dinamica e mutevole del divenire del Sé e resta chiuso «nel limite del suo mondo» un'ermeneutica del Sé che si basi esclusivamente sull'analisi linguistica rischia di essere più mistificatrice che mediatrice. Occorre allora un'ermeneutica che si basi su un altro tipo di linguaggio, un linguaggio che non tenta più di riafferrare l'esperienza originaria del Sé nel mondo, finendo inevitabilmente per ricondurla all'interno della coscienza tetica (così come ha rivelato, secondo Nishida, l'esito di *Uno studio sul bene*), bensì un linguaggio che scaturisce *da* quell'esperienza e che si articola, ad esempio, in espressione artistica. Ma, dal momento che il Sé conduce nel mondo un'«esistenza storico-corporea», il processo di autoconsapevolezza, indicato da Nishida come il fatto che «Il Sé che vede il Sé nel Sé», deve passare attraverso l'interpretazione dell'esistenza come testo. L'esito di questo percorso sarà la storia del Sé, la narrazione vivente della sua "identità".

3. Il Sé come un testo

La necessità di un'ermeneutica del Sé che tenga conto per intero della sua esistenza, soprattutto della sua esistenza nel mondo, richiama immediatamente il progetto heideggeriano di un'analitica del *Dasein* volto a superare il trascendentalismo husserliano e a riconsegnare al soggetto la sua storicità. Tuttavia, sarà ormai chiaro, che mentre il compito assunto da Heidegger deve essere inteso come «la *distruzione* del contenuto tradizionale dell'ontologia antica»[201] e la ricollocazione dell'uomo all'interno del vero orizzonte ontologico, l'intento di Nishida è quello di trovare il vero Sé *oltre* l'orizzonte ontologico dal momento che

[200] Ibid.
[201] HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, tr. it. di Chiodi P., a c. di Volpi F., Longanesi, Milano 2005, § 6, p. 36.

quest'ultimo non è inteso come l'orizzonte ultimo. L'autoconsapevolezza del Sé viene definita, con una delle espressioni chiave della filosofia di Nishida, come «il Sé vede il sé nel Sé» ma tale visione si dà in una situazione di immediatezza perduta che Nishida fin dalla sua prima opera invita a recuperare. Tale recupero necessita un lavoro di auto-interpretazione e auto-comprensione del Sé che non può e non deve prescindere *tout cour* dall'orizzonte ontologico ma, quasi assumendo un orientamento criticista, deve riconoscerne i limiti. L'ermeneutica all'opera nell'"universale dell'essere" deve lasciare il posto a quella che opera nell'"universale del nulla relativo" e questa, a sua volta, deve cedere il passo ad un'ermeneutica ulteriore che opera quando la distanza tra il Sé e la parola è ormai prossima al nulla. Queste diverse ermeneutiche non si escludono a vicenda? Non danno luogo ad un "conflitto delle interpretazioni" che rischia di spingere ogni verità sul Sé nel campo del relativismo? Per comprenderlo occorre tornare di nuovo ad esaminare i linguaggi che, di tali "ermeneutiche rivali" costituiscono la grammatica.

3.1 Il Sé intellettuale

All'inizio del "Sommario generale" del volume intitolato *Ippansha no jikakuteki gentei* 一般者の自覚的体系 (*Il sistema autoconsapevole dell'universale*)[202], del 1930, Nishida si esprime in maniera coincisa sulla sua «visione dell'universale che fonda la conoscenza discorsiva» (NKZ V 419; GS 186) e lo fa tornando a confrontarsi, innanzitutto, con la logica aristotelica. Aristotele ha concepito l'individuo (sostanza o ὑποκείμενον) come «soggetto che non può diventare predicato», ossia come ciò a cui i predicati appartengono e non viceversa (il soggetto *ha* i predicati) ma se lo si pensa in tal modo esso diventa un qualcosa di inconoscibile dal momento che la sua particolarità non potrà essere raggiunta neppure continuando ad aumentare illimitatamente il numero dei predicati[203]: «prendendo come punto

[202] NKZ V, 419-464: Ippansha no jikakuteki gentei 一般者の自覚的体系; tr. ing. di R. J. Wargo, A traslation of Nishida's General Summary from the System Of Self-Consciousness of the Universal in R. J. J. WARGO, The Logic of Nothingness. A study of Nishida Kitarō, University of Hawai'i Press, Honolulu 2005, pp.186-216. Traduzione indicata con GS.

[203] In realtà la questione della conoscibilità o inconoscibilità del particolare nella filosofia di Aristotele è più complessa di quanto non traspaia dall'interpretazione di Nishida e un'analisi più attenta potrebbe anche rimettere in discussione la posizione del secondo rispetto al primo. All'inizio della *Metafisica* VII 13 e poi in VIII 1, Aristotele ribadisce che la sostanza è soggetto (come ricorda anche Nishida) ma, se per soggetti si intendono i singoli individui, riconoscere ad essi il carattere di sostanza diventa problematico. La priorità secondo la conoscenza, infatti, è una delle caratteristiche della sostanza ed è garantita dagli universali che la costituiscono. Dunque, se i soggetti particolari sono sostanze non dovrebbero essere anch'essi conoscibili? Nei *Principi primi* Aristotele sembra dire che alcune condizioni per essere sostanze sono soddisfatte solo dalle sostanze universali e non da quelle particolari. Gli universali sono oggetti della conoscenza scientifica ed essa si basa su leggi generali

di partenza il concetto di universale, per quanto si voglia aggiungere delle particolarità, non si potrà mai raggiungere l'individuo; *l'infima specie* non è ancora l'individuo» (NKZ V 420; GS 187). Questa incapacità della logica classica di cogliere nel segno spinge Nishida a reinterpretare la parte assertiva del linguaggio, ossia i giudizi, secondo un altro tipo di logica, chiamata "logica predicativa". Il Sé che cerca se stesso, dunque, dovrà passare attraverso la "via lunga" da essa tracciata. Ma come funziona in concreto?

La nostra conoscenza concettuale si costituisce inevitabilmente a partire da tre elementi. «Ciò che si situa in» (*oite aru mono* 於いてあるもの) e il «ciò in cui» (*oite aru basho* 於いてある場所) devono essere distinti dal loro intermediario (*baikaisha* 媒介者). «Ciò che si situa in» è il soggetto o il particolare (*tokushu* 特殊); il *basho* è l'universale (一般) o il predicato (*jiutsugo* 述語); il giudizio è una forma di intermediario. La conoscenza concettuale deve essere costituita di queste tre parti» (NKZ V 59; LP 165).

Nel caso di un giudizio particolare, questa maniera "locativa" di intendere la logica implica che il soggetto grammaticale debba essere pensato all'interno del predicato e non viceversa. Ad esempio, secondo la logica aristotelica, nel giudizio "questo fiore è rosso", si

---

che devono riferirsi a tutti i particolari, a prescindere dalle loro caratteristiche spazio-temporali. Da questo punto di vista si ha conoscenza di Socrate solo quando si comprende l'universale uomo mentre la conoscenza dell'universale non dipende dalla conoscenza di Socrate. Il nodo del problema sta nel fatto che un particolare deve includere determinate parti di materia, necessarie ad una sua univoca collocazione spazio-temporale: gli universali sono forme mentre i particolari sono composti e la possibilità di definizione riguarda soltanto i primi. Come rileva Irwin, Aristotele «con la sua affermazione enfatica dell'indefinibilità dei particolari sembra sollevare un serio dubbio sulla loro pretesa di essere sostanze. In VII 4, infatti, […] ha sostenuto che le sostanze sono le cose prime che hanno delle essenze e che qualcosa ha un'essenza solo se la sua determinazione è una definizione (1030a 6-7). Se un particolare non può avere una definizione, apparentemente non può avere un'essenza o essere una sostanza» (Cfr. IRWIN T., *I principi primi*, tr. it. di Giordani A., Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 325). A questo primo problema, concernente l'attribuzione o meno del carattere di sostanzialità al particolare (e quindi anche di quello di conoscibilità), si aggiunge quello del *tipo* di conoscenza che se ne può avere. Anche se un particolare non può essere oggetto di definizione e di conoscenza scientifica, ciò non significa che non sia in alcun modo conoscibile: definizioni e conoscenza scientifica, infatti, devono in qualche modo riguardare anche al particolare. A questo proposito Irwin mette in luce che «le forme particolari soddisfano almeno in parte i requisiti per essere oggetto di conoscenza. Non essendo universali, non sono gli oggetti primari di conoscenza ma sono inclusi tra gli oggetti a cui si applica la conoscenza scientifica. Potremmo dire che sono ciò *su cui verte* la scienza sebbene non siano ciò *di cui* la scienza è scienza. […] Se non ci fossero i particolari non ci sarebbero neppure forme universali, e non ci sarebbe conoscenza scientifica; in questo senso le forme particolari sono necessarie, sebbene nessun individuo particolare sia necessario per la conoscenza scientifica (IRWIN T., *op, cit.* p. 326), In sintesi, anche se non si dà conoscenza scientifica dell'individuo, si dà tuttavia una conoscenza empirica. Il τόδε τι, il *questo qui*, così come lo chiama Aristotele, è qualcosa che può essere soltanto indicato o al quale ci si può soltanto riferire con un'espressione deittica. Dunque, sarà pure un *individuum ineffabile*, secondo l'antico detto, ma se ne può avere almeno una conoscenza empirica che, però, non è la conoscenza secondo i canoni classici o moderni. In un certo senso, invece, lo è dal punto di vista di Nishida il cui scopo è quello di trovare il vero individuo, (ossia il singolo uomo e non l'uomo in generale come soggetto) a prescindere dalle categorie (che in Aristotele indicano modi generalissimi dell'essere e, dal punto di vista linguistico, i modi in cui l'essere si predica delle cose nelle proposizioni). Nishida, forse, è più d'accordo con Aristotele di quanto ammetta: come lui riconosce l'inconoscibilità dell'individuo secondo la definizione per "genere prossimo" e "differenza specifica" e ne ammette una conoscenza empirica (qui intesa non nel senso esclusivo di "sensibile" ma in quello di "fattuale"). I due filosofi, però, hanno posizioni opposte riguardo ciò che ne consegue: per Aristotele questo implica l'impossibilità di una vera conoscenza dell'individuo, per Nishida la prova che la vera conoscenza dell'individuo non può essere di tipo intellettuale.

dovrebbe intendere che "questo fiore" abbia (fra le altre caratteristiche/predicati) la caratteristica (o predicato) di essere "rosso" ma, pur elencando innumerevoli caratteristiche nulla garantirebbe di riuscire a definire *questo* particolare fiore diversamente da un altro che, ad esempio, abbia le stesse qualità. Nella prospettiva nishidiana, invece, si dovrebbe pensare che l'universale "rosso" si sia particolarizzato in "questo fiore". Il colore rosso, dunque, non è una qualità di questo fiore, ma *questo* fiore è un'autodeterminazione del rosso. Che peso può avere questa rivoluzione logica in un'ermeneutica del Sé? Lévinas parlando di Heidegger ha detto che grazie a lui «nella parola essere si è risvegliata la sua verbalità, ciò che in essa è avvenimento, l'avvenire dell'essere» [204] . Parafrasando questa espressione di Lévinas potremmo dire che con la logica predicativa il Sé viene distolto dalla sua soggettualità e viene risvegliato alla sua predicabilità, ossia a ciò che precede la sua formalizzazione in soggetto grammaticale. Quest'ultimo, infatti, non è che un'espressione statica, e quindi impoverita, del Sé il quale, come abbiamo visto nel primo capitolo seguendo un diverso percorso, non si presenta mai come identità ma, semmai, come identificazione. Tale identificazione esige un'interpretazione e una comprensione dei predicati tramite cui si realizza.

Provando ad esemplificare potremmo forse dire così: secondo la logica predicativa, se si vuole dire che «"A" è buono» non si può prendere una determinata idea o un determinato concetto di bontà ed attribuirlo ad "A", riconoscendo, ad esempio, che quella "bontà" di cui abbiamo preciso significato la si può trovare incarnata in alcune sue azioni (così come l'idea aristotelica si "cala" nella materia) ma, al contrario, bisogna guardare le azioni di "A" e cercare, a partire da esse, di comprendere in che senso possono essere intese come buone. Questa ricerca di senso, allora, si dipanerà immediatamente in una duplice direzione: da un lato rimetterà in discussione l'idea estratta di bontà sottraendole il carattere di universale, dall'altra leggerà le azioni di "A" come un testo che va interpretato, cioè applicherà ad esse un vero e proprio esercizio ermeneutico. La duplice ermeneutica che qui è in gioco è quella attuata anche dal Sé su se stesso mentre si orienta verso l'autoconsapevolezza ultima che non ha più un carattere ermeneutico ma, piuttosto, fenomenologico come indica la ormai nota espressione di Nishida: «il Sé vede il Sé nel Sé». Il filosofo esprime tutto ciò dicendo che «la vera autoconsapevolezza del Sé vede se stessa direttamente. Di ciò non si discute – egli aggiunge - ma se si parla logicamente essa trascende al fondo il piano del predicato dell'universale del giudizio e fa di tutto ciò che appare in lui la propria espressione» (NKZ V

[204] LEVINAS E., *Etica e infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, a c. di Beccarini E., Città Nuova, Roma 1984, p. 58.

86; LP 180). In altre parole, il vero Sé trascende l'universale del giudizio, ossia risiede in universale più ampio, ma se si considera la relazione tra i diversi universali da un punto di vista strettamente logico, si può dire che anche quanto è espresso nell'ambito del giudizio e del linguaggio formalizzato è una forma di espressione del Sé. Nonostante la critica del linguaggio effettuata da Nishida in altri passi delle sue opere, occorre riconoscere che anche il linguaggio, se correttamente inteso secondo la logica predicativa, è una forma di espressione del Sé e questo è possibile perché il Sé ha in se stesso la possibilità di autodeterminarsi e raccontarsi in forma predicativa: «la ragione per cui possiamo rendere immediatamente il contenuto della coscienza sotto la forma di coscienza giudicativa – afferma Nishida - è il seguente: il piano stesso della coscienza possiede, essenzialmente, il carattere del piano del predicato nell'universale del giudizio» (NKZ V 93; LP 185). In definitiva, dunque, se un'ermeneutica che passa solo attraverso i significati formalizzati nel linguaggio discorsivo è da rigettare in quanto, essendo insufficiente, rischia anche di diventare fuorviante, anche un'ermeneutica che ne prescinda totalmente si rivela non esaustiva. Pur opponendosi l'una all'altra, le "ermeneutiche rivali", conducono nella direzione del vero Sé e, anzi, proprio grazie a tale reciproca negazione, spingono il pensiero a pensare il Sé in uno spazio di ulteriorità.

Tornando ancora una volta ad interrogarsi sul valore del linguaggio, Nishida si chiede in che modo debbano essere intesi il segno ed il simbolo, una volta che la coscienza viene considerata nel senso predicativo. Infatti, guardando dal punto di vista della coscienza predicativa, che è il predicato più ampio fra tutti i predicati, tutto appare sotto un'altra coloritura: «per esempio, la scrittura ed il linguaggio si situano nell'universale del giudizio e possono essere pensati unicamente come cose ma, situati nel piano della coscienza determinato da questo universale, sono concepiti come dei fenomeni ottici o dei fenomeni uditivi» (NKZ V 93; LP 186). In altre parole, all'interno del secondo universale, il linguaggio e la scrittura cessano di rinviare a dei significati fissi e rimandano piuttosto a delle dinamiche di apparizione del senso. Se nell'universale del giudizio non c'è «unità interna tra il senso e la realtà» (NKZ V 94; LP 86) è perché come abbiamo già visto, la realtà in sé precede ogni attribuzione di senso, (o in termini fenomenologici, ogni *Sinngebung*) eppure il processo di autoconsapevolezza del vero Sé passa anche attraverso quei significati, almeno nella misura in cui viene riconosciuta loro una *certa* validità e non una validità assoluta. Facendo un ulteriore passo avanti, Nishida individua nel simbolo un elemento che si pone "al confine" del linguaggio formalizzato e che, pur essendo simile agli altri segni, se ne distingue per una diversa portata significante: «il simbolo non significa che ciò che si trova nel piano della

coscienza determinata dall'universale del giudizio miri il semplice significato. Esprime il contenuto dell'autoconsapevolezza che si trova alla radice del piano della coscienza inglobante l'universale del giudizio» (NKZ V 94-95; LP 186). Il simbolo, cioè, non indica come un qualsiasi altro segno un significato già determinato ma un significato *in fieri* all'interno della coscienza. È ciò che, nell'universale del giudizio, rimanda alla trascendenza e alla dinamicità del senso. Dunque «il segno ed il simbolo sono simili e differenti. Sono simili perché non possono portare il loro contenuto intenzionale[205]. [Ma] ciò che mira il primo è il semplice significato, mentre ciò che esprime il secondo è il contenuto della profonda autoconsapevolezza» (NKZ V 95-96; LP 187).

In definitiva, quando si trascende il piano dell'universale del giudizio (o piano del predicato), essendo veicolati, ad esempio, dalla forza significante del simbolo[206], sotto quali vesti si può vedere il Sé? A quale significato del Sé si può accedere? Stando ad alcuni passi dei saggi *La logica predicativa* e *Il mondo intelligibile* sembra che tale passaggio segni il riconoscimento del Sé come Sé volontario ed agente. Ogni atto del Sé, infatti, sembra configurarsi come atto di espressione e ogni atto di espressione è fondativo rispetto ai significati fissati nel linguaggio. Nishida si preoccupa di chiarire che il segmento dell'agire cui si riferisce non è il risultato dell'atto, l'atto compiuto e ormai congelato ma l'atto in sé, nel suo attuarsi. Tuttavia, a ben vedere, tra il Sé intellettuale e il Sé agente, c'è ancora un intermediario: il Sé affettivo ed estetico.

3.2. Il Sé affettivo/estetico

Già nel periodo precedente la svolta costituita dall'elaborazione della logica del luogo, e in particolare in *Arte e Morale*, del 1923, Nishida individua nella sfera estetica la possibilità dell'ampliamento del linguaggio discorsivo e concettuale.

> Noi possiamo pensare di raggiungere in qualcosa come l'intuizione artistica un'autoconsapevolezza più profonda di quella meramente concettuale. È un errore pensare che qualcosa come l'intuizione artistica sia non autoconsapevole o non cosciente nel senso della coscienza percettiva. Nell'intuizione artistica noi trascendiamo la prospettiva dell'autoconsapevolezza concettuale, possiamo includerla al nostro interno, possiamo davvero raggiungere l'autoconsapevolezza dell'io libero (NKZ III, 404).

[205] Entrambi, cioè, sono indici del qualcos'altro a cui rinviano e non sono di per sé nuclei di senso.
[206] Non c'è ragione, tuttavia, di credere, che il simbolo, all'interno del linguaggio formalizzato sia l'unico varco verso il piano dell'autoconsapevolezza.

Il passo citato, è stato già tradotto e commentato da Ghilardi che, in *Una logica del vedere*, ha sottolineato come per Nishida esista «un pensiero, un'intelligenza, che supera i limiti del concetto e dell'analisi razionale – potremmo dire: un *nous* al di sopra della *dianoia* – e che permette di intendere proprio quella ulteriorità che si apre con l'arte e con l'agire morale»[207]. L'intuizione artistica dei fenomeni, infatti, almeno in questa opera, si radica nel Volere assoluto in cui Nishida tenta di individuare il punto d'incontro tra intuizione e riflessione. Esso sembra coincidere con il Sé completamente libero da ogni residuo egoico e perciò capace di ospitare un sentimento che collega ciò che la conoscenza scinde, mettendo in comunicazione profonda il Sé con ciò che lo circonda, allorché tutto il movimento dell'oggettivazione conoscitiva tende a porlo in un'opposizione dicotomica. Il lavoro sull'arte e la morale, viene preceduto da una riflessione sul sentire affettivo che si trova all'interno dell'opera del 1920 *Ishiki no mondai* 意識の問題 (*Il problema della coscienza*), dove Nishida intende il sentire come «l'unità fondamentale in cui discriminiamo un numero infinito di differenze» (NKZ III 63; AF 224). Mentre Kant riconosce nel sentimento l'aspetto più soggettivo di ogni rappresentazione, Nishida vi scorge non un carattere individualizzante ma una funzione unificante: esso mette sulla stessa lunghezza d'onda ciò che l'intelletto scinde.

Provando ad esemplificare ancora una volta la posizione del filosofo giapponese anche al di là di quanto egli stesso dice potremmo forse provare ad immaginare la continuità che, in certe condizioni, può venire a crearsi uno stato d'animo individuale e una certa intensità di colore. Kandinskj, ad esempio, nei suoi scritti sulla spiritualità nell'arte, passa meticolosamente in rassegna gli effetti delle varie combinazioni cromatiche e coglie una stretta corrispondenza tra quest'ultime e determinati stati fisici e psichici. Tra le altre, spicca con particolare vivacità la descrizione delle gradazioni del blu che possono suscitare nello spettatore un'ampia gamma di sentimenti dalla quiete allo sgomento[208]. Dal punto di vista di Nishida la reazione ad una determinata tonalità di blu non sarebbe semplicemente una modificazione del Sé che ne viene colpito ma una risposta ad una sollecitazione che segna l'instaurazione di una comunicazione profonda. Non si tratterebbe, cioè, di una semplice

[207] GHILARDI M., *Una logica del vedere*, op. cit. p. 91.

[208] «Andando molto in profondità, il blu sviluppa l'elemento della quiete. Andando verso il nero, acquista una nota di tristezza disumana, si sprofonda nelle situazioni gravi che non hanno una fine né la possono avere. Quando trapassa in tonalità più chiare [...] acquista un carattere più o meno indifferente e si pone lontano dallo spettatore come l'alto cielo di un azzurro chiaro. Quanto più chiaro è il blu tanto meno è sonoro, finché si arriva ad una quiete muta, il bianco. L'azzurro, rappresentato musicalmente è simile a un flauto; il blu scuro somiglia a un violoncello e, diventando sempre più cupo, ai suoni meravigliosi del contrabbasso; nella sua forma profonda, solenne, il suono del blu è paragonabile ai toni gravi dell'organo» (KANDINSKJ V., *Tutti gli scritti*, a c. di Sers P., vol. II, Feltrinelli, Milano 1989, p. 110).

interazione tra due entità distinte ma di una *tra*duzione dell'una nell'altra. Che il Sé possa tradursi in una certa tonalità di blu (così come, tra l'altro, sembra indicare l'espressone inglese "*to feel blue*", "sentirsi tristi") significa che non è incommensurabile con esso ma che può, in qualche modo, vibrare delle sue stesse vibrazioni, *diventare* quel blu. Ciò gli è possibile perché, una volta trasceso l'universale del giudizio in direzione di quello del nulla relativo, il Sé in virtù di una negazione intrinseca può svuotarsi e diventare altro da Sé. Il sentire, più dell'intelletto è capace di stabilire una risonanza tra il Sé e ciò che lo circonda. La posizione di Nishida, dunque, sembra collocarsi agli antipodi di quella Hegel laddove, nell'*Enciclopedia*, sostiene che «quando un uomo, discutendo di una cosa, non si appella alla natura e al concetto della cosa, o almeno alla ragione, all'universalità dell'intelletto, ma al suo sentimento, non c'è altro da fare che lasciarlo stare; perché egli, in tal modo, si rifiuta di accettare la comunanza della ragione e si rinchiude nella sua soggettività isolata, nella sua particolarità»[209]. Nishida non potrebbe essere più distante da tale punto di vista senza, peraltro, adottare la visione romantica che fa del sentimento un'intuizione o una manifestazione dell'infinito. Già nelle pagine de *Il problema della coscienza* emerge che, a suo avviso, il sentire mette in comunicazione e in consonanza, perché è la fonte da cui si diparte una molteplicità di articolazioni e particolarità. In altre parole, più adatte al nostro tentativo di individuare un'ermeneutica del Sé, si potrebbe anche dire che, come modalità della coscienza, il sentimento dà vita a una serie di espressioni attraverso cui il Sé conosce se stesso.

Nel suo *Dichterische Einbildungskraft und Wahrsinn* Dilthey sostiene che ciò che normalmente definiamo leggi psicologiche sono delle astrazioni, nella vita concreta ed attiva una rappresentazione è un *Leben* e un *Vorgang*. Una rappresentazione sorge, si sviluppa e sparisce in un flusso di vita. Il sentire è un modo della coscienza che interiorizza le forme di vita e dà forma allo spirito interiore. È la fonte della mitologia, della filosofia e soprattutto della poesia. È una forza vivente inscrutabile ma possiede le proprie leggi. La trasformazione e la trasfigurazione della vita umana è riflessa in personaggi come Faust, Riccardo II, Amleto e Don Chisciotte. Le varietà dell'espressione artistica riflettono il ricco contenuto della nostra vita affettiva (NKZ III, 65; AF 225).

Il Sé si conosce anche attraverso la mediazione dei testi scritti e si riflette nei personaggi che vi prendono vita perché con essi ha in comune dei contenuti di vita affettiva. Ma, più precisamente, occorre chiedersi cosa il Sé conosce di se stesso declinandosi nella forma di Sé affettivo ed estetico. Si può dire, ad esempio, che incontrando i personaggi della letteratura si identifica con essi o che appropriandosi dei racconti mitologici scopre delle

[209] HEGEL G. W. F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, tr. it. di Cicero V., Rusconi, Milano, 1996, § 447.

possibili modalità di risposta a delle vicende esistenziali? Se il sentimento lo mette in consonanza con quanto narrato, il Sé non ne guadagna forse un'intensificazione delle sue emozioni (così come i sentimenti possono esser chiamati in maniera più generale) e quindi una riaffermazione di sé anche nel caso in cui all'immedesimazione segua un processo catartico? Tutto ciò sarebbe plausibile ma, a nostro avviso, non è sufficiente a dare conto della posizione di Nishida. Di fatti anche la dinamica della *mimesi* proposta da Ricoeur in *Tempo e racconto* e scandita dai tre momenti della figurazione (il rapporto immediato ed emotivo con il mondo), configurazione (la costruzione narrativa organizzata) e rifigurazione (ossia il ritorno al mondo dell'agire e del patire arricchito dell'esperienza precedente che permette di comprendere in maniera differente) [210] non sembra totalmente e retrospettivamente sovrapponibile alla maniera nishidiana di intendere il rapporto tra il Sé e le varie espressioni artistiche. La distanza tra le sue si gioca su un punto per niente sottile e cioè nella differenza che corre tra un movimento di appropriazione e uno di espropriazione o spossessamento del Sé. Non si tratta, in realtà di due punti di vista speculari e contrari, come potrebbe sembrare, ma di due sguardi che prendono di mira momenti diversi del rapporto con l'alterità. Mentre Ricoeur, prendendo sul serio la considerazione che la posizione del Sé «non è data *gegeben* ma ordinata *aufgegeben*»[211], si dedica alla lettura e all'interpretazione dei «segni disseminati nel mondo» grazie ai quali il Sé si coglie nel suo atto di esistere, Nishida sembra soffermarsi maggiormente su quella che ritiene la condizione preliminare a tale lavoro d'interpretazione ossia la rinuncia del Sé a se stesso, il suo svuotamento in vista dell'accoglimento di ciò che altro da sé e che compare all'interno di una realtà più ampia di quella del Sé soggettivo. Nel 1920 tutto ciò viene espresso ribadendo il fatto che, tramite le emozioni, il "piccolo" Sé egoico si riconosce all'interno di Sé più grande che è l'unione di tutti gli atti.

Dante afferma che in tempi infelici non c'è maggior dolore che ricordare dei tempi felici. Gioia e tristezza sono in tal modo legate a un più grande Sé. Queste emozioni sono risonanze del più grande e profondo Sé che è fondato nell'unione degli atti. Anche la musica pura esprime bene questa risonanza spirituale. S. Agostino è sulla stessa linea quando scrive che «lo spirito che nell'urgenza dell'amore cerca l'autoconoscenza ha già la conoscenza di se stesso». Questo tipo di autoconoscenza è certamente una conoscenza non concettuale. Poiché la forma della vera realtà è la "forma del senza forma", la sua voce è la "voce del silenzio". È la conoscenza fondata in ciò che Plotino chiama *shweigende Verstehen*» (NKZ III 69; AF 228).

Guardandosi nella sua modalità affettiva ed estetica il Sé non si conosce alla stessa

[210] Cfr. RICOEUR P., *Tempo e racconto*, tr. it. a c. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1986 (vol. 1), 1987 (vol. 2), 1988 (vol. 3).
[211] ID. *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, tr. it. di Renzi E., Il Saggiatore, Milano, 2002, p. 59.

maniera di un oggetto reale presente di fronte ad un soggetto ma, aconcettualmente, come un certo tipo di interazione e di risposta al mondo che lo circonda. In questo movimento di autoconoscenza, dunque, il Sé si conosce nei suoi atti, che altro non sono se non sue espressioni. In quanto tali esse possono essere intese anche come una sorta di linguaggio del Sé ma un linguaggio del tutto diverso da quello formale che viene utilizzato nell'universale del giudizio. Esso non coinicide con l'esteriorizzazione e la formalizzazione di un contenuto di pensiero o di un'intuizione ma ne è, nello stesso, tempo, la causa e l'effetto, il movente e l'esito. Non solo il processo dell'ideazione viene influenzato dall'atto di espressione che, come mostra palesemente l'attività della produzione artistica, coinvolge anche il corpo ma tutto il Sé viene messo in gioco e viene modificato. Se l'opera d'arte è formata dall'individuo, l'individuo a sua volta ne è costituito e determinato o, in altre parole, ne è costituita e determinate la sua storia. Come rileva Ghilardi, «se si parla di un'intuizione artistica che *poi* si esprime in una forma di *poiesis* è solo perché il linguaggio, per sua natura analitico, non può non scindere i termini e mostrarli in successione; ma in realtà intuizione e forma si danno insieme, l'una è già sempre nell'altra, "in quanto" (*soku*) altra»[212].

Seppure Nishida sembri riconoscere che il Sé si conquista anche attraverso la mediazione dei testi scritti e riflettendosi nelle vicende di personaggi come «Faust, Riccardo II, Amleto e Don Chisciotte» questo sembra avvenire non tanto in virtù del linguaggio con cui essi vengono costruiti ma in virtù del fatto che essi veicolano dei contenuti che entrano a far parte della vita affettiva del Sé. Se questo è possibile è perché il Sé "conosce diventando le cose e pensa diventando le cose". Nel momento in cui riconosce di essere privo di un'identità intrinseca scopre anche che può essere abitato da predicati contradditori e di poter essere Faust, Riccardo II, Amleto o Don Chiscotte. I sentimenti che il Sé conosce attraverso questi personaggi, ma anche attraverso la pittura o la musica, ossia attraverso l'arte in generale, corrispondono a delle modificazioni del Sé che per conoscerli "*li diventa*". Tale divenire, indotto dall'interazione con ciò che incontra e con ciò che gli accade è, nello stesso tempo, una risposta del Sé che influenzerà la sua interazione con ciò che gli accadrà successivamente. Senza ancora dare una definizione dell'ermeneutica richiesta da una tale concezione del Sé è possible già intravedere il tipo di verità a cui lo conduce: da una forma all'altra, da una percezione all'altra, da un'emozione all'altra Il Sé scopre che non c'è né forma, né percezione, né un'emozione ultima e che la vera realtà è la "forma del senza forma" e "la voce del silenzio".

[212] GHILARDI M., *Una logica del vedere*, op. cit., p. 147.

Quando tutto ciò viene riletto alla luce della logica del luogo, acquista un nuovo significato perché diventa un momento di un percorso di approfondimento dell'autoconsapevolezza del Sé che Nishida ha ormai in mente e che, a nostro avviso, mostra una chiara curvatura ermeneutica benché la terminologia usata dal filosofo continui ad essere in gran parte di stampo fenomenologico. All'interno di tale percorso il Sé affettivo si colloca tra il Sé intellettuale ed il Sé volontario: «ciò che si situa veramente nell'universale dell'autoconsapevolezza deve intenzionare l'interno di se stesso e deve essere ciò in cui il noema ritorna alla noesi. In questo senso, il Sé volontario si trova al punto estremo dell'universale dell'autoconsapevolezza del Sé, ne è lo stadio ultimo. Ma ciò che permette di pensare nel senso più appropriato ciò che situa in questo universale deve essere il Sé affettivo (*kanjōteki jiko* 感情的自己)» (NKZ V 160; MI 213).

All'interno dell'universale dell'autoconsapevolezza, è soprattutto il Sé nella sua veste affettiva a scoprirsi come nulla relativo, ossia come nulla opposto all'essere. "Nulla" perché tramite la percezione ed il sentimento si porta fuori di Sé e diventa altro da ciò che era prima, a tal punto che la sua identità è narrabile solo come storia delle circostanze e degli eventi che ha vissuto, "relativo" perché l'altro che diventa ha pur sempre una sua realtà, una realtà che *è* qualcosa, ad esempio colore, calore, profondità o dolore, sorpresa, serenità. Dopo la svolta del '26, Nishida non sembra cambiare idea in maniera significativa sulla natura del Sé affettivo rispetto a quando, in *Ishiki no mondai* 意識の問題 (*Il problema della coscienza*), affermava di non allinearsi con la visione predominate che descriveva i sentimenti come passivi[213], ma ne definisce meglio il ruolo all'interno dell'universale del nulla relativo che coincide con quello dell'agire.

Nel saggio *Jiai to taai oyobi benshōhō* 自愛と他愛及び弁証法 (*Amore di sé, amore dell'altro e dialettica*), ad esempio, una delle definizione del vero Sè scaturisce all'interno del discorso sulla natura dell'amore ma quest'ultimo segue una prima parte in cui Nishida ribadisce più volte che «il mondo per noi più immediato e concreto, cioè il mondo nel quale si trova il vero "io" non è né il mondo materiale né il mondo della coscienza [ma] il mondo dell'agire e dell'espressione in senso largo» e questo è il mondo egli chiama «mondo della determinazione del nulla» (Cfr. NKZ VI 262 e 263 ; ASAAD 72 e 73). Il filosofo parla dell'amore come di un'attività e, precisamente, di un attività che porta la contraddizione all'interno del Sé. Qualificandosi come *agape* e non come *eros*, infatti, l'amore porta il Sé

[213] «Sebbene i sentimenti spesso vengono descritti come passivi ma io non sono di questo parere. Cito l'esempio di Goethe che, trasformando la propria vita in poesia, ha superato la sua sofferenza» (NKZ III 61; AF 223)

verso l'altro Sè tramite un movimento di autonegazione. Non c'è dubbio che la natura dell'amore possa essere qualificata come paradossale dal momento che rivela il Sè nel momento stesso in cui lo nega. In quanto attività del Sè ha un esito diametralmente opposto a quello cui conduce all'interno della filosofia fichtiana. Laddove Fichte afferma che «l'Attività dell'io consiste nel suo illimitato porsi», Nishida sostiene che l'attività dell'io, e in particolare l'attività propria dei sentimenti e delle percezioni, conduce il Sé a vedere il suo nulla, ossia a *de*porsi.

A che pro, dunque, un'ermeneutica della sfera affettiva e, ancor più, un passaggio attaraverso i testi scritti se, in definitiva, nell'autentico atto d'amore il Sé va incontro alla perdita di se stesso? Più in generale, a che serve un'ermeneutica se il fine non è quello di una ricerca di senso ma quello dell'approdo al *non* senso, seppure raggiunto attraverso la via agapica? Poiché nulla, nei testi di Nishida, autorizza a credere che espressioni come quella secondo cui l'amore «consiste nello scoprire il vero Sé negando il Sé» (NKZ VI 281; ASAAD 83) debbano essere lette secondo un'ottica sacrificale, si fa più concreto il rischio di leggerle in un'ottica nichilistica che farebbe sfociare in un buco nero ogni tentativo di tracciare un percorso ermeneutico. In realtà la filosofia nishidiana non è una filosofia nichilista. Il percorso di riconoscimento del Sé che nell'amore "si scopre negandosi" e "vive morendo" (Cfr. NKZ VI 281; ASAAD 83) ha un orientamento preciso se, ancora una volta, si esplicita ciò che Nishida dissimula tra le righe: il fatto, cioè, che il vero Sé pur essendo privo di un'identità intrinseca non è assolutamente privo di realtà. Esso è una "determinazione del nulla" e, in quanto tale, non può essere nulla assoluto. Per poterlo conoscere occorre seguirlo nel suo agire e, di volta in volta, reinterpretarlo sulla base degli atti che sta compiendo e che lo tengono in bilico tra l'essere e il nulla relativo. Dal punto di vista che il Sé ha su di sé, ossia riflettendosi, questo significa che il Sé conosce la storia della sua identificazione guardandosi come una narrazione di atti.

3.3 Il Sé volontario/agente

Porsi sul piano dell'azione significa porsi sul piano della volontà. Ma di che tipo di volontà si tratta? Fin da *Intuizione e riflessione nell'autoconsapevolezza* Nishida riconosce nel piano volitivo una dimensione più profonda di quella solamente conoscitiva ma il suo modo di concepirlo non rimane lo stesso nel corso del tempo. Nel 1917 con "volontà" intende per lo più la «volontà libera assoluta» (*zettaijiyū no ishii* 絶対自由の意志) di

ascendenza fichtiana (la *Tathandlung*) che è pura unificazione alla base della realtà e garanzia della concordanza tra il pensiero e l'esperienza, tra senso ed il fatto. Tuttavia, come riconosce anche Maraldo commentando l'autocritica di Nishida nella prefazione del 1917, in seguito all'esito insoddisfacente dell'opera «Nishida abbandona il suo ideale iniziale, fichtiano, di fondare l'unità dell'intuizione e della riflessione nella coscienza del Sé (l'autoconsapevolezza)»[214]. Dopo la svolta determinata dall'elaborazione della logica del luogo, la volontà non è più vista come la facoltà a cui attribuire in maniera ultimativa il potere di unificazione del reale[215] ma solo di uno strato della realtà concernente l'agire, che consente un livello più profondo di comprensione rispetto a quello possibile nell'universale dell'essere: «La vera autoconsapevolezza del Sé – afferma Nishida - non risiede nella semplice autoconsapevolezza del Sé intellettuale ma nell'autoconsapevolezza del Sé volontario» (NKZ V 133; MI 196)

Di tale volontà non si dice espressamente come si fissa degli scopi o come si dispiega a partire da motivi, né se si presenta come un principio di appetizione razionale (secondo l'accezione classica aristotelica) o piuttosto come una forza irrazionale (sul modello, ad esempio, la volontà di vivere shopenahaueriana): tali spiegazioni avrebbero una loro validità nell'universale dell'essere ma non all'interno dell'universale del nulla relativo dove ciò che conta, dal punto di vista di Nishida, non è una descrizione delle dinamiche volitive nella vita ordinaria ma la messa in luce del perché la volontà, ponendosi alla base dell'agire, costituisca una sua forma di espressione che si traduce in atti. Solo passando attraverso di essi il Sé potrà infine cogliersi come nesso di essere e nulla. Riprendendo per gradi il percorso proposto da Nishida bisogna considerare che il Sé agente appare quando l'universale dell'essere, che nella topologia nishidiana coincide con l'universale del giudizio, è stato già trasceso nella direzione del predicato, ossia quando il procedimento logico che impone, all'interno del giudizio, la collocazione del soggetto nel predicato e di quest'ultimo in predicati via via più ampi, ha già raggiunto il predicato ultimo che è la coscienza. Anche questa volta il termine "coscienza" va disambiguato: non indica la coscienza tetica ed egologica che opera intenzionando oggetti posti al di fuori di sé ma una coscienza preteoretica e pre-logica (nel senso della logica discorsiva) che precede la distinzione tra soggetto ed oggetto.

[214] MARALDO J., "*Translating Nishida*", in «Philosophy East and West», 39, 4, 1989, pp. 466..

[215] Unificazione che, ricordiamo, in *Uno studio sul bene* restava appannaggio della coscienza, nella misura in cui solamente quest'ultima poteva garantire la presa di consapevolezza dell'"esperienza pura" da parte del Sé. Tuttavia, nell'opera del 1911, il fatto che la coscienza restasse l'ultimo supervisore dell'unificazione originaria tra il Sé ed il mondo, tra il soggetto e l'oggetto, conduceva all'aporia per cui essa dovesse, nello stesso tempo, essere inclusa nell'unificazione originaria ed anche esserne esclusa, perché altrimenti non avrebbe potuto intenzionarla. Proprio il tentativo di uscire da questa aporia spinge Nishida a cercare una soluzione nella volontà ma anche in questo caso va incontro a delle difficoltà non superabili.

Man mano che il Sé avanza in questo processo aumenta la consapevolezza che la realtà oggettuale, o per meglio dire noematica, deve essere riportata all'interno di tale coscienza, predicato di tutti i predicati, la quale mira noeticamente la prima, a titolo di noesi (cfr. NKZ V 151; MI 207): «le relazioni tra il soggetto ed il predicato del giudizio diventano, nell'universale dell'autoconsapevolezza, relazioni tra la noesi ed il noema» (NKZ V 152; MI 208). Tuttavia, questo non deve trarre in inganno circa la natura dell'universale dell'autoconsapevolezza: la relazione noetico-noematica si stabilisce tra l'universale dell'autoconsapevolezza (noesi) e quello dell'essere (noema) in modo tale che l'essere sia inglobato nella coscienza (così come, prima, il soggetto veniva riportato all'interno del predicato) ma ciò non significa che anche all'interno dell'universale della coscienza il Sé continui ad operare in forma noetico-noematica. Se così fosse «bisognerebbe innanzitutto intenzionare l'atto stesso; bisognerebbe che la noesi divenisse noema e che la coscienza fosse cosciente di se stessa» (NKZ V 129; MI 193). Ma Nishida, al posto di pensare questa duplice intenzionalità e questa duplice forma di coscienza preferisce pensare che gli atti della coscienza conoscano se stessi come atti autodeterminanti.

Come è stato già visto anche nel primo capitolo di questo lavoro, il secondo universale, quello del nulla relativo, è il regno dei soli atti, ossia delle noesi, ed esse non vengono conosciute dal Sé diventando a loro volta *noemata* di ulteriori atti noetici (come se ci fosse una noesi della noesi) ma nel loro stesso agire. Conoscere ed agire fanno tutt'uno e, precisamente, fanno tutt'uno nella volontà. «L'essenza della coscienza non risiede nell'intenzionalità ma piuttosto nella volontà; l'intenzionalità non è che una volontà debole» […]. Il volere è completamente diverso dalla pura attitudine intellettuale – che consiste semplicemente nell'intenzionalità verso l'oggetto perché agisce conoscendo e conosce l'azione» (NKZ V 129; MI 193). Al livello del secondo universale la distanza e la relazione che si pone tra la noesi ed il noema è già stata ridotta perché il noema è stato riportato all'interno dell'atto ma un'altra distanza deve essere ancora mediata, quella tra gli atti della coscienza ed il vero Sé. Il Sé, infatti, non ha ancora raggiunto se stesso. Una volta escluso che questa ulteriore distanza posta tra gli atti della coscienza ed il vero Sé possa essere percorsa e mediata da una nuova intenzionalità, un'intenzionalità che potremmo definire alla seconda potenza, in che modo il Sé potrà diventare consapevole di se stesso se non interpretando e comprendendo i suoi atti? Come abbiamo cercato di dimostrare, i testi di Nishida autorizzano a pensare che il vero Sé debba cercare se stesso seguendo un percorso ermeneutico che passa attraverso il "testo" dei suoi atti.

Quando Nishida chiarisce cosa intende per agire, finalmente diventa anche più chiaro

perché l'universale dell'autoconsapevolezza viene inteso come universale del nulla relativo. Per comprenderlo, infatti, non è sufficiente dire che la coscienza si oppone all'universale dell'essere e che si rapporta ad esso come un non-essere ma occorre cogliere il nesso che tiene insieme l'essere ed il nulla della/nella coscienza. «Ciò che intendo per "agire" (行為すること*kōi suru koto*) – afferma Nishida - consiste nell'introdurre all'interno del Sé il mondo esteriore, che trascende la coscienza di sé e nel realizzare il contenuto di sé facendo degli eventi del mondo esterno la realizzazione della volontà del Sé» (NKZ V, 155; MI 209). L'universale della coscienza è il luogo del nulla relativo perché al suo interno la coscienza, che di per sé è vuota o nulla in quanto puro predicato, diventa mondo esteriore e il mondo esteriore diventa coscienza. Ma poiché il mondo esteriore, nella sua forma noematica, è stato già stato riportato all'interno del campo noetico della coscienza, tale "esteriorità" non è più da intendersi come quella dell'oggetto rispetto al soggetto ma come quella tra l'insieme degli atti in cui la coscienza si autodetermina rispetto alla coscienza stessa, di per sé vuota. Così, la coscienza diventa consapevole di sé conoscendosi attraverso i suoi atti che altro non sono se non sue espressioni.

Si constaterà che qui i confini tra esteriorità ed interiorità sono molto sfumati e, fluttuando, rimettono in discussione l'identità del Sé. Ciò è perfettamente in linea con l'idea che, riguardo il Sé, non si può parlare di identità ma solo di *identificazione.* D'altra parte del mondo esteriore fa parte anche il "Tu" con cui l'Io/Sé entra in relazione e di cui abbiamo già parlato facendo riferimento al saggio di Nishida *L'io ed il tu.* Abbiamo visto che in tale saggio, il filosofo sembra riabilitare il linguaggio che altrove ha espressamente criticato fino a farne *in medium* tra coscienze e abbiamo visto anche che questo è comprensibile solo se il linguaggio viene inteso come quello nel mondo vissuto e non come quello del mondo pensato. Ora tutto ciò trova una maggiore giustificazione: il linguaggio del mondo vissuto trova il suo fondamento nell'universale del nulla relativo da cui scaturiscono tutti gli atti della coscienza come atti espressivi. Le coscienze possono entrare in comunicazione perché l'interiorità può diventare esteriorità e l'esteriorità può diventare interiorità in modo che confini della coscienza si ritrascrivano continuamente.

4. Temporalità della narrazione del Sé

Quello di verificare la possibilità di intendere l'identità come narrazione all'interno del pensiero di Nishida è stato l'obiettivo del nostro capitolo e ciò che ne è emerso, sulla base dei

testi del filosofo giapponese, è che il Sé può a ragione essere considerato come la narrazione e l'autonarrazione dei suoi atti. Atti che, in tutte le loro varianti, sono pur sempre atti conoscitivi e autoconoscitivi del Sé. Tuttavia, se il Sè si autodermina nei suoi atti in ogni momento, senza che sia presupposta alcuna sostanza soggiacente e immutabile al di là del susseguirsi dei singoli atti, cosa garantisce che si possa parlare di uno stesso Sé e non semplicemente di una serie di atti tra loro sconnessi? Lo stesso Sé come può riconoscersi protagonista della sua storia ? Più precisamente : come può riconoscere una determinata storia come quella che rende distinguibile da tutti gli altri perché esclusivamente sua ? Simili interrogativi impongono una più approfondita considerazione della temporalità con cui questa storia avviene e per cui i singoli attimi vissuti possono essere ricondotti ad un unico centro come i raggi di una ruota.

La questione della temporalità nella filosofia di Nishida è stata già oggetto di vari studi più generali sull'autore e anche di uno specifico che ha trovato voce nel libro di Tremblay intitolato *Auto-éveil et temporalité*[216], ragion per cui non è nostra intenzione riprendere la questione da capo ma solamente da quel particolare punto di vista che riguarda la determinazione della continuità di uno stesso Sè all'interno della narrazione della sua storia. Dato ormai per assodato che Nishida fin da *Uno studio sul bene* e anche in *Intuizione e riflessione nell'autoconsapevolezza* critica la concezione secondo cui esisterebbe un Sé stabile immutato alla base all'attività del Sé, occorre rintracciare all'interno del suo pensiero la chiave di volta che permetta di tenere insieme da un lato l'originalità irriducibile di ogni Sé e dall'altra la sua totale assenza di fondamento. Mentre nel primo capitolo l'abbiamo cercata, tra l'altro, nella direzione della spazialità, a partire dall'affermazione secondo cui «tutto ciò che è si situa in un luogo» ora la cercheremo nella direzione della temporalità a partire da un altro assunto della filosofia secondo cui «tutto ciò che è si situa nel tempo» (NKZ VI 263; ASAAD 73).

Tale assunto, che compare in *Amore di sé, amore dell'altro e dialettica,* ritorna anche ne *L'io e il tu* nella formulazione quasi identica «tutto ciò che è reale si situa nel tempo» (NKZ VI 341). Anche il Sé, dunque, nella misura in cui ha una qualche forma di realtà deve collocarsi nel tempo. Tuttavia, comprendere in che maniera questo possa avvenire non è affatto semplice. Di che tempo si tratta, innanzitutto? Di un tempo fisico ed oggettivo o di un tempo inteso come durata, alla maniera bergsoniana? E inoltre, che relazione ci può essere tra

[216] TREMBLAY J., Auto-éveil et temporalité. Les défis posés par la philosophie de Nishida, L'Harmattan, Paris 2007.

un Sé inteso come centro unificatore di ogni singolo momento presente e lo scorrere del tempo? Se anche il Sé, come tutto ciò che è reale, si colloca nel tempo, come può unificarlo per così dire "dall'interno", dando coerenza ad un insieme di momenti discreti? Nishida, come sempre, non facilita la comprensione del lettore portandolo a guardare da un unico punto di vista ma lo costringe a spostarsi di volta in volta da un'angolazione diversa per poi ricostruire autonomamente una visione d'insieme. In un testo precedente *Amore di sé amore dell'altro e dialettica* il filosofo giapponese sembra dire esattamente il contrario di quanto afferma successivamente dal momento che inverte i rapporti tra l'io ed il tempo fino a far supporre una priorità del primo rispetto al secondo: «l'io non esiste nel tempo; è il tempo che esiste nell'io» (NKZ VI 187). Con parole leggermente diverse egli ripete lo stesso anche all'interno del saggio citato dove afferma che: «la persona non esiste nel tempo ma il tempo nella persona» (NKZ VI 277; ASAAD 80 e anche NKZ XII 79). Chi dei due dunque, si colloca nell'altro? Come in parte abbiamo già visto questa non è affatto una questione secondaria perché, nel linguaggio di Nishida, "trovarsi" o "collocarsi" in qualcosa significa essere una (auto)determinazione di quell'universale[217] e avere in esso la propria fondazione. Come trovare allora una soluzione di questo conflitto in cui Nishida sospinge il lettore?

Il filosofo sembra incorrere nello stesso paradosso in cui, nel 1905, è incorso anche Husserl nelle famose *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*. Un paradosso dovuto al fatto che le fasi della coscienza del tempo attraverso cui viene costituito il tempo oggettivo devono esse stesse essere determinate dal tempo e perciò si rivelano fondate da ciò che esse stesse dovrebbero fondare. Quando Husserl si chiede «se ha un senso dire, in senso reale e proprio, che le apparizioni costitutive della coscienza del tempo (della coscienza interna del tempo) cadono esse stesse nel tempo (immanente)»[218] è costretto a rispondere negativamente, dal momento che se anche le varie fasi della coscienza del tempo cadessero nel tempo ne conseguirebbero due possibilità entrambe assurde. La prima è che il tempo nel quale "cadono" le fasi della coscienza del tempo sia lo stesso tempo oggettivo che si trattava di costituire ma in questo caso, ciò che si tratta di costituire (il tempo oggettivo) sarebbe necessario alla descrizione di ciò che permette di costituirlo (la coscienza del tempo) e dunque l'idea stessa di una costituzione, che per definizione è unilaterale (ossia è solamente del secondo nei confronti del primo) sarebbe contraddetta. La seconda possibilità, invece, è che il tempo nel quale "cadono" le fasi della coscienza del tempo sia un tempo anch'esso

[217] «Tutto ciò che esiste si situa in un senso o nell'altro in un universale» (NKZ VI, 184).
[218] HUSSERL E., *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, tr. it. a c. di Marini A, Franco Angeli, Milano 1981, p. 355.

“immanente” e soggettivo ma in tal caso occorrerebbe che questo tempo venga a sua volta costituito da un'istanza più profonda di cui non si sa ancora nulla. Anch’essa però dovrebbe avere delle “fasi” e quest’ultime non potrebbero essere descritte senza cadere a loro volta nel tempo, cosa che trascinerebbe inevitabilmente in una regressione all'infinito[219].

Sebbene Nishida, rigettando l’idea di un Ego trascendentale non ragioni in termini di “costituzione” si trova comunque di fronte al problema di dover stabilire un rapporto di fondazione (e non di fondamento!) tra il Sè ed il tempo. Per risolverlo, già nella fase precedente l’elaborazione della logica del luogo, fa leva sulla modalità agente del Sè che, come abbiamo appena visto, riconoscerà in seguito come la modalità più completa di autoriconoscimento del Sé all’interno dell’universale del nulla relativo. Nel saggio *Ciò che è dato direttamente* (NKZ IV 9-37) sostiene che il vero Sè può essere trovato solo nel presente e che, solo a partire dal presente, viene ricordato il passato e immaginato il futuro. Rifacendosi ad Agostino anche Nishida attribuisce alla memoria un ruolo decisivo nel riportare il Sè passato al Sè presente ma, osservando che il primo, nel momento in cui viene pensato o rappresentato, è ormai privo di ogni atto creatore, riconosce solo al secondo il carattere di “vero Sè”. Nel *Sistema autoconsapevole degli universali*, del 1930, tale concezione viene precisata tramite il ricorso alla distinzione tra noetico e noematico. Secondo Nishida, la combinazione dell’io di oggi e dell’io di ieri in unico Sé non è di ordine noematico ma di ordine noetico. L’unità della coscienza, cioè, si stabilisce grazie ad una pura determinazione noetica: «in particolare, nel caso in cui l’io di ieri e l’io di oggi sono considerati direttamente come un unico io, la coscienza di ieri e la coscienza di oggi non si combinano noeticamente; le due noesi si combinano direttamente» (NKZ V 311). Ma cosa può voler dire questa combinazione immediata di due noesi?

Usando una terminologia husserliana e non nishidiana, potremmo dire che il filosofo giapponese privilegi la “coscienza impressionale” o “percettiva” rispetto a quella “ritenzionale” e “protenzionale”. Secondo Husserl, affinché possa essere colta l’intera durata di un fenomeno e non solo degli singoli attimi distinti occorre che questi ultimi vengano “tenuti in pugno” dalla coscienza anche senza che siano presi di mira tramite un atto dell’attenzione. Ad esempio, la percezione di una melodia come insieme unitario e non soltanto come un *collage* di singoli suoni di volta in volta effettivamente presenti è possibile solo grazie al fatto che i suoni trascorsi vengono trattenuti ritenzionalmente. La ritenzione non è di per sé un atto ma un “ricordo primario” ossia una traccia conservata passivamente dalla

[219] La questione dell’aporia in cui finisce la riflessione di Husserl sul tempo è stata ripresa ed analizzata da Claude Romano in *L’événement et le temps*, Puf, Paris 1999. Cfr. soprattutto pp. 125-135.

coscienza che rende possibile la rimemorazione vera e propria ("ricordo secondario"). Se fosse intesa come un atto essa dovrebbe essere un vissuto immanente suscettibile di durata e appartterebbe all'ordine delle cose costituite portando immediatamente al paradosso che abbiamo visto sopra (che tuttavia rimane). Essa viene intesa, invece, come una modificazione della coscienza che le rende possibile trattenere come presente anche ciò che è assente, ossia le rende possibile la *presentazione* di ciò che è assente in quanto tale: solamente perché è possibile trattenere un suono trascorso come appena trascorso è possibile cogliere con un atto (che Husserl chiama "ricordo secondario") la melodia nella sua interezza. La rimemorazione agisce su un *continuum* di dati originari e di ritenzioni rispetto alle quali il soggetto non ha alcuna libertà perché ne è semplicemente affetto[220]. Il fatto che le singole impressioni e ritenzioni possano essere tenute insieme è garantito, secondo Husserl, dalla sorgente originaria della coscienza che coincide con «la assoluta soggettività e [che] ha le caratteristiche assolute di qualcosa che si può indicare, *con un'immagine*, come "flusso", di qualcosa che scaturisce in un punto di attualità, un punto che è fonte originaria, in un'"ora"»[221]. Dunque, da un lato la coscienza originaria costituente il tempo è definita come un "punto", dall'altro è definita essa stessa come un "flusso". Affinché l'impianto della costituzione del tempo regga fino in fondo, tale "punto-sorgente" dovrebbe essere al di fuori del tempo ma, poiché ciò non sembra accettabile, ne consegue che la *coscienza del tempo* fa tutt'uno con il *tempo della coscienza*.

Al di là delle difficoltà che l'impostazione husserliana comporta e che qui ci siamo limitati solamente a ricordare ciò che emerge è un intreccio di passività (le affezione della coscienza coincidenti con i contenuti delle ritenzioni) e di attività (gli atti di attenzioni coincidenti con i ricordi secondari) che sembra spiegare con grande acutezza la nostra comune esperienza del tempo. Forse Nishida non ha la stessa precisione di sguardo nel descrivere tale esperienza ma, rinunciando fin dall'inizio all'idea di una soggettività trascendentale e cercando di individuare il vero Sé nel suo continuo divenire, evita di incorrere nelle aporie in cui Husserl si è imbattuto. Il suo intento non è quello di comprendere le modalità della costituzione del tempo oggettivo da parte della coscienza ma quello di comprendere in che rapporto di determinazione stanno il tempo ed il Sé, un rapporto che senza difficoltà può rivelarsi simmetrico. Mentre in Husserl il fatto che la coscienza del tempo finisce per fare tutt'uno con il tempo della coscienza è alquanto problematico, in Nishida il

[220] L'apparizione originaria e il flusso originario dei modi di scorrimento nell'apparizione è qualcosa di ben fissato di cui abbiamo coscienza tramite un'"affezione" sui cui possiamo solamente portare lo sguardo» (§ 20).
[221] HUSSERL E., Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo, tr. it. cit., § 36.

fatto che il Sé sia collocato nel tempo e che, nello stesso tempo, i vari momenti presenti della storia del Sé sia unificati da una combinazione *immediata* di noesi è perfettamente coerente all'interno del suo sistema. Ciò non significa che nella prospettiva del filosofo giapponese non rimangano delle zone d'ombra ma il problema dell'unità temporale di uno stesso Sé viene superato portandosi su piano ulteriore rispetto a quello del nulla relativo in cui viene posto. Per comprendere questo passaggio, che media tra dimensioni diverse della temporalità, occorre innanzitutto accogliere il conflitto in cui Nishida porta il pensiero.

Andando per gradi e ritornando al punto cui eravamo rimasti prima della digressione nelle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*, ritroviamo l'affermazione per cui «la coscienza di ieri e la coscienza di oggi non si combinano noeticamente» (NKZ V 311), ossia non come se la coscienza presente intenzionasse il passato quale noema, ma tramite la combinazione immediata di due noesi ciascuna indipendente dall'altra. L'io di ieri e l'io di oggi sono considerate come «fatti assoluti» e «personalità libere» che si autodetermino *ex nihilo* cioè senza avere un rapporto di consequenzialità o causalità diretta con quanto li precede o li segue. Il rapporto che sussiste tra i due viene chiarito da Nishida nel saggio del 1939 *L'auto-identità assolutamente contraddittoria*, dove, pur essendo ribadito il privilegio del presente nel riconoscimento del vero Sé, viene esplicitata la relazione che corre tra esso e le altre estasi temporali: «la nostra coscienza di sé esiste là dove passato e futuro si combinano nel campo della coscienza presente, là dove si muovono come auto-identità contraddittoria» (NKZ IX 166; AIAC 157 Cfr. anche NKZ IX 171; AIAC 160).

Introducendo il concetto di "auto-identità assolutamente contraddittoria" nella sua spiegazione della temporalità Nishida esplicita la logica sottesa al fatto che «noi nasciamo ad ogni istante e moriamo ad ogni istante» (NKZ VI 246; IT 63) ma tale logica resterebbe priva di ogni appiglio teoretico se non la si riconducesse nell'orizzonte del nulla assoluto. In altre parole, se l'universale del nulla relativo non venisse trasceso da un orizzonte ancora più ampio, ossia da un universale ultimo in cui in cui la logica dell' "identità assolutamente contraddittoria" trova il suo movente, quest'ultima non resterebbe che un postulato della filosofia di Nishida. In particolare, rispetto al problema della determinazione dell'unità del Sé, non sarebbe che un nome dal valore puramente descrittivo da attribuire all'evidenza che all'interno della storia di uno stesso Sé possono convivere aspetti contraddittori. Ma in che modo questi ultimi possono articolarsi nel seno dell'identità? E, più precisamente, in relazione alla questione temporale di cui ci stiamo occupando, in che modo facce diverse del Sé, passato e futuro, possono allo stesso tempo differenziarsi ed unificarsi nel seno del presente? Dal punto di vista di Nishida esse sono autodeterminazioni del presente, ossia espressioni di

un presente autodeterminantesi che prende il nome di «ora eterno». Il concetto di "ora eterno" è sicuramente tra i più ostici della filosofia di Nishida ed egli stesso sente più volte l'esigenza di chiarire che cosa intenda:

> Ciò che si può davvero qualificare come "ora eterno" non deve essere inteso nel senso platonico dell'invariabilità eterna. È autoconsapevolezza del nulla assoluto che può far scomparire in ciascuno dei suoi punti il passato infinto e il futuro infinito e può essere considerato come ciò in cui nasce il tempo, non importa dove o quando. Ciò che Platone chiama "mondo eterno" è anch'esso determinato da e nell'ora eterno (NKZ VI, 265).

Origine intemporale del tempo e apertura nel cuore del nulla assoluto, "l'ora eterno" è l'incipit della storia del Sé, o meglio l'incipit dell'incipit. È lo scarto che si crea tra il nulla assoluto e lo scaturire del presente tramite il movimento dialettico dell'autonegazione. Questo è forse uno dei punti in cui si fa più evidente la distanza tra la dialettica hegeliana e quella nishidiana. Mentre per Hegel «perché qualcosa possa essere tolto o negato, deve avere un significato positivo, affermativo», ossia deve darsi innanzitutto una "tesi", per Nishida la negazione è la prima autodeterminazione del nulla e quest'ultima, letta dal punto di vista temporale, si qualifica come "ora eterno".

Percorrendo fino in fondo il percorso che abbiamo imboccato, quello che parte dall'evidenza di aspetti contraddittori all'interno di un unico Sé, che riconosce tale contraddittorietà anche tra le estasi temporali e che scorge la loro implicazione nell'"ora eterno", si giunge infine al nulla assoluto di cui "l'ora eterno" è la prima autodeterminazione. Da esso si dipanano gli atti noetici che permettono di combinare insieme la coscienza di ieri e la coscienza di oggi. Ciò che importa qui, non è il contenuto di tali atti, il loro contenuto noematico, ma solo la loro qualificazione di atti. L'"ora eterno" autonegandosi si temporalizza nel presente che, autonegandosi a sua volta, fa spazio alle altre dimensioni temporali. È solo a questo punto che l'affermazione di Nishida secondo cui il vero Sé può essere trovato solo nel presente acquista tutto il suo senso. Ciò che permette di individuare la storia del Sé come la sua personale storia è il fatto che in un dato presente egli *agisca* liberamente, sia appropriandosi di eventi passati che hanno segnato il suo percorso di identificazione, sia aprendosi verso un futuro che può riconfigurare *ex novo* ciò che egli è nel presente.

Quando l'universale del nulla relativo viene trasceso in direzione di quello del nulla assoluto anche il paradosso di una reciproca fondazione tra il Sé ed il tempo viene sciolto. Da un lato, il Sé è collocato nel tempo perché può conoscersi e può essere conosciuto solo alla

luce di quell'apertura originaria del tempo che coincide con l'"ora eterno", la prima autodeterminazione del nulla assoluto in senso temporale; dall'altro, il tempo, una volta dischiuso da tale atto di autonegazione del nulla assoluto, si condensa nel presente del Sé all'interno del quale, per un simile processo di autodeterminazione e autonegazione, si aprono anche le dimensioni del passato e del futuro. In altre parole, il Sé si colloca nell'orizzonte del tempo e ne viene determinato nella sua stessa *capacità di apertura* nei confronti di un passato e di un presente che non lo determinano né causalmente né finalisticamente ma solo nella misura in cui entrano in interazione con il presente nella forma di un'identità assolutamente contraddittoria.

Sullo sfondo di questa panoramica sulla temporalità, emerge anche un problema che tocca direttamente il nostro tentativo di individuare una continuità del Sé. Se il vero Sé si autodetermina sempre nel presente, è possibile stabilire un orientamento del suo divenire che non sia puramente casuale? Oppure ogni momento della sua storia è totalmente anarchico rispetto ai precedenti ed i successivi? Nel saggio *L'io e il tu*, Nishida sembra riconoscere una forma di direzionalità del divenire del Sé: «Contrariamente alla determinazione a partire da passato, la determinazione a partire dal futuro designa il dovere (*tōi* 当為)» (NKZ VI, 376; IT 107). La terminologia utilizzata dal filosofo rischia ancora una volta di essere fuorviante. Se prima si è parlato di autoderminazione a partire dal presente qui si parla invece di «determinazione a partire dal futuro». Come spiegare questa divergenza? Il discorso torna ad una sua coerenza solo se tale "determinazione" a partire dal futuro non viene intesa come un vero e proprio atto creativo, come quello che si dà nel presente, ma come una direzione di orientamento in base agli scopi e ai doveri che il Sé si prefigge.

La dimensione del dovere, dal punto di vista di Nishida, porta l'uomo ad elevarsi rispetto alle mere tendenze biologiche che lo orientano nella direzione dal passato al futuro (ad esempio la sua parte materiale e gli impulsi determinati dalla sua costituzione genetica) e lo rende suscettibile di una reinterpretazione nella direzione contraria, ossia dal futuro al passato. Cosa significa, allora, questa capacità di rilettura *à rebours*? Significa la possibilità, per il Sé, di conservare ad ogni istante una totale libertà nei confronti del passato, la capacità di rinnovarsi *ex nihilo* senza, tuttavia, che ogni atto di rigenerazione avvenga in maniera casuale o rizomatica. Significa, inoltre, la capacità si confrontarsi e misurarsi con un passato senza che questo gravi irrimediabilmente sull'identità del Sé. Un passato che non è assolutamente nulla perché resta ed *è* come l'*altro* con cui il Sé entra in contraddizione e a cui

risponde, ma è che relativamente nulla perché il Sé è sempre "uomo nuovo"[222].

Se c'è ancora un punto che resta ancora problematico nella maniera di Nishida di dar ragione dell'unità di unico Sé abitato da un'identità assolutamente contradditoria, a nostro avviso, risiede soprattutto in una non adeguata considerazione di quella che Husserl ha chiamato "coscienza ritenzionale" e che comporta un sedimento del passato all'interno della coscienza percettiva anche quando questa non gli rivolge attivamente l'attenzione. Per l'io di oggi è davvero possibile rivolgersi all'io di ieri come ad un "tu"? Da un lato Husserl adottando il punto di vista di Io trascendentale costituente "respinge" l'alterità al di fuori dei confini della coscienza (incorrendo tra l'altro nelle famose aporie della costituzione dell'altro che emergono nelle *Meditazioni cartesiane*) ma ammette un'"affezione" del passato all'interno della coscienza attuale, dall'altro Nishida prende le distanze, fin dall'inizio, dall'idea di una soggettività che possa ridursi alla "sfera del proprio" e riconosce l'estrema permeabilità dei confini del Sé rispetto all'alterità ma, quando sviluppa l'analisi temporale, fa interagire il Sé passato ed il Sé presente come due entità "esterne" e contraddittorie che possono essere riconosciute come unite solo nella misura in cui in cui i due diversi atti, o noesi, che le intenzionano provengono da un unico centro. «La persona libera – afferma Nishida - si trova al fondo in cui si autodetermina l'istante» (NKX VI 293; ASAAD 89) ed «è veramente libero ciò che si autodetermina dialetticamente» (NKZ VI 297; ASAAD 92). Certamente questo non significa che il Sé attuale agisca in maniera assolutamente svincolata dal Sé passato (questa sarebbe assoluta contraddizione ma non "*identità* assolutamente contraddittoria") ma che egli re*agisce* al Sé passato essendo libero, così come reagirebbe ad un altro Sé.

In definitiva, il Sé si insedia nel tempo nella forma di un Sé agente che si autodetermina a partire dal presente. Ogni presente si definisce ponendosi in contraddizione con quello appena scorso e con quello che lo succederà in una dialettica di autonegazione e di negazione reciproca. Poiché tale dialettica non è che la temporalizzazione dell'autonegazione e autoderminazione del nulla assoluto, il vero Sé può anche essere colto come un'autodeterminazione del nulla assoluto. Una volta fuoriuscito dal nulla egli si conosce *nel* presente e *dal* presente interagisce con il suo passato ed il suo futuro. Un passato ed un futuro

[222] Sebbene l'espressione, di memoria paolina, non abbia qui alcun significato religioso, ci sembra appropriata per esprimere la radicale rottura posta da Nishida tra il Sé presente e il Sé passato. In Paolo tale rottura è resa possibile solo grazie alla redenzione cristica: «Secondo la verità che è in Gesù, dovete deporre l'uomo vecchio (cfr. Ef 4, 21-24); «vi siete rivestiti dell'uomo nuovo, che si rinnova per una più piena conoscenza, a immagine di colui che l'ha creato» (cfr. Col 3, 9). Nella seconda parte di questo lavoro, dove si tratterà della relazione con Dio, verrà maggiormente approfondito il rapporto tra i due.

che non sono legati al presente in una catena causale o secondo un ordine teleologico ma solo da quella particolare forma di attività del Sé che si presenta come *interazione* con l'altro da Sé. Poiché la storia del Sé è una storia che ricomincia incessantemente grazie al suo agire nel presente, anche la narrazione di tale storia non può dipanarsi come una successione lineare ma solo come "continuità di discontinuità" che richiede l'incessante rinnovamento di categorie interpretative.

5. Quale ermeneutica? Predicabilità, transitività ed evenemenzialità del Sé.

Tentando infine di individuare il traguardo del percorso seguito in questo capitolo, quello che conduce a leggere il Sé come una sorta di narrazione, sarà utile ricapitolarne brevemente i punti nodali. Fin dall'inizio abbiamo dichiarato l'intento di mostrare come, all'interno della filosofia nishidiana del Sé, sia possibile individuare un percorso ermeneutico. Tale intento ha mosso da un'idea precisa del ruolo che l'ermeneutica avrebbe dovuto avere in tale contesto: quello della mediazione tra aspetti e significati diversi del Sé che, tuttavia, dovevano essere tenuti insieme da un unico filo. Infatti, pur partendo dalla considerazione che essi possono essere tra loro contraddittori, si è riconosciuta la necessità di individuare una forma di continuità che potesse tenerli insieme ed "annodarli" ad un unico centro, quello che Nishida chiama "vero Sé" o "vero individuo", ossia l'individuo concreto. Affinché tale opera di mediazione possa essere effettivamente svolta, l'ermeneutica ha bisogno di un linguaggio e perciò abbiamo cercato di mettere in luce a quale forma di linguaggio Nishida riconosce un valore veritativo nel percorso di ricerca del vero Sé. Ciò che ne è emerso è che, secondo il filosofo giapponese, il presupposto del linguaggio rimane l'"esperienza pura" ossia quel contatto originario tra il Sé ed il mondo che precede la parola che, allo stesso tempo, la alimenta. Se c'è un linguaggio che rivela al Sé il suo vero volto è esattamente quello che conserva la maggiore prossimità con l'esperienza immediata, quello che rinuncia ad ogni pretesa di rappresentazione e assume una funzione responsiva, cioè risponde ad una pro-vocazione che gli giunge da altrove. Il linguaggio, dunque, nella forma che abbiamo inizialmente chiamato "responsiva" e nonostante il rischio di cristallizzare i significati in una forma che li disancora dal fluire del reale, media il rapporto tra l'io e ed il tu, tra l'io e la società e, addirittura, tra l'io e Dio.

Dopo aver individuato il tipo di linguaggio di cui deve servirsi una lettura ermeneutica del Sé, abbiamo cercato di mettere in luce qual è il testo a cui essa deve applicarsi. Tale testo è

quello costituito da ogni singola interazione e risposta del Sé all'altro da sé. A tale testo, però, non è possibile applicare un'unica ermeneutica. Lo stesso Sé si auto-comprende sulla base di ermeneutiche che, secondo la celebre espressione ricoeuriana, potremmo chiamare "rivali" e che, secondo la chiave di lettura scelta all'inizio di questo lavoro, potremmo definire "conflittuali". Esse entrano in conflitto perché, pur essendo tutte legittime, almeno entro certi limiti, vigono all'interno di orizzonti che sono tra loro in un rapporto di mutua contraddizione. Quando il Sé si interpreta nella sua declinazione intellettuale, ad esempio, si comprende sullo sfondo di quello che Nishida chiama "l'universale dell'essere" ossia quell'ambito del reale dove è possibile intendere il Sé e l'altro da sé come un soggetto ed un oggetto che si fronteggiano e che sono perfettamente distinti. Ad un livello superiore di autonsapevolezza, che coincide con l'universale del nulla relativo, il Sé e l'altro da Sé vengono invece compresi come (non-) entità dai confini mobili. Confini che vengono rimessi continuamente in discussione nella relazione tra il Sé e l'altro. Quando il Sé si interpreta sullo sfondo dell'universale del nulla relativo si coglie per lo più nella sua declinazione affettiva ed estetica e riconosce che il linguaggio, potendo assumere svariate forme, come quella sensibile ed artistica, può essere più generalmente inteso come "espressione". Poiché non è più possibile discriminare precisamente, in base al principio di identità, cosa è il Sé e cosa è il suo altro non nemmeno più possibile distinguere in maniera definitiva cosa sia espressione del Sé e cosa espressione del mondo in cui è inserito. O meglio, lo stesso Sé, può essere inteso come un'espressione del mondo.

Man mano che il Sé avanza nel processo di autoconsapevolezza scopre che la realtà oggettuale, o per meglio dire noematica, deve essere riportata all'interno di tale coscienza, predicato di tutti i predicati. Tuttavia, al livello più ultimativo dell'universale della coscienza (o autoconsapevolezza) il Sé non continua ad agire in forma noetico-noematica. Se fosse così, l'atto stesso dovrebbe essere a sua volta intenzionato come noema (Cfr. NKZ V 129; MI 193) ma Nishida, al posto di pensare questa duplice intenzionalità e questa duplice forma di coscienza intende tutti gli atti del Sé come atti che, nel momento stesso in cui si determinano, conoscono. Agire e conoscere, dunque, diventano tutt'uno. A questo punto diventa evidente come ogni Sé possa essere inteso come l'insieme del testo costituito dai suoi atti. Più difficile è comprendere come, mancando ogni supporto sostanziale di tali atti e rinunciando anche a confinare il "vero Sé" nella sfera del noumenico, essi possano effettivamente diventare una narrazione, ossia come possa essere ricondotti ad unico e particolare Sé piuttosto che a un altro. La difficoltà di rispondere a questo interrogativo è emersa chiaramente nell'analisi della temporalità che, nel pensiero di Nishida, trova una sua completezza solo nel contesto

dell'universale del nulla assoluto. Il Sé si autodetermina nel presente in un rapporto di "identità assolutamente contraddittoria" con il passato ed il futuro. Se la capacità di stare in contraddizione gli garantisce ad ogni istante la sua assoluta libertà dall'altro da Sé, la capacità di restare nell'identità lo salva dal destino di un irrecuperabile atomismo. Inter*agendo* liberamente con ciò che lo circonda il Sé lo conosce e, precisamente, lo conosce diventandolo.

Se agire è conoscere e conoscere è diventare ciò che individua il "vero Sé", sullo sfondo dell'universale del nulla assoluto è il fatto che in un dato momento, abbia scelto di autodeterminarsi in un senso piuttosto che in un altro, ossia è la sua capacità di reazione all'altro da Sé. Come abbiamo visto, ogni atto del Sé non viene conosciuto tramite un ulteriore atto intenzionale ma è immediatamente conoscente e autoconoscitivo, ragion per cui solo un'ermeneutica che media tra tutti gli atti del Sé può "ricucirli" in una narrazione che diventa la storia del Sé. Quali devono essere le linee guida di tale ermeneutica? Sulla base del percorso che abbiamo seguito in questo capitolo ci sembra di poterne individuare almeno tre: la prima è quella dell'inclusione di ermeneutiche diverse che chiameremo della *predicabilità*, della *transitività* e *dell'evenemenzialità*; la seconda è quella del rinvio al nulla assoluto come orizzonte onnicomprensivo; la terza è quella del legame con l'esperienza, intesa come *termine a quo* e *termine ad quem* della narrazione del Sé.

Per quanto riguarda il primo punto, è evidente che ogni incursione nella filosofia nishidiana rivela una figura diversa del Sé non immediatamente conciliabile con le altre. Poiché il Sé non è afferrabile da un unico punto di vista ogni tentativo di adozione di criteri di lettura omogenei ha come risultato la delineazione di un quadro parziale. All'interno dell'universale dell'essere, Il Sé viene inteso come il soggetto di un giudizio che deve essere ricondotto all'interno del suo predicato, a sua volta inglobato in predicati progressivamente più ampi. Nishida non reputa mai questo tipo di dinamica un movimento illusorio che deve essere arrestato nel momento in cui sopraggiunge una nuova consapevolezza. Esso rimane un passaggio perfettamente legittimo che permette di sottrarre il Sé alla sua soggettualità e di riportarlo alla sua *predicabilità*, ossia alla possibilità di essere detto di altro. Possibilità che resta sottesa anche alla sua formalizzazione in soggetto grammaticale, cosicché viene sovvertita la concezione aristotelica dell'universale e del particolare. Nel *De Interpretatione* Aristotele afferma: «per universale intendo ciò che è per natura predicato in relazione ad una pluralità di cose e per particolare intendo il contrario»[223]. Invece, dal punto di vista di Nishida

[223] ARISTOTELE, *De interpretatione*, 17a 39-40.

e a condizione che si resti a questo livello dell'ermeneutica del Sé, anche il particolare può diventare predicato e lo può diventare in quanto lo *è* già come sua autoderminazione. Ecco perché la conoscenza del Sé passa attraverso quella che chiamiamo *un'ermeneutica della predicabilità.*

Andando nella direzione della ricerca del "vero Sé", tuttavia, tale ermeneutica cede il passo ad un'altra con cui è, in un certo senso, in contraddizione e, sicuramente, in conflitto. Una volta giunti all'universale più ampio che è quello della coscienza, si inizia a guardare dal punto di vista del nulla relativo. Il Sé, allora, viene identificato non più da ciò di cui si predica ontologicamente ma da ciò in cui si perde nullificandosi. Diventa altro da Sé, si "perde" in altro e perdendosi si conosce. L'ermeneutica che opera a questo livello può essere chiamata un'ermeneutica della *transitività* e consiste in un processo di comprensione che passa attraverso l'interpretazione degli atti che fanno "transitare" il Sé verso l'altro da Sé. La definizione ci sembra particolarmente adeguata per la conservazione del significato etimologico che indica il "passare da un luogo all'altro". Discostandosi sia dal significato linguistico che indica il passaggio di un'azione da un soggetto agente contrapposto ad un oggetto paziente, sia dal significato matematico che implica il passaggio di una proprietà da un primo termine al terzo per il tramite del secondo, un'"ermeneutica della transitività" dovrebbe mediare la distanza che il Sé percorre tramite i suoi atti e che, nell'ambito della filosofia nishidiana, può essere vista anche come distanza tra il luogo il cui il Sé *è* e il luogo in cui *non è* più. Nell'orizzonte di questa ermeneutica è possibile cogliere il Sé come intreccio di essere e non essere, lo si conosce nella forma dell'altro da Sé che il Sé di volta in volta diventa.

Ciò che Nishida ha a cuore, tuttavia, è l'individuo concreto, la possibilità di conoscere il volto che lo distingue inconfutabilmente da un altro, anche da quell'altro di cui il Sé ha attraversato e assunto l'alterità. Per raggiungere il "vero Sé", dunque, occorre ricercare una sorta di *principium individuationis* ma tale intenzione, a ben vedere, è in contraddizione con quella che prevale al livello del secondo universale e in quella che abbiamo chiamato "ermeneutica della transitività". Mentre là si cerca il Sé nei percorsi che segue nel continuo allontanamento da sé, qui lo si cerca nella sua singolarità e insostituibilità. Il motore della filosofia nishidiana si rivela ancora una volta il conflitto in cui viene sospinto il pensiero e che, in questo caso, si presenta come un conflitto fra ermeneutiche. Per riguadagnare il Sé nella sua singolarità occorre ancora una volta cambiare orizzonte, o meglio, collocarlo in un orizzonte che si annulla in quanto orizzonte e questo è, per Nishida, l'universale del nulla assoluto. L'analisi della temporalità del Sé ha mostrato che ogni comprensione del Sé è,

innanziutto, una comprensione del Sé nel presente e ciò presuppone una schiusura del tempo a partire dall'autonegazione del nulla. Ogni comprensione del Sé, dunque, avviene in relazione al suo particolare modo di autodeterminarsi non a titolo di ente ma a titolo di nulla. Autodeterminandosi nel presente, il Sé ad ogni istante diventa altro, sempre "nuovo" e si riconosce nella sua singolarità non appoggiandosi su un qualche fondamento sostanziale ma identificandosi con una certa storia che riconosce come *sua*. Essa non trova il suo inizio e la sua fine in un soggetto la cui identità è già stabilita. Al contrario, avvenendo, fa avvenire il processo di identificazione del Sé e lo contrassegna nella sua singolarità. L'ermeneutica del Sé che subentra a questa livello della riflessione può essere chiamata *evenemenziale* nella misura in cui svolge un ruolo mediazione fra gli eventi che appartengono a tale storia. Non di fatti si tratta, ossia di mere situazioni ontiche, né di progetti che incarnano le possibilità del Sé, sul modello del *Dasein* heideggeriano ma, appunto, di eventi, ossia possibilità che si schiudono come autodeterminazioni del nulla, che provocano il Sé al di là di ogni scelta soggettiva e suscitano una sua risposta attiva. Risposta che coincide con un'autoderminazione del Sé in un dato momento.

Venendo alla seconda delle tre linee guida che ci sembra di poter individuare nell'ermeneutica suggerita dalla filosofia di Nishida, si tratta proprio di dar conto di un'ermeneutica sullo sfondo del nulla assoluto. Ponendosi nell'universale più onnicomprensivo di tutti, ogni particolare punto di vista viene abbandonato a favore dell'adozione di tutti i punti di vista che, in sede di interpretazione, corrisponde alla situazione di non averne nessuno. Come si può interpretare, infatti, senza scegliere alcuni criteri di interpretazione in un contesto potenzialmente infinito? Non si giunge allora alla rinnegazione dello statuto stesso dell'ermeneutica? Effettivamente, quello di pensare un'ermeneutica sullo sfondo del nulla sembra un compito paradossale ma anche questo conflitto del pensiero porta con sé un'ingiunzione a cui, dopo il confronto con la filosofia di Nishida, non ci possiamo più sottrarre: quello di pensare un "prima" dell'ermeneutica che non è il dato del realismo ingenuo né la "cosa in sé" fenomenologica. Del nulla non c'è, ovviamente, ermeneutica ma ci può essere un'ermeneutica delle sue autodeterminazioni e anche del Sé, se interpretato come una di esse. L'orizzonte del nulla, così come presentato dalla filosofia nishidiana, è quello all'interno del quale ermeneutiche conflittuali possono convivere in una complessità che non è né relativismo né nichilismo.

Nell' ermeneutica che si è profilata nel nostro tentativo di intendere il Sé nishidiano come una narrazione, è possibile individuare un'ultima linea guida: quella del rimando all'esperienza. Sebbene Nishida, dopo lo *Studio sul bene*, abbandoni la definizione di

“esperienza pura”, fino alla fine della sua produzione intende la forma più ultimativa di autoconsapevolezza del vero Sé come una visione che, a ragione, può essere qualificata nei termini di un’esperienza fenomenologica. “La visione del Sé nel Sé” è l’esperienza di un’immediatezza e di una manifestatività da cui la narrazione del Sé trae origine e a cui deve ricondurre. Che si tratti di una medesima esperienza, sia all’inizio che alla fine del percorso, è un problema che affronteremo nel capitolo successivo.

Capitolo terzo

Il Sé come esperienza

Chi abbraccia una donna è Adamo. La donna è Eva.
Tutto accade per la prima volta.
Ho visto una cosa bianca in cielo. Mi dicono che è la luna, ma
Che posso fare con una parola e con una mitologia?[224]

1. Per*icoli linguistici*

Più di dieci anni fa Feenberg si è interrogato sulla definizione del concetto di "esperienza" nel pensiero filosofico giapponese ed ha sottolineato, oltre alla sua introduzione molto recente, il ruolo che ha rivestito nella filosofia di Nishida.

Come molti altri termini, la parola "esperienza" (*keiken* 経験) nel linguaggio giapponese acquista un significato filosofico solo nel diciannovesimo secolo. Ben presto diventa centrale nella riflessione filosofica in Giappone, all'inizio in relazione al prestigio della scienza occidentale, basata sull'esperienza, e poi grazie al suo impiego come ponte concettuale tra il pensiero moderno occidentale e la tradizione giapponese, soprattutto della Rinascita buddhista. Quest'ultima svolta è dovuta in gran parte a Nishida Kitarō, la cui teoria dell'esperienza pura, presentata nello *Studio sul bene* (1911) ha segnato l'inizio di una filosofia originale in Giappone. Tuttavia, sarebbe un errore confondere il concetto di "esperienza" di Nishida con una nozione religiosa tradizionale. In effetti, esso è molto più complesso e conserva tutti i diversi significati del termine nel pensiero occidentale[225].

Nell'introdurre questa terza modalità di lettura del Sé, eviteremo di richiamare come in

[224] «El que abraza a una mujer es Adàn. La mujer es Eva/ Todo sucede por primera vez./ He visto una cosa blanca en el cielo. Me dicen que es la luna, pero/ qué puedo hacer con una palabra y con una mitologìa». (BORGES J. L., *La dicha/La felicità* in ID., *Tutte le opere*, a c. di Porzio D., I Meridiani, Mondadori, Milano 2009^{XIV}, vol. II, pp. 1182-1183.

[225] FEENBERG A., "Experience and culture: Nishida's path "to the thing themselves", «Philosophy East & West», vol. 49, n.1 (1999) p.; Le cheminement de Nishida vers le choses elles-mêmes in BERQUE A. (sous la dir. de), Logique du lieu et dépassement de la modernité, vol 1 "La mouvance philosophique", Ousia, Bruxelles 2000, p. 67.

un elenco tali significati, cosa che del resto sarebbe possible fare solo in maniera sommaria e ci limiteremo a ricordare, oltre al significato etimologico, quello che il termine assume nelle locuzioni comuni «fare un'esperienza» e «avere un'esperienza» che hanno rivestito una particolare importanza anche nella filosofia contemporanea. Entrambe hanno corrispondenti sia nelle lingue latine (*Faire des expériences. Avoir des experiences*) sia in tedesco (*Erfahrung machen. Erfahrung haben*). Per quanto concerne la prima espressione, nel linguaggio comune, il verbo "fare" sembra per lo più rinviare ad un soggetto attivo che opera in direzione di un'acquisizione di conoscenza e di una trasformazione di se stesso ma questo non è l'unico senso possible. Heidegger, ad esempio, in *Unterwegs zur Sprache* afferma che «fare esperienza di qualcosa – si tratti di una cosa, di un uomo, di un Dio - significa che quel qualcosa accade per noi, che ci incontra, ci sopraggiunge, ci sconvolge e trasforma. Parlandosi di "fare" non si intende affatto qui che siamo noi, per iniziativa e opera nostra, a mettere in atto l'esperienza: [ma che] qualcosa "si fa", avviene, accade»[226].

Tale approccio desoggettivizza l'esperienza e la svincola dalla giurisdizione di un agente che ne avrebbe il controllo. Come sottolinea Claude Romano[227], Heidegger resta molto fedele al significato etimologico del termine tedesco che, nella radice <FAR> mantiene l'idea di una traversata. In maniera analoga, il latino *experiri* contiene la radice indo-europea <PER> che compare in molteplici composti lessicali il cui senso appare riconducibile a due grandi aree sematiche: 1) quella del "nemico" (sansc: *para-h*) e, per derivazione, del "pericolo", che si ritrova nel latino *periculum* e poi "2) quella della "traversata" e del "passaggio", chiaramente presente nei verbi greci πείραω , traversare; περάω , passare attraverso; περαίνω, trapassare (alla maniera di una freccia). La connessione tra queste due aree semantiche pare vada da sé: l'esperienza implica sempre un certo coefficiente di rischio e tale rischio va inevitabilmente affrontato da colui che si mette in gioco nell'esperienza.

Con ciò cerchiamo di mettere in luce che anche riguardo una delle espressioni più comuni come quella del "fare esperienza", da un punto di vista rigorosamente filosofico, non è facile distinguere con chiarezza i significati che vi sono implicati. Per quanto concerne l'altra espressione a cui facciamo riferimento, quella dell'"avere esperienza", le cose non sono più semplici. Il verbo "avere", indica l'idea di una possible accumulazione e di una conoscenza che si accresce con il tempo ma proprio la chiamata in causa del tempo apre tutta una serie di problematiche legate alla sua concezione. A seconda che ci si rivolga ad una

[226] HEIDEGGER M., *In cammino verso il linguaggio*, tr. it. di Caracciolo A. e Caracciolo Perotti M., Mursia, Milano 2007, p. 127.
[227] ROMANO C., *L'événement et le monde*, Puf, Paris 1998, pp. 194-195.

concezione lineare o ad una circolare del tempo, ad una prospettiva terrena o ad una escatologica, il senso dell'esperienza viene rimesso in gioco. Pur senza pretendere di essere esaustivi, sarà utile ricordare anche che, in tedesco, per parlare di "esperienza" viene utilizzato anche un secondo termine, notoriamente corrispondente ad un concetto chiave della fenomenologia, ossia quello di *Erlebnis*. Quest'ultimo, come indica la stessa radice etimologica (*Leben*, vita), esprime l'esperienza vissuta, l'esperienza di una coscienza. Coscienza che, in ambito fenomenologico, si qualifica come *trascendentale* perché è il luogo in cui si manifestano gli oggetti e in cui avvengono delle sintesi grazie alle quali, invece di mere sensazioni tra loro scollegate, giungono a manifestarsi sensi oggettuali. Davvero nella filosofia di Nishida il concetto di esperienza raccoglie tutti i significati che ha assunto nel pensiero occidentale? E soprattutto, ciò che più ci interessa, se il Sé si presenta nella forma di un'esperienza, a quali di questi significati si deve fare riferimento? D'altra parte è già di per sé notevolmente problematico tracciare una mappa della storia del concetto di esperienza. Feenberg lo fa in una delle maniere possibili[228] e noi vi faremo riferimento nella misura in cui ci è d'aiuto a sfrondare la selva dei molteplici significati e nel procedere verso una sempre maggiore precisazione lessicale e concettuale. Tuttavia, più che partire da una ricognizione generale sul concetto di esperienza sarà bene comprendere in che senso essa è, per Nishida, il punto di partenza della riflessione e perché deve essere considerata punto di vista ineludibile sul Sé.

2. L'"agente" dell'"esperienza pura" in Uno studio sul bene

2.1 La"riduzione" esperienziale

Il concetto di "esperienza pura" nel pensiero di Nishda nasce tra prime pagine di uno *Studio sul bene* che, come l'autore stesso dichiara, non sono le prime ad essere scritte ma seguono per cronologia la seconda e la terza parte, intitolate rispettivamente "La realtà" ed "Il bene". Benché il cuore della visione del filosofo sia contenuto soprattutto nella seconda parte, come egli stesso riconosce nella prefazione dell'opera, il peso che il concetto di "esperienza

[228] Lo studioso distingue quattro significati. Il primo è quello di "fondamento epistemologico" che fa capo all'idea empirista di esperienza come base della conoscenza opposta al dogma; il secondo è quello di "vita vissuta" che risale alla concezione romantica di *Erlebnis*; il terzo coincide con la *Bildung* intesa come costruzione progressiva della propria personalità ed il quarto, infine, va inteso come "fondamento ontologico" ossia alla stregua dell'idea fenomenologico-esistenzialista di un orizzonte insuperabile dell'essere che precede la distinzione tra soggetto e oggetto.

pura" riveste al suo interno, ha reso necessario un approfondimento preliminare. Approfondimento che, fin dalle prime pagine di *Uno studio sul bene* ci rivela cosa significhi per Nishida "fare esperienza".

> Fare esperienza significa conoscere il reale concreto così com'è. È conoscere in conformità al reale concreto, tralasciando completamente ogni intromissione da parte nostra. Puro è in senso proprio lo stato dell'esperienza così com'è, senza alcuna aggiunta del discernimento riflessivo, dato che di solito a ciò che si dice esperienza si mescola in realtà un qualche pensiero. Per esempio, nell'atto in cui si vedono colori o si sentono suoni, «puro» indica non solo l'assenza del pensiero che questi suoni o colori siano dovuti all'azione degli oggetti esterni o che sia l'io a percepirli, ma «puro» connota un'anteriorità persino rispetto all'aggiunta del giudizio su cosa siano questi colori e questi suoni. Per questo l'esperienza pura è identica all'esperienza immediata. 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 unificati. Questo è il modo più puro dell'esperienza (NKZ I, 9; SB 11).

"Fare esperienza" significa dunque essere in contatto con le cose nella loro forma "pura". La ricerca di una purezza dell'esperienza predomina in questo passo come nel corso dell'opera tanto da porter essere considerata come una sorta di *leitmotiv* e tale "purezza", secondo quanto abbiamo già preso in esame nel primo capitolo, si qualifica innanzitutto come contatto con il reale senza che ci sia intervento del giudizio. Di tale apparente paradosso abbiamo cercato di rendere ragione ipotizzando e giustificando l'idea che Nishida faccia riferimento ad un tipo di coscienza non tetica che può essere più correttamente intesa come una forma di autoconsapevolezza. Alla fine del capitolo precedente, inoltre, abbiamo visto che l'esperienza si qualifica come *termine a quo* e *termine ad quem* del processo ermeneutico del Sé ma non abbiamo ancora stabilito né di che tipo di esperienza si tratti né se, nei due casi, si tratti di un medesimo tipo di esperienza. Non si può dare neppure per scontato che la risposta a tale questione sia la medesima in relazione ai primi e agli ultimi testi di Nishida ma, se ci limita all'opera del 1911, sembra proprio che si debba dare una risposta affermativa. Il fatto che «l'esperienza pura [*junsui keiken* 純粋経験] è identica all'esperienza immediata» (NKZ I, 9; SB 11) suggerisce che il processo di recupero dell'immediato conduca esattamente al punto di partenza, che è anche il punto della sua perdita.

A sostegno di tale interpretazione occorre ricordare due punti importanti che sono stati guadagnati nel primo capitolo. Il primo è che in *Uno studio sul bene* «ogni tipo di coscienza […] nella misura in cui si trova in uno stato di rigorosa unità, è sempre esperienza pura, ossia semplicemente reale concreto» (NKZ I, 16; SB 17). Il secondo è che gli atti attenzionali della coscienza immediata si rivolgono alle cose *senza che ci sia la benché minima frattura in cui*

possa inserirsi il pensiero. È stato mostrato come la difficoltà nel tenere insieme tali affermazioni sia dovuta per lo più ad una certa dipendenza dall'accezione che la coscienza ha assunto a partire dalla modernità della filosofia occidentale e che tale accezione non può essere quasi mai accolta correttamente all'interno dei testi di Nishida. Nonostante una certa ambiguità che il filosofo non riesce ad evitare, almeno nella prima fase della sua produzione pare piuttosto evidente che egli faccia riferimento ad una forma di autoconsapevolezza di tipo antepredicativo. Ora possiamo aggiungere che, nella misura in cui tale forma di autoconsapevolezza fa tutt'uno con la cosiddetta "esperienza pura" e nella misura in cui è inconciliabile con una concezione sostanzialmente identitaria del Sé, essa richiede una messa in discussione anche dell' "agente" di tale esperienza. Si tratta di un agente che *ha* esperienza o che *fa* esperienza? E di che tipo di esperienza si tratta? Cosa distingue l'esperienza pura nishidiana da una comune esperienza fenomenologica? Ancora una volta si potrebbe obiettare che il tentativo di accostare la prospettiva del filosofo giapponese a quella della fenomenologia porti con sé il rischio di utilizzare delle categorie non del tutto pertinenti che impongono un'implicita torsione al suo pensiero ma, in questo caso, è proprio lo stesso Nishida ad autorizzare la ricerca di quell'intersezione e interazione con la filosofia di Husserl da cui hanno preso il via i primi passi del suo pensiero.

In una delle conferenze raccolte nel XIV volume della *Zenshū* egli riconosce esplicitamente un punto di contatto tra la sua prima opera e la fenomenologia, tanto da arrivare a dire che «il mondo della fenomenologia è il mondo dell'esperienza pura» (NKZ XIV 68). A suo avviso «Husserl vide chiaramente che la logica trascendentale di Bolzano e la psicologia trascendentale di Kant devono completarsi reciprocamente» (NKZ XIV 68; I 362). Per la fenomenologia di Husserl «la conoscenza è quella che vede l'esperienza immediata da nessun punto di vista. La conoscenza non consiste in una copia della realtà ma nella sua costruzione da nessun punto di vista» (NKZ XIV 69). Che cosa sia tale "costruzione della realtà da nessun punto di vista" non è facile comprendere, come non è facile stabilire cosa esattamente Nishida abbia letto di Husserl e cosa ne abbia saputo tramite gli studenti giapponesi ospiti a Friburgo. Quel che è certo è la sua lettura dell'esperienza descritta da Husserl si discosta sensibilmente da quella che il filosofo austriaco ha posto alla base dell'indagine fenomenologica, soprattutto se si prendono in considerazione testi più tardi, come *Logica formale e logica trascendentale* che, per ovvie ragioni cronologiche, Nishida non aveva potuto avere a disposizione all'epoca della scrittura del saggio sul bene. Ma, prima di valutare in che senso l'"esperienza pura" possa essere considerata o meno un'esperienza fenomenologica sarà opportuno ricordare almeno un'altra fonte a cui lo stesso Nishida è

ricorso spesso nella formulazione del suo pensiero e che ha avuto una certa influenza anche in ambito fenomenenologico.

Nella parte del saggio dedicata all'"esperienza pura", il filosofo giapponese richiama frequentemente gli studi dello psicologo e filosofo americano William James che ha concepito l'idea di "esperienza pura" nel contesto di un "empirismo radicale". Formato alla scuola di Wundt, James ha rivelato ben presto una certa insoddisfazione per la psicologia sperimentale di laboratorio e, al contrario del metodo strutturalista di Wundt e Titchener, si è interessato alle funzioni dell'attività coscienziale ossia all'operatività della coscienza posta di fronte a problemi quotidiani e a scopi da realizzare. A suo avviso la scientificità del lavoro dello psicologo è garantita dall'analisi introspettiva[229] e quest'ultima, che deve essere considerato come «il più fondamentale tra tutti i postulati della psicologia»[230], conduce a concepire la coscienza come un flusso (*stream of consciousness*) che prescide da ogni ipostasi sostanzialista. Nei saggi pubblicati tra il 1904 e il 1905, di cui Nishida deve essere entrato in possesso quasi immediatamente[231], diventa evidente che James difende la posizione di un "empirismo radicale" che rifiuta ogni elemento non direttamente esperito[232]. I molteplici punti di contatto tra Nishida e James, a più riprese, sono stati messi in luce da vari studiosi[233] e possono essere ricondotti a due grandi ambiti: quello dell'esigenza di un superamento dell'opposizione tra soggettivo ed oggettivo e quello della concezione della coscienza come flusso unitario integrante vari aspetti della personalità (pensiero, sentimento, volontà etc.).

Krueguer, nel suo saggio dedicato ai punti di convergenza tra i due filosofi, dopo aver ricordato che gli studi più recenti hanno sottratto il pensiero di James da una «sorta di indisciplinato irrazionalismo» a cui era stato accostato a causa dell'atteggiamento sospettoso nei confronti di un approccio concettuale al reale[234], presenta alcuni passi di James da cui

---

[229] Cfr. JAMES W., *Principles of Psychology*, Cosimo, New York 2007, vol. I, p.185: «Introspective Observation is what we have to rely as first and foremost and always» (p. 185)

[230] «I regard this belief as the most fundamental of all the postulate of Psycology» (*ibid*).

[231] Dalla biografia intellettuale di Nishida scritta da Yusa si evince che il filosofo giapponese inizia a leggere James intorno al 1905. Secondo la biografa «in queste note sulla psicologia Nishida osserva che, riguardo la relazione tra mente e corpo le tradizionali teoria del materialismo, dello spiritualismo, del dualismo e del parallelismo erano tutte insufficienti dal momento che mancavano di spiegare cosa noi esperiamo Invece di sostenere una certa teoria Nishida ha proceduto con lo spiegare l'esperienza stessa». (YUSA M., *Zen & Philosophy. An intellectual Biography of Nishida Kitarō*, University of Hawai'I Press, Honolulu 2002, p. 96).

[232] Cfr. «Does consciousness really exist?» et «A word of pure experience» (1912) in *Essays in Radical Empirism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1996.

[233] DILWORTH D., "*The Initial Formulation of Pure Experience in Nishida Kitarō and William James*" «Monumenta Nipponica» 24 (1969), pp. 93-111; KRUEGER J. W., "The Varieties of Pure Experience: William James and Kitaro Nishida on Consciousness and Embodiment", «William James Studies», Vol. 1, Issue 1. http://williamjamesstudies.press.uiuc.edu/cgi-bin/printpage.cgi; WILKINSON R., *Nishida and Western thought*, Ashgate, Burlington 2009, in particolare il cap. "Radical Empirism and Pure Experience" pp. 31-60.

[234] KRUEGER J. W. «The Varieties of Pure Experience: William James and Kitaro Nishida on Consciousness and Embodiment» William James Studies Vol. 1, Issue 1. http://williamjamesstudies.press.uiuc.edu/cgi-

emerge l'insufficienza del pensiero a restituire la densità della realtà esperita. È chiaro, dunque, perché Nishida sembri trovare negli scritti dello psicologo americano un apparato concettuale utile ad elaborare la sua posizione. Ancora più evidente come i due studiosi condividano la stessa esigenza di individuare una dimensione rispetto alla quale le categorie di soggetto e oggetto siano solo derivate[235]. Nonostante l'indiscutibile consonanza, messa in luce da Krueuger in maniera più ampia nella sua tesi di dottorato, la diversa focalizzazione delle questioni in gioco fa sì che esse assumano una coloritura diversa su alcuni punti cruciali che vorremmo brevemente richiamare.

Innanzitutto, se l'analisi di James viene condotta nella cornice di un orientamento pragmatista e funzionalista volta a sottolineare la stretta interazione tra i pensieri e le azioni ed a far vedere che il rapporto uomo-mondo è interpretabile nei termini di una funzione, l'analisi di Nishida muove in gran parte spinta da un interesse etico, suggerito peraltro già dal titolo dell'opera e soddisfatto più esplicitamente, almeno in parte, nei suoi capitoli centrali. Di tale orientamento ci occuperemo in maniera più precisa nella seconda parte di questo lavoro dal momento che esso riveste maggiore importanza nel conteso della tematica della relazione ma qui occorre almeno soffermare l'attenzione su un'altra divergenza tra James e Nishida che ci conduce verso una chiarificazione della "riduzione" esperienziale proposta da Nishida. Per James, l'esperienza pura, nella sua radicale immediatezza, si rivela una sorta di idea limite che, in definitiva, non può essere realizzata. Nell'articolo "The Thing and Its Relations", del 1905, egli arriva a dire che si può ritenere che solo i bambini appena nati o gli uomini in stato di semi-incoscienza a causa del sonno, di droghe o colpi violenti possano fare una tale esperienza.

Come già rilevava Dilworth nel '69, in James nulla sembra suggerire l'esistenza di una realtà più ricca e più piena al di là della sfera del pensiero[236]. Ciò che si vuole piuttosto mettere in evidenza è che il soggetto pensante e agente, il mondo ed anche la loro relazione sono elementi non ontologicamente distinguibili all'interno di un unico flusso. È su questo punto che, secondo Dilworth, ma anche secondo Wilkinson, la posizione di Nishida si distanzia maggiormente da quella di James. Mentre lo psicologo americano non presuppone una realtà più ricca al di là di quella normalmente esperita, Nishida nella sua prima opera invita a guardare oltre la formalizzazione linguistica e oltre la lettura intellettualistica verso una dimensione originaria dell'esistenza che sembra sottendere ogni altra modalità dell'essere

bin/printpage.cgi

[235] DILWORTH D., "The Initial Formation of "Pure Experience" in Nishida Kitarō and William James", «*Monumenta Nipponica*» 24 (1969), pp. 93-101.

[236] nota

al mondo.

Ecco perché ci sembra corretto parlare di “riduzione esperienziale” nel duplice senso, quello corrente e quello etimologico, della parola “riduzione”. Da un lato, “riduzione” dell’esperienza immediata come purificazione da tutti quegli elementi che interferiscono con l’unità di tutte le facoltà che vi entrano in gioco e ne impediscono la piena coesione; dall’altro, “riduzione” come *re-ducio*, ossia riconduzione del Sé dalla dispersione delle sue molteplici componenti alla forma embrionale e polipotenziale da cui si differenziano. Tali definizioni inducono immediatamente a fare due osservazioni circa la natura della riduzione esperienziale, oggetto del nostro discorso. La prima concerne il fatto che il concetto di “purezza” è utilizzato da Nishida in maniera molto particolare: se “purificazione” è uno dei significati del ritorno all’esperienza originaria tramite sottrazione di quegli elementi che ne inducono l’allontanamento, come il pensiero analizzante, tale sottrazione non si configura come una negazione nichilistica ma come una negazione trasfigurante. Il pensiero dicotomizante così come il linguaggio analizzante vengono negati in vista di una reintegrazione e riaffermazione in seno all’esperienza pura. L’altra osservazione, strettamente connessa alla prima, concerne il fatto che il processo di riduzione in Nishida ha una specificità che lo distingue in parte per metodo e *in toto* per esito dal processo di riduzione husserliano. Da un lato Nishida sembra condividere l’esigenza di attuare un procedimento che garantisca un’autentica esperienza delle cose al di là dei loro elementi inessenziali, dall’altro però questa “inessenzialità” non investe tanto quegli aspetti delle cosa che coincidono con le sue possibili “variazione eidetiche” bensì quegli elementi che, pur non essendo totalmente altro dalla cosa, come ad esempio il pensiero giudicante la cosa stessa, se estrapolati dal tessuto vitale e dal presente esperito in cui sono in relazione con essa, finiscono per impoverirne la portata.

L’inessenzialità, dunque, non concerne tanto modi eventuali di presentarsi della cosa ma le possibili interferenze tra il Sé e la sua capacità di esperirla sotto i molteplici aspetti. Ancor più stridente con quello della fenomenologia classica è l’esito di tale processo di riduzione. Nella seconda, terza e quarta sezione del primo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* il procedimento dell’*epoché* è sempre messo in relazione all’apparire della «regione coscienza» che, proprio grazie alla sospensione dell’atteggiamento naturale, rivela la sua natura di residuo non ulteriormente riducibile da cui prende avvio ogni analisi costitutiva. In Nishida, invece, non si risale dall’esperienza esperita alla pura immanenza del Sé che la rende possible ma dall’esperienza esperita all’“esperienza pura” all’interno della quale si dà anche l’istituzione del Sé.

L’esperienza pura può andare oltre l’individuo. Detto così può suonare assai strano, ma l’esperienza è oltre il tempo, lo spazio e il singolo individuo perché essa conosce il tempo, lo spazio e il singolo individuo. *Non è che essendoci il singolo individuo c’è l’esperienza ma essendoci l’esperienza c’è il singolo individuo.* L’esperienza individuale non è che un piccolo e limitato ambito particolare all’interno dell’esperienza (SB 27).

Sulla scia di quanto fatto nei precedenti capitoli cercheremo allora di determinare in che modo sia possible pensare il Sé in rapporto al termine di confronto dell’esperienza. Esperienza, che, come abbiamo appena visto, in *Uno studio sul bene* rende possible pensare l’individuo non come sua condizione di possibilità ma come sua modalità.

2.2 Il residuo coscienziale: un Erlebnis *senza soggetto?*

Il fatto di intendere l’individuo all’interno dell’esperienza come una sua modalità implica l’impossibilità di distinguere in maniera precisa i confini tra l’individuo e ciò che lo circonda. Come abbiamo anticipato fin dall’inizio di questo lavoro, Nishida sembra di continuo voler superare i margini entro i quali il pensiero normalmente si trattiene per leggere la realtà e sembra suggerire altri punti di vista che spesso entrano in conflitto con quelli adottati dalla filosofia moderna occidentale. Talvolta capita che il suo modo di interpretare o di citare i filosofi moderni sia più funzionale al suo modo di procedere di quanto non sia fedele all’insieme del loro pensiero. In *Uno studio sul bene*, un chiaro esempio di questo stile è il richiamo a Locke, all’inizio del secondo paragrafo della prima parte sull’esperienza pura. Riconducendo all’immediatezza dell’esperienza anche il pensiero Nishida fa riferimento proprio al *Saggio sull’intelletto umano*:

Se perciò, come ho detto in precedenza, non solo qualcosa come la percezione, ma anche la coscienza delle relazioni, può essere detta esperienza, allora si può dire che anche all’origine dei puri giudizi di ragione c’è il reale concreto dell’esperienza pura. Lo stesso vale anche per i giudizi che valgono come risultato di un’inferenza. Secondo Locke, anche nel caso della conoscenza dimostrativa deve esserci a ogni passaggio una dimostrazione intuitiva (*Essay on The Human Understanding*, Bk. IV, chap. II, 7). (NKZ I, 21; SB 20)

In effetti, per Locke, l’esperienza non è solo quella derivante dagli organi di senso ma anche quella derivante dal “senso interno” (*internal sense*) ossia la facoltà di percepire i propri stati mentali come il credere ed il volere. Con un’immagine tratta dall’ottica, Locke denomina il senso interno “riflessione” (*reflection*), intendendola non come una forma di elaborazione intellettuale ma come una sorta di specchio degli stati mentali. L’esperienza, dunque, è costituita sia dalle sensazioni sia dalla riflessioni ma queste ultime non sono

totalmente altro rispetto alle prime in quanto ne costituiscono una sorta di rispecchiamento. Nishida apprezza e recupera l'idea di una radice comune tra due facoltà apparentemente distinte ma a ben vedere, e senza per questo criticare la posizione del filosofo inglese, si colloca chiaramente oltre gli stessi presupposti lockiani. Come ha chiaramente sottolineato Bontadini, la fonte conoscitiva della riflessione, per Locke, ha un carattere del tutto secondario rispetto a quello della sensazione, nel senso che essa presuppone sempre la prima. La mancanza di un oggetto esteriore la rende irriducibilmente diversa. Il nodo della questione è proprio nell'opposizione tra interno ed esterno. Dice Bontadini:

effettivamente questa figura della gnoseologia lockiana esprime a suo modo, il concetto dell'esperienza come *presenza* in contrapposto a quello dell'esperienza come *recezione* espresso dalla *sensazione*. In Locke troviamo dunque entrambi significati del termine esperienza ma la stessa difficoltà di ridurre il secondo al primo mostra che questo è fondamentale e condizionante […]. Se esperienza è, innanzittutto e fondamentalmente, ricevere ciò che è fuori occorre che ci sia un *di dentro*, e non solo che ci sia, ma che se ne abbia coscienza, giacché non c'è l'idea del fuori se non c'è quella del dentro[237].

Nishida, supera proprio questa distinzione tra dentro e fuori, tra interno ed esterno che, come vedremo più avanti, ritiene operare alla base di tutte le etiche formulate all'interno della filosofia occidentale, sia di tipo "autonomo" che di tipo "eteronomo", e lo dichiara esplicitamente qualche pagina prima di quella in cui è contenuto il rinvio a Locke: «originariamente nell'esperienza non c'è distinzione tra interno ed esterno e ciò che rende pura l'esperienza sta nella sua unificazione, non nel tipo di esperienza. Quando si collega in modo rigoroso alla sensazione, la rappresentazione è immediatamente un'unica esperienza» (NKZ I, 13; SB 15).

Questo superamento del confine tra interno ed esterno, a vantaggio di un primato dell'esperienza che non può certo dirsi empirista, pone immediatamente Nishida in contrasto con Locke che pure cita a sostegno del suo punto di vista e lo avvicina molto, invece, a quella maniera di intendere l'esperienza che è tipica dell'approccio fenomenologico e che, a suo stesso dire, ha influenzato la sua prima opera. Anche in questo caso, tuttavia, è difficile stabilire quanto nel pensiero di Nishida possa pesare il contributo di Husserl e quanto sia da ricondurre a una sua personale interpretazione del fondatore dellla fenomenologia o, piuttosto, a un suo travisamento. Certamente, il filosofo giapponese intravede nell'intenzionalità un dispositivo di conoscenza capace di superare proprio quella dicotomia tra interno ed esterno che Husserl, più tardi, rimprovera esplicitamente a Descartes, nella misura in cui egli «non

[237] BONTADINI G., *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano (1966) 1996, p. 108.

comprese come tutte le distizioni tra l'io ed il tu, tra l'interno e l'esterno si "costituiscano" solo nell'*ego* assoluto»[238].

Ciò su cui Nishida si trova senz'altro in accordo con il fondatore della fenomenologia è l'affermazione del primato degli atti di esperienza (e in particolare di quelli percettivi) - così come dichiara il "principio di tutti i principi" - su quelli intellettivi[239]. Ovviamente, Husserl non nega che tra questi due tipi di atti vi siano delle differenze dato che i pensieri, al contrario degli atti sensibili, si rivolgono a qualcosa che non può essere direttamente esperito "in carne ed ossa", ma riconosce che tra i due ci sono anche dei nessi perché qualsiasi costruzione intellettuale, nella misura in cui pretende di avere una qualche validità, deve riallacciarsi all'evidenza del mondo dell'esperienza intuitiva. Gli stessi concetti, per Husserl, al contrario che per Kant, derivano dal mondo dell'esperienza e, mostrare come questo sia possible, equivale a mostrare la loro validità.

Tutto ciò diventa ancora più evidente nelle opere successive di Husserl che Nishida non può avere preso in considerazione al tempo di *Uno studio sul bene* ma che esplicitano e sviluppano per certi versi quanto è già contenuto nel suo pensiero. In *Logica formale e logica trascendentale*, ad esempio, il filosofo austriaco è molto chiaro in proposito: «questo fatto così ovvio, tanto importante eppure tanto misconosciuto, deve assumere una parte centrale in tutte le prese di coscienza fondate di principio: il fatto cioè che qualcosa come un oggetto (per esempio anche un oggetto fisico) attinge il senso ontico che gli è proprio (per il quale poi esso – in tutti i modi possibili di coscienza – significa ciò che significa) soltanto a partire dai processi vissuti dell'esperienza»[240]. Questo ritorno al suolo della vita vissuta che, più tardi verrà chiamato "mondo della vita" porta Nishida nel solco di una fenomenologia di cui in parte condivide l'esigenza di ritorno al concreto e in parte, e più o meno consapevolmente, rifiuta i presupposti.

Cosa può voler dire, infatti, Nishida quando nel passo da noi già citato e facendo riferimento ad Husserl afferma che «la conoscenza è quella che vede l'esperienza immediata da nessun punto di vista»? (NKZ XIV 69). Di primo acchito Nishida sembra essere incorso in un totale fraintendimento dell'intenzionalità il cui senso è quello di una correlazione originaria tra il mondo e la soggettività trascendentale ma forse il motivo di tale affermazione è l'esatta comprensione del fatto che la fenomenologia non ha di mira l'esperienza naturale, o

[238] HUSSERL E., La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale, Il Saggiatore Milano 2002, § 19 p. 110.
[239] Sul valore fondante dell'esperienza nella fenomenologia husserliana e la critica dell'empirismo cfr. DI MARTINO C., "Esperienza e intenzionalità nella fenomenologia di Husserl", «Memorandum» 13 (2007), pp. 32-52. Ora anche in www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a13/03Di%20Martino.pdf
[240] HUSSERL E., *Logica formale e logica trascendentale*, tr. it. di Neri D. G., Mimesis, Milano 2009, p. 204.

naturalisticamente intesa, ossia l'analisi del modo in cui il mondo entra in relazione con il mondo psicologico o psicofisico di un dato individuo, bensì l'esperienza pura o trascendentale in cui si costituisce universalmente il senso del mondo. Per questo tipo di esperienza non ha senso far riferimento a dati provenienti dall'esterno (come nel caso dell'empirismo) o a funzioni intellettive provenienti dall'"interno" dell'esperiente perché le stesse nozione di "interno" ed "esterno" si formano a partire dall'esperienza fenomenologicamente intesa. Lo stesso vale dal punto di vista di Nishida:

> Cose e io si dimenticano reciprocamente, le cose non muovono l'io né l'io le cose, c'è solo un mondo, una sola veduta. «Intuzione intellettuale» suona come se si trattasse di un atto del soggetto ma in realtà è uno stato che ha trasceso soggetto e oggetto e si può ben dire che la contrapposizione tra soggetto e oggetto si costituisce a partire da questa unificazione (NKX I, 43; SB 41).

La questione che resta irrisolta, tuttavia, è proprio quella che abbiamo posto al centro del nostro discorso: se Nishida dà questa lettura dell'esperienza fenomenologica e l'accosta alla propria idea di "esperienza pura"; se, inoltre, ha compreso che essa non può essere pensata a prescindere dalla soggettività trascendentale, in che maniera può individuare l'individuo concreto ossia l'individuo singolo non sostituibile con altri? L'interesse fondamentale di Husserl va, infatti, in direzione opposta: non si tratta affatto di cercare e fissare i tratti discriminanti dell'esperienza individuale ma, al contrario, di individuare quei processi di costituzione, attiva o passiva, che, in quanto trascendentalmente validi, sono in grado di garantire la certezza dell'esistenza di un mondo comune. La questione della soggettività costituente, soprattutto a partire dalle *Idee* diventa tutt'uno con la questione dell'intersoggettività. Per Nishida, invece, la ricerca dell'esperienza pura non si disconnette da quella della ricerca della fisionomia dell'individuo concreto. Proprio per questo il concetto di esperienza, come pensato in *Uno studio sul bene* si rivelerà insufficiente allo scopo e, nel corso del tempo, andrà incontro a sostanziali modifiche. A partire dalla più stretta unificazione tra il Sé e la realtà, unificazione a cui, in misura progressivamente maggiore concorrono anche il pensiero, la volontà e l'intuzione intellettuale (rispettivamente il secondo, terzo e quarto capitolo della parte dedicata all'esperienza pura) Nishida sembra perdere di vista proprio la particolarità dell'individuo.

D'altra parte l'esigenza di unificazione, nel pensiero di Nishida, è così prioritaria da non poter ammettere non solo una distinzione essenziale tra il Sé empirico e il Sé trascendentale ma neppure tra il Sé che vede il mondo nella sua originaria relazione con l'esperiente (il Sé che potremmo pensare con una sorta di soggetto costituente) e il Sé cosciente di tale visione

(ossia lo spettatore della modalità di visione che ne consegue). Come ha messo in luce Fink nella *Sesta meditazione cartesiana*, (testo redatto nel 1932 su richiesta di Husserl, con il titolo "L'idea di una dottrina trascendentale del metodo", affinché seguisse la versione rimaneggiata delle *Meditazioni Cartesiane*) l'esistenza di un soggetto trascendentale implica anche la distinzione tra l'«essere del mondo» e il «pre-essere della coscienza trascendentale»[241]. Quest'ultima, secondo Fink, essendo nello stesso tempo ciò che appare in seguito alla riduzione fenomenologica e il soggetto che compie la riduzione, fa sì che si ponga una sorta di differenziazione all'interno dello stesso soggetto trascendentale[242]. La riduzione fenomenologica, dunque, sarebbe molto di più di un semplice raddoppiamento riflessivo della coscienza poiché introduce una vera scissione. Essa non concerne solo la relazione tra la coscienza costituente e il mondo costituito ma anche la stessa coscienza trascendentale in quanto è da una parte agente e dall'altra spettatore della costituzione del mondo. La distinzione messa in luce da Fink ci fornisce un ulteriore strumento per valutare la posizione nishidiana. Per il filosofo giapponese, infatti,

> nell'esperienza immediata c'è solo un unico reale concreto indipendente e in sé totalità, non c'è né un soggetto che vede né un oggetto che viene visto. Proprio come quando siamo rapiti da una musica meravigliosa, l'io e le cose si dimenticano reciprocamente e cielo e terra sono semplicemente un unico canto melodioso, in quell'attimo è presente «la vera realtà». Il pensiero che questa musica è un'oscillazione dell'aria oppure che io la sto ascoltando nasce dal fatto che noi, separati dal vero manifestarsi della realtà, riflettiamo e pensiamo. Ma in questo momento noi siamo già appunto separati dalla vera realtà (NKZ I, 61; SB 58).

Il reciproco dimenticarsi dell'io e delle cose è ciò in cui consiste l'esperienza pura nishidiana ma è anche, nello stesso tempo, ciò di cui Nishida, in *Uno studio sul bene*, non riesce a render conto perché resta vincolato al presupposto della coscienza e alla tesi per cui «i fenomeni di coscienza sono l'unica realtà». Come nei precenti percorsi, quello attraverso

---

[241] Secondo Fink, ogni espressione vincolata all'idea di essere è vincolata al piano mondano e pertanto è inadeguata ad esprimere un essere trascendentale che, invece, si lascia meglio individuare come un "pre-essere" o *via negativa*, *me on*. L'io fenomenologizzante che assume come tema l'io costituente, si orienta infatti su qualcosa che propriamente *non è*, non è essente nel senso del concetto mondano di "essere" e che tutt'al più può esprimersi analogicamente nei termini di «pre-essere» [*Vor-Sein*] in quanto precede il trovarsi dell'io naturale-essente al centro di un mondo di enti. Una chiara esposizione del pensiero di Fink si trova in LAZZARI R., *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, Franco Angeli, Milano 2009.

[242] «La diversità tra l'essere trascendentalmente costituente e il fare trascendentale dello spettatore fenomenologico non è una mera diversità (così come il botanizzare è diverso dall'oggetto della botanica ma è un'opposizione e una scissione nella vita trascendentale stessa, ovvero è un'auto-opposizione: identità nelle diversità, opposizione nel restare uguale a sé. Nel compimento della riduzione fenomenologica la vita trascendentale, producendo lo spettatore, va fuori di sé, si scinde, si divide. Questa divisone, però, è la condizione di possibilità del pervenire-a-se-stessa della soggettività trascendentale» (FINK. E., *Sesta meditazione cartesiana. L'idea di una dottrina trascendentale del metodo*, tr. it. di Lazzari R., (§§ 1-5), Gilardoni A., (§§ 7-9), Marchesoni (§10) Mezzazanica M. (§ 11) e Marini A. (testi introduttivi e integrativi), a c. di Marini A., Franco Angeli, Milano 2009, p. 35)

l'identità e quello attraverso la narrazione, allo stadio della prima opera di Nishida rileviamo un'*impasse* da cui il filosofo non riesce ad uscire e che costituirà uno stimolo per le successive ricerche. Se dovessimo ricorrere ad uno di quei significati che il termine "esperienza" ha rivestito all'interno della filosofia occidentale e che, in certa misura abbiamo richiamato all'inizio del capitolo, dovremmo forse dire che l'esperienza pensata da Nishida nell'opera del 1911 si presenta come un *Erlebnis* senza soggetto, definizione di per sé ossimorica se si tiene conto del fatto che l'*Erlebnis* è un vissuto intenzionale[243]. La scissione rilevata da Fink all'interno della soggettività trascendentale che, nel metodo fenomenologico, fa da imprescindibile correlato all'esperienza non è irrelevante ai fini della valutazione degli sviluppi più tardi del pensiero di Nishida e in particolare dell'approfondimento che subirà nel periodo di elaborazione della "logica del luogo" all'interno della quale «il Sé vede il Sé nel Sé».

3. La "conversione" locativa dell'esperienza

3.1 Condizioni di realtà dell'esperienza

Le difficoltà in cui incorre il primo corso del pensiero di Nishida sono dovute essenzialmente all'approdo ad una soluzione conflittuale dei problemi che ne animano lo sviluppo: da un lato l'esigenza di trovare una dimensione di intima coesione della realtà in cui il Sé dimenticando se stesso possa conoscerne il vero volto[244], dall'altro l'esigenza che il Sé diventi cosciente di tale dimenticanza affinché l'incontro possa davvero avvenire[245]. Il "ricordo" di tale dimenticanza, di per sé contraddittorio, deve essere necessariamente legato alla coscienza e di ciò Nishida è perfettamente consapevole. A questa prima difficoltà fa da corollario un'altra: da un lato avanza l'esigenza di afferrare la singolarità del Sé, a prescindere dalla quale non è possible pensare il risultato dell'unificazione, ossia la realtà stessa[246];

[243] L'esperienza fenomenologicamente intesa implica un riferimento necessario e costitutivo alla soggettività esperiente.
[244] Il Sé si presenta come una forza unificante ma «l'attività unificante soggettiva è sempre non cosciente» (NKZ I, 80; SB 76).
[245] «ciò che diventa oggetto dell'unificazione appare in quanto contenuto della coscienza» (*ibid.*).
[246] «In tutto ciò che vediamo e ascoltiamo è inclusa la nostra singolarità. Noi parliamo di "coscienze identiche" ma le nostre coscienze non sono mai veramente identiche. Per esempio, pur vedendo un'identica vacca, per un contadino, uno zoologo e un'artista l'immagine mentale che ne hanno deve essere diversa. Uno stesso paesaggio, a seconda dell'umore, può apparirci nitido e bello oppure triste e malinconico. Nel buddhismo si dice che, a seconda dell'umore questo mondo è per noi ora un paradiso, ora un inferno. In questo senso il nostro mondo è costruito sulla base dei nostri sentimenti e della nostra volontà e non è possibile sottrarsi a questa relazione»

dall'altro, emerge l'esigenza di trovare una via d'uscita al solipsismo che ne consegue[247]. In accordo con il paradigma ermeneutico che abbiamo individuato fin dall'inizio di questo lavoro, il conflitto in cui Nishida sospinge il pensiero stimola e richiede, per essere risolto, il superamento di una soglia e l'acquisizione di una diversa prospettiva. In occasione della riedizione di *Uno studio sul bene*, nel 1936, Nishida riconosce che ormai non ha più senso tentare di rispondere alla critica di essere rimasto legato al punto di vista della coscienza: «In *Intuizione e riflessione nell'autoconsapevolezza* [1917] la prospettiva dell'esperienza pura, per mezzo dell'azione-in-atto [*Tathandlung*] di Fichte, è diventata quella della volontà assoluta e successivamente, nelle seconda metà di *Dall'agente al vedente* [1927], tramite la filosofia greca e realizzando un completo capolgimento, è approdata al pensiero del "luogo"» (NKZ I, 6; SB 7).

Il pensiero del "luogo" induce ad una conversione locativa della concezione dell'esperienza che, di nuovo, mette in discussione le categorie di "dentro" e "fuori", di "immanenza" e "trascendenza", applicate al rapporto tra coscienza e mondo.

> In rapporto ai fenomeni di coscienza che si succedono da un momento all'altro bisogna che ci sia un campo di coscienza che resti identico. È attraverso di esso che i fenomeni di coscienza possono essere messi in rapporto e congiunti l'uno all'altro. Si potrà considerarlo come un punto, ossia l'*ego*? Ma dal momento in cui distinguo un dentro e un fuori dalla coscienza, i miei fenomeni di coscienza devono trovarsi nei limiti della mia coscienza […]. I teorici della conoscenza di oggi distinguono il contenuto e l'oggetto. Essi ritengono che il contenuto sia immanente mentre l'oggetto trascendente. […] Qui usciamo dal campo della coscienza: non c'è un campo di coscienza proprio dell'oggetto. Tuttavia affinché ci sia un rapporto tra la coscienza e l'oggetto, bisogna presupporre qualcosa che li tenga insieme; occorre un luogo che stabilisca questa relazione (NKZ IV 210-211; L 8-9).

Nishida non interpreta la trascendenza dell'oggetto della percezione come una garanzia della sua indipendenza e originarietà rispetto alla coscienza, ossia come una salvaguardia dal pericolo dell'idealismo bensì come un esternalismo del mondo che finisce per renderlo intraducibile alla coscienza. Anche la distinzione tra il "contenuto" della conoscenza (quello che Husserl dal primo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* chiama "*noema*") e l'oggetto appare un inutile sdoppiamento del percepito che occorre riportare all'unità. Dal momento che l'intenzionalità fenomenologica si configura come una relazione originaria che rende ragione dell'ineliminabile coappartenenza e

(NKZ I, 60; SB 16).

[247] «pensavo che fosse possibile uscire dal solipsismo a partire dall'idea secondo cui non è che essendoci il singolo individuo c'è l'esperienza, ma essendoci l'esperienza c'è il singolo individuo e l'esperienza è più fondamentale delle differenze individuali» (NKZ I, 4; SB 4).

reciprocità funzionale tra soggetto e mondo, che sta tanto a cuore a Nishida, non si capisce immediatamente perché il filosofo giapponese non accolga l'idea della trascendenza dell'oggetto rispetto alla coscienza come un baluardo contro l'idea di un possible creazionismo della coscienza. Quest'ultimo, infatti, risolverebbe sia il pensiero di Husserl sia il suo stesso pensiero in un idealismo assoluto a causa del quale la coscienza finirebbe per incontrare solo se stessa. L'intenzionalità fenomenologica, infatti, si mantiene aperta alla sfera della trascendenza, intesa non solo come ciò che non è effettivamente o realmente (*reel*) contenuto nell'atto di coscienza ma anche come ciò che si dà per "prospettive" o per "adombramenti", ossia nella modalità dell'assenza[248]. Tale apertura consente la correlazione del mondo all'operatività degli atti immanenti senza tuttavia "costruire" la coscienza come, a parere di Husserl, ha fatto Kant attaverso nozioni "mitiche", ossia categorie astratte e sistematizzate.

Il motivo di tale rifiuto è da intendersi in una duplice direzione, quella dell'oggettività e quella della soggettività implicate nell'impostazione fenomenologica. Da un lato, sebbene Nishida non lo dica esplicitamente, sembra di poter intendere che anche il momento invariante, l'identico *quid* che permane al di là della molteplicità degli atti soggettivi che a esso si riferiscono (e anche alla molteplicità dei *noemi* loro correlati) non sia da tener fuori dalla relazione con la coscienza, perché non c'è nulla al di là di tale relazione; dall'altro, e in maniera speculare, non accoglie l'idea di una regione *cogito* con un campo di esistenza proprio, indipendente dall'esistenza dell'oggetto e condizione di possibilità del suo manifestarsi. L'introduzione dell'idea di luogo (di cui abbiamo già dato più volte le coordinate essenziali), e in particolare di quella di "luogo della coscienza" che fornisce a Nishida un minimo comune denominatore tra il Sé ed il mondo, vanifica la necessità del trascendentale in vista della costituzione di un mondo intersoggettivamente valido. L'elemento trascendentale diventa addirittura "qualcosa di estraneo" che viene introdotto indebitamente, in quanto insieme delle condizioni di possibilità dell'esperienza, a posto delle sue condizioni *reali*, di volta in volta individuabili. Tali condizioni sono rintracciabili, casomai, in un fondamento corporeo, fondamento provvisorio ma irriducibile del darsi dell'esperienza nel momento particolare del suo attualizzarsi.

Nella misura in cui il luogo dell'essere è ancora l'essere determinato non possiamo vederne la forza. Facciamo

[248] Significativa l'affermazione di Husserl ne *L'idea di fenomenologia* secondo cui nella riduzione fenomenologica si tratta «non già essculsione di ciò che è realmente trascendente (forse addirittura in senso empirico-psicologico), ma esclusione del trascendente in assoluto, come di un'esistenza da accettare, ovvero sclusione di tutto ciò che non è evidente datità in senso schietto, assoluta datità del puro guardare» (HUSSERL E., *L'idea di fenomenologia*, tr. it. di Vasa G. e Rosso M., Il Saggiatore, Milano 1981, p. 50)

un esempio: quando analizziamo la natura di un corpo presupponiamo un elemento qualitativo aggiungendogli progressivamente altre qualità. Un'esperienza di contatto o una sensazione muscolare possono essere scelte dapprima come fondamento. Facendo evolvere l'analisi del corpo non si arriva mai a un punto in cui ci si può sbarazzare di tale fondamento. L'idea della cosa trascendentale viene piuttosto dal fatto di introdurre qualcosa di estraneo in un luogo determinato (NKZ IV 253; L 56 corsivo nostro).

Il luogo determinato a cui Nishida fa riferimento è il luogo dell'incontro tra il Sé e la cosa, ossia il luogo dell'esperienza, in seguito alla quale sia il Sé sia la cosa, attraversandosi, si modificano. Poiché la trascendenza dell'oggetto viene completamente ricondotta all'immanenza della coscienza, non solo nella sua irrealtà fenomenica[249] ma anche nella sua realtà, i confini tra "dentro" e "fuori" non hanno più ragione di essere. Il luogo della coscienza si presenta come "luogo del nulla" (precisamente del "nulla relativo") che ingloba il "luogo dell'essere". Come abbiamo visto anche nel secondo capitolo, esso è, allo stesso tempo, il luogo dell'agire ossia l'universale in cui tutto è visto sotto forma di *atti* della coscienza. Colui che agisce, l'agente, (*hataraku mono* 働くもの) fa sì che la cosa trascendente diventi immanente (Cfr. NKZ IV 252; L 45) e venga annullata in quanto cosa separata e sostanziale così come appare nel "luogo dell'essere". O meglio, la presunta sostanzialità ontologica della cosa si origina proprio nell'ambito della coscienza come sua autonegazione e ciò implica una compenetrazione tra essere e nulla, tra mondo e coscienza, tale per cui il loro rapporto non può essere pensato se non in termini reciproca determinazione.

La dinamica del rapporto tra coscienza e mondo implica, inoltre, una precisa articolazione del rapporto tra momento costitutivo e momento riflessivo della coscienza e, quindi, una diversa concezione dell'intenzionalità. Rispetto all'impostazione fenomenologica, Nishida sembra volere ricomporre non solo la frattura tra coscienza costituente e mondo costituito ma anche quella rilevata da Fink all'interno della stessa coscienza trascendentale, tra coscienza costituente (attiva) e coscienza riflessiva (spettatrice passiva).

Non si deve dissociare la categoria costitutiva dalla categoria riflessiva: devono essere le due facce di una stessa cosa. Quando si pone la categoria costitutiva come il concreto e la categoria riflessiva come il suo lato astratto attenuato, il mondo diventa un semplice mondo astratto; ma quando si considera la categoria riflessiva dietro la categoria costitutiva e se si pone la costitutiva come particolarizzazione di quella riflessiva, il mondo diventa il mondo della volontà. La differenza tra la volontà e il giudizio dipende dalla scelta che si fa tra il dritto ed il rovescio per applicarla sia alla categoria riflessiva sia alla categoria costitutiva. (NKX IV 247-248; L 49).

[249] Cfr. HUSSERL E., Introduzione a *Idee I*, tr. it. cit. p. 7 :«si vedrà inoltre che tutti i "vissuti" trascendentalmente purificati sono delle irrealtà, esenti da qualsiasi collocazione nel "mondo reale". La fenomenologia esplora appunto queste irrealtà, ma non come singolarità particolari, bensì nell'"essenza"».

La ricomposizione della frattura è resa possible dalla destituzione del trascendentale a favore dello storico, ossia dell'abbandono della fissazione di ogni universale condizione di possibilità radicata nella regione del *cogito* (intesa come «sfera assoluta dell'essere» dotata di totale autonomia[250]) a favore delle condizioni contingenti dell'esperienza.

3.2 Evidenza come "talità"

L'attenzione posta su quelle che abbiamo chiamato "condizioni di realtà" dell'esperienza, ossia sulla spoglia effettività dell'incontro tra il Sé ed il mondo, esige una particolare fondazione che Nishida, una volta ripensata la relazione tra i due non in termini di intenzionalità ma in termini di codeterminazione e autodeterminazione, non esita a porre nel luogo del nulla assoluto, «ciò che ingloba in sé [l'opposizione tra] l'essere e il nulla […], ciò che fa prender forma all'interno di sé a questa opposizione, in tutte le sue forme e la trascende (NKZ IV 220; L 19) . Anche la pista dell'esperienza, dunque, come quella della narrazione seguita nel precedente capitolo, conduce alla già citata tesi per cui «l'essenza della coscienza non risiede nell'intenzionalità ma piuttosto nella volontà; l'intenzionalità non è che una volontà debole» (NKZ V 129; MI 193). Mentre il luogo della coscienza ("nulla relativo") si limita a negare l'essere nella sua sostanzialità (ma non bisogna dimenticare che nega anche se stesso intenzionando l'essere, facendogli spazio all'interno di sé), il luogo del nulla assoluto nega l'atto di tale negazione cosicché ogni cosa possa di nuovo apparire per quello che é.

Approfondire l'intuzione significa andare verso il luogo del vero nulla. In termini fenomenologici ciò potrebbe significare *fondare il puro atto* (*Ricerche logiche*) ma l'atto è fondato sull'"atto dell'atto". Ora la posizione dell'"atto dell'atto" deve essere il luogo del vero nulla (NKZ IV 252; L 54-55)

Nishida si confronta continuamente con la posizione fenomenologica e in certa misura, sembra accoglierne il metodo ma ne limita la validità ad un certo ambito del reale, quello che concerne il rapporto tra la coscienza e l'essere. Tale limitazione è del tutto coerente, al punto che è difficile stabilire se ne sia la causa o la conseguenza, con la destituzione del primato dell'*ego* trascendentale che ne costituisce la chiave di volta. Laddove la ricerca husserliana, pur orientandosi verso la descrizione di un'esperienza universalmente valida capace di garantire l'esistenza di un mondo comune (il modo dell'«intersoggettività trascendentale»), resta fedele al presupposto per cui anche quest'ultima, come ogni esperienza individuale, è

[250] Cfr. HUSSERL E., *Idee I*, tr. it. cit. p. 71.

un'esperienza che si costituisce «solo in me, nell'ego che medita, per me e a partire dalle fonti della mia intenzionalità»[251], la ricerca nishidiana non è mossa dall'esigenza di individuare un modo oggettivemente valido per tutti, bensì, al contrario, da quello di individuare la singolarità di quella configurazione di mondo che ogni specifico Sé rappresenta.

Affinché questo sia possibile occorre, da un lato, rinunciare alla "terra ferma" dell'egologia, approdo apparentemente solido di un pensiero che non giunge alla sua radicalità e vicolo cieco del solipsismo; dall'altro, guadagnare un orizzonte all'interno del quale, ogni esperienza individuale, pur attuandosi e manifestandosi nella sua singolarità, senza aspirare alla costituzione di un regno intermonadico, sfugga sia al rischio del solipsismo che a quello del relativismo. Secondo Nishida questo è possible nel momento in cui ogni atto della coscienza diventa *noema* di un ulteriore atto o, in altre parole, nel momento in cui la coscienza diventa consapevole del suo essere "nulla relativo" all'essere e, riflettendosi ancora su se stessa, diventa consapevole di sé come autodeterminazione del nulla assoluto. È proprio la fondazione nel nulla assoluto che salva la molteplicità delle esperienze dall'essere un'infinita ed incoerente parcellizzazione del rapporto tra Sé e mondo.

Quando si parla del contenuto dell'esperienza come materiale illogico, ciò non significa la materia sensibile. Bisogna dire che il contenuto dell'esperienza è sopralogico piuttosto che illogico. E trans-logico piuttosto che sopralogico. Si può dire la stessa cosa delle esperienze artistiche ed etiche. Lo statuto della conoscenza deve essere una delle maniere attraverso cui l'esperienza si riflette all'interno di se stessa. La conoscenza non è altro che la costituzione del sé dell'esperienza all'interno di se stessa. Nel luogo dell'esperienza si stabilisce la relazione di opposizione tra la forma e la materia. Così l'opposizione soggetto/oggetto si stabilisce nel vero *ego*, ossia quello che si riflette infinitamente all'interno di se stesso, che non è niente di per sé ma contiene l'essere infinito (NKZ IV 212- 213; L 11)

Nishida si premura di chiarire che quando si libera l'esperienza dalla giurisdizione della chiarificazione intellettuale o da quello della ragione ordinatrice (come ad esempio la ragione pura kantiana), lo sdoganamento dal *logos* non lascia dietro di sé una materia informe e caotica ma una complessione di pensiero, sentimento, volontà, corporeità e così via. Proprio perché tale inestricabile unità di senso non viene conferita dall'*ego* individuale ma s'istituisce fin da subito come intreccio di molteplici istanze, non c'è bisogno di ricercare una modalità di

[251] HUSSERL E., *Meditazioni cartesiane*, tr. it. cit. p. 148. In effetti anche nella *Crisi delle scienze europee* Husserl afferma che l'*epoché* «non solo non può essere una riduzione particolare nell'ambito delle singole anime, ma nemmeno una riduzione particolare che proceda da anima a anima» (*ibid.* § 71, pp. 275-276). Infatti, prosegue Husserl, «tutte le anime costituiscono un'unica unità dell'intenzionalità, la quale deve essere esplicitata sistematicamente attaverso la fenomenologia, e che è costituita dalla reciproca implicazione dei flussi di vita dei singoli soggetti» (*ibid.*)

accordo intermonadico tra i molteplici *ego*. La relazione tra i vari punti di vista, nel saggio *Basho* 場所 (*Il luogo*), che qui stiamo prendendo in considerazione con particolare attenzione per la svolta che segna nel pensiero di Nishida, è intesa della forma di una «unità delle contraddizioni». Il "nulla assoluto", infatti in quanto privo di ogni specifico contenuto è in grado di contenere tutte le prospettive. Tralasciando momentaneamente il problema di stabilire in che senso e in che misura la coesistenza dei molteplici punti di vista nel seno del nulla non sfoci necessariamente in un relativismo, almeno nell'accezione più comune e banalizzata del termine, vorremmo prendere in considerazione un ulteriore aspetto della concezione nishidiana dell'esperienza, emblematico del suo particolare modo di recepire e riadattare il metodo fenomenologico all'interno di una costruzione filosofica che non ne condivide i fondamenti.

La "logica del luogo" e la fenomenologia trascendentale, seppure per vie diverse, perseguono un medesimo obiettivo ed è questo che ha indotto Nishida a cercare nei testi di Husserl un armamentario concettuale, oltre che un metodo, consono ad esprimere la sua particolare visione del reale. L'obiettivo comune è quello del raggiungimento di un'evidenza originaria. Chiarissima, fin dal primo volume delle *Idee*, è l'insistenza di Husserl sull'importanza dell'evidenza come chiave della razionalità: «per tutti gli ambiti oggettuali e per le posizioni loro relative, *la sorgente originaria di ogni legittimità* sta nell'evidenza immediata e, per delimitarla più strettamente, nell'evidenza originaria, ossia nella datità originaria che la motiva»[252]. L'afferramento dell'oggetto in maniera completante aduguata è, per Husserl, garanzia dell'autenticità dell'esperienza, ossia della corrispondenza tra la coscienza percettiva e l'oggetto esistente. Tale "afferramento" è, in ultima istanza, un'operazione del pensiero che si assicura così l'accesso conoscitivo all'oggetto. Nishida capovolge il significato dell'evidenza appena proposto e lo interpreta nel senso di quella che potremo chiamare "talità"[253] dell'oggetto.

Dicendo "il contenuto di esperienza" nella maggior parte dei casi noi ne facciamo una conoscenza. È perché questo contenuto è considerato una materia illogica. Un'esperienza perfetta deve avere lo statuto del perfetto nulla e nello stesso tempo essere libera da ogni conoscenza perché è anche il luogo in cui si riflettono i contenuti

[252] HUSSERL E., *Idee I*, § 141, tr. it. cit. p. 350.

[253] Sebbene l'utilizzo stesso del termine rinvii ad una dottrina buddhista sarebbe difficile spiegarne in maniera esaustiva il significato e la portata dal momento che essa assume diverse forme a seconda delle varie fasi del Buddhismo. Appoggiandoci al *Dizionario del buddhismo* di Cornu, al quale rinviamo, ricordiamo che nel Mahāyāna essa é l'equivalente dell'assoluto e assume nomi diversi quali "talità", "fine ultimo" (in quanto oggetto della non-illusione e fine di ogni ricerca), "senza segni" (perché indica la scomparsa di tutti i segni della forma, della sensazione, etc.), "verità ultima e assoluta" (l'approdo della suprema saggezza) e "elemento o spazio della realtà". Per una maggiore trattazione cfr. CORNU P., *Dizionario buddhista*, tr. it. di Muggia D. e Telara A, Bruno Mondadori, Milano 2003, pp. 644-655.

dell'emozione e della volontà (NKZ IV 213; L 12)

Con il termine di "talità" (insieme a quello di "sicceità") viene normalmente tradotto il termine sanscrito "*tathātā*" indicante una delle principali dottrine del Buddhismo, in particolare del Buddhismo Mahāyāna, secondo cui uno dei guadagni del cammino di saggezza sarebbe la visione delle cose così come esse sono, prive di natura propria, senza ogni interposizione del pensiero[254]. Sebbene l'accostamento delle posizioni di Nishida a quelle del Buddhismo sia sempre enormemente problematico[255], sia per la mancanza di riferimenti diretti, salvo pochissimi casi, sia per l'estrema complessità delle varie correnti del Buddhismo, fin da *Uno studio sul bene* questa idea sembra essere ben presente nelle sue ricerche. L'interpretazione dell'"evidenza" come "talità" della cosa oltre a sganciarsi da ogni forma di apoditticità garantita dal soggetto trascendentale rinvia ad una forma di esperienza in cui l'afferramento originario della cosa da parte del Sé convive con una originaria perdita.

Nel momento in cui Husserl è costretto ad ammettere l'esistenza di un orizzonte presuntivo si trova a dover riconoscere anche di trovarsi di fronte a «*un punto pericoloso*»[256] che richiede di procedere con maggiore cautela di quanta dapprima non immaginasse. Tale "pericolo" è completamente accolto dall'idea nishidiana di esperienza in cui non solo è messo in gioco il senso dell'esperito ma anche quello del Sé esperiente. Nella fase della "logica del luogo", tuttavia, Nishida non guadagna completamente la concretezza dell'esperienza perché, pur abbandonando il punto di vista della coscienza, che riconosce come un limite della prima fase del suo pensiero, resta ancora nella prospettiva di una *logica*. Affinché l'esperienza emerga come una effettiva e particolare configurazione della complessione tra Sé e il mondo, complessione a cui corrisponde un particolare momento di un individuo singolare, occorrerà a Nishida porsi sul piano di una *pratica*, dove l'esperienza diventa "intuzione attiva" [*kōiteki chokkan* 行為的直観].

[254]

[255] A questo proposito cfr. il saggio: CESTARI M., "Between Emptiness and Absolute Nothingness. Reflections on Negation in Nishida and Buddhism", in HEISIG J. W. & RAUD R. (eds.), *Frontiers of Japanese Philosophy 7. Classical Japanese Philosophy*, Nagoya, Nanzan Institute for Religion and Culture, 2010, pp. 320-346. Cestari, con particolare attenzione alle tematiche della vacuità buddhista e del "nulla assoluto" nishidiano mostra che non è possible stabilire tra i due un semplice rapporto filologico. Egli sostiene, invece, in seguito ad una ricca argomentazione, che vacuità e "nulla assoluto" sono possono essere più correttamente intesi all'interno di un circolo ermeneutico.

[256] HUSSERL E., *Meditazioni cartesiane*, tr. it. cit., § 9, p. 56.

4. L"intuizione attiva" come esperienza integrale

In sostanza le problematiche a cui va incontro l'idea di "esperienza pura" e le sue derivazioni sono essenzialmente due. La prima è incentrata nel paradosso per cui la coscienza che dovrebbe diventare tutt'uno con la realtà che la fronteggia dovrebbe anche, nello stesso tempo, essere cosciente di tale stato di unificazione riconoscendolo, per così dire "dall'esterno". La seconda, che ci introduce già alla seconda parte di questo lavoro, è che l'"esperienza pura" resta soggetta al rischio di essere fenomeno mentale isolato e cioè una forma di unificazione che la singola coscienza realizza con il mondo senza per questo entrare in contatto con le forme di unificazione che altre coscienze individuali realizzano. Tali difficoltà balzano agli occhi anche dei primi studiosi di Nishida. Ad esempio Nishitani Keiji, riferendosi ad *Uno studio sul bene*, afferma che «dall'inizio alla fine l'esperienza viene definita come "coscienza"» e si chiede se non si abbia a che fare con una forma di psicologismo o soggettivismo[257].

Con la svolta segnata dall'elaborazione della "logica del luogo", il cui testo cardine, come abbiamo già visto, è il saggio *Basho* 場所 del 1926, Nishida offre un'articolazione della regione coscienza molto più complessa di quella presente negli scritti del primo periodo. Mentre nell'universale dell'essere essa fronteggia gli oggetti intenzionandoli come enti trascendenti e dunque non arriva ad una completa unificazione, nell'universale del nulla relativo, che ingloba il primo e che coincide con la coscienza stessa, prevale la consapevolezza che la realtà, pur non essendo una produzione del Sè, si fenomenalizza e si dinamizza all'interno di ogni coscienza individuale. La modalità dell'inglobamento è dunque la modalità attraverso la quale la coscienza fa esperienza dell'altro da sé. Tale esperienza non avviene come un'attribuzione di senso ma come un'*emergenza* di senso risultante della particolare forma di unificazione provisoriamente costituita dall'incontro tra il Sé-coscienza e una data sezione di realtà. L'*emergenza* si rivela fondata sul "nulla assoluto" da cui scaturiscono tutte le possibilità di senso.

In funzione del nostro tentativo di "dire altrimenti" l'esperienza sullo stimolo delle riflssioni di Nishida, un punto cruciale da tener presente, soprattutto relativamente a questa fase del suo pensiero, è quello già rilevato nel precedente capitolo quando è stato messo in luce come, nel secondo universale, sebbene la distanza tra la noesi ed il noema venga ridotta nella misura in cui il noema viene riportato all'interno dell'atto, un'altra distanza deve essere

[257] NISHITANI K., *Nishida Kitarō. L'uomo e il filosofo*, tr. it. Saviani C., L'Epos, Palermo 2011, p. 185.

ancora mediata, ossia quella tra gli atti della coscienza ed il vero Sé. Poiché Nishida esclude chiaramente che questa ulteriore distanza posta tra gli atti della coscienza ed il vero Sé possa essere percorsa e mediata da una nuova intenzionalità, un'intenzionalità che potremmo definire alla seconda potenza, ci siamo spinti ad affermare, sulla base di ciò che emerge nei testi, che il raggiungimento del vero Sé passa attraverso un processo ermeneutico che si presenta come comprensione e interpretazione del testo dei suoi atti. Cogliendosi dapprima come attività giudicativa e poi come sentimento e volontà, il Sé si conosce immediatamente nel suo agire, senza ricorrere ad un'intenzionalità "di secondo livello". È proprio questa dinamica che con l'introduzione dell'idea di "intuizione attiva" acquista una più raffinata articolazione.

All'epoca di *Eichiteki sekai* 叡智的世界 (*Il mondo intelligibile*), l'attraversamento ermeneutico dei vari modi di essere del Sé avviene ancora prevalentemente dal punto di vista della coscienza, seppure di una coscienza che si libera progressivamente della sua impostazione intellettualistica. Con il saggio *Kōiteki chokkan* 行為的直観 (*L'intuzione attiva)*, del 1937, inizia a predominare l'idea di una *pratica* dell'esperienza che coinvolge innanzitutto il corpo. Sulla base di questa evoluzione, ci sembra di poter dire che quel momento esperienziale che prima si presentava come una sorta di *Erlebnis* senza soggetto, acquista le caratteristiche di un'*Erfahrung*. Ma in che senso precisamente? Si tratta, forse, di interpretare ogni concreta interazione tra il Sé ed il mondo e ogni provvisorio assetto della relazione tra l'uno e l'altro come una situazione di fatto, considerabile al di qua, cioé prima, del suo divenire oggetto di una presa di coscienza, ossia di un vissuto? Per evitare lo psicologismo Nishida ricade forse in una forma di realismo? Certamente non è questo il senso per cui, nella fase più matura del pensiero di Nishida, possiamo pensare ad una prevalenza dell'esperienza intesa come *Erfahrung* sull'esperienza intesa come *Erlebnis*. Il punto è nel significato specifico che Husserl conferisce al termine *Erlebnis* e di cui Nishida è sicuramente al corrente: *Erlebnis* è l'esperienza di una coscienza e, precisamente, di una coscienza trascendentale[258].

[258] Cfr. ad es. il passo: «Noi consideriamo gli *Erlebnisse* di coscienza in tutta la pienezza concreta con cui si presentano nella loro concreta connessione – con la corrente della coscienza – e nella quale si unificano grazie alla loro propria esistenza. È dunque evidente che ogni *Erlebnis* della corrente, che lo sguardo riflessivo riesce a cogliere, ha un'essenza propria, da afferrare intuitivamente, un contunuto che può essere afferrato nella sua caratteristica intrinseca» (HUSSERL E., *Idee I*, tr. it. cit., § 34). E inoltre: «Le mie *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* […] cercano sotto l'espressione "fenomenologia pura" o "trascendentale" la fondazione di una "scienza" […] riferita ad un nuovo *campo di esperienza* ad essa proprio, quello della "soggettività trascendentale" […] qui non significa un prodotto di costruzione speculativa ma un dominio assolutamente autonomo di esperienza diretta, con il trascendentale dei suoi vissuti, capacità e produzioni» (HUSSERL E., *Esperienza e giudizio*, a c. di Costa F. e Samonà L., Bompiani, Milano 2007, p. 142).

Sebbene nel secondo volume delle *Idee* prenda avvio una concezione "carnale" della costituzione che supera l'impostazione idealistico-formale del primo (almeno nell'interpretazione di una parte degli studiosi di Husserl come Merleau-Ponty) imprescindibile sembra restare l'ancoraggio al polo egologico dell'io puro. È proprio un passo del secondo volume delle *Idee* che ci dà la misura della distanza tra Nishida e Husserl sulla questione dell'esperienza: l'ammissione della possibilità o meno di una trasformazione integrale del Sé costituisce la spaccatura da cui si apre il divario di prospettiva tra i due filosofi.

È possibile vedere in tutta evidenza in quale senso l'io puro si trasformi col trasformarsi dei suoi atti. L'io puro è trasformabile nelle sue pratiche, nelle sua attività e nelle sue passività, nel suo essere-attratto e nel suo essere-respinto, ecc. Ma queste trasformazioni non trasformano l'io stesso. […]. L'io puro non è in un riferimento mutevole con circostanze reali mutevoli, provviste di proprietà reali o di stati reali e perciò non è dato nell'ordine delle manifestazioni in relazione con le circostanze fenomeniche […]. Per sapere che l'io puro è e che cos'è, nessuna accumulazione di autoesperienze può insegnarmi qualcosa di più dell'unica esperienza costituita da un unico *cogito* diretto. […] L'io è il soggetto identico della funzione in tutti gli atti di uno stesso flusso di coscienza[259].

La permanenza identica dell'io puro al di là del variare dei suoi atti e il suo essere centro unitario da cui si irradiano rende possible pensare il soggetto come un flusso di vissuti (*Erlebnisse*). In Nishida, decade proprio questo presupposto che, secondo Husserl, trae tutta la forza e validità dall'assoluta evidenza con cui si presenta. Non ha più senso, allora, pensare l'esperienza nei termini di *Erlebnis*. Se nell'opera del 1911 Nishida sembra andare nella direzione aporetica di un *Erlebnis* senza soggetto è perché la natura della coscienza ed il luogo che essa occupa in relazione al vero Sé non sono ancora stati chiariti. Al tempo del saggio *L'intuizione attiva* (1937) il pensiero di Nishida è notevolemente progredito ed ha aggirato quella deriva coscienzialistica che l'autore stesso riconosce come difetto della sua prima opera. Integrando la dimensione della corporeità nel processo di conoscenza Nishida da un lato prende le distanze da ogni formalismo logico[260] dall'altro si avvicina alla posizione di una pratica dell'esperienza, ossia ad una forma di conoscenza esperienziale che viene acquisita più nella dimensione del *fare* che in quella dell'*avere.* Man mano che il suo pensiero avanza verso la cosiddetta fase "del mondo storico" matura il distacco dal punto di vista della

[259] HUSSERL E., *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, vol II: *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, tr. di Filippini E., rev. di Costa F., Einaudi, Milano 2002, Sez. II, §§ 24-25, pp. 109-110.

[260] «Va da sé che la conoscenza non è costruita sulla base della logica formale. La conoscenza si costruisce in direzione individuale, attraverso l'intuizione attiva, ossia attraverso l'esperienza» (NKZ VII, 567; IA 60).

coscienza e guadagna l'approssimazione al punto di vista del corpo agente.

> L'esperienza è necessariamente il fatto di vedere la cosa poieticamente, l'intuitivo dato nell'azione. Essa non è semplicemente recettiva. Vedere istintivamente una cosa è già farlo in maniera auto-identicamente contraddittoria. È singolarmente il caso dell'*homo faber*. Solo un Sé conoscente [intellettuale] pensa dal suo punto di vista [a suo vantaggio] l'esperienza come puramente recettiva. Conformemente allo sviluppo auto-identicamente contraddittorio [che va] a partire da ciò che è prodotto in direzione di ciò che produce, realizziamo una visione storico-corporea, cioè poietica delle cose. Ecco cos'è l'esperienza. (NKZ IX 272-273; SE 55)

All'esperienza fenomenologica intesa come *visione* si sovrappone l'esperienza pratica intesa come *azione*, dal momento che il vedere è già un fare e, precisamente, un "fare" autocontraddittorio perché rimette in gioco sia la configurazione momentanea del Sé, ossia la sua identità provvisoria (espressione, quest'ultima, utile più per la sua brevità che non per la sua rigorosità), sia l'assetto del mondo in cui tale esperienza ha luogo. Ovviamente, tutto ciò implica anche una diversa modalità di accesso all'esperienza: non più la percezione interna ma il contatto corporeo con il mondo, non più l'immanenza nella coscienza ma la transitività nel mondo. Parlando di "transitività" iniziamo ormai ad individuare dei segnali che ci riconducono laddove si è concluso il percorso del secondo capitolo. "Transitività del Sé", infatti, è una delle espressioni chiavi con cui abbiamo tentato di "dire altrimenti" la narratività del Sé che ci sembra di poter individuare nei testi di Nishida. Parallelamente abbiamo chiamato "ermeneutica della transitività" quella particolare proposta ermenutica che emerge dalla filosofia nishidiana e che consiste in un processo di comprensione dipanantesi attraverso l'interpretazione dei segni che fanno transitare il Sé verso l'altro da Sé.

È stato anticipato come tale ermeneutica si renda necessaria per la perdita dell'immediatezza del Sè da cui la narrazione trae origine e a cui sembra voler ritornare. Il Sé *transita* nel mondo storico e passa attraverso luoghi che, a livello esistenziale, si configurano come momentanei stati di equilibrio del sistema aperto Sé – altro, mentre, ad un livello che potremmo chiamare "metafisico" si configurano come universali. L'ermeneutica della transitività riconduce il Sé all'immediatezza del contatto con il mondo. Ma cosa ne è precisamente del Sé in questo contatto, dal momento che esso implica sempre una transizione che è anche una trasformazione? Come si può parlare di esperienza del Sé se il Sé si nega continuamente in direzione dell'altro da Sé? L'esperienza fenomenologica fa tutt'uno con la soggettività dei *vissuti* a cui la coscienza accede riflessivamente e che differiscono *in toto* dalle cose e dagli avvenimenti del mondo; l'esperienza nishidiana, invece, recidendo il legame con la legislazione del soggetto trascendentale si configura come esperienza del Sé

solo nella misura in cui, a livello preriflessivo, il Sé riconosce la sua agenzia[261] rispetto al *fare esperienza*. Quest'ultima, infatti, continua ad essere caratterizzata in maniera individuale.

Il fatto che noi uomini vediamo le cose in modo attivo-intuitivo significa che al fondamento di questo vedere noi vediamo le cose come elementi individuali del mondo che va costruendosi in maniera individuale; significa che vediamo le cose attraverso la mediazione dell'individuo (NKZ VIII, 555; IA 46).

Affermare che l'esperienza avviene in forma individuale non implica alcuna adesione all'idea secondo cui il «soggetto» dell'esperienza sarebbe una coscienza; la «coscienza» che qui è implicata deve essere intesa come una forma di consapevolezza integrale del Sé[262]. "Integrale" in molteplici sensi, innanzitutto in un senso microscopico e macroscopico. Nel primo caso perché coinvolge nella sua totalità quel particolare stato di unificazione che il Sé rappresenta; nel secondo caso, ancora in due sensi: innanzitutto perché il particolare stato di unificazione del Sé è una sorta di sistema aperto di cui non si possono stabilire i limiti.

L'autoconsapevolezza del nostro Sé non è certo qualcosa di esteriore, ma non è neppure qualcosa di interiore, come si è pensato nella tradizione filosofica. Il nostro Sé è un interiore che è esteriore ossia un [movimento] dal creato al creante ed è autoconsapevole in senso storico-somatico, come sé storico.

---

[261] Nell'ambito della filosofia della mente e delle scienze congnitive, con il termine "agenzia" si intende, in generale, la coscienza dell'agente di essere agente anche senza che ci sia una coscienza esplicita del fatto che si agisce sulla base di ragioni. Il tipo di consapevolezza che l'agenzia comporta non deve essere necessariamente di ordine elevato, può anche trattarsi di una semplice conoscenza preriflessiva. Cfr. GALLAGHER S. e ZAHVI D, *La mente fenomenologica*, tr. it. di Pedrini P., *La mente fenomenologica*, Raffaello Cortina, Milano 2009, cap. 8 "Azione e agenzia", pp. 231-258.

[262] La critica che Nishida rivolge ad Husserl nell'Appendice al *Saggio su Cartesio* è il linea con questa nuova impostazione del suo pensiero, più sensibile al radicamente corporeo del sé nel mondo: «Husserl si pone in una posizione radicale di ciò che Cartesio chiama intuizione interiore o *mentis inspectio*. Da questa posizione radicale cerca di riportare il fatto all'essenza […]. Ma l'io puro di Husserl non è né la coscienza in generale (*Bewusstsein uberhaupt*) di Kant né il cosiddetto soggetto cognitivo che riunifica sistematicamente. È un Sé cosciente e intuitivo; di conseguenza è descrittivo. Io non penso che da questa posizione possa venir pensato questo mondo oggettivo. […] Nella posizione di Husserl si ha un immanente che si autoriflette in modo radicalmente passivo; per così dire è la posizione di uno specchio che semplicente riflette» (NKZ XI 181; SC 107). Come di consueto, Nishida non cita i testi di Husserl a cui si riferisce ma chiaramente ne critica l'impostazione astratta, estranea a quella dinamica di attività e passività che il Sé intrattiene con il mondo. Un discorso a parte meriterebbe la valutazione della correttezza con cui il filosofo giapponese interpreta Husserl. Qui ci limiteremo a ricordare che fin dalla IV *Meditazione cartesiana*, Husserl facendo riferimento al modo di apparizione del reale nell'ambito della coscienza distingue una "genesi attiva" e una "genesi passiva". Con l'espressione "genesi attiva" non intende immediatamente la dimensione delle azioni volontarie derivanti da una decisione particolare. La coscienza opera una "genesi attiva" quando l'io è desto e funziona attivamente costituendo il mondo intorno a sé. La "genesi attiva" si presenta come una progressiva riappropriazione di un materiale di fondo che si presenta ad esso estraneo. Tale materiale deriva da una primordiale strutturazione delle impressioni che avviene per "genesi passiva" ossia senza che il Sé vi rivolga direttamente l'attenzione (cfr. HUSSERL E., *Meditazioni cartesiane*, tr. it. di Costa F., Bompiani, Milano 2002, § 38, p. 102-104). In *Esperienza e giudizio*, Husserl dà ulteriori chiarimenti sulla natura di tale passività distinguendo chiaramente ciò che nella psicologia empirica viene definito "recettività passiva" dalla sua idea di "genesi passiva". Quest'ultima non consiste in una semplice ricezione di dati quanto nella produzione di una primaria e imprescindibile organizzazione di dati. La distinzione tra attività e passività, dunque, anche in Husserl non è così semplice come potrebbe far pensare la lettura di Nishida.

In secondo luogo perché l'esperienza del Sé è la stessa esperienza del mondo di cui il Sé è un'autoderminazione. Resta da esplicitare, allora, la ragione per cui il percorso attraverso il concetto di esperienza, che ha seguito quelli attraverso il concetto di identità e di narrazione, dovrebbe tracciare un'ultima linea utile all'individuazione della figura del Sé proposta da Nishida. Il filosofo giapponese inizia il suo percorso intellettuale soffermandosi sull'immediatezza del rapporto tra il Sé ed il mondo che, ad un'attenta osservazione, rivela come ogni scorcio sulla realtà sia in definitiva riconducibile ad un unico punto di fuga. Sebbene la collocazione di tale punto di fuga nella coscienza sia molto problematica e diventi, per certi versi, una gabbia da cui liberarsi per ridare alla realtà una propria autonomia, potremmo dire che essa resti l'emblema dell'esperienza ingenua del Sé nel mondo, l'esperienza di una fenomenalità che, al livello di quello che più tardi verrà chiamato "universale dell'essere", può essere letta come "vissuto di coscienza". La perdita di tale immediatezza induce il Sé ad una diversa forma di comprensione, più rivolta a cogliere ermeneuticamente il senso dei suoi atti. L'orientamento di questo movimento di comprensione, tuttavia, sembra andare di nuovo verso l'esperienza, ma un'esperienza diversamente intesa. Questa volta, infatti, essa è accompagnata dalla consapevolezza che il *vedere* non prescinde mai dall'*agire*.

Vedere ed *agire* sono legati a doppio filo: senza l'agire l'apertura del vedere tornerebbe a restringersi verso il "punto di fuga" di una coscienza che unifica il reale con la sua prospettiva. Senza il vedere, l'agire sarebbe solamente un fare meccanico simile al movimento di un automa. Il vedere-agire, che in termini nishidiani si chiama "intuizione attiva" è una forma di esperienza integrale. Si potrebbe dire, tuttavia, che l'ultimo passo nel raggiungimento del vero Sé sembra affidato al vedere: Nishida parla di un «Sé che vede il Sé nel Sé». Tale vedere, però, non è una forma di contemplazione o di meditazione più alta e profonda ma una diversa comprensione del contatto immediato con il mondo. «Il Sé che vede il Sé nel Sé» vede infatti il proprio nulla, non come oggetto di un'intenzione ma come il mondo stesso di cui il Sé ha esperienza. In altre parole, il vero Sé si confonde con l'esperienza integrale del mondo (nel senso, ovviamente, dell'integralità del Sé che esperiesce e non del mondo che viene esperito come come se fosse possible vederlo nella sua interezza[263]).

[263] «L'intuizione non significa che tutto è visto in una volta. Non è semplicemente un *total simul*. Significa unicamente che l'universale si autodetermina infinitamente o che il *basho* [luogo] si autodetermina […] L'essere umano è una totalità relativa» (NKZ VII 372)

5. Semelfattività, anarchia e indessicalità dell'esperienza

Traendo le fila delle considerazioni fin qui svolte, dobbiamo di nuovo "dire altrimenti" quanto emerge dai testi di Nishida sia perché possa essere esplicato con una terminologia che non ripete l'autore ma ne arricchisce l'interpretazione sia perché la terminologia che egli utilizza, nella tradizione filosofica occidentale, è così carica di storia e di significati da richiedere un attento lavoro di disambiguazione. Creando una simmetria numerica con i capitoli precedenti, che potrebbe sembrare artificiosa nonostante la casualità, possiamo individuare ancora tre parole chiave che aiutano a comprendere il significato del concetto di esperienza proposto da Nishida: *semelfattività*, *anarchia* e *indessicalità.*

Semelfattività. Caratterizzando l'esperienza *fatta* dal Sé come un'*Erfahrung* si potrebbe pensare che abbia luogo un processo di accumulazione dell'esperienza che accresce la dimensione conoscitiva del Sé in maniera visibile e proporzionale all'aumentare del passato. Questo è ovviamente innegabile dal punto di vista della vita ordinaria ma se ci si sofferma sulla concezione della temporalità elaborata da Nishida le cose stanno diversamente. Fin da *Uno studio sul bene* Nishida concepisce l'esperienza pura come un'«esperienza del presente», espressione che ritorna anche in *Intuizione e riflessione nell'autoconsapevolezza* dove ribadisce che il presente è «il punto verso il quale converge la totalità dell'esperienza immediata» (NKZ II, IRS 126). Né il Sé passato né il Sé futuro sono il vero Sé, ossia il Sé agente, e quest'ultimo può essere trovato solo nel presente. Nella fase matura del pensiero di Nishida rimane costante questo privilegio del presente nell'individuazione del vero Sé ma, come abbiamo visto nel capitolo precedente, il rapporto tra i due, il Sé ed il presente, viene ancorato al nulla assoluto, di cui il presente è un'autodeterminazione. In altre parole, il vero Sé, ossia il Sé autoconsapevole, si autodetermina nel presente sul "fondamento" del nulla assoluto: «il presente si trova là dove dove il Sé si conosce. Il Sé si trova là dove il presente si autodetermina» (NKZ VI, 185)[264].

Se il vero Sé si autodetermina nel presente ogni possibilità di accumulazione dell'esperienza decade. La convergenza del passato e del futuro nel presente (nella stessa maniera in cui Agostino, nelle *Confessioni* parla di un «presente del passato, un presente del presente e un presente del futuro»[265]) avviene attraverso un movimento di reciproca contraddizione e negazione. L'accumulazione di un'esperienza sull'altra richiederebbe una

[264] La questione della temporalità del Sé è stata recentemente ripresa da Tremblay nell'articolo *Temporalité et temporalisation du soi* in TREMBLAY J., (a c. di), *Philosophes japonais contemporains*, Les presses de l'université de Montréal, Montréal 2010, pp. 151-184.
[265] AGOSTINO, *Le confessioni*, pp. 277-278.

persistenza della modificazione del Sé avvenuta in passato a causa dell'esperienza precedente ma il Sé non si autodetermina a partire da una situazione passata bensì sulla base del nulla assoluto. Questo fa sì che ogni esperienza accada per la prima volta e accada come novità. Prendendo in prestito un termine che Jankélévitch ha coniato per indicare la condizione di irripetibilità e assoluta unicità di ogni esistenza potremmo dire che in Nishida l'esperienza ha una carattere di *semelfattività*. Il filosofo francese ne sottolinea il significato di *apax* esistenziale.

> Non è forse l'Hapax la soglia al di là del quale non c'è più altro che l'assenza e l'inesistenza? […] La *semefattività,* in tal caso, unica nello spazio, non solo attualmente ma in tutta la storia, che accade non una volta al mese, come la luna piena, o una volta all'anno come le solennità anniversarie, o una volta al secolo come le comete, ma una sola volta in tutta l'eternità, la *semelfattività,* dunque, non è forse l'estrema punta sottile della punta e il culmine dell'apogeo? […] Ma quando si tratta di quel capolavoro dei capolavori che è la vita di qualcuno – una vita qualsiasi di un qualsiasi uomo – la possibilità stessa della reiterazione è esclusa come impensabile e contraddittoria. Qui ogni istante e ogni istante dell'istante, fino al più insignificante, non è un fatto raro ma unico (ἅπαξ) che non riapparirà mai più; qui la prima volta è sempre anche l'ultima […][266].

Mentre la sostanza, per porre se stessa, ha bisogno di dispiegarsi nella durata e nell'estensione, quel particolare stato di unificazione che il Sé rappresenta, in un senso assoluto, cioè svincolato dalla comprensione comune delle vita ordinaria, è "nuovo" ad ogni nuova autodeterminazione. Nuova e "semelfattiva" è dunque anche l'esperienza che coincide con la dinamica di tale autodeterminazione. Se c'è un'esperienza del passato, essa deve essere pensata non *a priori* rispetto al presente bensì *a posteriori*, come se il presente la rendesse possibile ponendosi in rapporto di negazione e contraddizione con essa. Ogni volta, tuttavia, essa accade come la prima volta dell'incontro tra il Sé e il mondo e accadendo rimette in moto un nuovo processo di identificazione del Sé. Il punto culminante di questo processo, in cui attività e passività finiscono per coincidere, è "l'intuizione attiva", quell'autoconsapevolezza del Sé che si dà tramite un'azione che è visione e una visione che è azione. È proprio la fondazione sulla base del nulla che implica l'efficacità di ogni esperienza, ossia la creazione unica e momentanea del vero Sé.

Anarchia. La *semelfattività* dell'esperienza fa da contraltare alla sua indipendenza da condizioni precedentemente date. Abbiamo visto che, dal punto di vista del suo accadere non ha senso interrogarsi circa delle condizioni di possibilità ma soltanto al riguardo delle "condizioni di realtà". Essendo svincolata dalla coscienza non può essere ridotta né a una semplice intuizione delle cose esterne né a una sorta di riflessione sugli atti interni. Essa non è

[266] JANKÉLÉVITCH V., *Cattiva coscienza*, tr. it. di Discipio D., Dedalo, Bari 2000, p. 130.

soltanto conoscenza per quanto includa la conoscenza ma riguarda tutto ciò che può essere esperito integralmente dal Sé tramite l'abbandono di sé. L'esperienza implica, infatti, un'espropriazione, l'impossibilità di ogni coincidenza del Sé di oggi con il Sé passato ma anche, in definitiva, la coincidenza del Sé con se stesso nel presente. Nella via coscienzialistica husserliana, che Nishida critica, l'esperienza dell'altro si costituisce inevitabilmente sul terreno di una "sfera di proprietà", "dentro e per mezzo di questo essere-proprio". Nel pensiero del filosofo giapponese, il radicamento dell'esperienza nel corporeità coincide con la sua sottrazione da ogni definitiva caregorizzazione in termini di io/altro.

Nell'ambiguità del corpo, allo stesso tempo vedente e veduto, espressione del Sé ma anche oggetto sotto la sguardo altrui, Nishida quasi fosse un "merleau-pontyano" *ante litteram* radica l'intreccio di proprio ed estraneo. Kazashi rilevando una stretta somiglianza tra Nishida e Merleau-Ponty riguardo la concezione del corpo è arrivato a dire che «Nishida si affannò letteralmente per formulare tale visione nei termini di "intuizione attiva" e "auto-identità assolutamente contraddittoria"; e Merleau-Ponty vi si sforzò tramite le nozioni di "carne" e di "chiasma"» [267]. Lo studioso si sofferma più a rilevare le affinità tra due filosofi che non la diversità dell'orizzonte ma proprio quest'ultima fa emergere il carattere radicalmente anarchico dell'esperienza nishidiana. Negli ultimi scritti del filosofo francese, e in particolare ne *Il visibile e l'invisibile*, l'intreccio tra corpo e mondo che viene chiamato "chiasma" fa sconfinare l'uno sull'altro fino a che entrambi diventano elementi di uno stesso tessuto carnale. Quest'ultimo viene definito "carne del mondo" quasi a sottolineare lo sconfinamento della carne del corpo oltre il corpo stesso. Ma la "carne del mondo" è pur sempre una dimensione ontologica e radicalmente ontologica è anche la riflessione presente negli ultimi scritti di Merleau-Ponty dove "Essere" viene scritto con la lettera maiuscola. Seppure assuma un ruolo sempre più preponderante l'aspetto della negazione, che si dà come latenza rispetto alla presenza, come "impercezione" rispetto alla percezione e come "fenomenologia dell'invisibile", essa continua ad essere pensata all'interno dell'essere e della sua dialettica[268].

Nella prospettiva diametralmente opposta di Nishida, in cui l'essere è pensato

[267] KAZASHI N., L'intuition agissant et l'invisible chez Nishida, Kimura et Merleau Ponty, in TREMBLAY J. (a c. di) Philosophes japonais contemporains, op. cit, pp. 270-289.
[268] Cfr. MERLEAU-PONTY M., *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. di Bonomi A., Bompiani, Milano 2003, p. 212: «[…] il nulla (o meglio il non-essere) è cavità e non *buco* […] Non c'è *nichtiges Nichts*». L'esperienza, nella prospettiva merleau-pontyana è veicolo verso l'Essere di indivisione da cui tutti gli enti scaturiscono per differenziazione: «È quindi all'esperienza che appartiene il potere ontologico ultimo, e le essenze, le necessità d'essenza, la possibilità interna e logica, per solide e incontenstabili che siano sotto lo sguardo dello spirito, posseggono la loro forza e la loro eloquenza unicamente perché tutti i miei pensieri e i pensieri degli altri sono presi nel tessuto di un solo Essere» (*ibid.* p. 129).

all'interno del nulla, l'esperienza viene liberata non solo dalla giurisdizione della coscienza ma anche dalla strutturazione dell'essere. In senso assoluto, essa viene fondata unicamente nella dinamica dell'autonegazione del nulla. La contropartita è quella di una diversa interpretazione dell'intreccio tra il Sé e l'altro. Se in un primo momento esso sembra presentarsi come il risultato dell'attività unificante del Sé rispetto alla realtà altra da sé, nella fase più matura del pensiero di Nishida, diventa perfino difficile parlarne nei termini consueti. La modalità in cui il Sé esperiesce il suo nulla, infatti, è la stessa con cui esperisce l'altro da Sé: facendo esperienza dell'altro da Sé il Sé si altera e "transpare", ossia appare nella sua trasparenza attarverso l'altro da Sé.

Indessicalità. Termine che in linguistica indica la dipendenza dal contesto di un qualsiasi enunciato. Il fatto che ogni esperienza sia un *apax* è in netto contrasto con l'accezione empirista di esperienza che implica, al contrario, la ripetibilità delle situazioni esperite e rende improprio ogni riferimento all'eccezionalità dell'esperienza. Esempio di indessicali sono innanzitutto i deittici come ad esempio i pronomi nel loro uso referenziale (io, tu, noi) oppure i pronomi (questo, quello) e gli avverbi temporali o spaziali (qui, ora, dopo). In tutti questi casi l'interpretazione della forma indessicale dipende strettamente dal contesto in cui è enunciata. Usando la terminologia di Pierce, un segno indicale, o indice, sta in relazione di "connessione reale" o "coesistenza dinamica" con il suo oggetto. Poiché non esistono proprietà intrinseche come un "esser questo" o un "essere quello" che un oggetto deve possedere per poter essere denotato dagli indessicali corrispondenti, ciò che tali elementi codificano sono le *relazioni* fra oggetti e contesti ed è proprio questa connessione con i contesti a garantire l'*unicità* del riferimento[269].

Estrapolando il concetto di "indessicale" dall'ambito della linguistica è portandolo su quello filosofico è possible dire che il tipo di esperienza che caratterizza il Sé nishidiano ha un carattere di indessicabilità ossia di afondatezza (perché è paradossale pensare un fondamento sul nulla) ed assenza di contenuto stabile. L'esperienza, infatti, non permane nel tempo, non si accumula, e non modifica in maniera stabile il Sé. Essa lo mette in relazione, e, al livello più alto di autoconsapevolezza, fa in modo che si veda come relazione. In altre parole l'esperienza, intesa come "intuizione attiva" necessita di volta in volta di una descrizione e di un'interpretazione. Queste ultime costituiscono la dimensione narrativa e auto-narrativa del Sé che abbiamo preso in considerazione nel capitolo precedente. In questo capitolo, abbiamo cercato di mostrare perché la "narrazione" del Sé sembra partire e voler ritornare

[269] Cfr. HANKS V. S., *Idessicalità/Indexicality* in DURANTI A. (a c. di), *Culture e discorso. Un lessico per le scienze umane*, tr. it. di Perri A., Di Loreto S., Meltemi, Roma 2002, pp. 168-172.

all’esperienza la quale, dunque, ne è *termine a quo* e *termine ad quem*. Nel primo caso si tratta del contatto immediato con cui il Sé vive all’interno del mondo, nel secondo caso dell’autoconsapevolezza che il Sé ha di tale contatto.

L’“intuizione attiva”, che è la forma esperienziale del Sé, in un certo senso non indica altro che la relazione intrattenuta dal Sé con il suo contesto ma, in un senso più alto, indica che il Sè è esso stesso relazione. Relazione fondata sul nulla assoluto. Ogni esperienza sarà dunque la prima esperienza, la creazione di una nuova relazione non prevedibile sulla base di quelle precedenti né anticipabile tra quelle future. Ogni Sé sarà dunque ciò a cui l’esperienza deitticamente rimanda, restando, tuttavia, un indessicale.

Conclusioni

Il percorso tracciato seguendo le tre piste del Sé come identità, del Sé come narrazione e del Sé come esperienza mette in luce l'esigenza di interpretare la figura del Sé presentata da Nishida sulla base di nuove categorie. Contingenza, emergenza ed evento sono i concetti in relazione ai quali ripensare l'identità del Sé che, se intesa nella tradizionale nella forma aristotelica, altera più che individuare la fisionomia di ogni particolare Sé. Se quest'ultima viene cercata passando attraverso il filtro della narrazione, inoltre, è possibile scorgere alcune peculiari caratteristiche, quella della predicabilità, della transitività e dell'evenemenzialità, che si rivelano indispensabili ad un'ermeneutica che voglia mettere nel circuito dell'interpretazione il senso del Sé nishidiano. Quest'ultimo, in ogni caso, rinvia alla dimensione dell'esperienza, di cui è possibile individuare, di volta in volta, non tanto delle "condizioni di possibilità" quanto delle "condizioni di realtà". Pensata come un paradossale "*Erlebnis* senza soggetto" o come un'*Erfahrung* che non consente un'accumulazione di conoscenza, anche l'esperienza, all'interno della filosofia di Nishida, necessita di essere riformulata attraverso nuove categorie: la semelfattività, l'anarchia e l'indessicalità. Intrecciando questi tre percorsi, che hanno condotto, ciascuno a suo modo, a "dire altrimenti" ciò che viene chiamato "Sé", è possibile trarre alcune conclusioni che vale la pena puntualizzare, dal momento che assumono un peso particolarmente importante sia rispetto alla collocazione di Nishida nella cornice della filosofia sia rispetto al riconoscimento della fisionomia del Sé che l'autore presenta. Tali conclusioni concernono principalmente tre punti: 1) il rapporto di Nishida con la fenomenologia; 2) la comprensione del Sé nel solco di una filosofia dell'impersonale; 3) l'esigenza di un rovesciamento di prospettiva a riguardo della indagine sul Sé.

Per quanto riguarda il primo punto è evidente come, l'inserimento di Nishida nel solco della cosiddetta fenomenologia "storica", ossia della fenomenologia husserliana, ma anche nel solco della cosiddetta fenomenologia "eretica"[270], cioè di quelle fenomenologie che, in un verso o nell'altro, hanno "tradito" alcuni presupposti del fondatore, possa avvenire solo a prezzo di una notevole torsione. Torsione che, forse, non è opportuno portare agli estremi fino

[270] A questo proposito cfr. COSTA V., FRANZINI E, SPINNICCI, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, in particolare "L'eresia di Heidegger, pp. 264-277 e "La linea francese", pp. 278-293; CANULLO C., *La fenomenologia rovesciata*, Rosemberg & Sellier, Torino 2004 e POMA I., *Le eresie delle fenomenologia, Itinerario tra Merleau-Ponty, Ricoeur et Lévinas*, Esi, Napoli 1996.

a snaturare il senso stesso del contatto di Nishida con la fenomenologia. Chiaramente Nishida non è un fenomenologo per molti assunti e sviluppi della sua filosofia: la negazione del soggetto, innanzitutto, e quindi il senso completamente diverso dato alla coscienza e all'intenzionalità, alla riduzione e alla costituzione. Ciascuno di questi termini, qualora dovesse venir usato in riferimento alla filosofia di Nishida necessiterebbe una notevole disambiguazione se non correzione e revisione. Certamente il filosofo nutre per la fenomenologia un notevole interesse e ne trae, talvolta, importanti termini tecnici come quelli di *noesi* e *noema* ma l'orizzonte complessivo del suo pensiero è ben lungi dal coincidere con quello della coscienza intenzionale. Sarà opportuno riconoscere, allora, che l'utilizzo di alcuni strumenti fenomenologici non fa di Nishida un fenomenologo ma è un esempio della flessibilità della fenomenologia che, in quanto "metodo", può entrare in un diverso sistema di pensiero per ed integrarne le potenzialità. In Nishida la connessione tra *noesi* e *noema* descrive la relazione tra Sé e mondo all'interno dell'universale dell'essere ma non può estendere oltre la sua legittimità dal momento che, una volta riportato il *noema* nell'ambito della coscienza-*noesi*, quest'ultima non è immediatamente coincidente con il "vero Sé" ma va ricompresa alla luce di una più profonda forma autoconsapevolezza. In altre parole, l'ermeneutica, attuabile nella dimensione della coscienza che ha già riconosciuto come suoi gli atti intellettivi, estetico-affettivi, volitivi e così via porta alla comprensione di una esistenza sovra-coscienziale del Sé.

La sovra-coscienzialità del Sé può essere considerata come l'altra faccia della sua impersonalità. Chi è il Sé? Cosa indica, più precisamente, questo pronome riflessivo che finora è stato pensato alla luce dell'identità, della narrazione e dell'esperienza? Nel rispondere sono d'aiuto alcune analisi linguistiche di Emile Benveniste, che recentemente sono state riprese anche da Esposito nel suo volume *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*[271]. Il linguista francese traccia una netta distinzione tra il primi i due pronomi personali ed il terzo e mette in evidenza che quest'ultimo «non è semplicemente il loro rovescio, ma qualcosa di irriducibile alla diade indissolubile formata da quelli»[272]. Le prime due persone hanno una dimensione esclusivamente discorsiva e più che riferirsi ad una realtà esterna, o a qualsiasi dato oggettivo, acquistano il loro senso solo all'interno dell'atto di parola che le proferisce. Da qui deriva anche la loro unicità, cioè il fatto che fanno riferimento solo a se stesse e al contesto dell'enunciazione. Ma l'elemento che le qualifica in maniera più

[271] ESPOSITO R., *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007, in particolare Terzo capitolo, pp 127-184.
[272] Ivi, p. 127.

specifica è la loro reciproca reversibilità. Colui che pronuncia il termine "io" nei confronti del "tu" è destinato ad essere sostituito non appena questi prende la parola, capovolgendo i ruoli. L"io", riferendosi a se stesso, si pone a distanza da colui che chiama "tu" ma questa distanza ne indica l'assoluta complementarità. Benveniste insiste sulla simmetria speculare che vincola le prime due persone pronominali e ne riscontra l'assoluta complementarità ma, soprattutto, mette in luce che alla loro dialettica sfugge il terzo pronome il quale si distingue dagli altri due eminentemente per la mancanza di un carattere autoriflessivo. A sostegno della sua testi Benveniste adduce una lunga serie di testimonianze tratte dalle lingue indoeuropee tutte volte a dimostrare che ad essere in gioco non è più la relazione di scambio tra "persona soggettiva", rappresentata dall'io, e persona "non soggettiva", rappresentata dal tu, ma «la possibilità di una persona non personale o, più radicalmente, di una non-persona»[273].

"Non-persona" è proprio una delle espressioni che ci sembrano più appropriate per parlare del Sé delineato dalla filosofia di Nishida. Sebbene egli parli più volte del Sé in termini di "persona" non condivide nessuno di quei caratteri che tale concetto ha assunto nel corso della storia della filosofia occidentale. Come è noto, dopo essere stato introdotto dallo stoicismo con il significato di "maschera", esso è stato utilizzato dal Cristianesimo per descrivere le relazioni che intercedono tra Cristo Figlio e Dio Padre e lo Spirito Santo ed è stato alla fonte di fraintendimenti e di eresie che hanno dato luogo ad accese dispute trinitarie messe a tacere dal Concilio di Nicea del 325. Senza richiamare qui le questioni in cui esso è implicato nel corso della filosofia medievale, può essere ricordato, almeno, il fatto che a partire da Cartesio, il concetto di persona ha perso progressivamente la sua connotazione sostanziale per accentuare quella relazionale. In Cartesio, in particolare, esso si identifica con l'"Io" come coscienza e assume una notevole importanza per quanto concerne la questione dell'identità personale, ossia dell'unità e la continuità della vita cosciente dell'io. Seppure in maniera estremamente sintetica si può affermare che l'idea di "persona" di Nishida non coincide certamente né con quella antica-medievale né con quella moderna cartesiana (e neppure lockiana e leibiziana).

I richiami ed i confronti con gli autori della filosofia occidentale che hanno messo al centro della loro riflessione il concetto di "persona" e che, soprattutto nel Novecento, hanno accentuato il suo carattere di etero-relazione, potrebbero moltiplicarsi (da Kant a Scheler, da Kierkeegard a Pareyson) ma Nishida, al di là delle differenze tra gli autori citati, si mostra piuttosto sensibile all'esigenza, anch'essa presente in alcuni autori occidentali, di pensare il

[273] Ivi, p. 129-130.

Sé alla luce della categoria dell' "impersonale". Come scrive Esposito: «l'impersonale […] è quel confine mobile, quel margine critico, che separa la semantica della persona dal suo naturale effetto di separazione. Che blocca il suo esito reificante. Non è la sua negazione frontale […] ma la sua alterazione, o estroflessione, in un'esteriorità che ne revoca in causa e rovescia il significato prevalente»[274]. In altre parole, pensare il Sé nell'ambito di una filosofia dell'impersonale significa pensarlo a prescindere da quei confini, seppure intesi come *Grenzen* e non come *Shranke*, che permangono nella concezione personale del Sé.

Come già aveva colto Simone Weil nel suo *La persona e il sacro*, anche la relazione tra il Sé e l'altro da Sé, se pensata a partire da una simile concezione dei termini che vi entrano in gioco, corre gli stessi pericoli: «la perfezione è impersonale. La persona in noi è la parte dell'errore e del peccato. Tutto lo sforzo dei mistici è sempre stato rivolto ad ottenere che non ci fosse più nella loro anima alcuna parte che dicesse "io". Ma la parte dell'anima che dice "noi" è ancora più infinitamente pericolosa»[275]. Per Weil la categoria di persona è all'origine di una dinamica di separazione e subordinazione tra gli uomini cui solo il suo abbandono può portare rimedio.

Il fatto che il Sé debba essere pensato come un impersonale, all'interno della filosofia di Nishida, implica un rovesciamento di prospettiva non indifferente. Se la distinzione interno ed esterno, tra coscienza e mondo non riesce più a descrivere virtuosamente gli agenti della relazione e, soprattutto, non riesce più ad interpretare l'agente "Sé", è perché il Sé non è "prima" della relazione e ogni tentativo di comprenderlo al di fuori di essa si rivela fallimentare. A rigore, per essere fedeli al pensiero nishidiano, non si dovrebbe neppure trattare separatamente la questione del Sé preliminarmente a quella della relazione come se la chiarificazione della natura dei termini più semplice potesse aprire la strada alla comprensione della struttura più complessa in cui sono implicati. È stato detto che il Sé è pensabile in termini di "emergenza" e in ogni struttura emergente «una proprietà che appartiene solo al tutto non può appartenere compiutamente ad ogni singola parte del tutto»[276]. Così, analizzando il Sé sotto molteplici punti di vista, ma pur sempre nella pretesa di poterne dare un'immagine esaustiva a prescindere da quell'altro da Sé che il Sé tuttavia diventa, s'incorre inevitabilmente nell'evidenza della sua ambiguità e sdruciolevolezza. Rovesciare l'ordine significa iniziare guardare dal punto di vista della relazione.

[274] ESPOSITO R., *Terza persona*, *op. cit.*, p. 19
[275] WEIL S., *La persona e il sacro* in *Oltre la politica. Antologia del pensiero impolitico*, a c. di ESPOSITO R., Milano 1996, p. 75. Citato in ESPOSITO R., *Terza persona*, op. cit., p. 123.
[276] CONNI C. *Identità e strutture emergenti*, Bompiani, Milano 2005, p. 117.

Parte seconda
Dire altrimenti la relazione

Capitolo primo

La relazione con l'altro Sé

Come comprendere l'Altro senza sacrificarlo
alla nostra logica o questa a lui?[277]

Da quando il tempo-spazio non è più
due parole diverse per una sola entità
pare non abbia più senso la parola esistere.
C'era un *lui* con un peso, un suono, forse un'anima
e un destino eventuale, chissà come.
Ora bisogna sentirselo dire: tu sei tu
in qualche rara eccezione perché per distinguersi
occorre un altro, uno che con un sottile artifizio
supponiamo diverso, altro da noi, uno scandalo![278]

1. Prodromi alla delineazione di una relazione etica

1.1. La "decostruzione" dei principali modelli etici

La connotazione del Sé come un indessicale e la conseguente necessità di individuarlo tramite la collocazione in un contesto che lo determina, nel momento stesso in cui ne è determinato, ha come corollario una concezione relazionale del Sé. Riproponendo lo stesso modo di procedere della prima parte del lavoro seguiremo ancora tre percorsi che, infine, incrociandosi, dovranno condurre alla delineazione di un modello di relazione capace di dar ragione della prospettiva nishidiana ed, eventualmente, di suggerire un nuovo modo di intendere la relazione stessa. I tre percorsi si snoderanno lungo le direttrici costituite dalla relazione con l'altro Sé; dalla relazione con l'altro assoluto, ossia Dio; e, infine, dalla relazione con la verità.

In *Uno studio sul bene* la questione della relazione con l'altro entra in gioco all'interno

[277] MERLEAU-PONTY M., *Segni*, Net, Milano 2003, p. 134.
[278] MONTALE E., *Tempo e tempi* II, *Altri versi*, in ID. *Tutte le poesie*, Mondadori, Milano 2009, p. 679.

del discorso sulla determinazione del valore e, più in particolare, della critica di ogni possibile aitiologia o teleologia del valore stesso:

> Per quanto il nostro pensiero possa essere sbagliato, la nostra volontà malvagia e l'immaginazione mediocre, una volta che siano divenuti reale concreto possiedono tutti le loro cause adeguate. Sia la volontà di uccidere un uomo sia quella di aiutarlo nascono entrambe da una certa causa necessaria e producono entrambe un risultato necessario, e in questo senso nessuna delle due è superiore all'altra. Solo nel momento in cui mettiamo a norma i postulati della coscienza morale o il desiderio di vivere, tra uccidere un uomo e aiutare un uomo sorge una grande differenza (SB 109-110)

Dopo aver escluso una possibile determinazione dei valori per fini e per cause Nishida passa alla trattazione di cosa sia il bene, non tramite un'indagine costruttiva bensì attraverso la critica dei principali modelli etici. Come sottolinea Gereon Kopf, normalmente «egli introduce le nozioni di "etica", "morale" o "bene" nelle sue riflessioni filosofiche senza un'approfondita discussione o analisi della definizione di bontà o dei criteri per un comportamento morale. Non solo Nishida dedica gran parte dei suoi discorsi sull'etica – con una possibile esclusione del suo *Abbozzo di etica* (*Rinrigaku kōan* 倫理学草案 NKZ XVI, 149-167) - al rifiuto delle teorie etiche da lui conosciute; ma le poche positive affermazione di ciò che può essere chiamato etica sono deludenti, come quelle di "attività unificante" (*tōitsu sayō*), "forza unificante" (*tōitsu chikara*) o "punto unificante del vero, del bene e del bello" (*shinzenbi no gōitten*; NKZ III, 349) oppure scandalose come quelle che sembrano cancellare ogni distinzione tra bene e male, dio e demonio»[279].

Nonostante la povertà della trattazione etica di Nishida, almeno nel suo versante costruttivo, già nella prima opera, del 1919, è possibile trovare alcuni spunti non irrilevanti nella considerazione della relazione con l'altro. D'altra parte, alcune esigenze presenti nella fase giovanile del filosofo percorrono i suoi studi fino alla fine e attraversano anche l'ampia evoluzione di pensiero compiuta nel corso degli anni, in seguito alla quale ricevono risposte più mature e soddisfacenti. In *Uno studio sul bene,* la trattazione e la critica, seppure

[279] «Otherwise he weave the notion of "ethics", "morality" or the "good" in his philosophical reflection without providing an in-depth discussion or analysis of the definition of goodness or the criteria for the moral behavior or the criteria for moral behavior. Not only does Nishida dedicate the greater part of his discussion of ethics - wiyh the possible exclusion of his "Outlines of an ethics" – to the rejection of all ethical teorie known to him; the few positive statement of his that can be possibly identified as ethics are either dissapointing such as the definition as ethical as "unifying activity" (*tōitsu sayō*), "unifying power" (*tōitsu chikara*) or "union point of the of the true, the good and the beautiful (*shinzenbi no gōitten*; NKZ III, 349), on the one hand, or outrageus in that they seem to blur the delineation of good and evil, god and the devil, on the other» (KOPF G., *The ethical and the non-ethical. Nishida's methodic subversion*. In WANG Y., a c. di, *Deconstruction and the Ethical in Asian Thought*, Routledge, New York 2007, p. 114).

sommaria, dei principali modelli etici[280], libera il rapporto tra il Sé e l'altro Sé da una serie di presupposti e pregiudizi valoriali che lo metterebbero al rischio del fraintendimento. Innanzitutto, Nishida prende in considerazione le dottrine intuizionistiche che, a seconda dei casi, possono esser ricondotte a etiche dell'autonomia o a etiche dell'eteronomia ma condividono il principio che «le leggi morali in base a cui si devono giudicare le nostre azioni sono qualcosa che si chiarisce intuitivamente senza bisogno di ulteriori ragioni» (NKZ I, 121; SB 111). Nishida riconosce l'efficacia pratica di tali teorie ma non ne condivide la formalizzazione in dottrine etiche dal momento che, a suo avviso, se si considerano i singoli casi, diventa chiaro che leggi morali autoevidenti «non esistono affatto» (NKZ I, 122; SB 112). Anzi, «non è dato rinvenire neppure uno di tali principi a partire da ciò che gli uomini comuni considerano doveri auto evidenti. "Lealtà" e "pietà filiale" sono certo doveri naturali ma al loro interno si verificano molti conflitti e variazioni e non è affatto evidente che cosa siano la vera lealtà e la vera pietà filiale» (NKZ I, 123; SB 112-113). Anche se si riflette sul significato della "saggezza", del "coraggio", o del "senso di umanità" e "di giustizia" – continua il filosofo – non è affatto semplice stabilire cosa essi siano e non si può affermare con certezza che ogni coraggio e saggezza siano un bene perché talvolta possono anche essere usati male. In sostanza, la riflessione teorica, che di primo acchito sembra tracciare con certezza i confini delle varie nozioni etiche, se condotta rigorosamente, mostra che essi sono in realtà molto più labili di quanto si voglia si credere.

Nishida aggiunge che «ciò che in certe circostanze viene considerato un principio autoevidente, non è altro che mera reiterazione di tautologie prive di contentuto» (NKZ I, 123; SB 113). Se si intende l'intuizione in modo puro, essa diventa una sorta di coscienza immediata di cui non si può dare alcuna spiegazione razionale ma in questo caso ogni adesione al bene è qualcosa di simile ad una cieca obbedienza. Se invece l'intuizione viene equiparata alla ragione allora la differenza tra bene e male viene stabilita più da un principio razionale che dall'intuizione propriamente detta. Infine, se l'intuizione viene equiparata all'immediato piacere o dispiacere, questi ultimi diventano i parametri di ciò che è bene e ciò che non lo è. In tal caso il bene non ha più una sua forza propria. In senso rigoroso, l'intuizionismo deve basarsi su un'intuizione totalmente priva di senso che, dunque, non serve a spiegare perché bisogna fare il bene. «I cosiddetti "principi auto-evidenti" dell'intuizionismo cadono in evidenti contraddizioni ed «è chiaro che con simili confusi

[280] Una ricostruzione della trattazione nishidiana si trova anche in GOTO-JONES C. S., *Political philosophy in Japan: Nishida, the Kyoto School and Co-Prosperity*, Routledge, New York 2005, in particolare cap. 3 "The early Nishida and the place of Japanese political philosophy", pp. 50-71.

principi non è possibile fondare una dottrina» (NKZ I, 125; SB 114).

Dopo aver confutato la validità dell'intuizionismo, Nishida prende in considerazione le etiche eteronome, ossia quelle etiche che si basano sul comando di un'autorità esterna dotata di grande potere, sia essa un despota oppure una divinità. Come esempi delle dottrine teocratiche, e nonostante la differenza di orizzonti, Nishida cita Duns Scoto, Hobbes e Xunxi. Tutti questi autori, a suo avviso, sia che sostengano l'imposizione dell'autorità tramite la paura oppure tramite il senso di riverenza, condividono la prospettiva per cui la morale si regge sulla cieca sottomissione all'autorità esterna. Di conseguenza perde ogni importanza la consapevolezza delle ragioni per cui un'azione è buona e «morale e conoscenza vengono ad essere l'una l'esatto opposto dell'altra» (NKZ I, 228; SB 117). Poiché esistono vari tipi di autorità, ad esempio un'autorità violenta oppure un'autorità spirituale, ma la loro eventuale differenza non viene adeguatamente valutata, anche in questo caso si arriva all'«impossibilità di stabilire un criterio tra bene e male» (NKZ I, 128; SB 118).

Nel terzo paragrafo dedicato all'argomento, Nishida passa alla considerazione delle etiche dell'autonomia distinguendole in tre grandi filoni: quelle "razionalistiche" o "intellettualistiche" che mettono a proprio fondamento la ragione; quelle "edonistiche" che mettono alla base i sentimenti di piacere o di dolore; e quelle "attivistiche" o "energetistiche" che si fondano sull'attività della volontà. Le etiche autonome razionaliste – afferma il filosofo - «sostengono che la legge morale è la natura stessa delle cose» (NKZ I, 130; SB 119) e «tentano di spiegare, sulla scorta dell'universalità del principio razionale, l'universalità della legge morale, e di stabilire in questo modo l'universalità del dovere» (NKZ I, 130; SB 120). Come esponente del razionalismo puro viene citato il filosofo inglese Samuel Clarke (1675-1729) il quale sostiene che la ragione sia sufficiente a dimostrare l'esistenza di dio e delle leggi della natura ma, secondo Nishida, egli «confonde del tutto l'"essere" con il "dover-essere" dal momento che un intelletto formale non può solo «fornire le leggi meramente formali della comprensione, come ad esempio le leggi logiche del pensiero, identità, contraddizione e terzo escluso, ma non può provvedere il benché minimo contenuto» (NKZ I, 131; SB 120). Il punto di vista della riflessione razionale, in altre parole, apre un orizzonte in cui non possono essere contemplati insieme dei principi intesi come universali e al tempo stesso vincolati al riconoscimento individuale di ogni singolo.

I razionalisti, ricorda Nishida, fanno molto spesso esempi tratti dalla geometria ma anche la geometria si fonda su principi indeducibili e indimostrabili come gli assiomi. Il tentativo di applicare o adattare il modello logico-matematico caratteristico delle moderne scienze naturali all'ambito pratico è stato un errore delle teorie etiche moderne. Così anche le

etiche autonome razionaliste non riescono a dare un'indicazione soddisfacente di come dovrebbe essere la relazione con gli altri. «Per esempio – si chiede Nishida - la legge morale "Ama il prossimo tuo" è forse chiara semplicemente in base all'intelletto? In noi sono presenti sia tratti altruistici che egoistici, ma perché gli uni sono migliori e gli altri peggiori?» (NKZ I, 132; SB 121). Questa domanda, rimanendo senza risposta, rivela l'impossibilità di ogni qualificazione di valore da parte delle leggi morali che dovrebbero regolare i rapporti interpersonali ma, pur ammettendo che di essi ci possa essere una qualche forma di cognizione a livello razionale, nulla garantisce il passaggio dal livello dei giudizi meramente logici alle scelte della volontà. Quest'ultima, infatti,

> scaturisce dal sentimento o dal'impulso, non dalla mera logica astratta. Anche il detto «non si imponga agli altri quel che non si desidera per se stessi» resterebbe per noi quasi del tutto privo di significato qualora mancasse l'impulso della simpatia. Se la logica astratta fosse qualcosa che potesse diventare immediatamente impulso della volontà, bisognerebbe dire che chi si fosse più esercitato a concludere sillogismi sarebbe anche l'uomo più buono. Ma in verità non si può negare che spesso, al contrario, un ignorante è più buono di un erudito (NKZ I, 132; SB 121).

L'ultimo modello etico che Nishida si accinge a criticare all'interno di *Uno studio sul bene* è quello dell'edonismo, sia nella forma dell'edonismo egoistico che in quella dell'utilitarismo. Il primo, di cui sono rappresentanti i cirenaici, Epicuro e, con qualche variante, i Aristippo, «sostiene che l'unico fine della vita umana sia il proprio piacere e che anche nei casi in cui agiamo a vantaggio degli altri cerchiamo il nostro piacere» (NKZ I, 134-135; SB 123). L'edonismo collettivo, invece, ossia l'"utilitarismo" pone come massimo bene non il piacere individuale ma quello comune. Come esponente di quest'ultima corrente Nishida cita Bentham ma, pur apprezzando la coerenza della sua dottrina, non ne condivide il presupposto di fondo dal momento che non è molto chiaro «perché debba essere sommo bene non il massimo piacere del singolo ma la massima felicità del maggior numero di esseri umani. Trattandosi di piacere deve esserci un soggetto che lo percepisce» e quest'ultimo «deve in ogni caso essere un singolo individuo» (NKZ I, 136; SB 125). Contrariamente a Bentham e Mill, Nishida non crede che il piacere del singolo possa mai coincidere con quello degli altri. Il punto, non esplicitato, è che se tale coincidenza fosse raggiungibile, bisognerebbe presupporre una corrente di vita unica all'interno della quale si perdono di confini dei singoli individui.

In definitiva, nessuna teoria edonistica può offrire una spiegazione soddisfacente della pratica della relazione. Da una lato, la teoria non può prescindere dal riconoscimento di una disposizione immotivata all'interno del singolo, pena la sua totale estraneità dalla realtà della

relazione; dall'altro, proprio in quanto teoria, parte da un punto di vista impersonale e astratto e non può limitarsi a prendere atto della presenza di tale disposizione nel singolo. Di conseguenza non si avrà mai una perfetta coerenza della teoria con la pratica. Tuttavia, all'interno della critica dell'edonismo, emergono finalmente, in positivo, alcune indicazioni di Nishida circa la natura della relazione tra Sé e Sé. Il filosofo non fornisce in realtà alcuna spiegazione dettagliata ma si limita a riconoscere l'evidenza di una predisposizione altruistica all'interno del Sé. Sebbene non lo dica esplicitamente, egli sembra ritenere che un individuo del tutto privo di inclinazioni altruistiche, seppure dotato di una certa dose di razionalità, non potrebbe essere neppure collocato in quella trama di relazioni senza la quale è impossibile concepire la sua esistenza. La critica nishidiana dell'egoismo, dunque, non coincide con una fondazione razionalistica dell'altruismo, ossia non viene dedotta dalle caratteristiche della ragione pratica, ma si fonda su un dato di fatto: la presenza di sentimenti altruistici nell'uomo. L'etica non fa riferimento a un ambito specifico di contenuti morali ma alla *relazione* concreta tra persone, prima di ogni possibile teorizzazione.

> Che in generale gli uomini desiderino il piacere e che il piacere sia l'unico fine della vita umana è l'ipotesi fondamentale dell'edonismo nonché qualcosa che sostengono tutti, ma a rifletterci un po' è chiaro che ciò non è affatto vero. Bisogna infatti ammettere che nell'uomo oltre al piacere egoistico sono presenti anche elevati desideri inspirati all'altruismo o di natura ideale come, ad esempio, favorire una persona amata anche limitando per questo la propria bramosia oppure realizzare a tutti i costi un ideale pur a sacrificio della propria vita. Simili pensieri più o meno covano nel cuore di ciascuno (NKZ I, 139; SB 127).

Le inclinazioni altruistiche, per Nishida, hanno l'evidenza dei dati di fatto e non necessitano di ulteriori spiegazioni. D'altra parte è possibile un'etica che, nel delineare dei criteri di giudizio morale non perda di vista l'assoluta singolarità della vita individuale ossia la sua irriducibilità a schemi precostituiti e a norme generali astratte? Il filosofo critica l'astrattezza degli approcci razionalistici all'etica e, soprattutto, si schiera contro la tendenza a ridurre il problema morale alla formulazione e fondazione di una teoria, intesa come una struttura di principi e regole basata su qualche evidenza a priori. Egli non condivide il progetto tipicamente moderno di elaborare una morale scientifica: l'argomentazione razionale è già sempre fuori gioco se nel Sé non è già presente, sul piano emotivo, una predisposizione a rivolgersi all'altro da Sé. L'eventualità dell'estraneità o indifferenza del singolo verso tale predisposizione non è neppure considerata come una possibilità concreta così come non è considerata plausibile nessuna giustificazione della tendenza a vedere nel piacere l'unica finalità dell'agire sulla base realtà dell'essere umano.

In noi esseri umani c'è connaturato un istinto altruistico e in virtù di questo istinto amare l'altro ci dà una soddisfazione infinita. Ma non si può dire per questo che si è amato l'altro in vista del proprio piacere. Per quanto poco fosse presente il pensiero di agire in vista del proprio piacere, non si potrebbe più raggiungere il sentimento di soddisfazione che deriva dall'amore del prossimo. Ma non solo il desiderio di amare il prossimo, anche in generale il desiderio egoistico non è qualcosa che semplicemente mette fine al piacere. Se ci fosse qualcuno che considerasse suo unico fine il piacere, costui vivrebbe in contrasto con la natura umana (SB 127-128)

Una volta che si è raggiunto il punto di vista della morale la legittimità della ricerca di una giustificazione oggettiva non è affatto dimostrata. È possibile, infatti, che non si possa andare oltre una qualche forma di soggettivismo, vale a dire la posizione secondo cui i giudizi morali non possono avere una validità intersoggettiva perché insuperabilmente dipendenti dal punto di vista del soggetto che li formula. Questa posizione sostiene che si possono formulare giudizi morali ma ritiene inattingibile un punto di vista non soggettivo a partire dal quale abbia senso parlare di verità o falsità di tali giudizi.

Ogni teoria etica si scontra con l'impossibilità di dare conto dei tratti distintivi del Sé[281]. Nelle teorie razionalistiche risultano scarsamente considerati tutti quegli aspetti della storia personale come sentimenti, emozioni, desideri che non sono riconducibili allo schema dei principi morali e che, tuttavia, sono ciò che maggiormente definisce la relazione tra il Sé e l'altro.

1.2. Il bene in gioco nella relazione

Lo sgretolamento di ogni orizzonte teorico morale non impedisce a Nishida di parlare del bene e di farlo oggetto di studio, come preannunciato dal titolo dell'opera, ma al contrario prepara il terreno ad una sua autentica considerazione. Infatti, anche se la domanda su cosa sia il bene resta centrale, non è detto che la risposta a tale domanda debba configurarsi nella forma di una conoscenza oggettiva o razionale concepita sul modello di quella teoretica, fondamentalmente interessata a ricondurre le varie considerazioni ad alcuni principi intelligibili e condivisibili. Sulla scia della proposta fatta in tempi più recenti dal filosofo morale Behrnard Williams, ci sembra di poter dire che Nishida non faccia riferimento tanto al bene nella sua forma sostantiva, ossia ad un contenuto specifico del bene quanto alla sua

[281] «Finally Nishida is not a decostructionist; to the contrary he is committed to the modernist project of costructing a systematic philosophy of universal and his terminology seems to imply an idealist absolutism à la Hegel» (p. 122)

forma aggettivale, ossia al "buono". Normalmente l'aggettivo, non viene utilizzato in senso assoluto, cioè senza riferimento ad un oggetto particolare ma diventa attributo di qualcos'altro.

Da una parte, dire che un oggetto *x* è buono, dipende intrinsecamente dalla natura di *x* e quindi non può essere arbitrario[282]; dall'altra, se con *x* si intende la natura umana, andando nella possibile direzione di una fondazione antropologica della morale, non è affatto scontato che se ne possano definire i caratteri essenziali. «Cercare il bene e tornare al bene – afferma Nishida - vengono a coincidere con la conoscenza della verità in sé» (SB 134). Ma di quale verità si sta parlando se è già stato confutato che in ambito morale si possano dare dei principi razionalmente e universalmente validi? In Nishida non si trova una visione oggettiva della natura umana che includa un aspetto normativo e perciò la concezione dell'uomo non aiuta a stabilire quale modello di vita etica sia davvero preferibile. Per quanto detto della sua concezione del linguaggio non c'è alcuna possibilità, in ambito etico, di ottenere una convergenza dei parlanti circa la verità di asserti che descrivono stati concreti di cose. Questa possibilità è preclusa dal fatto che la dimensione etica è inestricabilmente legata alla situazione del Sé agente, cioè non può essere astratta dalla prospettiva della prima e della seconda persona che, come abbiamo visto, si caratterizza per la sua indessicalità. La questione della verità in etica, dunque, deve essere affrontanta tenendo ben presente la sua differenza rispetto a quella forma codificata di sapere descrittivo che è la conoscenza scientifica e che, per alcuni aspetti essenziali (concernenti per lo più l'idea di un sapere certo e indubitabile, raggiungibile tramite una ricerca puramente intellettuale), affonda e sue radici nella filosofia cartesiana. La verità etica va sempre pensata come funzione di un determinata congiuntura relazionale.

> Ora se ammettiamo […] che i fenomeni di coscienza siano l'unica realtà, la nostra persona è immediatamente l'attività della forza unificante dell'universo. Ciò significa che la persona è ciò in cui, *in certe forme particolari in rapporto alle circostanze*, si manifesta l'unica realtà che ha abolito la distinzione tra materia e spirito (NKZ I, 152; SB 139 corsivo nostro).

Ogni considerazione etica sul bene non può prescindere dal fatto che la persona sia ciò che è «in certe forme particolari in rapporto alle circostanze». Questo particolare punto di vista colloca Nishida a metà strada tra il realismo e l'antirealismo etico. Il primo, nelle sue varie forme, si basa su fatti morali indipendenti dalle credenze e valutazioni individuali; il secondo, invece, sostiene l'inesistenza di fatti morali indipendenti e di un referente reale. Il

[282] WILLIAMS B., *La moralità*, Einaudi, Torino 2000 (ed. or 1972), p. 42.

filosofo giapponese in parte condivide e in parte rigetta entrambe queste prospettive perché da un lato sostiene che sia impossibile pensare i valori etici al di fuori di un data relazione, dall'altro non li pensa come oggetti di arbitrarie opzioni soggettive ma li ancora alla realtà di determinate contingenze di fatto. L'etica non può prescrivere nulla ma solo indicare ciò che è bene per il Sé in relazione a ciò che il Sé è in un dato momento. «Se provo a riassumere quanto ho trattato fin qui, - afferma Nishida - bene è ciò che soddisfa i bisogni intimi del Sé e poiché il bisogno più grande del Sé è il bisogno della forza unificante fondamentale della coscienza, vale a dire il bisogno della persona, allora per noi il bene assoluto è la soddisfazione di questo bisogno, ovvero la realizzazione della persona» (NKZ I, ; SB 140). La concezione della realizzazione del Sé come bene perseguibile è l'unica verità capace di orientare la prassi etica ma Nishida non la articola in modo che possa diventare la guida per un insieme di norme e precetti. Essa deve rimanere aderente e fedele a quell'insieme di «forme particolari in rapporto alle circostanze» in cui il Sé si manifesta. Ecco perché «condizione necessaria che non può mancare all'atto buono è […] la sincerità»[283] (SB 141). Per spiegare cosa intende, il filosofo rinvia all'episodio evangelico in cui «Cristo ha detto che possono entrare in paradiso solo quelli che sono ingenui e innocenti come bambini» (Mt 18, 3) e aggiunge che «la sincerità non è bene per i risultati che derivano da essa ma in se stessa» (*ibid.*).

In altre parole la sincerità non è pensata come una massima morale o come una regola da seguire ma come una trasparenza della coscienza rispetto alle varie componenti del Sé. Infatti «il vero bisogno della persona ovvero la sincerità viene a comparire solo una volta che conoscenza e sentimento abbiano raggiunto il limite delle proprie capacità. Spendendo fino in fondo tutte le proprie forze, quando la coscienza quasi scompare e non è più consapevole di sé, per la prima volta si vede la vera attività della persona» (NKZ I, 154; SB 142). La sincerità che l'atto buono richiede, dunque, non è una regola ma, al contrario, la disposizione a superare ogni formalismo e ogni rigidità normativa. In altre parole, e utilizzando un'espressione heideggeriana, potremmo dire che è la "tonalità emotiva" (*Befindlickeit*) che consente al Sé di vedersi nelle sua integrità senza quelle amplificazioni o impoverimenti, distorsioni o alterazioni a cui conduce una cattiva coscienza.

Vedendosi nella trasparenza di una coscienza che «quasi scompare» il Sé coglie una naturale predisposizione verso l'altro:

[283] Il traduttore italiano nota che il termine tradotto con «sincerità», *shisei* 至誠 sembra riecheggiare un'idea cara a Mencio e al pensiero confuciano. Egli rinvia inoltre a CHENG A., *Storia del pensiero cinese*, cit. pp. 176-178. (cfr. SB 141 nota).

Si tratti pure di un uomo egoista finché si vuole, se in lui c'è un po' di simpatia per gli altri, il suo più grande bisogno, dopo che avrà soddisfatto se stesso, sarà per forza di cose dare soddisfazione agli altri. Deve essere così, posto che i desideri del Sé non si limitano ai desideri corporei ma includono anche bisogni ideali. Più sarà egoista e più, danneggiando l'egoismo degli altri, proverà un tormento non piccolo nella sua anima. Credo che invece solo un altruista possa ledere a cuor leggero l'egoismo degli altri (NKZ I, 155; SB 142).

Il rapporto tra persone è interpretato innanzitutto in termini di relazione affettiva, di sensibilità e di emozioni, ossia secondo il modello etico della simpatia a cui, sebbene in maniera ambigua, rinvierà anche nel testo più tardo *Watashi to nanji* 私と汝 (*Io e tu*). Per pensare il Sé all'interno di una relazione etica non si deve passare dalla considerazione di un presunto stato di natura alla formulazione di una teoria morale ma dall'osservazione dell'insolubilità del legame io-altro alla sua dinamica. Nishida, già in *Uno studio sul bene*, non esita a qualificare tale legame in termini di "amore". Anzi, l'amore viene pensato come la forma dell'atto buono: «Da questo punto di vista – afferma il filosofo - si può dire che l'atto buono sia necessariamente amore. L'amore in generale è il sentimento della coincidenza di Sé e dell'altro. È il sentimento dell'unione di soggetto e oggetto, non solo tra esseri umani, ma anche nel caso di un pittore nei confronti della natura» (NKZ I, 155-156; SB 142-143).

Nishida si pone agli antipodi del rigorismo kantiano secondo cui l'amore, appartenendo alla sfera della sensibilità, e anche del piacere e dell'egoismo[284,] non può avere alcun significato morale[285]. Poiché, infatti, secondo Kant, il bene compiuto per dovere è l'unico bene, agire per amore può rivestire tutt'al più il valore "legale" di semplice conformità alla legge. Per Nishida, invece, l'amore non è solo un elemento concorrente al bene, e tanto meno una componente rischiosa o fuorviante rispetto alla sua realizzazione, bensì è la forma stessa del bene in quanto atto. La forma dell'atto si adatta al fine dell'atto buono che Nishida chiama anche "contenuto" . Scorrendo il paragrafo che gli è dedicato, tuttavia, si scopre che tale

[284] «Fare del bene agli uomini per filantropia e benevola simpatia» equivale a fare «soltanto per nostro proprio gusto ciò che non vi sarebbe alcun bisogno di ordinarci» (KANT I., *Critica della ragion pratica*, tr. it. di Mathieu V., Bompiani, Milano 2000, Parte I, Libro I, cap. III, p. 179).

[285] Cfr. ad es. la *Fondazione per la metafisica dei costumi*: «Difatti l'amore come inclinazione non può essere comandato, ma fare il bene esclusivamente per dovere, quando non vi siamo spinti da alcuna inclinazione, anzi, incontriamo un'avversione naturale invincibile, è amore *pratico* e *non patologico*, che risiede nella volontà indipendentemente dalla sensibilità, nei principi dell'azione e non in una evanescente simpatia;orbene, questo amore è il solo che può essere comandato» (KANT I., *Fondazione per la metafisica dei costumi*, tr. it. a c. di Chiodi P., Laterza, Bari 1985, p. 13.). Nell'opera del 1795 Kant afferma inoltre «Sono entrambi doveri sia l'amore per gli uomini, sia il rispetto per il diritto degli uomini: ma quello è solo condizionato, questo invece è dovere incondizionato e comanda il modo assoluto, di guisa che chi vuol cedere al dolce sentimento della benevolenza si deve prima assicurare bene di non aver violato il dovere assoluto» (KANT I., *Per la pace perpetua*, tr. it. a c. di Pancaldi M., Armando editore 2004, p. 129). Di per sé l'aspirazione più alta per l'uomo sarebbe far sconfinare la morale in un'assoluta spontaneità, come avviene per Dio, ma per l'uomo questo è «uno scopo irraggiungibile». Poiché la sensibilità inficia la purezza della razionalità, l'uomo possiede solo «un'intenzione morale in lotta» secondo la celebre espressione della *Critica della ragion pratica*.

"contenuto" è così povero di contenuto da poter essere considerato tutt'al più come una specificazione della forma dell'atto buono. Esso cioè, si configura come amore, nella misura in cui è «una verità inamovibile quanto Aristotele dice all'inizio della sua *Politica*, ovvero che l'uomo è un animale sociale» (NKZ I, 159; SB 146). La relazionalità del Sé è la verità da cui bisogna partire per ogni considerazione morale. Certamente è una verità minimale ma è l'unica che Nishida, dopo aver criticato l'insolvenza delle principali teorie etiche, ritiene ancora valida al punto tale che non è più possibile distinguere quale sia il bene dell'individuo e il bene della società in cui vive.

> Si suole ritenere, inoltre, che individualismo e comunitarismo siano uno l'opposto dell'altro, ma io penso al contrario che coincidano. Una società progredisce solo quando i singoli individui all'interno di essa agiscono pienamente e rivelano il loro talento. Non si può certo dire che una società che ignora i singoli sia una società sana (NKZ I, 159; SB 145).

Ogni teoria etica o politica che riconosca un valore individuo, deve riconoscere un valore equivalente alla comunità in cui l'individuo è inserito. Come questo equilibrio sia possibile ed ottenibile non è ancora chiaro all'epoca della prima opera di Nishida. Suo contributo fondamentale è quello di mostrare l'insufficienza delle più tradizionali teorie etiche e di avanzare l'esigenza di una riconsiderazione dell'etica a partire da una nuova concezione del Sé. Di conseguenza, la prospettiva nishidiana non è totalmente interpretabile né come una scienza dei fini a cui indirizzare la condotta umana (e dei mezzi atti a raggiungerli), né come una scienza dei moventi che la orientano. Queste due concezioni, che si sono variamente intrecciate nell'antichità e nel mondo moderno, fanno infatti riferimento a due diverse idee del bene, nessuna delle quali, tuttavia, è perfettamente in linea con la prospettiva di Nishida. Nel primo caso, il bene è inteso come ciò che è tale di per sé, indipendentemente dalla scelta degli individui, nel secondo caso non è definibile se non come ciò che è oggetto di desiderio e aspirazione da parte loro. Nonostante queste considerazioni, quando Nishida, in conclusione della sua trattazione, afferma che «in breve, il bene è la realizzazione della persona» sembra porsi proprio dalla parte di un'etica dei fini, almeno nella misura in cui essa, a partire dalla determinazione della natura necessaria dell'uomo, cerca di dedurre da essa il fine a cui deve essere indirizzata la condotta. Tuttavia, se il fine apparentemente dichiarato da Nishida è quello della realizzazione personale, quest'ultima non viene intesa né in funzione delle preferenze soggettive né in funzione del riconoscimento di un sistema di valori universalmente valido.

Il riferimento all'amore decomprime ogni questione dottrinariamente morale e la riporta

al suolo originario da cui nasce che è, appunto, quello della relazione. Al suo interno l'amore è un vincolo fondamentale ma anche ambivalente: da un lato, infatti, vincola il Sé all'altro da Sé; dall'altro lo "svincola" da se stesso. Come "forma dell'atto buono" o, più precisamente, come la forma più compiuta dell'atto buono esso agisce in accordo alla natura intrinsecamente relazionale del Sé:

> Poiché la nostra coscienza singolare è una parte della coscienza sociale, la maggioranza dei nostri bisogni è in generale sociale. Se dai nostri desideri scomparisse il loro elemento altruistico, non resterebbe quasi niente. Questo è chiaro se consideriamo che anche il nostro desiderio di vivere ha la sua causa principale nell'amore degli altri. Più che in quella propria troviamo appagamento nella soddisfazione di chi amiamo o della società cui apparteniamo (NKZ I, 160; SB 147).

Ma questo non significa già porsi dalla parte di un'"etica dei fini" antropologicamente fondata sulla natura umana? Le affermazioni di Nishida nel paragrafo dedicato all'atto buono completo sembrano andare addirittura nella direzione di un essenzialismo del Sé che contrasta con tutto quanto è detto nel resto dell'opera, seppure tra le difficoltà di un'impostazione ancora incerta. Il filosofo arriva a dire che «nello stesso senso in cui noi nell'intimo tempriamo il nostro Sé e ne realizziamo l'essenza, spontaneamente all'esterno si genera l'amore per l'intero genere umano in armonia col più alto fine buono» (NKZ I, 167; SB 153). La natura relazionale del Sé è dunque un'inclinazione che va portata a maturazione e a compimento come sua destinazione finale? I presupposti del pensiero di Nishida e soprattutto i suoi sviluppi non lasciano dubbi che tali affermazioni non debbano affatto essere lette nel senso di presunto finalismo ma piuttosto come espressioni della difficoltà del filosofo di liberarsi di un certo linguaggio, per formularne uno più consono con la sua visione. È chiaro, tuttavia, che già in *Uno studio sul bene* emerge tra la righe un'intenzione che resta immutata negli anni successivi: quella pensare la relazione prima del termini relati, l'interazione prima dei ruoli.

2. Approssimazioni all'alterità fluida

Se la posizione di Nishida è difficilmente inquadrabile in un modello etico è perché l'assenza di una dichiarata posizione universalistica, tra l'altro incompatibile con la sua concezione del Sé, si affianca alla mancanza di ogni specifica collocazione contestuale dei termini della relazione. In altre parole, se il punto di vista in cui il filosofo tenta di porsi non è quello trascendentale, non è neppure quello storico-narrativo. L'uscita da questa alternativa

non è il risultato di una scelta ben ponderata ma l'assunzione di una diversa prospettiva che prescinde dalla posizione dell'alternativa stessa. Nell'opera del 1917, *Intuizione e riflessione nell'autoconsapevolezza*, si vede come l'approccio filosofico al tema della relazione cerchi una formulazione logica che stenta a trovare un suo fondamento. Un passo indicativo di tale ricerca si trova nella sezione 10, all'interno del discorso sulla coscienza intesa come puro sistema di pensiero, dove Nishida scrive che «nel caso oggettivo, un contenuto di coscienza "A" esiste in uno stato statico e isolato; al contrario, nel caso soggettivo, un "A" si oppone a un "non-A", si tiene nel rapporto con l'altro, o meglio "A" è visto nel seno di un "A" inglobante, esiste allo stato di un flusso in sviluppo» (NKZ II 70; IRS 35). Mentre i contenuti della coscienza oggettivante possono essere garantiti dalla fissità del principio d'identità, ciò che le si oppone non è mai uguale a se stesso, ma si presenta alla maniera di un "flusso" mobile che sfugge alla presa conoscitiva. Di conseguenza si rende necessaria l'individuazione di una forma di unità che renda possibile l'interazione tra "A" e "non-A".

Nella sezione 39, Nishida scrive: «dietro ogni distinzione deve esserci un tutto inglobante; penso che la distinzione tra una cosa e un'altra cosa nel senso di *Eine und das Anderes* prenda forma quando esiste una tale mediazione dell'"unità" (*Einheit*) stessa» (NKZ II 198; IRS 199). Abbandonata l'idea dell'"esperienza pura", ancora troppo legata ad una prospettiva coscienzialistica (pur nel tentativo di superare la dicotomia tra il "dentro" e il "fuori"; tra la coscienza e il mondo), il filosofo cerca di individuare l'unità inglobante all'interno della quale pensare la relazione e sembra trovarla in una volontà assoluta di ispirazione fichtiana ma il suo tentativo non approda ad una soluzione soddisfacente, in grado di fornire una spiegazione razionale del rapporto tra intuizione e riflessione e, tanto meno del rapporto tra il Sé e l'altro da Sé. Nell'opera del 1917, la questione viene esplicitamente tematizzata solo in brevi passi all'interno di questioni più ampie come quella della relazione tra il pensiero e il suo referente oggettivo (cfr. Parte II, §§ 8-10). Tale scelta fa emergere ancora più chiaramente l'intento di pensare la logica sottesa alla relazione nelle sue infinite forme più che la dinamica storico-sociale in cui essa s'incarna. Questa impostazione, in seguito, offrirà il fianco alla critica di Tanabe, secondo cui il maestro non tiene in debita considerazione il rinvio alla concretezza della via storica. In effetti, la carenza di un ancoraggio più saldo alla vita storica, in questa fase del pensiero di Nishida, si spiega proprio con l'intento di trattenersi sul piano logico della riflessione che, solamente più tardi, sarà integrato dalla riflessione sul mondo storico. Fin da ora, tuttavia, è possibile intravedere, nella sua forma più astratta e quasi matematica, l'abbozzo della logica che acquisterà la sua forma più completa nel 1926, all'interno del saggio più volte richiamato e intitolato *Basho* 場所

(*Luogo*).

Nella seconda parte della sezione 42, dove Nishida cerca di problematizzare la nozione di alterità a partire dalla nozione di autoconsapevolezza, scrive:

> L'altro è nel Sé e il Sé è nell'altro. Dunque il Sé ha in se stesso ciò che gli impone di negarsi nella riflessione. Come quando ci concentriamo su una linea o su un colore, essi diventano un complesso di molti continui, così ogni singola attività del Sé, come una pura visione, diventa un complesso di varie attività. Questa necessaria inclusione dell'altro nell'autoconsapevolezza non significa che il Sé e l'altro si confondano. Anzi, affinché il Sé colga la sua posizione lucidamente e in profondità occorre che l'altro sia incluso nella visione (NKZ II 302; IRS 149).

La relazione tra il Sé e l'altro non è mai pensata secondo un modello esternalista, ossia come un vincolo tra due entità separate, ma secondo il modello che Thomas Kasulis ha chiamato «dell'intimità» contrapponendolo a quello «dell'integrità»[286]. Mentre quest'ultimo è raffigurato visivamente da due insiemi distinti, uniti tra loro da un segmento che ne rappresenta la relazione, il primo è raffigurato da due insiemi sovrapposti la cui relazione è rappresentata dal campo di intersezione. Il passo citato mostra come Nishida, già nella prima fase del suo pensiero, pensi la relazione Sé-altro proprio in accordo con l'immagine dell'intersezione, ossia di un'unificazione che, pur portando l'alterità nel cuore dell'identità (fino al punto che, come è emerso nel primo capitolo di questo lavoro, non è più possibile parlare di "identità") non si risolve mai in una commistione indistinta. In altre parole, potremmo dire che Nishida già verso la fine degli anni Dieci, cerca una strada per pensare la relazione Sé - altro nella forma di un'inclusività non assimilante. Se si prendono in esame le caratteristiche che Kasulis individua nel modello "dell'intimità" ci si accorge che il pensiero di Nishida vi corrisponde in buona parte. 1) L'intimità non è oggettiva, ma personale piuttosto che pubblica; 2) in una relazione intima l'uno e l'altro si appartengono in modo tale da non essere nettamente distinti; 3) la conoscenza intima ha una dimensione affettiva; 4) l'intimità è sia somatica che psicologica; 5) il fondamento dell'intimità non è generalmente autocosciente, riflessivo o auto illuminante[287]. Facendo riferimento a questa sintetica elencazione, sono due gli aspetti già perfettamente riconoscibili nel pensiero nishidiano: il primo, ossia l'attenzione rivolta più alla relazione interpersonale che sulla relazione sociale, e il secondo, ossia la concezione di una relazione che si dà come "intersezione". Gli altri elementi, invece, non sono ancora ben riconoscibili ma sono rintracciabili nelle opere più tarde.

---

[286] Cfr. KASULIS T. P., *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Differences*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2002.
[287] Cfr. *ivi*, p. 25.

In particolare, l'implicazione della dimensione affettiva (che qui intendiamo in senso lato come quella dell'"affezione" e quindi anche dell'estetica) e della sovrapposizione tra sfera psicologica e sfera somatica, si affacciano palesemente nell'opera del 1923 *Geijutsu to dōtoku* 芸術と道徳 (*Arte e morale*), dove l'equilibrio tra intuizione e riflessione è cercato nell'arte. Qui l'attenzione del filosofo non si sofferma ancora sulla relazione tra il Sé e l'altro Sé ma piuttosto tra il Sé e l'altro *da* Sé, ossia tra l'artista e il mondo e, più in generale, tra il Sé cosciente e il mondo dell'autoespressione. Tre anni più tardi, proprio nel testo che segna uno spartiacque nell'evoluzione del pensiero di Nishida, *Luogo*, il filosofo torna a pronunciarsi sulla natura del bene e prende chiaramente le distanze da ogni forma di intellettualismo etico. Ribadendo l'assoluta libertà della pratica sembra recidere di nuovo il nesso tra conoscenza e moralità, in contrasto con l'idea di un'unificazione di vero, buono e bello ancora ricorrente in *Arte e morale*[288].

Se diciamo come Tommaso d'Aquino: «quando si conosce il bene, si orienta necessariamente la libertà verso di esso» (S. Th, I parte q. 82, a 3), non possiamo ancora conoscere la vera volontà libera. La vera volontà oltrepassa tale necessità: bisogna pensare come Duns Scoto: la vera volontà non è costretta nemmeno dalla conoscenza del bene e possiede la libertà anche di fronte al bene supremo (*Quaestiones Quatuor Voluminum Scripti Oxonientis super Sententias*, Venetis 1680, I, p. 77 e segg) (NKZ IV, 265; L 67).

Di nuovo ci si trova davanti ad uno dei tanti conflitti in cui Nishida sospinge il pensiero e alla necessità di restare sulla soglia di due versanti della comprensione, apparentemente inconciliabili, che corrispondono a due diversi punti di vista sull'oggetto in questione. Certamente, la distanza temporale che corre tra queste due opere, *Arte e morale* e il saggio *Luogo*, ha un peso non indifferente nella diversità di approccio del filosofo giapponese. Nella prima, egli cerca di pensare l'arte e la morale come espressioni della medesima forza vitale, intesa come "volontà assoluta"; nella seconda, l'idea di volontà assoluta come fondamento della realtà viene messa da parte a favore dell'idea del "nulla assoluto" con un carattere più spiccatamente afondazionalista. È significativo che in questo passaggio il rapporto tra conoscenza e volontà si definisce più palesemente come non vincolato. Infatti la conoscenza del bene, e anche quella del bene supremo, non si impone né come imperativo morale né come autorità prescrittiva esterna. Non solo essa scaturisce come

[288] A questo proposito v. GHILARDI M., *Una logica del vedere*, op. cit, in particolare il paragrafo "L'unità di buono, vero e bello: Nishida neoplatonico", pp. 161-175. Tra i passi citati da Ghilardi: «Nel mondo appena descritto i vari *a priori* della conoscenza vengono unificati nell'*a priori* degli *a priori* e vengono determinati i fini della conoscenza e la conoscenza ottiene oggettività. Come pensò un tempo Platone, si può forse pensare che alla radice del vero ci sia il bello, il bene» (NKZ III, 525). Ghilardi ricorda che il titolo del V capitolo di *Arte e morale* è proprio "Il punto di unione di buono, vero e bello".

funzione della relazione, ossia emergendo «in certe forme particolari in rapporto alle circostanze» ma, una volta emersa, non vincola i termini della relazione.

Per comprendere il modo in cui Nishida intende la relazione possiamo forse far riferimento al gioco cinese del Tangram, una sorta di *puzzle* in cui si hanno a disposizione sette tavolette di forme geometriche diverse: triangoli, quadrati e parallelogrammi con le quali si possono costruire centinaia di figure diverse. Ogni tavoletta ha una sua forma particolare, indipendente dalle figure di cui può entrare a far parte, ma in ognuna di esse la tavoletta assume un ruolo diverso: una testa, un braccio, un tetto e così via. Così avviene per ogni Sé nel contesto più ampio delle relazioni. L'intento di Nishida non è quello di pensare una relazione già determinata dal ruolo dei termini implicati ma quella di pensare la relazione tra il Sé e l'altro da Sé in quanto tale, ossia nella sua logica e nella sua fluidità.

3. Io e Tu: «all'inizio è la relazione»

3.1. Il "male radicale" udenologico

Il testo in cui Nishida mette maggiormente a fuoco la tematica della relazione tra il Sé e l'altro Sé è sicuramente *Watashi to nanji* 私と汝 (*Io e tu*), pubblicato nel 1932 e raccolto nel VI volume dell'*Opera completa*, intitolato *Mu no jikakuteki gentei* 無の自覚的限定 (*La determinazione autoconsapevole del nulla*) ma la questione morale viene già ripresa in un saggio apparso quattro mesi prima *Jiai to taai oyobi benshōhō* 自愛と他愛及び弁証法 (*Amore di sé, amore dell'altro e dialettica*).

> La coscienza morale (*riōshin* 良心) deve consistere in una razionalizzazione dell'irrazionale, nel senso più profondo. Il nostro vero Sé deve autodeterminarsi dal fondo della determinazione dell'istante (*shunkanteki gentei* 瞬間的限定) […]. Nel seno dell'individuo, preso in questo senso, l'amore di sé *é*/*non è* l'amore dell'altro […]. Là l'autodeterminazione dell'amore è direttamente il dovere. Essa è razionale poiché assolutamente irrazionale. Dobbiamo avere una coscienza morale poiché siamo radicalmente cattivi; dobbiamo prendere il senso di una determinazione sociale poiché siamo individuali. (NKZ VI 290-291; ASAAD 88)

Quella che in *Uno studio sul bene* appare come una critica generale, decostruttiva più che costruttiva, verso le teorie morali si specifica qui in un assunto positivo: «La coscienza morale (*riōshin* 良心) deve consistere in una razionalizzazione dell'irrazionale». (NKZ VI

290; ASAAD 88). Ma il processo di razionalizzazione non finisce per fare tutt'uno con un atto di teorizzazione? Nishida si contraddice o, di nuovo, sta parlando usando con accezioni diverse gli stessi termini e avvicendando punti di vista differenti? Nel passo citato emergono, inoltre, altri elementi problematici: l'affermazione/negazione dell'amore presente nell'individuo; la determinazione dell'amore come dovere; l'affermazione del "male radicale" dell'individuo che confuterebbe la sua natura inessenziale e insostanziale.

Per quanto riguarda il primo punto, la comprensione dell'amore all'interno della logica del *soku*, è coerente con il significato di forza liberante e negatrice che ad esso viene attribuita e, al tempo, stesso, con la sua mancanza di uno specifico contenuto intenzionale. In senso positivo, l'amore "*è*" perché *agisce* ma, allo stesso tempo, "*non è*" perché tale agire *non è essenzialmente* rivolto a qualificare ontologicamente qualcosa. Esso consiste, in effetti, nello «scoprire il vero Sé negando il Sé» (NKZ VI 281; ASAAD 83). Utilizzando ancora a suo modo il linguaggio fenomenologico, Nishida afferma che «la "vera dialettica" deve essere compresa, dal punto di vista noetico, come l'auto-determinazione dell'amore e, dal punto di vista noematico, come un movimento continuo che passa da un punto all'altro» (NKZ VI 282; ASAAD 83). Il filosofo, di nuovo a notevole distanza dalla fenomenologica husserliana, da cui tuttavia trae la sua terminologia, fa dell'amore un atto dialettico e, addirittura, l'emblema della "vera dialettica".

Poco più avanti ribadisce che «ciò che esiste concretamente, esiste socialmente in qualità di auto-determinazione dell'amore. Allo stesso tempo ciò deve avere, nematicamente, il senso di un desiderio infinito che passa da un punto all'altro (ossia una cosa che agisce) e, noeticamente, il senso di un'auto-determinanzione dell'amore che si scopre negandosi» (*ibid.*). In altre parole, l'atto stesso dell'amore non solo nega il Sé da cui si evolve, ma nega anche se stesso secondo una dinamica che non è assolutamente contemplabile all'interno della fenomenologia husserliana. D'altra parte il Sé e l'atto non sono due "cose" diverse: si potrebbe dire che il Sé coincide con il suo stesso atto.

Se l'atto dell'amore si qualifica come atto negatore sia rispetto al Sé in cui nasce sia rispetto a se stesso, cosa ne è di ciò a cui si rivolge, ossia di quello che Nishida chiama qui il suo senso noematico? Andando oltre quanto l'autore stesso afferma e cercando di esplicitare ciò che ci sembra implicato nel suo stesso ragionamento, potremmo dire che tale senso noematico non viene specificato né dalla materia né dalla qualità dell'atto[289]. Ciò (o colui) che

[289] Nelle *Ricerche logiche* Husserl chiama "materia" il nucleo del noema che determina non solo l'oggetto della coscienza in "qualità" di cosa la coscienza lo coglie: «che l'atto abbia proprio questo oggetto e nessun altro dipende dalla sua materia» (HUSSERL E., *Ricerche logiche*, tr. it. a c. di Piana G., Il Saggiatore Milano 2005, vol.

viene amato non ha delle caratteristiche intrinseche che lo rendono "amabile", non ha un nucleo di senso[290] che implichi come correlato un atto corrispondente. Piuttosto l'amore sembra essere la forma più compiuta del Sé nella sua natura relazionale e, come tale, è innanzitutto il movimento che porta il Sé fuori da se stesso. In un certo senso, non è una scelta o un affezione del Sé ma la sua inevitabile condizione dialettica.

Eppure il testo nishidiano continua a rimanere per certi versi oscuro come quando dichiara: «Un dovere (*tōi* 当為)[291], un grave obbligo (*gimu* 義務) sono implicati nella determinazione dell'amore che consiste nello scoprirsi negandosi, ossia nel vivere morendo» (NKZ VI 291; ASAAD 88). L'accostamento del concetto di "dovere" a quello di "amore" sembra non avere spiegazione all'interno del pensiero di Nishida: a quale ordine razionale o a quale norma morale dovrebbe conformarsi l'amore se di ogni teoria e norma morale è stata riconosciuta una costitutiva insufficienza? E inoltre, quale fondamento antropologico potrebbe avere se non viene data nessuna definizione dell'umano e tanto meno del Sé che è sempre e parallelamente in via di identificazione e di negazione? Il sospetto, viste le tematiche affrontate nel corso del testo e la menzione del "male radicale", che velocemente fa pensare alla riflessione di Kant, è che Nishida abbia in mente proprio l'idea di dovere centrale nell'etica kantiana ma quest'ultima, per quanto visto, è in totale disaccordo con i presupposti del pensiero nishidiano[292].

Il riferimento potrebbe essere, semmai, all'idea di "dover essere" ossia di un possibile normativo, a ciò che è bene che avvenga nell'ambito dell'azione umana, pur lasciando aperto lo scarto tra ciò che accade di fatto e ciò che dovrebbe accadere in base alle norme che regolano un particolare fenomeno[293]. Ma, di nuovo, il concetto di "norma razionale" non è integrabile all'interno del pensiero morale nishidiano. Il testo, seppure sdrucciolevole per molti versi, in questo caso parla chiaramente: «la semplice ragione non è né libertà, né Sé. Il

II, p. 201)

[290] L'insieme delle caratteristiche che indicano l'oggetto intenzionato e che nelle *Ricerche logiche* viene chiamato "materia", nelle *Idee* viene appunto chiamato *senso* del noema (cfr. *Idee* 232, 238, 322, 328-329)

[291] Il dizionario *The New Nelson* traduce *tōi* 当為 con "what should be", p. 405; il *Denshi Jisho* on line con "needing to be done", "requiring a response".

[292] Come è noto, "dovere" è per Kant l'azione compiuta unicamente in vista della legge e per rispetto della legge ed è perciò la sola autentica azione razionale, ossia determinata esclusivamente dalla forma universale della ragione. L'azione conforme alla legge ma non fatta per rispetto della legge è *legale*, quella fatta per il rispetto della legge è *morale*, pertanto moralità e dovere coincidono (Cfr. KANT I., *Critica della ragion pratica*, tr. it. cit., I, 1. Cap 3).

[293] «Questo dovere, orbene, esprime un'azione possibile, il cui fondamento non può essere altro se non un semplice concetto; il fondamento di una semplice azione naturale, per contro, dovrà sempre essere un'apparenza. Ora occorre certamente che un'azione, quando ad essa è indirizzato il dovere, sia possibile in base a condizioni naturali; queste condizioni della natura, tuttavia, non toccano la determinazione dell'arbitrio stesso, ma soltanto l'effetto e il risultato di tale arbitrio nell'apparenza» (KANT I., *Critica della ragion pura*, tr. it. di Colli G., Adelphi, Milano 2001, Dial., cap II, sez 9, § 3, p. 585).

Sé deve essere piuttosto assolutamente irrazionale» (NKZ VI 292; ASAAD 89). Ci sembra di poter dire che qui Nishida si riferisca piuttosto a quella «forza di coesione» tra senso ed esistenza che nel 1917 aveva trovato nella filosofia fichtiana e a cui si era appoggiato per criticare la posizioni di alcuni neokantiani della scuola di Baden, come Windelband e Rickert, i quali intendono il "dover essere" come un "valore", ossia come una realtà *sui generis* indipendente dalle sue manifestazioni empiriche. In effetti, continua Nishida: «la dimensione del dovere è contenuta anche nel fatto di passare da un istante ad un altro istante. Non si tratta di un passaggio concernente una necessità esterna ma una necessità interna. In tal caso diventiamo un Sé universale perdendo il nostro Sé individuale» (NKZ VI 292-293; ASAAD 89).

L'amore appare come una sorta di "legge" che non si confà ad alcuna autorità esterna ma risponde ad alla "necessità interna" del Sé di amplificarsi perdendo la propria individualità. In questo senso, la "distruzione" dell'individuo ha un significato positivo ma, più avanti, creando di nuovo una sorta di conflitto del pensiero, Nishida afferma: «Al fondo dell'individuo deve esserci qualcosa che distrugge (*hakai suru* 破壊する) l'individuo. Si tratta di una cattiva volontà (*aku ishiki* 悪意志), del male radicale (*konpon aku* 根本悪). È qui, tuttavia, che si trova la nostra realtà storica». (NKZ VI 293; ASAAD 89-90). Il *quid* che "distrugge" l'individuo, a poche righe di distanza, sembra individuato una volta nell'amore, con significato positivo e universalizzante, un'altra in una "cattiva volontà" e in un "male radicale", con significato negativo e distruttivo. La traduttrice francese del testo, a proposito del concetto di "male radicale" rinvia all'opera di Kant, *La religione nei limiti della sola ragione*, ma cosa hanno in comune il male radicale kantiano e quello nishidiano? Il riferimento a Kant aiuta davvero a comprendere cosa intenda Nishida per "male radicale"?

Nel primo capitolo de *La religione entro i limiti della sola ragione*, intitolato *Della coesistenza del principio cattivo accanto a quello buono nella natura umana*, Kant afferma che vi è nell'uomo una tendenza innata e naturale verso il male, una sorta di corruzione che lo spinge ad agire non soltanto secondo la legge morale, ma cercando di soddisfare i propri impulsi sensibili e i propri desideri egoistici. Questo male radicale, che si presenta come la trascrizione filosofica del biblico peccato originale e che - afferma Kant - la gente comune si raffigura nell'immagine del diavolo, è ineliminabile e l'uomo non ha la possibilità di cancellarlo con le proprie forze. La sua estirpazione ha richiesto l'intervento diretto di Dio tramite l'incarnazione di Gesù Cristo, un evento che evidentemente fuoriesce dai limiti della ragione. La problematicità razionale del concetto di "male radicale" emerge non solo

nell'esito della trattazione ma in ciascuna delle quattro tappe da cui essa è segnata: esistenza, natura, origine e superamento[294]. La ragione, dunque, non è in grado di spiegare l'origine ultima del male radicale e tocca i suoi stessi limiti. Per Kant , il male non solo non è in funzione della ragione morale ma la mette in scacco. In Nishida, invece, l'esperienza del male sembra un elemento imprescindibile della coscienza morale, infatti: «possiede veramente una coscienza morale solo colui che conosce la profondità del proprio male. Il dovere deve essere la voce dell'autodeterminazione dell'amore personale» (NKZ VI 294; ASAAD 90).

Cosa intende dunque Nishida, quando parla di "male radicale" e di "cattiva volontà"? Una distruzione dell'individuo, certo, ma antitetica a quella causata dall'amore. Il male nishidiano sembra configurarsi come la disposizione alla chiusura della relazione in cui l'individuo vive, o meglio che l'individuo è. Esso si caratterizza solo parzialmente come un "male morale" e si qualifica piuttosto come male *udenologico*. Questo termine, "udenologico", ci consente di sfuggire alla tentazione di chiamare il male insito nella relazione "male metafisico" per indicarne la sua natura originaria e costituiva. La mancanza di un lessico adeguato potrebbe indurre a questa leggerezza se non si considerasse che l'attributo di "metafisico" è errato in molteplice senso. Sia nel senso in cui esso sta ad indicare il "non-essere", secondo la concezione stoica, plotiniana e poi agostiniana; sia nel senso in cui sta ad indicare il principio in opposizione e in lotta con il bene, secondo la concezione böemiana e shellinghiana. Il modo di vedere nishidiano s'avvicina senz'altro di più a quest'ultimo filone, che mette in dialettica il male ed il bene, ma se ne distanzia comunque sia per la diversità di orizzonte, che non è quello dell'essere, sia perché non condivide l'idea di bene e male come fondamenti. Il "male radicale" a cui Nishida si riferisce è dunque, a nostro avviso, un male *udenologico*, termine che ci sembra appropriato per la sua chiara radice etimologica dal greco *ouden*, il nulla appunto[295].

Il male di cui Nishida parla, infatti, non è altro che la possibilità sempre aperta di una chiusura alla relazione che può portare alla distruzione del Sé, non nel senso del suo annullamento (se questo è inteso come liberazione dal peso identitario) ma in quello della sua atrofizzazione. Quest'ultima è il destino dell'individuo che resta legato al suo "piccolo Sé", che agisce nella direzione dell'incremento ontologico più che in quella della sua *kenosi* o, in altre parole, più nella direzione della sua affermazione e definizione più che in quella della sua transitività. Per restare al caso dell'amore, quale potrebbe essere, secondo Nishida, un

[294] Cfr., a questo proposito, FERRETTI G., *Ontologia e teologia in Kant*, Rosemberg&Sellier, Torino 1997, pp. 189-200.
[295] L'aggettivo "meontologico" più consueto in ambito filosofico, conserva il significato di negazione dell'essere e per questo è, a nostro avviso , meno appropriato.

amore vissuto nella direzione dell'accrescimento ontologico piuttosto che in quello dell'annullamento del Sé? Probabilmente un amore la cui intenzionalità è colmata dall'oggetto cui mira e che quindi impedisce all'atto amoroso si manifesta di negarsi in quanto atto. Da un lato, la "cattiva volontà" chiude l'individuo e lo distrugge recidendo il legami con l'altro da Sé, arroccandolo in se stesso e chiudendo gli scambi vitali con l'esterno; dall'altro, l'amore agisce aprendolo, deconstruendolo e distruggendolo nella sua tendenza a costituirsi in monade.

> Affinché l'individuo sia così distrutto, deve esserci alla sua radice una volontà libera che passa dalla negazione alla negazione, un male radicale […] Ma dal punto di vista dell'amore, per il quale morire è vivere, l'individuo distrutto vive a titolo di individuale che si muove. Il male radicale è strappato solo dall'amore di Dio (NKZ VI 295; ASAAD 90-91).

Rinviando al prossimo capitolo la considerazione della relazione tra il Sé e Dio e della concezione di Dio maturata da Nishida, sarà opportuno, qui, rimarcare ancora un aspetto dell'idea nishidiana del male che ha molta rilevanza rispetto alla relazione tra il Sé e l'altro Sé. Pur non essendo un'entità né un principio, il male resta radicale come possibilità del Sé. Esso si presenta come un orientamento del Sé verso la sua ontologizzazione e definizione, cioè verso la sclerotizzazione del ruolo che ha all'interno della relazione e, dunque, come ostruzione della relazione stessa. Rovesciando implicitamente l'equazione tomista tra il sommo ente e il sommo bene, Nishida avanza l'idea il bene sia da ricercare piuttosto nello svuotamento del Sé e che tale svuotamento sia la precondizione dell'apertura all'altro da Sé.

3.2 La critica dei principali modelli conoscitivi della seconda persona

Nella sua autobiografia intellettuale di Nishida, Michiko Yusa introduce il saggio *Watashi to nanji* (*Io e tu*), scritto a partire dall'aprile 1932, dicendo che «Nishida elabora una filosofia della persona (*jinkaku*) come realtà dialettica che va al di là della filosofia kantiana della persona come entitità etica»[296]. Ciò è senz'altro vero ma Kant non è l'unico termine di confronto della trattazione e Nishida cita come importanti punti di riferimento nella formulazione del suo pensiero anche altri filosofi quali Hegel, Bergson, e Scheler. Inoltre è

[296] YUSA M., *Zen & Philosohy,* op. cit., p. 249: «On April 16, 1932 Nidhida movee to Kamakura […]. As soon as he settled in, he began working on the essay "Watakushi to nanji" [I and thou]. In this essay Nishida develops his philosophy of the person (*jinkaku*) as a dialectical reality, going beyond the Kantian philosophy of a persona s an ethical entity».

discutibile che il filosofo giapponese voglia davvero elaborare una "filosofia della persona"[297] e non piuttosto una "filosofia della relazione". In primo luogo, perché il *focus* del testo sembra più incentrato sulla dinamica dialettica del rapporto "io e tu" che non sui singoli termini del rapporto; in secondo luogo, perché il termine "persona" è gravato da una lunga storia filosofica nel corso della quale ha assunto accezioni diverse e non sempre compatibili con il punto di vista nishidiano. Se infatti, nel senso comune del termine, il termine "persona" indica l'uomo nelle sue relazioni con il mondo e anche con se stesso, nella filosofia cristiana esso è servito anche a chiarire la relazione tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo ed è stato al centro della discussione sulla sostanzialità o meno delle tre persone della Trinità che è sfociata nel Concilio di Nicea. In generale, i Padri della Chiesa hanno insistito sulla sostanzialità della persona (come Agostino nel *De Trinitate*). Nella modernità, invece, soprattutto a partire da Cartesio, il concetto di persona ha coinciso per lo più con quello di coscienza e di identità personale, ossia con l'idea di una continuità nella vita cosciente dell'io. Nessuno di questi significati è accoglibile all'interno della filosofia nishidiana.

Il significato di "persona" a cui Nishida probabilmente è più vicino è quello adottato nel Novecento da Scheler secondo cui esso coincide con quello di «rapporto al mondo»[298]. Tuttavia, anche in questo caso sarebbe piuttosto problematico analizzare i tratti della persona scheleriana che Nishida potrebbe condividere e quali no. Certamente non è riscontrabile nel Sé da lui concepito quell'orientamento fondamentale ai valori, gerarchicamente organizzati, in cui Scheler riconosce il nucleo della persona. Il punto di partenza del filosofo giapponese è già una messa in discussione della distinzione tra mondo interiore e mondo esteriore sulla quale la fenomenologia continua a fondarsi per pensare la correlazione: «i diversi problemi riguardo la relazione "io e tu" – egli afferma - sorgono dal considerare il mondo interiore in opposizione al mondo esteriore e dal ritenere che ciascuno possieda assolutamente in se stesso il proprio mondo interiore» (NKZ VI 347; IT 82). Come abbiamo già visto nel secondo capitolo, la distinzione tra interno ed esterno in Nishida non ha più ragione di esistere proprio perché il punto di vista prevalente, soprattutto dopo l'elaborazione della "logica del luogo" non è più quello sulla "persona" o sul Sé ma quello sulla relazione a partire da cui il Sé deve

[297] Nel 1936 la tesi di un personalismo di Nishida è stata sostenuta da Piper in PIPER R. F., *Nishida, Notable Japanese Personalist*, "Personalist", XVII, No. 1 (1936), 21-31 ma alla luce degli studi successivi oggi non è più sostenibile.

[298] Una delle espressioni con cui Scheler definisce la persona è la seguente: «*persona è l'unità –di-essere concreta e in se stessa essenziale di atti di diversa natura*, tale da darsi in sé (non pròs emàs) prima di ogni essenziale differenza d'atto e, in particolare, prima della differenza tra percezione interna ed esterna, tra volontà interna ed esterna, tra sentire, amare, odiare, nella propria interiorità o nella sfera d'alterità ecc. L'essere della persona «fonda» tutti gli atti essenzialmente diversi» (SCHELER M., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a c. di Caronello G., San Paolo, Milano 1996, p. 473).

essere pensato. È solo a partire dalla considerazione della pervasività della relazione che è possible rintracciare alcune indicazioni antropologiche.

I materialisti pensano che la coscienza abbia avuto inizio a partire dal momento in cui si è costituito il cervello; al contrario, come ha spiegato Bergson, i nostri organi di senso possono essere considerati la traccia rimasta dell'*Elan vitali* quando ha trapassato il mondo materiale; dalla traccia lasciata sugli organi di senso dal flusso della vista si sono costituiti gli occhi. Non si può comprendere il significato degli occhi se non in reazione ad una vita in cui ci sia la vista; se non fosse così non saremmo altro che semplice unione casuale di cellule (NKZ VI 349-350; IT 84).

Nishida si rifà a Bergson per tentare di spiegare la sua idea di emergenza del Sé a partire da un'autodeterminazione del mondo in cui si trova, ma non ne condivide il creazionismo inteso come un semplice «sviluppo interno continuativo». Il vero Sé deve essere invece una «continuità di discontinuità», qualcosa che nasce morendo. È in questa "nascita-morte" che si gioca l'incontro con l'altro Sé. Come abbiamo visto nel precedente paragrafo, il Sé che si distrugge come monade isolata si lascia determinare dalla relazione, o meglio, si riconosce come un'autodeterminazione della relazione. Resta dunque da comprendere in che modo il reale incontro con l'altro da Sé, nella forma di un "Tu", possa avvenire:

Assumendo pure che ciò che determina l'io sia ciò che determina il tu, che cosa sarà il principio di determinazione che determina sia l'io che io tu? In che senso l'esistenza di un io richiede l'esistenza di un tu e l'esistenza di un tu quella di un io? Non solo è difficile sostenere una teoria analogica secondo cui per mezzo dell'analogia delle espressioni di un tu, ma, come ha spiegato Max Scheler, anche attraverso ciò che si definisce simpatia non sarà possible spiegare come un io possa conoscere l'esistenza personale di un tu e il tu quella di un io (NKZ VI 373; IT 104-105).

Nishida, come Scheler, critica le teorie tradizionali della conoscenza dell'altro, sia quella dell'analogia sia quella dell'empatia. A nostro avviso, la traduzione italiana qui cade ed induce in errore: il termine tradotto con "simpatia", *kanjō inyū* 感情移入, indica più propriamente l'"empatia".[299] Se così non fosse, d'altra parte, Nishida non avrebbe compreso Scheler. in *Essenza e forme della simpatia* il filosofo tedesco mostra che il fenomeno della simpatia è fondamentale per la comprensione di come si possa giungere a conoscere l'io altrui come

[299] Cfr. *Denshi Jisho - Online Japanese Dictionary* http://www.jisho.org/words?jap=kanjouinyuu&eng=&dict=edict.
Di questo parere è anche la traduttrice francese del testo, Jacynthe Tremblay, la quale specifica in nota che Nishida traduce con 感情移入 (*kanjō inyū*) l'*Einfülung* ossia l'«*empathie*», l'«*objectivation du moi*» di cui anche Scheler nega la possibilità. (Cfr. NISHIDA K., *Je et tu* in *L'éveil à soi*, tr. fr. di Tremblay J., Cnrs éditions, Paris 2003, p. 114 e n. 38). Tuttavia, Tremblay, all'interno del testo preferisce adoperare l'espressione «*objectivation de propres sentiments*» che, a nostro avviso, non rende giustizia al termine «empathie».

tale[300]. Ciò che egli critica sono, semmai, le cosiddette "etiche della simpatia", le teorie genetiche e le teorie metafisiche le quali, a suo avviso, non spiegano effettivamente come un "io" possa conoscere un tu nella sua particolarità e viceversa[301].

Le teorie a cui Nishida fa riferimento nel testo citato sarebbero dunque quella dell'analogia e quella dell'empatia. Seppur sinteticamente sarà opportuno ricordare che secondo la prima, l'Io non può conoscere l'altro direttamente ma solo attraverso un ragionamento per analogia: i suoi movimenti corporeo-espressivi, cui corrisponde la sua esperienza psichica, sono dello stesso tipo dei movimenti espressivi che sperimenta nei corpi altrui e quindi ne può dedurre l'esistenza di un'attività psichica appartenente ad un altro. Sebbene Nishida non lo espliciti, una delle difficoltà in cui la teoria si imbatte è: come posso sapere che il frutto del mio ragionamento per analogia non sia solo una mia illusione o allucinazione?[302] La teoria dell'empatia invece, diversamente dalla prima, non riguarda tanto il problema di cosa io posso conoscere dell'altro quanto quello di come posso sentirlo. Questa teoria sostiene che ciascuno può conoscere l'altro proiettando il proprio io nei movimenti corporeo-espressivi altrui simili ai propri.

---

[300] Cfr. Scheler: «Può essere "meraviglioso" il fatto che noi possiamo sentire (*fülen*) gli stati affettivi degli altri e "patirli" (*leiden*) veramente e non invece in qualche modo (solo) "rallegrarci in essi" *in seguito*, ad esempio, alla "con-gioia" (*Mitfreunde*) – ché questa sarebbe allora la *nostra* gioia – ma possiamo *con*-godere la gioia, senza che per ciò dobbiamo noi stessi diventare di umore allegro; eppure è proprio questo il fenomeno dell'*autentica* simpatia» (SCHELER M., *Essenza e forme della simpatia*, tr. it. di Pusci L., Città Nuova, Roma 1980; p 96). Nel caso della "simpatia" (*Mitgefühl*) il "sentire" è intenzionalmente orientato verso il sentimento o la percezione affettiva altrui come altra dalla mia cioé mantiene la consapevolezza dell'alterità dell'altro. «Ciò significa che la *mia* compassione e il *suo* dolore sono fenomenologicamente *due fatti diversi, e* non *un solo* fatto, come nel primo caso». La simpatia presuppone l'atto del comprendere o del risentire il dolore altrui ma va oltre perché implica anche la partecipazione agli affetti altrui, sia pure nella loro distinzione. Secondo le teorie genetiche, invece, la simpatia non sarebbe un fenomeno originario ma deriverebbe da altri fenomeni più semplici attinenti al sentire noi stessi o i nostri stati affettivi ("riflessione", "reazione", "identificazione" o "riproduzione", fenomeni sui quali qui non ci soffermeremo). Scheler critica tali teorie ricordando che la compassione (un chiaro esempio di simpatia) è «il patire il dolore dell'altro in quanto è di quest'altro»; non è quindi una specie di "unipatia" in cui il dolore mio e quello dell'altro si identificano, né un "contagio emotivo" in cui l'io viene contagiato dal dolore fino al punto di sentirlo come suo. Scheler ribadisce che l'autentica simpatia si dirige all'essere individuale e unico dell'altro uomo. Nella seconda edizione dell'opera, si sofferma inoltre a criticare le teorie metafisiche secondo cui la simpatia per un verso ha una portata conoscitiva, tramite cui è possible cogliere l'unità metafisica del fondamento del mondo, e per un altro verso presuppone l'esistenza di tale unità come sua condizione di possibilità.

[301] Le "etiche della simpatia", attribuite agli inglesi Shaftesbury, Hutcheson e Smith ma anche a Rousseau e Schopenauer, sono tutte accomunate dal fatto di vedere nella simpatia il supremo valore morale da cui deriva ogni altro atteggiamento positivo. Scheler critica tali etiche principalmente per due motivi: il primo è che la simpatia, a suo avviso, è cieca ai valori e non si può dire che il con-gioire per il piacere che A prova per il male di B, sia come tale moralmente positivo. Il secondo è che, per Scheler, il simpatizzare è sempre un atteggiamento di "reazione" ad atteggiamenti altrui. Se fosse all'origine di ogni valutazione morale si dovrebbe escludere che vi siano valutazioni etiche spontanee autonome. Al contrario, è possibile formulare giudizi sugli atti o atteggiamenti altrui anche senza alcuna partecipazione affettiva ad essi.

[302] La critica di Scheler, invece, consiste nel riscontrare nel ragionamento per analogia una *quaternio terminorum*, l'errore logico che si ha nei sillogismi quando uno dei termini che lo compongono è inteso nelle premesse in due sensi diversi, per cui i tre termini divengono in realtà quattro. Cfr. M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, tr. it. di L. Pusci, Città Nuova, Roma 1980, pp. 337-340. Per un approfondimento cfr. G. FERRETTI, *Max Scheler*, Vita e pensiero, Milano 1972, vol I, pp. 217-218.

Per risalire all'origine della questione fenomenologica dell'empatia bisogna tornare al secondo volume delle *Idee* husserliane[303], dove viene introdotta in vista della possibile costituzione di un mondo oggettivo, e alle *Meditazioni cartesiane*, dove la «cosiddetta empatia» gioca un ruolo chiave nella conoscenza dell'*alter ego.* Ma anche questa volta, Nishida, ha un approccio diverso alla soluzione del problema e critica Husserl perché il suo ragionamento conduce inevitabilmente al solipsismo[304]. In questo caso, il filosofo giapponese coglie nel segno perché, come dirà più tardi, «a partire da una posizione astratta, non si può guadagnare una posizione concreta»[305] o, in altre parole, a partire dalla posizione dell'ego trascendentale non si può raggiungere l'altro concreto. Ma torniamo, dunque, alla nostra questione: come è possibile conoscere l'altro per Nishida? A suo avviso, «l'io non conosce il tu entrando nel suo sentire: l'io conosce il tu per mezzo della reazione diretta della personalità dell'io a quella del tu. Perciò piuttosto di dire che l'io conosce il tu attraverso un mutuo provare di sentimenti, l'io può conoscere maggiormente un tu per mezzo di un reciproco contrasto» (NKZ VI 292; IT 121).

Senza la negazione da parte dell'altro il Sé potrebbe sperimentare se stesso solo come un individuo isolato chiuso nel suo mondo, per cui la limitazione e negazione non ne decretano il fallimento (nel senso dell'essere-per-altro sartriano ad esempio) ma piuttosto si presentano come sua necessaria condizione. Poiché il Tu è un "assolutamente altro", l'io non può reificarlo secondo i suoi schemi e «non può riuscire assolutamente a conoscere la coscienza dell'altro»[306]. Eppure, per Nishida, l'io e l'altro, nell'incontro, si arricchiscono reciprocamente proprio accogliendo l'eco di un'alterità che non può essere ridotta.

---

[303] Cfr. HUSSERL E., *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, tr. it. di Filippini E., Einaudi, Torino 2002, vol. II, § 43- § 47, pp. 164-173.

[304] Sarà forse utile ricordare in modo estremamente sintetico che, nella V *Meditazione Cartesiana* la chiave del procedimento husserliano è la «percezione per analogia» che a partire dal corpo fisico altrui ci consente di esperire in maniera indiretta, o meglio di «appresentare», anche il suo *Leib* e quindi la sua soggettività. Ma, poiché qui non si tratta di un sillogismo o di una atto del pensiero ma di un'analogia che avviene sul piano pre-riflessivo delle «sintesi passive», lo stesso Husserl si premura di sottolineare che non bisogna confondere la sua nozione di «appercezione analogica» con il ragionamento per analogia tipico della teoria di cui abbiamo parlato sopra. Il trasferimento per analogia del mio ego all'ego dell'altro avviene in seguito ad un «accoppiamento originario» (*Paarung*) che si produce non intenzionalmente ma *spontaneamente*, come se i movimenti corporeo-espressivi altrui avessero di per sé una capacità empatica. Per provare il fatto che con questo procedimento si arrivi davvero a cogliere l'altro, Husserl deve introdurre, infine, un'ulteriore verifica che consiste nel rilevare la concordanza tra la supposizione di un vissuto altrui e i suoi comportamenti corporei. In definitiva, dunque, egli è costretto ad ammettere che l'altro è colto solo in maniera indiretta come modificazione del mio io. (Cfr. E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, tr. it. di F. Costa, Bompiani, Milano, 2002[IV] pp. 113-166, in particolare §§ 48-54).

[305] NISHIDA K., "Appendice al Saggio sulla filosofia di Cartesio" in ID., *Il corpo e la conoscenza. L'intuizione attiva e l'eredità di Cartesio*, tr. it. di Cestari M., Cafoscarina, Venezia 2001, p. 108.

[306] Ibid.

4. Conoscere l'altro Sé "al di là del bene e del male"

Dopo la critica dei modelli più diffusi di conoscenza dell'altro, Nishida fornisce alcune coordinate della sua personale concezione della relazione Io – Tu focalizzando l'attenzione sulla dinamica *transitiva* con cui essa si presenta (la *transitività*, come abbiamo visto nel secondo capitolo, è una delle caratteristiche del Sé) e, soprattutto, sulla natura dialettica di tale dinamica.

L'io e il tu riconoscono l'assoluto altro ognuno in fondo al proprio Sé. Per il fatto di passare mutualmente ad assoluto altro, si può dire che sia l'io sia il tu, nell'essere assoluto altro si tarsferiscono [l'io nel tu e il tu nell'io] reciprocamente. L'io e il tu sono in reciproca relazione dialettica. Perciò l'io conosce il tu attraverso l'eco (*hankyō* 反響) della sua azione personale e il tu conosce l'io attraverso l'eco della sua azione personale» (NKZ VI 391; IT 120).

L'eco di cui parla Nishida deve essere intesa, a nostro avviso, come un'*effettività* priva di causalità ossia come l'*effettività* dell'evento del Sé. In che senso il Sé sia "evento" è già emerso nel primo capitolo del lavoro, dove abbiamo fatto riferimento alla lettura che ne dà Claude Romano. Come il senso dell'evento romaniano si dà solo *a posteriori*, nella trasformazione che esso provoca dopo essere avvenuto così, nella filosofia di Nishida, la conoscenza dell'altro avviene solamente tramite l'effetto del suo agire nell' "io". Ciò che Romano scrive a proposito dell'evento, nella forma dell'incontro, ci viene di nuovo in soccorso per interpretare il testo spesso ostico di Nishida: «l'incontro – scrive il filosofo francese - è quest'evento per il quale l'altro fa irruzione, per la prima volta, nel mondo riconfigurandone le sue possibilità intrinseche […]. L'incontro non allude che a se stesso. L'evento colma un'attesa che solo esso poteva creare»[307].

Anche per Nishida, l'incontro tra l'Io e il Tu sembra avvenire nella novità costitituita da un'autoderminazione del nulla. Il Tu, cioé, non può essere mirato da alcuna intenzionalità, non c'è intenzionalità dell'Io che possa coglierlo nella sua modalità affettiva, volitiva, cognitiva e così via. Esso può essere conosciuto solo "in contraccolpo", attraverso la risposta, attiva o passiva, che provoca nel Sé e tale risposta attiene alla *contingenza* di un presente che non può essere in alcun modo previsto e anticipato. Se la particolare configurazione con cui il Sé si presenta in un dato momento è un'autodeterminazione del nulla, sullo sfondo del nulla deve essere compresa anche la concatenazione di reazioni che si susseguono a partire da essa. Tale concatenazione non è individuabile con una connessione lineare di causa-effetto ma nella

[307] ROMANO C., *L'événement et le monde*, op. cit. p.167.

"continuità discontinua" di una dialettica contraddittoria. Dinamica che ha, nello stesso tempo, un valore conoscitivo e un valore autoconoscitivo: «nel considerare che un io conosca un tu e il tu conosca l'io attraverso questo tipo di azione si può affermare che l'io non può conoscersi senza l'interazione (*ōtō* 応答)[308] di un tu e che un tu senza quella di un io non può arrivare a conoscere se stesso» (NKZ VI 392; IT 121).

Un ulteriore elemento che emerge dal testo di Nishida è l'interpretazione dell'eco che scaturisce dal Sé come reazione all'altro Sé nella forma di una *risposta* e, precisamente di una risposta interumana, sebbene in altri testi, ad esempio ne *L'intuizione attiva* del 1937, la dinamica della relazione si presenti essenzialmente identica anche se focalizzata più sull'altro da Sé, ossia il mondo, che sull'altro Sé. D'altra parte, com'è ormai chiaro, non è possible distinguere distintamente i confini dall'uno e l'altro.

> Alla base di questo rapporto c'è la relazione tra uomo e uomo. La relazione tra uomo e uomo dunque deve significare dialogare, rispondersi reciprocamente. Anche se un io conoscesse i pensieri e le emozioni dell'altro ciò non sarebbe semplicemente un'unità dell'io con l'altro. La mutua relazione tra ciò che è assolutamente opposto deve essere come scambiarsi un'eco, in altre parole un rispondersi a vicenda. Il fatto che due elementi che determinano se stessi in modo indipendente siano uniti reciprocamente al limite della loro autodeterminazione implica una forma di replica comune (NKZ VI 392-393; IT 121-122).

Ci si potrebbe chiedere, almeno nel caso della relazione "Io-Tu", con che modalità tale risposta avvenga, e più prescisamente quali forme assuma rispetto alla contingenza di una situazione concepibile come "bene" o piuttosto come "male". Inoltre, dal momento che ogni esperienza del Sé è un'esperienza *semelfattiva*, in che senso l'altro Sé, che in questo caso è pensato come un "Tu" si pone in opposizione ad essa? In altre parole, se ogni esperienza del Sé, è un'esperienza di radicale novità e il Sé finisce per coincidere con essa, in che modo il "Tu" per conoscere l'"Io" e simultaneamente se stesso, si può porre in contraddizione con essa? Insieme ad una radicale novità nasce, forse, anche la sua contraddizione?

I passi citati, come anche il titolo del saggio a cui appartengono, *Io e tu*, richiamano per molti aspetti la filosofia di Buber e hanno indotto diversi studiosi ad un confronto tra Nishida e Buber benché non sia certo che il filosofo giapponese conoscesse l'omonimo saggio del filosofo austriaco. Come ricorda Ōhashi Ryosuke, Nishida lo cita per la prima volta solo nel suo diario del 20 agosto 1934 cioé due anni dopo la pubblicazione di *Watashi to nanji*[309].

---

[308] Il termine *ōtō* 応答, che nel testo originale si trova nella forma antica 應答 significa precisamente "risposta". La traduttrice francese utilizza in effetti "*réponse*" (Cfr. p. 124-125)

[309] ŌHASHI R., "*Je et logique du lieu*" in BERQUE A., (a c. di) *Logique du lieu et dépassement de la modernité*, vol I: *Nishida la mouvance philosophique*, Ousia, Bruxelles 2000, p. 342.

Rinviamo a tali studi[310] per una trattazione più analitica dei punti di contatto tra i due autori e ci limitiamo a mettere in luce un aspetto di divergenza, più che di consonanza, che ci sembra utile al nostro tentativo di dare una risposta agli interrogativi posti. Nel suo *Io e tu*, del 1923 Buber scrive che «la parola io-tu fonda il mondo della relazione» mentre quella «io-esso dà vita al mondo dell'esperienza»[311]. La svalutazione del concetto di esperienza è dovuta al fatto che l'*Erfahrung* è intesa come un allontanamento dell'*Erlebnis*, ossia come una considerazione della vita a partire dal *pensiero* del vissuto. L*'Erfahrung* viene dunque vista come un'"esperienza di secondo grado", un'intellettualizzazione dell'*Erlebnis* a favore della sua conoscibilità e, allo stesso tempo, il passaggio dal "vissuto vivente" al "vissuto conoscibile" viene inteso come un allontanamento dall'autenticità[312]. Tuttavia anche la dimensione dell'*Erlebnis*, ossia l'esperienza interiore, è vista come superficiale e insignificante rispetto a quella della *Beziehung*, ossia la relazione tra due persone, che è l'unica autentica. In sintesi, la dimensione della "relazione" è sempre contrapposta a quella dell'"esperienza" sia intesa come *Erfahrung* che come *Erlebnis*.

In Nishida, invece, la relazione è sempre esperienza e lo è a titolo di una "novità della novità", cioè come accoglimento della novità del Sé all'interno dell'interazione con l'altro Sé. E dunque, di nuovo, in che senso il Tu si pone in contraddizione con la *semelfattività* che il Sé rappresenta di modo che anche la relazione sia coerente con la logica di "identità assolutamente contraddittoria" che è alla base di tutto? In prima battuta potremmo rispondere che se il Sé concide con la sua esperienza e quest'ultima viene intesa come "intuzione attiva", ossia come un «pensare diventando le cose, conoscere diventando le cose», il Tu è ciò che si sottrae, seppure provvisoriamente a questo *fieri* dell'esperienza. Il "Tu", per così dire, è ciò che sfugge al procedere camaleontico del Sé e lo fronteggia negandone l'espansione con una sorta di coefficiente di resistenza. In questo senso, da un punto di vista particolare (ciò che

[310] Cfr. ad es. TREMBLAY J., *L'être-soi et l'être-ensemble. L'auto-éveil comme méthode philosophique chez Nishida*, l'Harmattan, Paris 2007, in particolare cap. 2: "La relation Je-Tu point culminant de l'auto-éveil", pp. 50-86 e HEISIG J., *Non-I and Thou: Nishida, Buber and the moral consequences of self-actualization* in «Philosophy East & West», vol. 50, 2 (2000), pp. 179-207. Heisig, in ID., *Filosofi del nulla*, tr. it. cit. p. 1994 rinvia inoltre a TSUNODA Y., 西田幾多郎との対語ー宗教と哲学をまぐって (In dialogo con Nishida Kitarō: la religione e la filosofia), Hokuju Shuppan, Tokyo 1994. Cenni di confronto, all'interno di un discorso più ampio si trovano anche in ODIN S., *The social Self in Zen and American Pragmatism*, Suny, Albany 1996, Parte I, cap. 2 "The social Self and I- Thou Dialectic of Nishida Kitarō, pp. 79-122.

[311] BUBER M., *Io e Tu* in *Il principio dialogico ed altri saggi*, tr. it. Pastore A. M. San Paolo, Torino 1997, p. 61.

[312] La valenza dei due termini come è stato in parte visto nel terzo capitolo è sempre problematica e rende ancora più problematico un accostamento all'esperienza nishidiana. In Heidegger, ad esempio, il rapporto tra *Erlebnis* ed *Erfahrung* è rovesciato. Nei primissimi corsi del '19- '20, Heidegger parla di *Erlebnis* nel senso della vita preteoretica ma anche come vita pre-fattizia, mentre dagli anni '40 trova più adatto a questo scopo il termine *Erfahrung* (nel '47 appare l'espressione "*Erfahrung des Denkens*"). In Buber, invece, l'*Erfahrung* appare ancora a un livello inferiore di coinvolgimento rispetto alla pienezza dell'*Erleben* (cfr. CAPUTO A., *Heidegger e le tonalità affettive fondamentali*, Milano 2005, in particolare pp. 366-370).

secondo la logica aristotelica potrebbe considerasi l'equivalente di una proposizione particolare negativa) il Tu contraddice l'universale a cui il Sé tende (l'equivalente della proposizione universale affermativa).

Ad un'analisi approfondita, tuttavia, lo stesso interrogativo circa la modalità in cui il Tu si contrappone all'Io non è del tutto correttamente posto. Esso presuppone infatti che si continui a ragionare a partire dagli elementi in gioco in una determinata relazione, ossia che si pensi la relazione ancora a partire dai suoi membri[313] quasi andando alla ricerca di un suo principio esplicativo esterno ed obiettivo. Ma, come abbiamo visto nella prima parte del lavoro, nei diversi percorsi seguiti, quello dell'identità, quello della narrazione e quello dell'esperienza non si riesce mai a dar conto della concezione nishidiana del Sé a partire da tali presupposti. L'ordine delle idee va invece rovesciato: la posizione dell'Io e del Tu vanno chiarite a partire dalla relazione e, più precisamente, dall'autoconsapevolezza che essi acquisiscono di una determinata relazione. In altre parole, non si può comprendere la relazione da un punto di vista neutro.

Se non si dà un punto di vista neutro della relazione e se la relazione implica sempre l'autoconsapevolezza della relazione da parte dei termini relati, la consapevolezza del "Tu" sarà sempre altra da quella dell'Io, seppure per conoscere l' "Io", il "Tu" in qualche modo lo diventi. Per comprendere meglio questa dinamica si può ricorrere di nuovo all'immagine degli insiemi sovrapposti. La loro intersezione rappresenta il "divenire la cosa" conosciuta e, nell'intersezione, essi coincidono. Tuttavia non coincidono totalmente e ciascuno resta distinguibile dall'altro. Ciascuno entra in contraddizione sia con l'altro sia con il campo di intersezione. Ponendosi nell'ottica nishidiana, tuttavia, bisogna correggere l'esempio matematico, fin qui calzante, e tener conto del fatto che gli insiemi, da soli, non sussisterebbero neppure.

Alla luce di questa più approfondita comprensione della relazione Io –Tu resta ora da spiegare, come al suo interno, trovino posto le questioni del bene e del male e in che modo tali significati si costituiscano. Nell'ultima parte del saggio *Io e Tu* l'amore diventa il principio in base a cui i valori vengono costituiti.

Non possiamo diventare oggetto d'*agape* in base al fatto che per noi stessi abbiamo un valore, bensì attraverso

[313] Lo stesso Buber, a nostro avviso, resta in questa ottica, soprattutto se si tiene conto del significativo mutamento di prospettiva nel corso degli anni. Nel saggio del 1950, *Distanza e relazione*, l'apertura del tu, ossia la «potenza di relazione» diventa una vera e propria potenzialità: a partire da una distanza originaria posta tra il Sé e il mondo, il "Tu innato" si caratterizza in un secondo momento come *Bezihung*, ossia come relazione, potenzialità specializzata relazionalmente. Sulla base di suggestioni ricavate anche dalla biologia di Jakob von Uexkull, Buber pensa che il "tu innato" compia in via preliminare un atto topologico di autoaffermazione. Solo in seguito a questa *autothesis* ha luogo l'apertura della relazione.

l'*agape* possediamo un valore. Come dice Niygren, si può dire che l'*agape* sia il principio per mezzo del quale si costituiscono i valori (A. Nygren, *Eros und Agape*, p 61)» (NKZ VI 425; IET 147).

Nishida fa riferimento al teologo protestante Anders Nygren che, nella sua opera *Eros e Agape*, segna una netta distinzione tra amore erotico e amore agapico, rispettivamente corrispondenti all'amore del *Simposio* platonico e alla *caritas* cristiana quale è espressa dal Nuovo Testamento. Nella forte esigenza di tener ferma questa distinzione Nygren arriva a criticare anche Agostino il quale, a suo avviso, avrebbe ricercato una conciliazione dei due «senza realizzare che essi sono motivi diametralmente opposti, che offrono soltanto una alternativa»[314]. Ciò che meraviglia è che Nishida, riprenda questa netta distinzione senza tentare di riportala all'unità secondo un procedimento che è molto frequente nella sua filosofia. Egli sembra accettarla persino nelle sue implicazioni teologiche.

Sin dall'origine *eros* e *agape* sono in due direzioni opposte. Non possiamo arrivare a Dio proseguendo nella direzione dell'*eros*; dovunque si arrivi non si farà che vedere un grande Sé [al posto di Dio]. Da lì non scaturiscono doveri e responsabilità nei confronti di un Tu, né il Sé avrà il senso di esistere per l'assoluto (NKZ VI 425; IET 147)

Restando legati alle proprie inclinazioni egoistiche non è possible diventare responsabile per gli altri. La responsabilità che ha in mente Nishida non deve essere confusa con un'imputabilità morale o giuridica. Essa è piuttosto alla base di questi concetti e ha a che fare con la possibilità o meno del Sé di essere aperto all'altro Sé e di non ostruire la dialettica di identità assolutamente contraddittoria che anima la relazione in cui è inserito. Ogni "bene" e ogni "male" non sono individuabili se non come concretizzazioni di questi due orientamenti e non sono riconoscibili come segni già presenti nel Sé al di fuori della relazione. Nessuna coscienza morale e nessuna istanza giuridica possono giudicare qualcosa che sfugge all'identità. I due orientamenti dell'*eros* e dell'*agape* possono essere semmai letti dal punto di vista teologico che prenderemo in esame nel capitolo successivo

Dicendo *ama il prossimo tuo come te stesso* non ci può essere un senso di sentimentalismo, se solo ce ne fosse in piccola parte non sarebbe *agape*. Per questo nell'*agape* non c'è il senso di amare l'uomo ma di amare l'uomo attraverso l'amore di Dio. L'io e il tu sono ugualmente nella storia, in quanto determinati dalla storia sono creati da Dio. Come un io ama se stesso come creazione di Dio così ama un tu in quanto [stessa] creazione di Dio. Un io e un tu che si trovano in un *agape* devono avere il senso di essere in un mondo storico in quanto creazione di Dio (NKZ VI, 427; IT 149).

[314] NYGREN A., *Eros e Agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, tr. it. Bologna 1971, p. 476.

Tenendo ancora in sospeso la considerazione della complessità della figura di Dio all'interno della concezione nishidiana della relazione, sottolineamo come il problema della conoscenza dell'altro e della relazione con esso, in Nishida, sfugga alla definizione dei fondamentali concetti etici che vi entrano in gioco. Questo, è stato riconosciuto da alcuni studiosi come un limite della sua filosofia[315] e forse lo è, ma lo si può considerare tale solo riconoscendo che l'interesse etico del filosofo giapponese è differente da quello a cui gran parte della tradizione filosofica occidentale ci ha abituato. Qui la questione centrale non è tanto la definizione del bene e del male ma la ricollocazione di questi due concetti all'interno della relazione. Essi non governano la relazione insieme alle teorie che ne conseguono ma la relazione crea, di volta in volta, differenti determinazioni del bene e del male.

5. La relazione io-altro come responsività e anamorfosi

Lo studio della relazione proposta da Nishida pone ancor più in evidenza la difficoltà del linguaggio filosofico tradizionale ad esprimere efficacemente un pensiero che ne mette in discussione molte categorie fondamentali. Certamente, tuttavia, la difficoltà non è sempre dovuta al fatto che Nishida dice qualcosa di radicalmente nuovo. Talvolta, come abbiamo visto, nasce anche dal fatto che il filosofo scivola in un linguaggio ormai entrato a far parte della pratica filosofica pur se non è perfettamente in linea con ciò che egli intende dire. Per questo il dialogo con la filosofia nishidiana spinge a cercare di "dire altrimenti" ciò che è implicito nel suo dipanarsi ma resta impigliato nelle maglie di un discorso non completamente maturo per esprimerla. Talvolta si ha l'impressione che essa voglia arrivare al di là del traguardo cui il linguaggio che utilizza le consente di arrivare. Nel tentativo di "dire altrimenti" e di trovare una terminologia che ci consenta di comprendere meglio la prospettiva nishidiana, siamo indotti anche a rimettere in gioco i paradigmi ermeneutici utilizzati, sulla base di ciò che il pensiero del filosofo giapponese può apportare loro. In particolare, la riflessione sulla relazione tra il Sé e l'altro Sé ci suggerisce due categorie interpretative che ci sembrano particolarmente feconde nella lettura di Nishida ma che, a loro volta, ne potranno essere contaminate: quella della responsività e quella dell'anamorfia.

[315] Cfr. ad es. CHEUNG C., "The Potential and Limits of Nishida Kitarō's Philosophy" in LAM W., CHEUNG C. (eds.), *Frontiers of Japanese Philosophy 4. Facing the Twenty-First Century*, Nanzan Institute for Religion & Culture, Nagoya 2009, pp. 165-175.

Responsività. La relazione Io – Tu, in Nishida, si presenta fondamentalmente come una reazione biunivoca e simmetrica interpretabile come un dialogo tra i due termini relati. Tale dialogo, tuttavia, non è né solamente né prevalentemente uno scambio linguistico. Esso è piuttosto un accoglimento creativo della provocazione che viene dall'altro. Parlare di "pro-vocazione" piuttosto che di "appello" non è una scelta casuale. Quest'ultimo, infatti, richiama facilmente l'appello del volto dell'altro, centrale nella filosofia levinassiana[316], che obbliga l'Io ad essere responsabile per lui prima che lo possa volontariamente scegliere e che determina così una relazione necessariamente asimmetrica. La filosofia nishidiana, invece, non prende in considerazione l'eventualità di una sproporzione tra i due termini della relazione e qui è uno dei suoi limiti etici. La concezione della relazione come dinamica di risposta non affronta, ad esempio, le problematiche derivanti da uno squilibrio dei rapporti di forza tra l'Io e il Tu e quindi anche dal contraccolpo che la provocazione dell'Io produce nel Tu. Suo merito è, invece, quello di aver evidenziato la dinamica di reciproca conoscenza dell'altro nella forma di una *responsività contraddittoria.*

La categoria della *responsività* (*Responsivität*), negli ultimi decenni è stata portata in auge da Bernahard Waldenfels come via d'uscita all'egocentrismo presente nella filosofia di Husserl. Inizialmente Waldenfels ha sostenuto che al fondo della coscienza egologica si trova un dialogo in cui il Tu e il suo appello risultano primari ma, successivamente, ha preso in parte le distanze da questa teoria poiché ha riconosciuto che porre un dialogo quale sfondo originario su cui si andrebbero a stagliare la coscienza di Sé e quella dell'estraneo rischia di disconoscere il potere destabilizzante che l'estraneo possiede rispetto all'Io e all'ordine in cui esso si situa. Inoltre, Waldenfels ha mostrato che ritenere il dialogo una sorta di *Ur-Szene* porta a credere che ci sia un ordine altrettanto primordiale, sulla base del quale si possono verificare solo variazioni dell'identico, disconoscendo così le "fratture" di cui l'esperienza è costituita e che, anzi, sono all'origine esperienza.

Il rispondere, sostiene il Waldenfels, «non significa solo un particolare tipo di comportamento nei confronti degli altri, è piuttosto il modo in cui incontriamo l'estraneo in quanto estraneo» [317] . La provocazione dell'estraneo e l'evento della risposta non rappresentano una correlazione, come possono essere, nella fenomenologia husserliana, il senso e l'intenzione o la noesi e il noema. La correlazione intenzionale non è di per sé capace di dare spazio all'estraneo in quanto estraneo perché, a partire da essa, l'estraneo è già

[316] Un confronto tra Nishida e Levinas si trova in TOSOLINI T., *Infinity or Nothingness? An encounter between Nishida Kitarō and Emmanuel Levinas in* «Social Identity» vol. 11, 3 (2005), pp. 209-228.
[317] WALDENFELS B., *Fenomenologia dell'estraneità*, tr. it. a c. di Batipst G., Napoli, Vivarium 2002, p. 73.

sempre pre-compreso in un determinato modo e diventa parte di un complesso di senso. Ma il comprendere stesso, secondo Waldenfels, è una «forma di appropriazione»[318]. Il superamento dei limiti della fenomenologia avviene, invece, «nel rispondere ad una *richiesta estranea, che non ha alcun senso, né segue una regola,* ma che al contrario spezza le consuete costellazioni di senso e le regole correnti, attivandone di nuove»[319].

In questa accezione non solo l'idea di responsività può illuminare la filosofia di Nishida, ma può anche esserne contaminata: la forma di contraddizione con cui egli la intende va a rafforzare l'esigenza della confutazione di un ordine complessivo senza fratture all'interno del quale il senso di ogni cosa, e anche dell'altro Sé, dovrebbe costituirsi. Inoltre, come, afferma Waldenfels, «la richiesta estranea, che è qualcosa di più che non la parte di un tutto o il caso particolare di una legge, acquista una particolare *singolarità*»[320], nel senso che apre per colui al quale si rivolge un nuovo modo di vedere, un nuovo ordine simbolico. Nella filosofia di Nishida, si potrebbe dire che non solo la richiesta singolarizza colui al quale sopraggiunge ma anche la risposta, con il suo particolare *feed-back* o, in termini nishidiani, con la sua eco, determina in maniera singolare il Sé da cui proviene in un gioco di rimandi potenzialmente infinito.

Anamorfosi. Se la categoria di responsività è tratta dalla sfera semantica dell'ascolto quella di anamorfia appartiene al campo semantico della visione. In campo artistico il termine è utilizzato per indicare l'illusione ottica per cui la visione o immagine deve essere ricostruita dalla spettatore ponendosi da un particolare punto di vista. In particolare, in pittura e in cinematografia, indica un punto di vista non frontale sulla rappresentazione che si ha quando l'apparire di un dato richiede lo spostamento dello sguardo secondo una prospettiva laterale. In altre parole, l'anamorfosi consiste in una messa a fuoco di una figura non già costituita ma che va costituendosi insieme allo sguardo. Il termine è utilizzato anche da Jean- Luc Marion in *Etant donné* per indicare la prima delle determinazioni del dato, ossia di quelle delle caratteristiche che permettono di tradurre la fenomenalità in termini di donazione[321]. Lo stesso concetto, a nostro avviso, può essere utilizzato per descrivere il nascere dell'io e del tu

[318] Ivi, p. 74.
[319] Ivi, p. 77.
[320] WALDENFELS B., *Fenomenologia dell'estraneo*, tr. it. di Menga, F. G., Raffaello Cortina Editore, Milano 2008, p. 73.
[321] MARION J.-L., *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, tr. it. di Caldarone R., Sei, Torino 2001, p. 146. Le altre determinazioni del dato sono l'irruzione, il fatto compiuto, l'incidente, l'evento e l'ente donato. Sulla fenomenologia della donazione v. FERRETTI G. (a c. di), *Fenomenologia della donazione. A proposito di* Dato che *di Jean Luc Marion*, Morlacchi, Perugia 2002. Una chiara delucidazione del concetto di "anamorfosi" in Marion e la sua radicalizzazione nell'opera del 2010, *Certitudes negatives*, si trova in TARDITI C., *Plus d'une voix. Alle radici della fenomenologia francese*, "Biblioteca Husserliana. Rivista di fenomenologia" (2011).

all'interno della relazione. Il Sé può conoscere se stesso solo vedendosi nascere all'interno della relazione e maturando la sua risposta nei confronti del "Tu" che ad esso si contrappone. In questa dinamica è il suo stesso punto di vista che va formandosi e, formandosi, crea una determinata immagine del Sé.

L'elemento ulteriore che rende il concetto di anamorfosi particolarmente adeguato alla comprensione della relazione proposta da Nishida è dato dal fatto che essa non concerne il fondo da cui proviene la fenomenalità ma il movimento che compie per mostrarsi. Dell'emergenza dell'Io e del Tu, infatti, non è detta la provenienza, il fondamento, se non attraverso al nominazione del "nulla assoluto" ma del nulla assoluto si può parlare solo nella misura in cui si auto-nega. Tale autonegazione coincide con la forma inaugurale dell'"identità assolutamente contraddittoria" e quest'ultima, come abbiamo visto, agisce anche nella relazione "Io- Tu". L'io non può conoscere il Tu se non modificando il suo proprio punto di vista, la sua propria posizione, in relazione al Tu cui si rivolge, secondo il modello dell'anamorfosi nel quadro nel quale bisogna porsi in una certa posizione per veder apparire il fenomeno. Ma questo vale anche per il Tu, cosicché entrambi si muovono su un terreno fluido di cui bisogna sempre di nuovo tracciare la geografia.

Per Marion, come per Nishida, l'amore è esempio eminente di anamorfosi ma il primo riconosce tale potere anche all'amore erotico[322] mentre il secondo, sulla scia di Nygren, traccia una netta distinzione tra l'amore erotico e quello agapico. Solo quest'ultimo, infatti, è capace di sradicare la tendenza egologica dell'Io per aprirlo alla relazione. Nella sua forma più ampia, nella più stretta prossimità alla *kenosi* totale dell'Io, la relazione agapica si presenta come relazione con Dio. Occorre dunque inoltrarsi nella riflessione "teologica" nishidiana e tentare di definire la sua collocazione all'interno degli orizzonti ontologico e meontologico.

[322] Ad esempio nella meditazione quarta de *Le phénomène érotique*, "De la chair qu'elle s'excite", il filosofo francese sostiene che «la carne dell'altro si fenomenalizza senza lasciarsi vedere», realizzando in questo modo, per così dire, la pura anamorfosi

Capitolo secondo

La relazione con Dio

> Se l'uomo è libero da tutte le creature, e da Dio, e da stesso ma Dio trova ancora il lui un luogo per operare, allora diciamo che l'uomo, finché si trova in questa condizione, non è nella più vera povertà. Infatti, per il proprio agire, Dio non cerca un luogo nell'uomo dove poter operare. Si ha la povertà di spirito quando l'uomo è così privo di Dio e di tutte le sue opere, che Dio, in quanto vuole operare nell'anima, è Lui stesso il luogo in cui vuole operare[323].

1."Umgewandtes Auge": vedere Dio con l'occhio rovesciato

1.1 La critica delle prove dell'esistenza di Dio

Nell'indagine sulla relazione tra il Sé e l'altro Sé, condotta attraverso i testi di Nishida, a stento si riesce a evitare di coinvolgere la figura di Dio, emblema dell'alterità. In Dio sembrano radicarsi anche i doveri e la responsabilità nei confronti dell'altro Sé (Cfr. NKZ VI 425; IET 147) che altrimenti resterebbero appannaggio di un Sé mosso semplicemente da un amore egostico. Non è facile, tuttavia, comprendere in che posizione dell'architettura nishidiana Dio debba essere collocato e quali caratteristiche gli appartengano. In modo analogo a quello con cui, nel pensiero di Nishida, nasce la problematica della relazione con l'altro Sé, anche quella della relazione con Dio prende le mosse da alcune considerazioni critiche le quali alla fine della seconda parte di *Uno studio sul bene* costituiscono una sorta di *pars destruens* volta, soprattutto, a mostrare l'insufficienza delle tradizionali prove dell'esistenza di Dio. Nishida, innanzitutto, riassume brevemente il procedimento della prova

[323] MEISTER ECKHART, *Sermoni tedeschi*, Adelphi, Milano 2007, pp. 135-136, traduzione modificata.

cosmologica, che si basa sul principio di causalità, e quello della prova fisico-teologica, o teleologica, che fa leva sull'idea di una finalità della natura.

Alcuni sostengono che il mondo non può iniziare dal nulla e che deve esserci qualcuno che lo ha prodotto. Il creatore del mondo è Dio. Sulla base del principio di causalità, dunque, Dio è considerato causa del mondo. Altri, invece, basandosi sul dato di fatto che il mondo non è qualcosa che esiste casualmente, ma che tutto ha un senso, ossia è ordinato in vista di un determinato fine, concludono che deve esserci qualcuno che ha conferito un tale ordine e sostengono che una tale guida dell'universo è Dio. In questo caso la relazione tra il mondo è Dio è pensata come quella che intercorre tra l'opera d'arte e l'artista. Sia i primi che i secondi intendono provare l'esistenza e determinare la natura di Dio a partire dalla conoscenza (NKZ I, 97; SB 90).

La critiche nishidiane a queste due prove dell'esistenza di Dio, seppure in maniera molto meno analitica, si pongono sulla stessa linea delle critiche kantiane presenti nel terzo capito della *Dialettica trascendentale*[324]. Per quanto concerne la prova cosmologica, Nishida, che ha già precedentemente negato la validità del principio di causalità (cfr. SB 55-56), afferma che la risalita della serie delle cose causate non conduce di per sé ad un essere incausato. Riguardo la prova teleologica, ribadisce l'inconsistenza della pretesa di fornire una certezza assoluta. Rispetto al ragionamento basato sull'osservazione dell'ordine del mondo Nishida non sembra nutrire neppure quell'ammirazione di cui Kant lo ritiene degno per la sua chiarezza e conformità alla ragione umana, nonché per la capacità di accrescere la fede in un supremo creatore[325] (Cfr. NKZ I, 97; SB 90). Stranamente Nishida non cita la prova ontologica, che affronta in opere successive, e si, limita a riconoscere che in tutte queste teorie il tentativo di provare l'esistenza di Dio avviene "dal di fuori" invece che a partire dall'esperienza immediata.

Nel capitolo di *Uno studio sul bene* intitolato "Dio in quanto realtà" egli afferma che solo «un'intuizione dall'interno» come quella ricercata dall'antica religione indiana e dalle correnti mistiche in voga in Europa nel XV secolo può essere in grado di portare ad una profonda conoscenza di Dio. Un'affermazione, questa, che non manca di suscitare qualche perplessità dal momento che, già nelle prime pagine dell'opera (cfr. NKZ I, 14; SB 15) ma anche verso la conclusione (cfr. NKZ I, 164; SB 150) Nishida sostiene che nell'esperienza immediata non c'è distinzione tra interno ed esterno. Nel tentativo di avvicinamento alla figura di Dio sembra che i residui coscienzialistici di cui Nishida riconosce di non esser riuscito a liberarsi si facciano ancora più marcati. D'altra parte, alla luce delle opere più tarde del filosofo, si potebbe pensare che l'intuzione a cui egli fa riferimento, l'intuizione che

[324] Cfr. KANT I., *Critica della ragion pura*, tr. it. cit, p. 628.
[325] Ivi, p. 644-645.

permetterebbe di raggiungere Dio, sia già "l'intuizione attiva" che appartiene all'interiorità mondana, ma in questo stadio Nishida è ancora lontano dalla svolta della "logica del luogo" che offrirà la cornice all'interno della quale, nel periodo storicista, il concetto giungerà ad una compiuta definizione.

Il riferimento all'idea di nulla, tuttavia, sembra già indicare proprio quella direzione: parallelamente alla negazione della possibilità di un avvicinamento a Dio tramite la ragione speculativa sembra aprirsi la possibilità di una via negativa che considera Dio al di sopra di tutti i nomi e predicati con i quali lo si può designare, fatta eccezione per quello di nulla.

> In che forma esiste Dio? Da un lato Dio, come ha detto tra gli altri Niccolò Cusano, è negazione di tutto e dunque ciò che si può affermare o cogliere non è Dio. Qualcosa che si può cogliere è già per questo limitato, non può realizzare l'infinità attività di unificazione dell'universo (*De docta ignorantia*, cap. 24). Da questo punto di vista Dio è assolutamente nulla, il che non significa però che Dio sia semplicemente nulla […]. Dio è ciò che unifica l'universo, l'origine della realtà, e solo perché Dio è nulla, non c'è luogo in cui non sia o non sia attivo. (NKZ I, 99; SB 91-92)

Più volte Nishida, nell'opera del 1911 fa riferimento a Niccolò Cusano (cfr. anche NKZ I, 189; SB 176) e alla sua definizione di Dio come nulla, come anche al filosofo e mistico tedesco Jacob Böheme che, nell'opera *De electione gratiae*, definisce Dio «quiete senza cose», «non fondamento», «*Ungrund*», e, in *Mysterium pansophicum*, «volontà senza oggetto» (*Wille ohne Gegenstand*). L'avvicinamento alla tradizione mistica occidentale, testimoniato anche dai riferimenti ad Eckhart (cfr. ad es. NKZ I, 192; SB 178), si affianca ad alcune espressioni che appartengono alla tradizione zen e ai testi del taoismo filosofico, come il *Zhuangzi*, che alludono ad uno stato di intima unificazione tra il mondo e Dio: unificazione per cui «cielo e terra sono un dito», «l'io e tutte le cose sono tutt'uno» (*ibid.*). La via apofatica però sembra non soddisfare Nishida che rimane proteso nella ricerca di un linguaggio per parlare di Dio.

> Dio è l'origine dell'universo. […] Io non considero Dio un creatore trascendente al di fuori dell'universo, io penso Dio immediatamente come ciò in cui si radica la realtà. La relazione tra Dio e l'universo non è come quella tra un artista e la sua opera, è la relazione tra essenza e fenomeno. L'universo non è una creazione di Dio, è espressione, *manifestation* di Dio (SB 166).

Origine? Essenza? Epifenomeno? Varie possibilità vengono presentate all'interno di *Uno studio sul bene* come se si equivalessero e fossero solo diverse esplicitazioni di un'unica concezione di Dio. Ciò che è chiaro è che Dio non deve essere inteso, per Nishida, come un creatore esterno al mondo ma qual'è la sua essenza, se di essenza si tratta? Inoltre, in che

senso deve essere inteso questo termine? Essendo chiaro che il filosofo prende le distanze da ogni concezione sostanzialistica, resta in dubbio il valore da attribuire al suo concetto di "essenza"[326]. La possibilità di intenderlo in senso nominalistico non riduce il problema di comprenderne il significato, «quello che l'essenza diventa quando è divorziata dall'oggetto di riferimento ed è sposata con la parola»[327]. D'altra parte il riferimento al rapporto tra essenza e fenomeno sembra riportare Nishida all'interno della dimensione fenomenologica. Ma allora, in che rapporto sarebbe l'essenza "Dio", fenomenologicamente intesa, con il fenomeno "mondo"? Come è noto, Husserl esclude quasi totalmente Dio dalla sue analisi fenomenologiche e lascia solo intravedere della vie di accesso[328] all'essenza divina senza mai farla oggetto delle sue lezioni. Certamente, la concezione dell'universo come espressione di Dio, si ricollega ad una lunga tradizione che fa di Dio la natura del mondo e del mondo la manifestazione di Dio ma, in mancanza di riferimenti precisi non è possibile dedurre l'orizzonte storico in cui Nishida vuole inserirsi.

Alcune affermazioni indurrebbero a collocare Nishida nell'ambito del panteismo come quella, immediatamente successiva alla citazione precedente, secondo cui: «a partire dai movimenti degli astri all'esterno fino alla profondità dell'anima umana all'interno, non c'è assolutamente niente che non sia espressione di Dio», per cui «noi possiamo vedere alla radice di ogni cosa la luce spirituale di Dio» (SB 166). Tuttavia, non sarebbe in alcun modo corretto cercare di dare una definizione del particolare modo con cui Nishida intende Dio, estrapolando dal suo ricco bacino di riferimenti, il riferimento ad una corrente entro cui può essere più semplice collocarlo. Occorre, invece, seguire l'autore nel suo ondivago procedere e cercare, innanzitutto, di comprendere le ragioni del suo interesse decostruttivo.

La prima critica della prova ontologica dell'esistenza di Dio compare in *Intuzione e riflessione nell'autoconsapevolezza* con riferimento alla filosofia cartesiana anche se la forma con cui la prova è presentata è quella che, più propriamente, risale ad Anselmo. Infatti non fa leva sull'idea dell'ente necessario (come nell'originale elaborazione cartesiana), bensì sull'idea dell'ente perfettissimo[329].

Cartesio nelle prova ontologica dell'esistenza di Dio sostiene che, poiché si trova in noi l'idea di "perfezione",

[326] Lo stesso Aristotele ha perfettamente chiaro che l'essenza, ossia la risposta alla domanda "*Che cosa* è x?" non coincide sempre con la sostanza: «Chi indica l'essenza, talora indica la sostanza, talora una qualità. Talora una delle altre categorie» (*Top.*, I, 9, 103 b 27)
[327] QUINE, A Logical point of View II, 1.
[328] Cfr. a questo proposito ALES BELLO A., *Edmund Husserl. Pensare in Dio – Credere in Dio*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2005. Ales Bello, analizzando i testi husserliani distingue una via intersoggettiva, una via hyletica e una via etica verso Dio.
[329] FERRETTI G., *Ontologia e teologia in Kant*, op. cit. pp.118-119.

deve esistere necessariamente una cosa perfetta; tuttavia se il termine di “esistenza” qui è inteso nel senso dell’esistenza nelle scienze della natura, si potrebbe essere indotti a sostenere che questo argomento è infantile e confonde l’idea con la realtà. Tuttavia, non c’è esistenza prima del senso, quest’ultima si fonda su un dovere; e non c’è alcuna ragione sufficiente per dubitare del fatto che per noi pensare la perfezione deve necessariamente autorizzare l’esistenza di una conoscenza normativa assoluta (IRS 141)

Per la scienza della natura “esistere” significa “sussistere” e l’esistenza di un dato oggetto è il presupposto fondamentale di ogni atto ad esso rivolto, anche dell’atto di pensiero. In questa prospettiva la prova ontologica non è accettabile: l’esistenza reale è già presupposta nell’indagine del pensiero che pone l’esistenza come possibile e, precisamente, è presupposta come indipendente da quel pensiero che la cerca. Per Nishida, invece, l’esistenza di Dio e il senso con cui viene compresa sono uniti alla radice da qualcosa che, nell’opera del 1917 è chiamato ancora “dovere”. Se la coscienza coglie questa unione non c’è ragione di non accettare la connessione tra l’idea di perfezione e quella di un essere esistente e perfetto ma essa è il frutto di intuizione immediata e non di un procedimento riflessivo. Seguendo la pista del confronto con la prove dell’esistenza di Dio, si scopre che all’interno del *Saggio sulla filosofia di Cartesio*, del 1944, dove Nishida torna a criticare le prove dell’esistenza di Dio, presentate da Cartesio nella *Terza meditazione metafisica*, in maniera più chiara e consapevole viene espressa la stessa convinzione. Prima di riassumere le prove, il filosofo mina alla base il fondamento su cui esse poggiano, ossia l’esistenza di un *ego cogito* distinto da Dio e capace di pensare Dio.

[Cartesio] giunse a perfino a sospettare che le verità matematiche fossero opera di un genio maligno. Infine, cercò l’oggettività della conoscenza nella perfezione e nella sincerità di Dio. Tale idea di Cartesio, come l’armonia prestabilita di Leibniz, pur dovendosi considerare con coscienza storica, non sono degne di menti molto penetranti. Quando come in Cartesio si pensa il nostro Sé come sostanza indipendente, ciò entra necessariamente in contraddizione con l’esistenza di Dio (NKZ XI, 159; SC 80).

La contraddizione cui il filosofo fa riferimento, in questo caso, non è quella insita nell’“identità assolutamente contraddittoria” che è nel cuore di ogni cosa ma ha il senso comune di un’incompatibilità che il ragionamento filosofico non può accettare. Per Nishida il fatto che possa esistere un Sé distinto da Dio è di per sé inconciliabile con la stessa comprensione di Dio. Una volta fatto cadere questo presupposto, è ovvio che nessuna delle argomentazioni sull’esistenza di Dio avanzate da Cartesio risulti condivisibile. Come è noto, la prima si basa sulla ricerca della causa dell’idea di Dio e risponde al principio di causalità secondo cui «è manifesto per luce naturale che nella causa efficiente e totale debba esserci per

lo meno tanto quanto c'è nell'effetto di tale causa»[330]; la seconda, invece, si basa sulla constatazione della finitezza dell'uomo e sulla sua incapacità di darsi autonomamente il proprio essere. Nishida, facendo un riferimento diretto alla *Terza Meditazione*, distingue le due prove in maniera chiara[331] e ne ricorda i passaggi fondamentali delle dimostrazioni: «Dal nulla, nulla nasce. Inoltre non si può ricercare la causa del concetto di Dio che è infinito, nel Sé che è finito. Oltre a ciò, non si può ricercare nel Sé che si trova nel momento presente la causa della continuità del nostro Sé nell'istante successivo. In ciò si deve riconoscere l'operare di un Creante» (NKZ XI, 159; SC 80-81) .

Il primo passaggio viene criticato perché riduce la sostanza finita del Sé alla sostanza infinita di Dio, che ne è l'unica causa ragionevole; il secondo, perché toglie al Sé ogni autonomia nei confronti del Creatore, dal momento che ne continua a dipendere in ogni momento della sua esistenza[332]. A partire da questa constatazione Nishida avverte l'esigenza di chiarire la relazione tra essenza ed esistenza e lo fa richiamando l'argomento ontologico cartesiano presente nella *Quinta Meditazione.*

Cartesio, nella sua *Quinta Meditazione* tocca per una seconda volta il problema di Dio. Questa volta, lo affronta in senso epistemologico. Vero è ciò che è chiaro e distinto. L'esistenza di Dio è per me certa allo stesso grado in cui sono certo delle verità matematiche. Pertanto, come non si può separare dalla sostanza del triangolo il fatto che la somma dei suoi tre angoli è equivalente a due angoli retti, così l'esistenza di Dio non si può separare dalla sua essenza. Pensare al cosiddetto Ente supremamente perfetto che manchi di esistenza, sarebbe un'autocontraddizione come pensare a una montagna senza valle (NKZ XI, 160; SC 81).

Mentre per la filosofia scolastica l'essenza non implica l'esistenza, per Cartesio, le idee degli enti matematici sono idee la cui essenza garantisce l'esistenza di quegli stessi enti. Contro questa tesi, presente con una formulazione simile in Anselmo, è possibile avanzare l'obiezione logica già presente nella *Summa Theologiae* di Tommaso, secondo cui non si può passare dal piano del pensiero di una cosa al piano dell'essere di tale cosa. Nishida non fa riferimento a questa critica ma ha ben presente quella avanzata da Kant, che è stata definita da Henrich l'"obiezione empirista", e la cita parafrasando l'esempio dei "cento talleri"[333]: «La

[330] CARTESIO, *Meditazioni metafisiche*, tr. it. di Urbani Ulivi L., Bompiani, Milano, 2001, p. 193

[331] «La discussione cartesiana sull'esistenza di Dio si trova nella *Terza Meditazione*. L'esistenza di Dio è provata sulla base degli effetti. Una prova deriva dal pensare la causa del concetto di Dio, presente nel nostro Sé, un'altra prova deriva dalla ricerca della causa dell'esistenza del nostro Sé» (NKX XI, 159; SC 80).

[332] «Si sostiene che noi dobbiamo riconoscere l'esistenza di Dio come tale causa. Tuttavia, quando si pensa in tal modo, il Sé non è la realtà che è per sé, che è solo quella di Dio. Parallelamente a ciò deve perdersi l'autonomia del nostro Sé e la nostra autoconsapevolezza finisce per cancellarsi. Pertanto non si può evitare che Dio sia per il nostro Sé una causa misteriosa» (NKZ XI, 159; SC 81).

[333] Cfr. HENRICH D., *La prova ontologica dell'esistenza di Dio. La sua problematicità e la sua storia in epoca moderna*, Prismi Editrice Politecnica, Napoli (1960)1983. Una breve presentazione dei risultati di questa opera si

prova ontologica dell'esistenza di Dio, secondo cui il concetto di Dio supremamente perfetto contiene l'esistenza, non deve essere rigettata con argomentazioni sbrigative come quella secondo la quale il concetto di cento yen non è la reale moneta d'oro da cento yen (NKZ XI 160; SC 82)[334].

L'obiezione empirista consiste nel rilevare che l'esistenza di una cosa non può essere considerata come una proprietà dell'essenza della cosa; essa infatti è la «posizione» di una cosa che solo l'esperienza può dare. Tra le proprietà del concetto di essere perfettissimo non si può dunque includere anche l'esistenza. Se lo si fa la pretesa prova ontologica risulta essere una vera e propria tautologia[335]. Nishida , tuttavia non condivide questa obiezione[336] e si concentra invece su un altro punto della prova.

Tuttavia fondare l'oggettività della conoscenza sulla sincerità di Dio, e via dicendo, non ha alcuna logicità. È indice del crollo della logica soggettivistica. Ciò che è chiaro e distinto deve concepirsi per sé, deve esistere veramente, in quanto conoscenza perfetta. Dio è ciò che esprime se stesso. Finché i nostri concetti fanno di Dio la loro causa, sono chiari e distinti e adeguati. In breve, la filosofia di Cartesio, che prese le mosse dal *Cogito ergo sum* non poteva che portare a Spinoza, che giungerà al punto di dire: "Poiché tutte le cose sono in Dio, senza Dio non è possibile né l'esistenza, né la comprensione di alcuna cosa (*Ethica, Prop. 15 p. 1*), (NKZ XI, 160-161; SC 83).

Nishida coglie il circolo vizioso per cui l'idea di Dio (e l'esistenza in essa implicata) viene raggiunta presupponendo che le idee chiare e distinte possono essere accettate come vere ma, allo stesso tempo, il dubbio sulla possibilità per l'intelletto di raggiungere il vero non può essere sciolto tramite strumenti umani ma solo tramite la garanzia della veridicità di Dio. Questo cortocircuito logico, per il filosofo giapponese, è emblematico del fallimento di ogni tentativo intellettuale di accostarsi a Dio.

---

trova in FERRETTI G., *Ontologia e teologia in Kant*, op. cit. pp. 117-123.

[334] «Essere, evidentemente, non è un predicato reale ossia non un concetto di un qualcosa che possa aggiungersi al concetto di una cosa. Essere è semplicemente la posizione di una cosa, o di certe determinazioni in se stesse. Nell'uso logico, è unicamente la copula di un giudizio. La proposizione: Dio è onnipotente, contiene due concetti che hanno i loro oggetti: Dio e onnipotenza.; il temine "è" non costituisce un predicato ulteriore, bensì è soltanto ciò che mette il predicato in relazione con il soggetto» (KANT I., *Critica della ragion pura*, tr. it. cit., 623).

[335] Come ricorda Ferretti, Henrich mette il luce il fatto che questa critica valga contro la prima forma della prova ontologica (quella basata sull'idea di "essere perfettissimo") ma non contro la seconda, quella basata sull'idea di "essere necessario". Infatti, non si può negare la possibilità che un'essenza implichi in sé di esistere necessariamente, se tale essenza è costituita dal suo *esse* stesso. Dunque, dal concetto stesso, ovvero dall'essenza di tale essere necessario, se ne può comprendere immediatamente l'esistenza. (Cfr. FERRETTI, *Ontologia e teologia in Kant*, op. cit, p. 121).

[336] «Nella filosofia kantiana, Dio non è qualcosa che abbia realtà. Quando si pensa in modo interamente logico il fondamento della realtà, io penso che ne derivi anche la ragione "per cui l'essere supremamente perfetto esiste" (Leibniz, "*Quod Ens Perfectissimum existit*")» (NKZ XI, 160; SC 82).

1.2 La religione: «sconvolgimento assoluto dei valori»

La critica delle possibilità della ragione speculativa non prelude alla scelta di una via etica e alla formulazione di una teologia morale:

> Ci sono altri, invece, che cercano di provare l'esistenza di Dio a partire da esigenze morali, del tutto indipendentemente dalla conoscenza. Secondo quanto sostengono quest'ultimi, noi esseri umani possediamo esigenze morali, ossia una coscienza morale. Se in questo universo, però, non ci fosse una grande autorità che incita al bene e punisce il male, la nostra morale non avrebbe significato. Noi dobbiamo dunque riconoscere l'esistenza di Dio quale garante della nostra morale. Kant appartiene a questo gruppo di pensatori (SB 90)

Nishida, già nella sua prima opera sembra aver molto chiara la questione della morale pratica kantiana che fin dal *Canone* della *Critica della ragion pura* e poi, più approfonditamente, nella *Critica della ragion pratica* ruota intorno al problema della definizione dei tre oggetti trascendentali che rendono possibile la vita morale ossia la libertà della volontà, l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio. Sia nell'una che nell'altra opera Kant, tramite l'inferenza della speranza, attua il passaggio dal dover essere del sommo bene, come unione necessaria di moralità e felicità, all'esistenza di un essere necessario supremo. Esso congiunge in Sé la perfetta volontà morale con la suprema beatitudine. In altre parole, nella filosofia kantiana si giunge a Dio non nell'ambito del sapere teoretico ma andando alla ricerca del fondamento della connessione necessaria tra moralità e felicità. Poiché tale fondamento viene individuato nell'esistenza di Dio come *summum bonum originarium*, Dio riceve una qualificazione etico-religiosa.

L'atto per cui, per via morale, si giunge ad affermare la realtà di Dio, dell'immortalità dell'anima e della libertà del volere, viene indicato da Kant con il termine di "fede" (*Glauben*) per lo più accompagnato da aggettivi qualificativi utili a distinguerlo dalla fede religiosa in una rivelazione soprannaturale e a sottolineare la sua natura razionale: «fede morale», «fede razionale pura pratica», ecc. Esperienza morale e fede razionale sono così strettamente congiunte che Kant arriva a dire che solo la mancanza di buoni sentimenti può far vacillare la certezza della fede in Dio e che l'educazione morale è la via migliore per formare dei sinceri credenti. Da un lato, Kant sottolinea lo specifico valore veritativo della fede razionale rispetto al sapere scientifico, che tratta la verità come un "oggetto", dall'altro pone uno stretto legame tra la fede razionale e la teologia rivelata. Infatti, sebbene le due siano distinte, «nessuna teologia rivelata […] potrebbe contraddire i contenuti e le esigenze essenziali della ragione pratica, e quindi i contenuti e le esigenze essenziali della teologia morale razionale che ne

deriva»[337]. È precisamente quest'ultimo passaggio, quello dalla morale alla teologia, che Nishida dalla prima all'ultima opera mostra di non condividere.

A me pare che quando giunge a trattare della religione, Kant la consideri solo sul fondamento della coscienza morale. Sebbene egli parli dell'immortalità dell'anima o dell'esistenza di Dio, queste erano per lui solo postulati della coscienza morale. Io non trovo in Kant il carattere peculiare della coscienza religiosa ed è difficile pensare che egli stesso ne fosse consapevole. Infatti la religione non rientra nei limiti della sola ragione (NKZ XI, 373; LLVRM 96).

L'afferramento della specificità del "religioso", secondo Nishida, è precluso da ogni tentativo di avvicinarvisi tramite strumenti tratti da altre facoltà del Sé. Non c'è un cammino etico che possa condurre alla concezione di una divinità morale, come in Kant, ma non c'è neppure, per Nishida, un cammino logico che possa produrre un concetto adeguato alla comprensione di Dio e che possa diventare oggetto di una teologia positiva o negativa. L'unico cammino verso Dio consiste, innanzitutto, nel «mettere a morte il Sé» (*jiko ni shisuru* 自己に死する), espressione paradossale perché potrebbe essere tradotta anche "morire nel Sé". Ma come tutto lo Studio sul bene mette in evidenza, il Sé da mettere a morte non è «il vero Sé», quello che si scopre intimamente connesso alla realtà, bensì il Sé che si chiude nella prigione dell'identità. Il "vero Sé", al contrario, guadagna una forma di consapevolezza che gli apre il campo del religioso. «Per discettare di religione – afferma il filosofo - si deve almeno avere una coscienza della religione come un fatto spirituale del Sé; altrimenti nonostante l'intenzione di discutere di religione, ci si trova a dover discutere di qualcosa di totalmente diverso» (NKZ XI, 374; LLVRM 96).

Il fatto che la religione sia un fenomeno spirituale originale indipendente sia dall'indagine intellettuale sia dall'impegno e dalla condotta morale è ribadito anche alla fine del saggio del 1939 *Spiegazioni schematiche* con un riferimento alla pratica buddhista del *nenbustu*, che consiste in una ripetuta invocazione del nome di Buddha, utile al raggiungimento della salvezza[338].

---

[337] FERRETTI G., *Ontologia e teologia in Kant*, op. cit. p. 184

[338] Il *nenbutsu*, nelle scuole buddhiste della Terra Pura designa una breve invocazione in sanscrito al Buddha Amitābha: «*Namo 'mitābhāya Buddhāya*» che si trova nell'*Amitāyurdhyānasūtra* ed è stata trascritta in giapponese «*Namu Amida Butsu*») con il significato di «Omaggio al Buddha Amida». Secondo il *sūtra* anche gli esseri più stupidi o cattivi e che sono incapaci di meditare possono ottenere la salvezza recitando questa invocazione. Già con Genshin (942-1017), primo teorico della scuola della "Terra Pura", le pratiche del Buddhismo Tendai vanno incontro ad una notevole semplificazione, dovuta al fatto che in un'epoca considerata di declino non è più possibile comprendere la vera dottrina e applicarsi alle pratiche del passato. La pratica del *nembutsu* prevede originariamente una meditazione indotta dalla visualizzazione del Buddha Amida e l'invocazione del suo nome. Hōnen (1133-1212) semplifica ulteriormente la pratica riducendola a quella del *nenbutsu* orale e sottolineando il fatto che essa sia particolarmente necessaria nell'epoca della decadenza della Legge (*mappoji*). Dopo di lui, il discepolo Shinran (1173-1262) punta l'attenzione sull'assoluta priorità della

La religione non prende come mediatore l'azione del soggetto morale. Shinran dichiara a questo proposito: «Non ho pronunciato il *nenbutsu*, nemmeno una sola volta, per devozione filiale verso i miei genitori. Il *nenbutsu* è non-pratica e non-bene per il praticante. "Non-pratica" perché non è praticato per il nostro calcolo personale; "non-bene" perché non è più una buona azione compiuta per nostro potere personale. [Il *nenbutsu*] nasce [inoltre] presso degli esseri viventi schiacciati dalle colpe e divorati dalle passioni e dipendenti unicamente dal voto originale di Amida[339]. (NKZ IX 334; ES 120).

Tramite la citazione di Shinran, Nishida ribadisce che la dimensione religiosa non ha nulla a che fare con la condotta morale e che, anzi, la fiducia totale nei propri meriti e nella propria forza (*jiriki* 自力) impedisce di affidarsi alla forza proveniente dall'altro (*tariki* 他力). Rinunciare a se stessi per abbandonarsi all'altro è un atto di autonegazione che è alla base del vero spirito morale ma non è sufficiente per raggiungere un vero spirito religioso.

[…] ci si sbaglierebbe nel credere, leggendo queste righe, ad una facile rinuncia. Il fatto di entrare in tale credenza per forza dell'altro, significa veramente mettere a morte il Sé. Il vero spirito morale scaturisce solo a questo prezzo. Riflettere [semplicemente] su delle cose come la semplice non-differenza tra bene e male non è ancora mettere veramente a morte il Sé né conquistare la fede nella forza dell'altro. Si ritrova la stessa idea nel cristianesimo, che si fonda necessariamente sulla credenza della Redenzione del [resa possibile dal] Cristo. Non c'è cammino che vada dall'uomo a Dio[340]. Certamente, tutto ciò potrebbe dare l'impressione che io non faccia molto caso alla logica e all'etica. Ma ciò che ho qui per compito è chiarire l'essenza della religione. Ed è solamente a partire da qui che la vera logica e la vera etica si chiariscono.(NKZ IX 334; ES 120)

Qual è, dunque, questa "forza altra" che giunge a soccorre il Sé, ossia a strapparlo da se stesso per ricondurlo ad una forma superiore di unificazione con il reale? Il richiamo alla figura di Cristo riporta di nuovo il lettore all'idea di un Dio personale che si abbassa verso l'uomo per elevarlo alla sua divinità ma qui, ciò che è in questione, non è l'identificazione di Dio con il Buddha Amida o con Cristo bensì la particolare modalità di relazione che queste figure suggeriscono: una relazione in cui il Sé si apre e si svuota grazie ad una forza che non è lui stesso a produrre perché, quest'ultima, non sarebbe che un accrescimento di Sé e, dunque, causa di un maggior attaccamento ad esso. Affinché il Sé si liberi del suo "piccolo Sé" e

---

fede rispetto alla pratica. Anche l'invocazione del nome di Amida viene interpretata non come un atto meritorio del praticante ma come un dono proveniente da Amida. È alla luce di questa prevalenza della fede rispetto alla pratica che ldevono essere lette le citazioni riportate da Nishida. (Cfr. CORNU P., *Dizionario del Buddhismo*, tr. it. cit, pag. 407-408 e MATSUNAGA A. e D., *Foundation of Japanese Buddhism*, Buddhist Book International, Los Angeles-Tokyo 1996, vol. 2).

[339] Come spiega in nota il traduttore francese, per Nishida, Shinran è una delle più grandi figure religiose insieme a Dōgen. Anche ne *Il problema della cultura giapponese* (76-77, 96-97; 349, 370-371 queste due figure sono poste in primo piano nella misura in cui affermano entrambe, con modalità molto differenti, un pensiero dell'abbandono del Sé, che si esprime come pensiero dell'unificazione (cfr., SE nota 481).

[340] La stessa affermazione si trova anche in *Rekishiteki sekai ni oite no kobutsu no tachiba* 歴史的世界に於いての個物の立場 (*La posizione dell'individuale nel mondo storico*): «Il n'y a pas de chemin allant de l'humain à dieu» (NKZ IX 145; PIMH 237).

guadagni l'ampiezza della realtà, occorre che il Sé si disponga ad essere condotto da altro ed in ciò sta il senso della religione. Ma, ancora, qual è il volto di questo "Altro"? Nell'intento di dare una risposta a questa domanda, vorremmo prima avanzarne un'altra che ci aiuta a evitare possibili fraintendimenti nella qualificazione della relazione tra il Sé e Dio, al di fuori della quale, per Nishida, non ha senso pensare Dio stesso: dal momento che nessuno sforzo pratico e nessuna etica delle buone intenzioni rappresenta una forma di mediazione tra il Sé e Dio, o una forma di avvicinamento tra i due, la filosofia religiosa di Nishida si qualifica forse con un misticismo? Avanza cioè l'idea di una comunicazione diretta tra il Sé e Dio di cui Dio prenderebbe l'iniziativa?

Alcuni elementi spingono in questa direzione: l'accento posto più sulla fede che sulla speculazione, la fiducia riposta più sulla "forza altra" che sulla forza propria e anche la definizione di gradi progressivi dell'avvicinamento dell'uomo a Dio, che potrebbero coincidere con i tre universali, all'interno dei quali il Sé raggiunge una maggiore forma di autoconsapevolezza. Ma è lo stesso Nishida a mettere in guardia verso questa interpretazione quando afferma: «laddove l'individuo si costituisce a partire dalla negazione assoluta, la mia *logica del luogo* e la filosofia mistica si pongono due prospettive opposte. Coloro che considerano la mia filosofia una mistica, pensano dal punto di vista di una logica oggettiva»[341] (NKZ XI, 450; LLVRM 211).

Quando Nishida parla di una "logica oggettiva" intende quel particolare tipo di sapere che riguarda la realtà senza preoccuparsi di stabilire se l'agente di tale sapere, con la sua attività conoscitiva, intervenga o meno a costituirla. È esattamente questa mancanza che, a suo avviso, impedisce di qualificare la sua filosofia come una mistica. Dunque, la via del misticismo, come quella speculativa e morale, non è la via che permette di accedere all'originalità di Dio. Ricorrendo all'espressione che lo stesso Nishida prende in prestito a Böhme, (NKZ I, 99; SB 91) l'unico modo di vedere Dio è quello di vederlo "con l'occhio rovesciato", ossia con uno sguardo che non mira verso l'alto né verso ciò che gli è di fronte, che non si rivolge al trascendente e neppure al soprasensibile ma si coglie il punto cieco della visione. L'"occhio rovesciato" (*Umgewandtes Auge*) si volge all'origine invisibile del visibile, emblema di un fondamento sottratto. Ma qui un altro elemento merita attenzione: il non-fondamento è altro dal mistero, è altro da una verità che si mostra velandosi, come

[341] Nel corso del tempo Nishida non sembra aver cambiato opinione in proposito. In *La posizione dell'individuale nel mondo storico*, saggio che precede di circa sette anni *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo* scrive. «La vrai religion n'est ni contemplative (*seikanteki* 静観的) ni mystique (*shinpiteki* 神秘的). Elle doit se combiner aussi au point de vue de la science, lequel se conforme absolument à l'objet en niant le «soi conscient». Seulement, le point de vu edu soi y est contraire. Passer dans la religion doit avoir une signification contraire à l'effort morale» (NKZ V 146; PIMH 274).

l'*aletheia* greco-heideggeriana. Esso è piuttosto la radice dell'ordinario ed è alla portata dell'"occhio rovesciato", quello che non intenziona alla ricerca di un correlato ma vede anche senza guardare direttamente.

La gente spesso afferma che la religione sia mistica, ma dire "religioso" non implica che in noi esista una coscienza speciale; non esiste, infatti, nessun mistero nel vero *dharma*. Ciò che è mistico non ha utilità alcuna per la nostra vita pratica e se la religione fosse una coscienza peculiare di alcuni individui, essa non sarebbe nient'altro che un passatempo di gente oziosa. È stato detto: «La Via non può essere separata da noi neppure un momento. Ciò che può essere separato da noi non è la Via (Confucius, "The doctrine of the Mean") […] Per questo Nansen afferma: «Se uno la cerca, se ne allontana». E quanto gli fu chiesto: «Ma se uno non tenta, come potrà conoscere la Via?», rispose: «La Via non appartiene alla conoscenza o alla non-conoscenza»[342] (NKZ XI, 454; LLVRM 218).

L'esperienza religiosa non è un'esperienza extra-ordinaria ma, al contrario è la disposizione di massima coesione con l'ordinario che si ha quando vengono sospesi sia i giudizi conoscitivi che quelli morali. In questo senso essa coincide con lo «sconvolgimento assoluto di tutti i valori» (LLVRM 148) e riconduce al suolo originario da cui essi provengono[343]. Questa idea, già presente in *Uno studio sul bene*, attraversa tutta l'opera di Nishida e, al di là, di inevitabili ed evidenti approfondimenti dovuti alla complessiva evoluzione del suo pensiero, non viene mai messa da parte. Significativo è un passo appartenente a *Eichiteki sekai* (*Il mondo intelligibile*), un saggio di poco successivo all'elaborazione della logica del luogo, in cui il filosofo discutendo della natura della coscienza religiosa scrive: «per la coscienza religiosa colui che è perduto è più vicino a Dio di quanto lo siano gli angeli […]. Il valore religioso qui è pensato come compimento di un valore che consiste nell'anti-valore (*han kachiteki kachi* 反価値的価値)» (NKZ V 179; MI 225).

2. Il "male in Dio", male diabolico

La negazione di ogni qualificazione di Dio come chiave di volta del sapere speculativo e come garante dei valori morali dell'uomo esige una riconsiderazione dei concetti di bene e di male. Nell'ambito della relazione tra il Sé e l'altro Sé, il bene non si presenta in una forma sostantiva capace di vincolare chi la conosca ma in quella attributiva di "buono", di volta in

[342] Cfr. MUMON., *La porta senza porta*, tr. it. di Motti A., Adelphi, Milano 1980, caso n. 19.
[343] Cfr. anche NKZ IX 217; AIAC 188.

volta coerente con la congiuntura relazionale del momento, e il male non si presenta con un contenuto specifico bensì come interruzione della relazione. Cosa ne è dell'uno e dell'altro nell'ambito della relazione con Dio? Il Dio di Nishida è in qualche modo riconducibile alla definizione di *summum bonum* oppure no? E inoltre, come si colloca rispetto al male? Lo origina o tollera? Lo *Studio sul bene* offre a questi interrogativi una risposta minimale ma essenziale anche per gli scritti successivi.

Secondo il mio pensiero, originariamente non c'è niente che si possa dire sia assolutamente male, in generale le cose nella loro origine sono buone, ossia bisogna dire che la realtà è buona. Anche se i religiosi predicano con il massimo impegno il male della carne, anche il desiderio carnale non è assolutamente male, diventa male solo nella misura in cui è d'intralcio all'elevazione spirituale. Inoltre, come sostengono i moralisti di scuola evoluzionista, ciò che oggi noi chiamiamo «peccato» in altre epoche era morale e si può anche dire che il peccato è una reliquia della morale del passato diventata male perché non adatta all'epoca odierna. Ma allora non esiste un male originario insito nelle cose in se stesse, il male deriva dalle contraddizioni e dalle collisioni del sistema della realtà (NKZ I, 194; SB 180)

Poiché «non c'è niente che sia originariamente male», nel suo complesso «la realtà è buona». Poiché Dio coincide con l'unificazione massima della realtà, o meglio con la forza di coesione in virtù della quale ogni altra unificazione del reale è possibile, il male in quanto tale, il male sostanziale, non trova spazio all'interno del reale stesso ma vi si affaccia solo nella misura in cui è d'intralcio all'elevazione spirituale, ossia nella misura in cui l'unificazione avviene tramite dolorose «contraddizioni e collisioni». Non può essere evitata la domanda che sempre si ripropone in ambito teologico e che nella seconda metà del Novecento è stata riproposta anche da Ricoeur nella sua *Simbolica del male*: «come si possono affermare insieme, senza contraddizione, le tre seguenti proposizioni: Dio è onnipotente, Dio è assolutamente buono, tuttavia il male esiste?»[344]. Alla ricerca di una totalizzazione sistematica, le teodicee si rivelano spesso un lotta disperata per la conquista di una coerenza tra queste tre proposizioni e anche la filosofia di Nishida, sebbene lontana da qualsiasi tentazione di sistematizzazione, si trova a fronteggiare la difficoltà da esse suscitata. L'interrogativo può essere riproposto quasi nella medesima formulazione: sebbene Dio venga pensato come *summa unificatio* piuttosto che come *summum bonum*, come mai la sua attività non si esplica sempre in maniera armonica e provoca anche dolorose collisioni?

All'inizio della sua produzione Nishida non dà una risposta esaustiva a questa domanda e si limita a riconoscere, com'è nella consuetudine del sentire comune, che il male è l'ombra

[344] RICOEUR P., *Il male. Una sfida alla filosofia e teologia*, tr. it. di Bertoletti I., Morcelliana, Brescia 1993, pp. 7-8.

che fa risaltare la luce del bene, l'elemento negativo funzionale alla sua forza. In passo di *Uno studio sul bene*, discretamente lungo ma significativo, quest'idea si presenta con chiarezza.

[…] il darsi delle collisioni si fonda sull'attività di differenziazione della realtà ed è una condizione necessaria allo sviluppo della realtà. La realtà si sviluppa attraverso contraddizioni e collisioni. Nel senso in cui Mefistofele si definisce parte di una forza che cercando sempre il male crea sempre il bene (J. W. Goethe, *Faust*, cit.) si può dire che il male è un elemento costitutivo dell'universo. Certo, non essendo il male un'attività di progresso e unificazione dell'universo, va da sé che per questo non c'è niente nel male che di per sé possa essere considerato un fine, ma d'altro canto un mondo completamente privo di peccato e insoddisfazione, un mondo tranquillo e pacifico, saremmo costretti a dirlo un mondo estremamente monotono e piatto. Chi non conosce il peccato, non può conoscere davvero neppure l'amore di Dio […]. Peccato, insoddisfazione e afflizioni sono premesse necessarie dell'elevazione spirituale per noi essere umani ed è per questo che i veri religiosi non vedono in essi una contraddizione di Dio, ma vi avvertono piuttosto l'imperscrutabile grazia divina (NKZ I, 194-195; SB 180-181).

Nell'economia generale del reale, il male sembra avere addirittura una valenza estetica:

Il peccato è qualcosa da esecrare ma al mondo non c'è niente di così bello di cui ci si è pentiti. Qui non posso non ricordarmi del passaggio del *De profundis* di Oscar Wilde. Cristo ha amato i peccatori in quanto tra gli uomini, quelli più vicini alla perfezione. Il suo fine non era quello di trasformare un interessante ladro in un noioso uomo probo. Cristo, in un modo a quel tempo sconosciuto, ha trasformato peccato e afflizione in cose belle e sante (NKZ I, 195; SB 181).

La comprensione del male come elemento funzionale al bene non è la comprensione ultima cui Nishida giunge. Come è possibile notare continuamente, nel susseguirsi delle sue opere, e talvolta anche all'interno della stessa opera, altre forme di comprensioni sopraggiungono e spesso si pongono in conflitto con quelle che sono state precedentemente raggiunte. Se ci si rivolge al saggio del 1926 *Basho* 場所(*Luogo*), più volte citato perché segna il punto di svolta rappresentato dall'elaborazione della "logica del luogo", Nishida sembra condividere la concezione agostiniana del male:

In questo mondo, in senso lato, il bene è l'unica realtà, o ancora, nella stessa maniera in cui uno spazio senza corpo è considerato nulla, ciò che è brutto, ciò che è cattivo, sono considerati come nulla, alla maniera in cui Agostino dichiara che il male è nulla (NKZ IV 232; L 32)

Il male è dunque relativo alla sfera ontologica? Ma se la relazione Io-Tu s'instaura nell'orizzonte del nulla assoluto, che è l'orizzonte più ampio, comprensivo dell'essere stesso, e il male, invece, ha la sua ragione in una sfera più ristretta del reale, come può quest'ultima offrire una valida spiegazione anche al male che si crea all'interno della relazione? Per trovare

una risposta, occorre ancora una volta seguire Nishida nel suo continuo movimento di punti di vista, un movimento che assomiglia al rapido avvicendarsi di videoriprese, rivolte alle diverse facce di uno stesso oggetto e trasmesse contemporaneamente su più schermi, che è oggi frequente in certe istallazioni di arte contemporanea. L'oggetto ne risulta scrutato da ogni punto di vista ma, allo stesso tempo, ogni visione è parziale, frammentaria e tocca allo spettatore ricreare mentalmente l'immagine dell'oggetto nella sua unità. Da quale punto di vista, Nishida, questa volta, sta guardando il male?

Scorrendo poche righe sotto diventa chiaro che il regime ontologico del suo discorso è dovuto al fatto che egli sta ancora prendendo in esame il nulla relativo. Esso è definito «una specie d'essere» (NKZ IV 232; L 32) all'interno del quale si ha ancora la percezione di alcune «fratture nell'attività della coscienza» (*ibid.*) e, potremmo aggiungere noi, anche di una frattura tra bene e male. Dal punto di vista del nulla assoluto, invece, l'io di ieri e l'io di oggi, figure dei differenti aspetti della coscienza, non solo temporali, si uniscono immediatamente e la volontà è «senza causa». Senza causa perché non ci sono più valori vincolanti, come finalità o come moventi, ma una scaturigine di valori nel seno di un'unità contraddittoria. Che posto o che ruolo ha Dio in tutto ciò? Non è ancora chiaro al tempo del saggio *Luogo* ma lo diventa alla luce dei testi più tardi di Nishida: Dio è il bacino di questa scaturigine, di questa deiscenza dal nulla su cui sono paradossalmente fondate tutte le cose. In un certo senso si potrebbe dire che il male è "non-essere", non perché è sua privazione ma perché, da un punto di vista religioso, è nel cuore stesso di Dio il quale, a sua volta, è un sinonimo dell' "identità assolutamente contraddittoria" che vige nell'universale del nulla assoluto. L'idea del "male di Dio" richiama alla memoria il pensiero di un filosofo italiano, Luigi Pareyson, che su questa tematica ha incentrato da gran parte della sua ultima produzione.

Secondo Pareyson, il problema del male, seppure afferisca all'ambito etico e ricada sotto la responsabilità dell'uomo[345], non trova la sua soluzione definitiva in questo ambito. La dialettica tra essere e non-essere, tra positivo e negativo, tra bene e male, nasce nel cuore della libertà originaria di Dio. L'uomo, con il suo agire, non fa che tradurre in realtà una possibilità del male che in radice è già "nascosta" in Dio. Come lo stesso Pareyson afferma nella sua *Ontologia della libertà*, «il male c'è già quando sopravviene all'uomo. Non si può considerare l'uomo come naturalmente malvagio (malvagio egli può essere solo per libera

[345] Crf. ad es. PAREYSON L., *Essere libertà ambiguità*, op. cit., p. 90: «Il male veramente male è quello che deriva da una scelta, da una decisione umana, quindi in questo senso ci vuol sempre la mediazione etica. L'uomo sviluppa delle possibilità di male che ci sono ontologicamente, ma è lui che le sviluppa, è lui che le potenzia, è lui che le realizza, è lui che le fa. Quindi la responsabilità è solamente dell'uomo».

scelta)»[346]. Il male, in Pareyson come in Nishida, è già in Dio ma in che modalità? Per il filosofo italiano, Dio è origine del male in quanto lo istituisce come possibilità. Ma ciò non vuol dire in nessun modo che possa essere ammessa una realtà effettiva del male in Dio. Come scrive Ferretti, l'idea di una realtà effettiva del male in Dio non è ammissibile «né nel senso di un "fondo oscuro" o natura abissale da cui Dio dovrebbe progressivamente emergere per divenire propriamente Dio (come in Schelling) né nel senso di un realizzarsi di Dio tramite un processo dialettico in cui il male è un momento necessario per l'affermarsi del bene (come in Hegel)»[347]. Per Pareyson, infatti, il male in Dio è una possibilità vinta e superata fin dall'inizio e non è mai stata una realtà effettiva.

Il rapido richiamo all'idea di "male in Dio" delineata da Pareyson può condurci ad una formulazione più precisa della domanda sulla natura del "male in Dio" presente in Nishida ed anche a una sua più chiara comprensione: per il filosofo giapponese il male è presente in Dio alla stregua di una possibilità, come in Pareyson, o è una realtà effettiva? È nell'ultima fase del pensiero di Nishida che questo interrogativo può trovare una risposta e precisamente nel concetto di diabolico come "male in Dio"[348].

Può sembrare estremamente assurdo, ma il vero Dio assoluto deve possedere un aspetto diabolico. Solo così possiamo dire che Dio è davvero onnisciente e onnipotente. Jahve è un Dio che ha chiesto ad Abramo di sacrificare il suo figlio unigenito Isacco (*Kierkegaard Timore e tremore*) di rinunciare alla sua persona. Un Dio che semplicemente si oppone al male e lo combatte, anche se lo soggioga, è sempre un Dio relativo. Un Dio che è semplicemente trascendente, sommo bene, è un Dio astratto. Un Dio assoluto deve essere un Dio che contiene una negazione assoluta al suo interno, ed essere così capace di scendere fino al male estremo. Solo il Dio che salva gli empi è il vero Dio assoluto (NKZ XI, 404; LLVRM 140-141).

Tutto si gioca nel rapporto tra assoluto e relativo. Nella prospettiva di Nishida, un Dio che lascia spazio al male deve necessariamente contenere il male al suo interno. Solo in questa maniera può dirsi assoluto. Se infatti fosse un *summum bonum* totalmente estraneo al

[346] ID., *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, p. 271.
[347] FERRETTI G., Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica, vol. II Figure, ESI 2002, p. 140.
[348] Dal concetto di "diabolico" si distingue quello di "demoniaco" (*demōnisshu* デモニッシュ) le cui fonti sono state ricercate da Dalissier in e possono essere individuate in Christoph Oetinger , nel *Simposio* platonico, in Goethe (1702-1782), in Gide. NISHIDA K., *La science expérimentale*, op. cit. pp. 179-186. Per metter in luce la differenza tra i due concetti, Dalissier cita un passo di Nishida: «Non avendo un fondamento proprio questa sfera dal carattere di identità contraddittoria riflette se stessa in se stessa e il suo infinito orientamento verso il centro è il Dio trascendente.[…]. L'orientamento diretto alla periferia della circonferenza è invece sempre negativo e diabolico. Per questo motivo si pensa che il mondo sia pieno di elementi demoniaci. I nostri Sé, in quanto individui molteplici di questo mondo, sono sia divini che demoniaci» (NKX XI 406; LLVRM 143, traduzione modificata). Il concetto di "demoniaco" sembra dunque utilizzato da Nishida per indicare ciò che unisce l'aspetto unificatore e *divino* della realtà, all'aspetto differenziatore e *diabolico*. (Cfr. DALISSIER M., "Annexe 8, Da Dämonische" in NISHIDA K., *La science expérimentale*, op. cit. pp. 179-186).

male, resterebbe inevitabilmente qualcosa al di fuori di lui che limiterebbe l'assolutezza. Dio è, dunque, nello stesso tempo, divino e diabolico ed è solo in virtù di questa dialettica che può essere pensato come ordine della realtà. Su tale ordine paradossale non si può fondare né il sapere intellettuale scientifico né la normativa morale che, evidentemente, si istituiscono a partire da altri presupposti, ma può invece basarsi la coscienza religiosa che, in questo senso, è una forma di consapevolezza del tutto diversa dalle prime due. Essa è in grado di cogliere un *archisapere* e un'*archimorale* che hanno in Dio il loro "luogo". In questa sede, il male più estremo appare indissolubilmente legato all'*agape* assoluta, senza che ci sia confusione o indifferenza tra l'uno e l'altro.

L'*agape* assoluta deve estendersi fino al male assoluto. Alla maniera di una *correlazione inversa* Dio sta nascosto anche nel cuore della persona più malvagia. Un Dio che giudichi non è un Dio assoluto. Questo non significa considerare il bene e il male senza alcuna discriminazione. È che il pensare Dio come essere perfettissimo non si basa sui fatti della nostra esperienza spirituale: è invece un Dio pensato nei termini della logica oggettiva e deduttiva e da questa prospettiva i fatti spirituali sarebbero considerati come puramente soggettivi (NKZ XI 405; LLVRM 141).

Di, nuovo, allora, si ripropone la domanda: per Nishida, il "male in Dio" è una semplice possibilità che l'uomo, eventualmente, può portare a compimento oppure è un'effettività che induce a pensare una malvagità divina? Quest'ultima ipotesi, che sulla base di alcune affermazioni sembra non essere del tutto assurda, è resa insostenibile dalla qualificazione di Dio come *agape* assoluta e dalla sua opposizione al diavolo, che in altre passi, è espressa con chiarezza:

lI Dio di cui parlo, non è qualcosa come una *Gottheit* ma piuttosto l'identità assolutamente contraddittoria che include al suo interno la negazione assoluta, come la logica dell'affermazione-*eppure*-negazione, propria della saggezza *prajñā*, dimostra in maniera eccellente. È solo quando pensiamo tutto ciò nei temini della logica oggettiva, che questa idea può apparire mancante di qualsiasi discriminazione. Ma questa idea di Dio è evidente per coloro che ne hanno avuto esperienza. Ciò che ci danneggia è il pensiero logico-astratto. Il Dio assoluto […] è un'autentica identità contraddittoria di bene e di male. Dimitri Karamazov ha detto che la bellezza è nascosta in Sodoma, che la bellezza non è solo terribile ma anche misteriosa, che è come una lotta tra il diavolo e Dio, il cui campo di battaglia è il cuore umano. Il nostro cuore è originariamente il campo di battaglia tra Dio e il diavolo. Di più, è qui che la realtà del Sé esiste come un ente volitivo, come persona (NKZ XI, 405; LLVRM 141-142).

«Il nostro cuore è originariamente il campo di battaglia tra Dio e il diavolo», ossia tra due alternative irriducibili l'una all'altra eppure la coscienza religiosa è anche consapevolezza di un diabolico in Dio. Come conciliare queste due posizioni? L'interpretazione che è più

plausibile e che è maggiormente coerente con le affermazioni conflittuali di Nishida è quella per cui bisogna distinguere due tipi di male. In Dio il male è "diabolico" in quanto divide per *differenziazione*, ossia nella misura in cui è insito nel suo processo di autodeterminazione. Al di fuori di Dio, invece, (un "fuori" in senso figurato, perché non c'è in realtà un al di "fuori di Dio") il male è ciò che divide per *separazione*, ossia spinge in direzione di un'impossibile distruzione dell'unità di male e bene, malvagità e *agape*, perdizione e conversione. Dove ha la sua sede questo male? Non c'è altra risposta se non nella coscienza, ossia nel Sé, seppure esso altro non sia che un'autodeterminazione di Dio.

Affinché questa interpretazione appaia coerente occorre che un ulteriore elemento venga considerato: quello della libertà che ha spazio in Dio e, dunque, anche nel Sé che è una sua autodeterminazione. Il male che il Sé può scegliere e che, in senso figurato, lo colloca al di fuori di Dio è una forma della separazione, o meglio, del tentativo di separazione del bene e del male che sono in Dio. In altre parole è frutto di una mancata presa di consapevolezza che la natura di Dio è dialettica e vincola bene e male in un' "identità assolutamente contraddittoria" impossibile da sciogliere. Dio unifica differenziando e differenzia unificando: il "bene" è l'altro nome dell'unificazione e il "diabolico" è l'altro nome della differenziazione. Il "diabolico" è *reale* in Dio in quanto indica un aspetto del suo processo dialettico ma è anche *virtuale* in Dio (cioè nel Sé che è in Dio) in quanto possibilità di una mancata consapevolezza, per ignoranza o per cattiva volontà, dell' "identità assolutamente contraddittoria" di unificazione e differenziazione. La disponibilità di tale possibilità garantisce all'uomo la stessa libertà che è in Dio.

3. *La libertà del Sé nella libertà di Dio*

Si è detto che c'è un male per *differenziazione* e un male per *separazione*. Il primo è il male in Dio, il secondo è il male nel Sé. Occorre dunque stabilire in che modo il Sè abbia la libertà di attuare un male che non è *realmente* presente in Dio. L'idea di una libertà del Sé rispetto a Dio sembra chiara a Nishida fin dalla sua prima opera poiché egli afferma: «dire che tutte le cose sono espressione di un unico Dio non deve per forza implicare la negazione dell'indipendenza autoconsapevole di ogni uomo» (NKZ I, 193; SB 180). Altrettanto chiara, però, per il filosofo giapponese, è l'idea della libertà di Dio e delle problematiche ad essa connesse.

Poiché Dio è l'origine di tutte le cose esistenti, poiché non c'è nulla fuori di Dio e poiché tutte le cose senza

eccezione scaturiscono dal modo d'essere intimo di Dio, Dio è libero. In questo senso Dio è davvero assolutamente libero. Ma allora forse potrebbe sembrare che Dio sia limitato dal suo modo d'essere e che finisca così per perdere l'onnipotenza, ma il fatto di essere attivi contro la propria natura rivela proprio l'imperfezione di una tale natura, oppure la contraddizione insita in essa. Io credo che la perfezione e l'onniscienza di Dio non siano compatibili con una sua indeterminata volontà libera (NKZ I, 208; SB 171).

A riguardo della libertà divina, Nishida non condivide la posizione cartesiana che ammette in Dio una "libertà d'indifferenza", tale per cui Dio non sarebbe sottoposto ad alcun criterio precedente la creazione. La libertà divina coincide invece con l'agire secondo la propria natura. Su questo punto Nishida sembra avvicinarsi a Spinoza, autore di cui ha ben presente il pensiero e di cui ha più volte meditato gli scritti come testimoniano, ad esempio, le varie annotazioni in margine a due edizioni dell'Etica, in tedesco e in latino, da lui possedute[349]. Ma questa idea di libertà divina assume in Nishida dei tratti paradossali: se infatti "Dio" è il nome religioso dell'"auto-identità assolutamente contraddittoria", come si chiarirà nei testi più tardi, sarebbe allora libero di essere, indeterminatamente, qualsiasi cosa e in qualsiasi maniera? Dovrebbe avere la forma anche di una cieca malvagità, di una colpevole ignoranza o di una disarmante banalità? Non è questa la posizione di Nishida: «poiché […] in Dio, non c'è volontà indeterminata, ovvero non c'è libero arbitrio, l'amore di Dio non è un amore gretto per cui Dio ama certuni e odia altri, fa prosperare alcuni e manda in rovina altri. Dio è radice di tutta la realtà e per questo il suo amore deve essere uguale per tutti e universale e il suo auto-sviluppo stesso, quanto a noi, deve essere immediatamente infinito amore» (NKZ I, 208; SB 172).

Se Dio accoglie in Sé il male non è perché, in Lui, male e bene siano identici. Al contrario essi, nel seno di Dio, si presentano nella forma più "identicamente contraddittoria". Ciò fa sì che Dio, pur continuando ad essere configurato come bene, conosca alla stessa maniera il male e, conoscendolo nella sua radicalità, possa rovesciarlo nel suo contraddittorio: nell'amore assoluto. In Dio amore e odio, bene e male, non sono indifferenti ma sono unificati alla radice e tale unione garantisce a ciascuno di essi di poter essere rovesciato nell'altro; garantisce, cioè, l'assoluta libertà. Ma allora, ci si potrebbe chiedere più radicalmente, perché Dio si configura come bene e come amore, piuttosto che come male e come odio? Perché sceglie di essere una cosa piuttosto che l'altra pur essendo onnisciente e, dunque, conoscendole entrambe allo stresso modo?

La filosofia di Pareyson, che con acutezza ha trattato la questione ci può di nuovo venire in aiuto per focalizzare meglio il problema. Secondo il filosofo torinese tutto si gioca

[349] Cfr. DALISSIER M., *Anfractuosité et unification*, op. cit. p. 53, n. 64.

nel cuore di una scelta originaria: la libertà originaria, quella che precede l'essere, nell'atto stesso di cominciare «si divide e si sdoppia, cioè mostra di essere libertà solo come scelta, come decisione di un'alternativa»[350]. Egli prende esplicitamente le distanze dal concetto spinoziano di *libera necessitas*. Facendo riferimento al brano dell'Esodo nel quale Dio stesso si autopresenta come *ego sum qui sum*[351], Pareyson interpreta le parole di Dio come l'affermazione di una libertà di esercizio non vincolata da nulla: «io sono libero al punto d'essere libero anche dal mio essere, dalla mia essenza, dalla mia esistenza. Non è che esista Dio che ha la "proprietà" d'essere sommamente libero; non è che Dio sia libero in quanto non segue che la propria "natura", secondo il concetto spinoziano di *libera necessitas*. In Dio esistenza ed essenza fanno tutt'uno e sono un solo e medesimo atto di libertà in esercizio. Nella libertà originaria non c'è una distinzione tra la libertà come natura, come proprietà, e il suo esercizio, il suo atto»[352]. Come scrive Ferretti, la libertà pareysoniana «*privata all'origine della ricchezza dell'essere* finisce per involgersi nel circolo della scelta»[353].

In Nishida non c'è alcun riferimento ad una forma di scelta originaria da parte di Dio. Il Dio di Nishida non è né il Dio della morale, né il Dio della teologia, né il Dio della rivelazione. È l'immagine dell'aspetto unificante della realtà colto in maniera originale dalla coscienza religiosa. In altre parole, è il nome che la coscienza religiosa dà all'amore *agapico* che permea la realtà. Come è già chiaro al primo allievo di Nishida, Nishitani Keiji, se talvolta il filosofo parla di Dio nei temini di "persona" non lo fa nel senso con cui il cristianesimo intende il Dio trascendente ma nel senso in cui il temine indica un'attività unificante di tutte le cose[354]. Questa interdipendenza tra Dio e la coscienza religiosa è di fondamentale importanza ai fini della determinazione della relazione tra Sé e Dio. Se Dio è quel particolare "fenomeno" che appare alla coscienza religiosa non c'è Dio senza Sé e non c'è Sé senza Dio. Prima di approfondire questo concetto è necessario soffermare ancora l'attenzione sulla questione della libertà.

La libertà assoluta di Dio è l'unica garanzia della libertà assoluta del Sé:

> Nel mondo dell'auto-identità contraddittoria del molteplice e dell'uno, l'«io» e il «tu» si oppongono attraverso

[350] PAREYSON L., *Ontologia della libertà*, p. 459.
[351] *Esodo* 3,14.
[352] «La vera volontà libera non è una volontà arbitraria sprovvista di contenuto, separata dalla realtà. deve consistere nel vivere attraverso la morte. È veramente libero ciò che si autodetermina dialetticamente. Non è negando la sensazione che si approda alla libertà. Vi si approda attraverso i sensi. La razionalizzazione (*gōrika* 合理化) dell'irrazionale deve essere considerata come la vera libertà» (NKZ VI 296; ASAAD 92)
[353] FERRETTI G., Fenomenologia e ontologia della libertà nell'itinerario di Pareyson in AA.VV, Esperienza e libertà, Città Nuova, Roma 2000 p. 269 (227-314)
[354] Cfr. NISHITANI K., *Nishida Kitarō, l'uomo e il filosofo*, op. cit. p. 290

l'intermediario del Dio della negazione assoluta (*zettai hitei no kami* 絶対否定の神). Questa è la ragione per cui siamo personalità libere. Se Dio è visto nella direzione dell'auto-identità del mondo, Dio non è il Dio assoluto e noi non siamo personalità libere (NKZ IX 120; PIMH 259).

L'auto-negazione di Dio non è assoluta nel senso che Dio può smettere di essere "auto-identità contraddittoria" e può scegliere di essere indifferentemente l'una o l'altra cosa ma è assoluta perché rinnova incessantemente la negazione dell'identità. Questo infinito processo dialettico non producendo verità immutabili né un sistema di valori prescrittivo, fa sì che ogni Sé, in senso religioso, sia assolutamente libero. Ciò non significa che lo sia anche dal punto di vista biologico e morale.

Cos'è la persona libera, *substratum* della volontà libera? Nella direzione noematica possiamo supporla, al fondo del senso (*kankan* 感官) delle tendenze impulsive (*shōdō* 衝動). In tal caso, essa non è differente dal corpo fisiologico (*seirikiteki shintai* 生理的身体). Qui si ha una necessità causale, non la libertà. Inoltre [la persona libera] non è più che una semplice contingenza, se si pone una cosa completamente irrazionale, senza alcuna determinazione (NKZ VI, 292; ASAAD 89).

La concezione della libertà come *causa sui* incondizionata, fatta propria dagli spiritualisti francesi e da Bergson, non è la libertà che Nishida attribuisce al Sé: il corpo biologico è evidentemente un elemento di resistenza che colloca il Sé in una situazione finita leggibile attraverso gli strumenti della scienza, come ad esempio quello della necessità causale. Ma finita è anche la libertà alla quale il Sé accede tramite la ragione: «Al contrario, [la persona libera] è pensata unicamente come ragione quando la si cerca nella direzione noetica, ossia al fondo di se stessi. Ma non c'è libertà nelle decisioni della ragione stessa e, pertanto, non c'è Sé quando il nostro Sé si fa solamente ragione». (NKZ VI 292-293; ASAAD 89). È solamente nel mondo storico, concretizzazione dell' "identità assolutamente contraddittoria" che il Sé è libero della stessa libertà di Dio: «è solamente in qualità di persone storiche che possiamo essere veramente qualificati come persone libere. La persona libera si trova al fondo in cui si autodetermina l'istante. Deve essere una persona provvista di corpo storico (NKZ VI, 293; ASAAD 89).

Cos'è il corpo storico? Il corpo visto dal punto di vista dell'ordinario, inserito nella realtà quotidiana che viene vissuta senza mire intellettualistico-conoscitive e valutazioni assiologiche. Così il cerchio si chiude: l'assoluta libertà del Sé è concepibile solo nella realtà così com'è, nella realtà in cui è nascosto Dio, alla maniera in cui è nascosto ciò che è sotto gli

occhi. Così come narra il celebre racconto di Edgar Allan Poe[355], la lettera sottratta alla regina dal ministro francese, cercata capillarmente dalla polizia, non viene trovata perché è stata riposta non in un sicuro nascondiglio ma nel posto più ovvio, sotto gli occhi di tutti, sul fermacarte. La lettera è stata semplicemente rovesciata. Il caso può essere risolto abbandonando i complessi metodi investigativi e, potremmo dire, guardando "con l'occhio rovesciato" ciò che è semplicemente a portata di mano. Il racconto di Poe è per certi versi esemplificativo del modo in cui, in Nishida, Dio possa essere raggiunto. Dio non è un essere separato trascendente ma è, senza coincidere con essa, la realtà storica in cui il Sé è inserito. Come Pareyson, anche Nishida, trae ispirazione da Dostoevskij per chiarire la sua posizione circa le questioni del male e della libertà di fronte a Dio. Ne *La logica del luogo e visione religiosa del mondo,* il racconto de "Il grande inquisitore", punto nevralgico del romanzo *I fratelli Karàmazov,* diventa emblematico della concezione nishidiana della "trascendenza immanente" di Dio.

> Gli inquisitori, cioè, hanno soggiogato la libertà per far contenti gli uomini, perché nulla mai è stato per l'uomo più intollerabile della libertà. Obiettando che non di solo pane vive l'uomo, Cristo respinge questo modo di far felici gli uomini. Fortunatamente, però, quando Cristo lascia questo mondo, consegna il proprio compito al pontefice di Roma. «Come puoi privarci ora di questo diritto […] Perché sei venuto a disturbarci? Domani Ti arderò. Come risposta, Cristo dall'inizio alla fine non pronuncia una sola parola, come fosse un'ombra. Dopodiché Cristo improvvisamente si avvicina in silenzio al vecchio inquisitore e lo bacia. Il vecchio sussulta e lo rilascia. Questo Cristo che rimane in silenzio dall'inizio alla fine come un'ombra, è il Cristo della trascendenza immanente di cui io parlo. Certo, mai cristiani – e neppure Dostoevskij – direbbero una cosa del genere; questa è solo una mia interpretazione (NKZ XI, 462; LLVRM 228-229)

Per Nishida la libertà con cui Dio libera l'uomo è rappresentata, in questo racconto, dalla presenza silenziosa di Cristo. Di fronte al grande Inquisitore, Cristo non si difende, non spiega, non accusa, tace solamente. Il Cristo di Ivan Karàmazov lascia essere l'Inquisitore ciò che vuole essere, salvo capovolgere le sue intenzioni tramite un bacio, forza unificante, gesto agapico. A ciò si aggiunge anche un altro elemento significativo in questo racconto: la discesa del Cristo che, in una riedizione della *kenosi* divina, si assoggetta all'uomo e da assoluto si fa relativo. Il passaggio biunivoco tra assoluto e relativo viene letto da Nishida nei termini di "correlazione inversa".

[355] ALLAN POE E., *Racconti Straordinari - Genesi di un poema - Racconti grotteschi e seri*, trad. di Ferrari R., Il Club del Libro, Milano, 1958.

5. Una "correlazione inversa"

Ogni discorso sul male in Dio, così come ogni discorso sulla libertà, acquista importanza perché Dio non è un'alterità indifferente, un simbolo muto, ma è in *relazione* con il Sé. Cercare di tracciare l'immagine di Dio, seppure con contorni non ben definiti, è urgente nella misura in cui "ne va" dello stesso Sé. In altre parole, ragionare intorno a tali questioni e dare loro rilievo, *presuppone* che ci sia una relazione tra il Sé e Dio. In parte è già stato chiarito come, per Nishida, Dio sia la forza unificante della realtà, realtà nella quale il Sé aspira a perdersi per ritrovare il suo "fondamento" ultimo: il nulla. Ma, allo stesso tempo, Dio è anche un nome per questo nulla, non solo perché è dicibile solo per *via negativa*, ma anche perché permea la realtà restando un "senza forma". Inoltre, Dio è anche quel particolare aspetto della realtà che appare alla coscienza religiosa come amore agapico e, precisamente, come amore assoluto[356]. Ma *ab-solutus* rispetto a cosa? La questione non è futile perché rimette in gioco la stessa relazione tra Dio e il Sé e Nishida ne è perfettamente consapevole.

L'impossibilità per il Sé di stare di fronte all'assoluto viene esemplificata con il richiamo ad un suggestivo passo del libro di Isaia: «quando qualcosa di relativo si pone di fronte all'assoluto, muore […]. Nel vedere Dio, Isaia esclamò: "Ohimè sono perduto, perché un uomo dalle labbra impure io sono e in mezzo a un popolo dalle labbra impure io abito; perché i miei occhi hanno visto il re, il Signore degli eserciti» (NKZ XI, 396; LLVRM 129). Ma, anche l'assoluto, qualora fosse posto di fronte al relativo, non sarebbe più ciò che è:

> L'assoluto, come la parola indica, è la dissoluzione di ogni relazione; ma dopo la distruzione di ogni relazione, non rimane niente – un semplice nulla. Un Dio che non crea niente è un Dio impotente – non è Dio. Certamente, se si pone oggettivamente davanti a qualcosa, l'assoluto è relativo, non assoluto; eppure anche ciò che semplicemente si astiene da ogni relazione non può dirsi assoluto. È qui che risiede l'auto-contraddizione dell'assoluto stesso (NKZ XI, 397; LLVRM 130).

Per certi versi questo passo di Nishida è sconvolgente. Lo stesso Dio grazie al quale dovrebbe nascere ogni relazione, e soprattutto la relazione tra l'Io e il Tu, in quanto assoluto, implicherebbe anche la dissoluzione di ogni relazione. Come può ciò che è *ab-solutus*,

---

[356] «Alla base di ciò che io chiamo autocoscienza del nulla assoluto secondo cui l'io è l'io stesso attraverso il fatto di vedere in fondo a se stesso l'assoluto altro, ossia attraverso il fatto di vedere un tu, risiede il significato dell'amore. Penso che questo significato sia in ciò che nella religione cristiana si considera come *agape*. *Agape* non è adorazione ma sacrificio; è amore di Dio, non amore dell'uomo; è uno scendere da Dio all'uomo non un ascendere dall'uomo a Dio. Sholz dice: "*Die Menschwerdung Gottes. In der Christuserscheinung. Und welch eine Menschwerdung! Bis zum Tode am Kreuz. So manifestiert sich die Gottesliebe*" (Scholz H., *Eros und Caritas*, S. 49) L'*agape* umana si può considerare copia dell'*agape* divina. Quindi, come dice Agostino, l'io è io attraverso l'amore di Dio, attraverso l'amore di Dio, l'io è vero io» (NKZ V, 421; IT 144)

incontrare il relativo? Come può il relativo porsi di fronte all'assoluto senza morire? Per Nishida questo è possibile solo se la relazione tra i due è intesa nei termini di una "correlazione inversa" (*gyaku tayō* 逆対応) ossia di un rovesciamento dell'uno nell'altro attraverso un atto preliminare di autonegazione. Questo tipo di relazione può forse essere esemplificata ricorrendo ancora una volta all'immagine degli insiemi sovrapposti che abbiamo già utilizzato per cercar di comprendere meglio la relazione Io-Tu. In questo caso bisognerebbe integrare l'immagine con un ulteriore insieme che li ricomprende entrambi. Per essere più fedele ai concetti che esso dovrebbe rappresentare, l'insieme tracciato per ultimo dovrebbe essere tratteggiato, in modo da indicare, da una lato, la sua comprensività rispetto agli insiemi più piccoli, dall'altro la sua prossimità al nulla, o meglio l'essere/non essere nulla allo stesso tempo. In questa immagine ideale, ciò che dovrebbe essere colto è che sia l'Io che il Tu in quanto insiemi distinti sono due elementi relativi ma, allo stesso tempo, sono tutt'uno con l'insieme "assoluto" che li comprende. Allo stesso modo ciascun Sé resta se stesso ma, attraverso un atto di autonegazione, può anche vedersi nel seno dell'assoluto. E dunque, in che modo l'assoluto è *ab-solutus*? Da un lato accogliendo in sé ogni relativo, dall'altro ponendosi di fronte al nulla.

Tuttavia, il modo in cui Nishida intende la "corrispondenza inversa" tra assoluto e relativo non è sempre univoco. In *Zen and the modern world*, Masao Abe indica due aspetti dell'assoluto che sono impliciti nella filosofia di Nishida[357]. Il primo aspetto, che Abe chiama "aspetto A" riguarda la relazione tra Dio (o Buddha) e il Sé, così come viene intesa nelle "religioni della grazia", ossia il Cristianesimo e il Buddhismo della Terra Pura[358]. In questo caso la "correlazione inversa" che s'instaura tra i due può essere intesa in termini di "immanenza" e "trascendenza"[359]. Il secondo aspetto dell'assoluto, l'"aspetto B", riguarda invece la relazione tra il Sé, da un lato, e il luogo in cui si realizza la relazione tra Dio e il Sé, dall'altro. Questo aspetto prevale nelle religioni che Abe chiama "del risveglio" come ad

[357] ABE M., *Zen and Modern World*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2003, pp. 98-116.
[358] Amida (sansc. Amitābhaḥida, lett. "Luce (ābhā) senza fine (amita)" è un Buddha che possiede infiniti meriti in virtù delle numerose buone azioni compiute durante le sue innumerevoli vite come *Bodhisattva*. Ormai fuori dal ciclo delle rinascite abita nella "Terra pura" che si trova oltre l'Occidente, al di là dei confini di questo mondo. Grazie ai voti da pronunciati quando era un *bodhisattva*, Amida conserva la possibilità di far rinascere nella Terra pura coloro che lo invocano, indipendentemente dai loro meriti e dalla loro condizione religiosa e sociale. (Cfr. CORNU P., *Dizionario del Buddhismo*, tr. it. cit. p. 19. Sulle scuole della Terra pura cfr. MATSUNAGA A. e D., *Foundation of Japanese Buddhism*, op. cit., vol. 2, cap. 2, pp. 11-136)
[359] Il passo di Nishida che Abe cita è stato tradotto in italiano con: «quando affermiamo che il relativo si pone di fronte all'assoluto qui deve avvenire una morte. Il relativo diventa nulla» (NKZ XI, 396; LLVRM 129). La traduzione inglese citata dice: «the absolute (*zettai*) entails a going beyond (*zet-*) opposition (*-tai*). But simply going beyond op position does not lead anything. It is mere nothingness» (ABE M., *Zen and Modern World*, op. cit. p. 100)

esempio lo Zen[360]. Anche in questo caso la relazione tra il Sé e l'assoluto può essere intesa nei termini di una correlazione inversa ma mentre nelle religioni della grazia si ha a che fare con una relazione reversibile, nel secondo, invece, con una relazione irreversibile. Nelle religioni della grazia, o religioni di Dio, l'attenzione è posta su un Dio personale o su ciò che nel Buddhismo Mahayana è chiamato *sambhogakāya*, corpo di godimento[361].

In Nishida sono presenti, senza chiara distinzione, entrambi gli aspetti dell'assoluto rilevati da Abe. Nel primo caso l'amore di Dio non è pensato come un'*opus ad extra* che interviene a ristabilire un ordine incrinato ma come una *kenosi* che permette al relativo di entrare in comunicazione con esso; nel secondo caso, l'unica relazione autentica tra il Sé e Dio è pensata nel luogo del Nulla assoluto, luogo che si autonega per far spazio a una relazione che si istituisce liberamente e non subisce in alcun modo le limitazioni o i vincoli della situazionalità in cui invece è inserita ogni relazione biologica o sociale. Il fatto che in quest'ultimo caso la negazione dell'assoluto (inteso come "luogo" della relazione") sia "irreversibile" fa sì che ciò che ne scaturisce non sia una semplice parvenza illusoria ma abbia una sua specifica realtà. Realtà non sostanziale, certo, e proprio per questo sempre aperta alla relazione con l'assoluto da cui scaturisce. La "correlazione inversa" è espressione dell'unificazione di due realtà, il Sé e Dio, il relativo e l'assoluto che rinviano continuamente l'una a all'altra e sono impensabili al di fuori di tale rinvio.

6. La relazione Sé-Dio come irresponsività e tautegoria

In conclusione del percorso fatto attraverso la riflessione di Nishida sulla relazione tra il Sé e Dio cercheremo ancora una volta di "dire altrimenti" ciò che ci sembra implicito nei suoi testi. Dietro la complessità di un pensiero che procede cambiando continuamente punti di vista e che, talvolta, apre su scorci apparentemente conflittuali del reale, sembra esserci una semplicità di intuizione che può essere espressa con parole diverse da quelle utilizzate dall'autore. Le categorie interpretative che illuminano la relazione Sé-Dio, facendone

[360] Il passo di Nishida che Abe cita come esempio dice: «l'assoluto è veramente assoluto solo ponendosi di fronte al nulla. Ponendosi di fronte al nulla assoluto, esso è un essere assoluto. E non c'è niente che dall'esterno si opponga all'assoluto in maniera oggettiva. Porsi di fronte al nulla assoluto significa che l'assoluto si oppone a se stesso in maniera auto contraddittoria, per cui ne risulta un'identità contraddittoria» (NKX XI 397; LLVRM 130.)

[361] Il *saṃbhogakāya*, "corpo di godimento" o "corpo di fruizione", secondo la dottrina buddhista dei tre corpi del Buddha (*trikāya*), è il primo dei corpi formali del Buddha. È un riflesso apparente che procede da lui ed è frutto dell'accumulazione di meriti. Esso è descritto anche come un corpo di fruizione "per gli altri", nel senso che risponde alle necessità degli esseri (Cfr. CORNU P., *Dizionario del Buddhismo*, tr. it. cit. p. 300-303 e GNOLI R., *La rivelazione del Buddha*, vol. I, I Meridiani, Milano 2001, p. XLV).

emergere i principali elementi costitutivi sono quelli dell'*irresponsività* e della *tautegoria*. La prima è indirettamente desunta dalla filosofia di Bernhard Waldenfels che, nel capitolo dedicato alla relazione tra il Sé e l'altro Sé, ci ha già fornito utili strumenti interpretativi. La seconda, invece, è introdotta da Schelling nella sua filosofia estetica, dopo averla presa in prestito da Coleridge, e viene utilizzata per qualificare il mito.

Irresponsività. Abbiamo già parlato della responsività e del suo essere categoria adeguata alla lettura della relazione tra il Sé e l'altro da Sé, all'interno della quale la provocazione che giunge dall'uno diventa immediatamente costitutiva della realtà dell'altro. Questa categoria, però, non è più applicabile alla relazione con Dio, perché tra il Sé e Dio la distanza è così ridotta che ogni eco viene condensata in un'espressione che non conosce differimento: il Sé esprime immediatamente Dio e viceversa, sebbene i due non siano la stessa cosa. Tralasciando solo momentaneamente di approfondire questo concetto che verrà riletto alla luce della tautegoria, vorremmo chiarire cosa si intende per "irresponsività" nell'ambito della relazione tra il Sé e Dio.

Alcuni riferimenti alla tradizione ebraico-cristiana sono senz'altro utili, per antitesi, ad aprire la comprensione di questa categoria. Tale tradizione, infatti, fa della risposta alla chiamata di Dio un momento cruciale della vita di fede e per chi vive al suo interno è difficile immaginare un Dio che si sottragga al pronome "Tu". Il Dio della Bibbia, nella sua assoluta trascendenza, è un Dio della chiamata. Dio chiama innanzitutto ad Adamo e gli chiede "Dove sei?", ma chiama anche Abramo e Abramo risponde: "Eccomi!". Ugualmente chiama Mosè al centro di un roveto che non brucia. Anche Cristo, pur discendendo tra gli uomini, è un Dio della chiamata: chiama dei pescatori a lasciare le reti ed a seguirlo, chiama ripetutamente Simone a confermare il suo amore: «Simone, mi ami tu?» (Gv 21, 15-19), chiama la donna che gli ha toccato il mantello di nascosto: «Chi mi ha toccato?» (Lc 8, 43-48). In senso lato Cristo chiama ogni uomo a rispondere alla sua chiamata. Il Dio di Nishida, invece è un Dio della "trascendenza immanente" (Cfr. LLVRM 229), un Dio che, pur restando distinto dal Sé, è già nell'invocazione da lui proferita e nella risposta da lui rilanciata. In altre parole Dio è il *legame* che precede la differenza tra invocazione e risposta. Portandosi nell'ambito logico, Abe Masao esprime questo concetto paradossale con un linguaggio che riesce a metterne in luce la peculiarità.

Potrei io non rivolgermi a Dio, non dall'esterno di Dio ma dall'interno di Dio? Inoltre, non è che Dio mi guarda in faccia anche se gli volto le spalle? Il Dio che mi guarda in faccia e a cui mi rivolgo è un Dio soggetto. Il Dio in cui mi rivolgo a Dio e in cui Egli mi incontra, tuttavia, non è un Dio soggetto ma piuttosto un Dio predicato.

Parlando più rigorosamente, Dio non è né soggetto né predicato ma Nulla. In Dio come Nulla, Dio come soggetto mi incontra anche se io gli volto le spalle ed io lo posso veramente incontrare come un Tu. La vera relazione Io-Tu tra il sé e Dio ha luogo precisamente nel Dio come nulla. Poiché il Dio Nulla è l'*Ungrund* (Non-fondamento o Abisso) della relazione Io-Tu tra il Sé e Dio, il Dio Nulla non è né soggetto né predicato ma una copula che agisce come legame connettivo e intermediario tra soggetto e predicato,[362]

Il Dio a cui ci rivolge dall'esterno è un Dio soggetto o, potremmo dire anche, un Dio persona. Il Dio nel seno del quale la relazione con Dio è istituita, invece, può essere considerato come un predicato, ossia un Dio che rifiuta la sostanza ma non la qualificazione. Tuttavia, in modo più rigoroso – dice Abe – Dio non è né l'uno né l'altro bensì è il Nulla all'interno del quale nasce anche la relazione Io-Tu tra il Sé e Dio. Procedendo oltre le parole di Abe e attenendoci ai testi di Nishida presi in esame, possiamo intendere questo rimando alla relazione Io-Tu tra il Sé e Dio in duplice maniera. Da un lato essa può indicare quella particolare modalità di relazione che è centrale in molte religioni, tra le quali, ovviamente, quella ebraico-cristiana; dall'altro può indicare anche la relazione tra il Sé e l'altro Sé vista dal punto di vista religioso. Ogni relazione con il Sé, infatti, essendo *in* Dio è, in qualche modo, una relazione con Dio. L'una e l'altra forma di relazione Io-Tu avviene però nel cuore di un Dio che è *Ungrund*, ossia orizzonte del Nulla.

Il Dio di Nishida non è un essere trascendente che invita a rispondere ad una vocazione, ma è "copula", è *legame* e come tale appare alla coscienza religiosa, la quale, come indica l'etimologia del temine, è coscienza di un *religare*. Se il Dio di Nishida non fosse qualificato come "amore" esso resterebbe un Dio completamente senza volto. L'amore, dunque, l'amore *agapico*, è l'indizio chiave che permette di riconoscere il "volto" di Dio. In un certo senso è la traccia che conduce a lui senza ombra di dubbio, eppure, nonostante questa incredibile forza di induzione che ne fa quasi una prova schiacciante, l'amore, paradossalmente, non si rivela sufficiente a delinearne il volto. Ma dov'è il tassello mancante, l'anello debole di questa relazione tra Sé e Dio all'interno della quale ogni altra relazione si istituisce? Come abbiamo cercato di mettere in luce, è la libertà, la libertà di Dio che si ritrova anche nel Sé liberato. Se così non fosse, Dio, l'assoluto, si imporrebbe con un'evidenza così violenta da portare alla morte del relativo, o meglio, da impedire al relativo anche di nascere. Metaforicamente potremmo dire che se l'*agape* assoluto fosse sufficiente a delineare il volto di Dio, si mostrerebbe al relativo un volto accecante. Al contrario, nella "correlazione inversa" con il Sé, Dio svuotandosi di se stesso fino alla nullità, può assumere ogni volto e ogni forma,

[362] ABE M., *Zen and Modern World*, op. cit., p. 6. Traduzione nostra.

lasciando ogni volta al Sé la libertà di delinearli o di riconoscerli.

Il Dio di Nishida è il Dio che resta silenzioso davanti al Grande Inquisitore, e questo silenzio non ne indica la debolezza, secondo la celebre lezione di Bonhoeffer, ma la disponibilità a lasciarsi interpretare e comprendere secondo modalità che si conformano al relativo.

Dice ora Cristo: «Tu ti affliggi per molte preoccupazioni». Marta era così essenziale, che la sua attività non la ostacolava. Le sue opere e il suo agire la conducevano alla eterna beatitudine. Aveva certo qualche mediazione, ma una nobile natura, una costante applicazione e la virtù, […] molto aiutano. Anche Maria era stata Marta, prima di diventare Maria; infatti quando sedeva ai piedi di nostro Signore non era Maria: lo era certo secondo il nome, ma non secondo il suo essere; allora sedeva nella gioia e in dolce sentimento, ed era nella scuola ed imparava a vivere. Marta invece era allora compiuta nella sua essenza. Perciò disse: «Signore falla alzare», come se avesse voluto dire: «Signore io vorrei che non sedesse nella gioia; vorrei che imparasse a vivere, per avere la vita in modo essenziale: comandale di alzarsi perché diventi perfetta». Ella non si chiamava Maria, quando sedeva ai piedi di Cristo[363]

Nella prospettiva nishidiana, Dio non è colui che chiama e, dunque, non è colui al quale si risponde ma è la quotidianità di Marta presentata da Eckhart che nella sua compiutezza non ha neppure più bisogno di "sedere nella gioia" perché trova Dio nell'essenzialità della vita, quella che Nishida chiamerebbe la "radice dell'ordinario". Ma in che senso l'*irresponsività* di Dio, del Dio di Nishida, è all'origine di ogni relazione e anche della relazione Io-Tu che invece si configura nella dinamica della risposta? In che senso dal silenzio di Dio scaturisce la possibilità di una parola che convoca e di una parola che risponde? La relazione autentica con Dio è una sorta di dialogo contratto così come lo è il silenzio di due persone che non hanno più bisogno di parlare per raggiungere un profondo stato di unificazione. Nel sermone di Eckhart, l'intimità di Marta con Cristo è tale che lei vive in unione con Lui senza aver bisogno di abbandonarsi ad uno stato di contemplazione. In questo amore che non si manifesta in gesti intenzionali, né in atti di pensiero colmati da un correlato noematico, ma si autonega rivolgendosi ad altro fino a diventare nulla, risiede la compiutezza di ogni amore. Il silenzio operoso di Marta è l'approdo di ogni dialogo.

Nella prospettiva di Nishida tutto ciò è comprensibile solo alla luce di un Dio assoluto che si rovescia nel relativo ospitato dentro di Sé, ossia nel relativo in cui si autodetermina. La "correlazione inversa" per cui Dio si svuota di Sé stesso facendosi relativo, così come il

[363] ECKHART, *Sermoni tedeschi,* a c. di Vannini M., Adelphi, Milano 2007, pp. 275-276. Questo passo di Meister Eckhart viene commentato anche da Ueda nel saggio "*Libertà e linguaggio in Meister Eckhart e nel buddhismo zen*) in UEDA S., *Zen e filosofia,* tr. it. di Querci C. e Saviani C., L'epos, Palermo 2006, pp. 91-212. Ueda mette in luce come il pensiero di Eckhart per molti aspetti si avvicini alla dottrina della vacuità del buddhismo mahāyāna.

relativo si svuota di se stesso scoprendosi nell'assoluto è il cuore di un'*irresponsività* che appare come la compiutezza della dinamica resposiva. La coscienza religiosa coglie uno stato di unificazione per cui si può arrivare a dire che il vero Sé è intimo a Dio e lo esprime con lo stesso silenzio con cui Cristo di Dostoevskij resta davanti al Grande Inquisitore.

Tautegoria. Il concetto di *tautegoria*, che deriva dal greco ταὐτός ε ἀγορεὐω è opposto a quello di allegoria ("ciò che dice altro") e indica proposizioni o affermazioni in cui è impossibile scindere il senso dal significante. La critica Claude Edmonde Magny, nel contesto della sua analisi ai *Falsari* di Gide, scrive: «allegorica l'opera che rinvia a una significazione altra rispetto a se stessa e collocata al di fuori di essa; "tautegorica" al contrario quella che non vuole dire, molto precisamente, altro rispetto a ciò che dice, il cui senso è incluso in essa e non può, senza arbitrio, essere distinto dai mezzi impiegati per comunicarlo, né collocato a parte rispetto ad essi»[364]

In ambito filosofico, come è stato già anticipato, il termine acquista particolare rilevanza con Schelling che lo utilizza per indicare la specifica forma veritativa costituita dal mito il quale non significa altro che se stesso e dunque converte la propria finzione in una fondazione o inaugurazione del senso stesso. Il mito non ha solo una verità propria, *sui generis* ma tende a diventare la verità stessa. A proposito della tautegoricità del mito Schelling afferma: «è vero in un certo modo» che «le espressioni della mitologia sono figurate» ma esse costituiscono per la coscienza mitologica la stessa cosa che l'improprietà della maggior parte delle nostre espressioni figurate. La natura con le sue potenze non giungerebbe alla verità senza il doppio processo della "teogonia" naturale e figurata»[365]. La tautegoria, in altre parole, unisce intimamente la forma con cui si esprime al senso espresso e, rinunciando ad ogni allusività, produce una verità. Questa peculiarità della tautegoria la rende particolarmente efficace a qualificare la relazione tra il Sé e Dio nella filosofia nishidiana la quale, sfuggendo a qualsiasi classificazione (panteismo, immanentismo, panenteismo e così via) avanza l'idea di un'unificazione tra il Sé e Dio che non si traduce mai in indistinzione, sebbene il Sé, vivendo nel seno di Dio, sia divino e Dio, attuando un'infinita *kenosi*, si faccia relativo. Essi si figurano reciprocamente così come sembrano esprimere le parole di Eckhart: «se io non fossi, neanche Dio sarebbe: io sono causa originaria dell'essere Dio da parte di Dio; se io non fossi, Dio non sarebbe»[366].

---

[364] MAGNY C.-E., *Histoire du roman française depuis 1918*, Seuil, Paris 1950. p. 268. Citazione presente anche in KRYSINSKI W., *Il romanzo e la modernità*, tr. it. di Manganelli M., Armando editore 2003, p. 146.
[365] SCHELLING F. W J., *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni (1842*), a c. di Griffero, Guerini & Associati, Milano 1998, p. 309.
[366] MEISTER ECKHART, *Sermoni tedeschi*, tr. it. cit. p. 137

Ciò che salva la tautegoria dall'essere una tautologia è quel processo di "correlazione inversa" che tiene uniti assoluto e relativo e resiste ad ogni forma di separazione.

La relazione tra Dio e l'uomo deve essere compresa nei termini di una relazione tra ciò che sempre esprime se stesso in maniera auto negativa e ciò che – nel suo essere stato espresso – gli si oppone in maniera autoespressiva. Questa relazione non è né meccanica né teleologica ma si pone come un'identità assolutamente contraddittoria di ciò che forma se stesso in maniera auto-espressiva (cioè tra ciò che è completamente creativo) e ciò che, essendo stato creato, crea (cioè tra ciò che è creato eppure crea)» (NKZ XI 439; LLVRM 194).

Il Sé esprime Dio, quanto più realizza se stesso e Dio esprime il relativo quanto più, conformemente alla sua natura si svuota di se stesso lasciando spazio alla verità che, di volta in volta, prende forma nella relazione con il Sé.

Capitolo terzo

La relazione con la verità

> «La verità non è relativa, come sostengono i relativisti; né è definitiva e deterministica come dicono i cosiddetti intuizionisti. Il problema contiene la soluzione infinita e la soluzione contiene il problema infinito»[367].

> «Dovunque tu sia, sei signore; dovunque tu sia tutto è vero»[368].

1. Antinomie della verità

L'indagine sulla relazione tra il Sé e Dio, all'interno della filosofia di Nishida, induce a ripensare la tautegoria come quella specifica forma di verità che nasce dall'incontro tra i due alla "radice dell'ordinario". Così come è stata intesa, essa rimette continuamente in gioco sia la fisionomia del Sé sia quella del Dio con cui il Sé è in relazione e istituisce un senso impensabile al di fuori della relazione stessa. La sua incompatibilità con ogni intervento del pensiero intellettuale e dell'interesse morale sembra qualificarla come "una verità di fatto" piuttosto che come una "verità di ragione", ma l'impressione è davvero corretta? E inoltre,

[367] NKZ XI 155; SC 75.
[368] NKZ XI 449; LLVRM 209

questa distinzione tra due differenti tipologie di ragione è adeguata a descrivere l'idea di verità che emerge dalla filosofia di Nishida? Le "verità di fatto" sono proposizioni che riguardano le relazioni tra enti esistenti e che, secondo la definizione aristotelica, dicono "di ciò che è, che è, di ciò che non è, che non è"[369]. Dunque la verità di fatto è una relazione che concerne enti esistenti presupponendone l'esistenza. Ma la presupposizione dell'esistenza della cosa, per Nishida, è il gesto caratteristico delle scienze che pretendono semplicemente di adeguarsi alla verità della cosa, come se essa esistesse già al di fuori del processo di conoscenza e tale gesto finisce per invalidare quello stesso processo conoscitivo che doveva fondare. La verità cui il Sé aspira sarà allora classificabile come una "verità di ragione"? In *Uno studio sul bene* Nishida afferma: «caratteristica propria del pensiero è infatti di manifestare la verità» (NKZ I, 23; SB 23). L'*ordo rationis* non è estraneo alla verità, se il pensiero la manifesta. È, stato già visto, però, come questa e simili affermazioni debbano sempre fare i conti con quella, più volte ribadita nell'opera del 1911, secondo cui gli atti della coscienza si susseguono senza che tra la coscienza e la cosa «*ci sia la benché minima frattura in cui possa inserirsi il pensiero*» (NKZ I, 11; SB 13, corsivo nostro).

La contraddizione tra una forma di unificazione cosciente e una forma di unificazione non cosciente può esser risolta ipotizzando che Nishida, nel secondo caso, faccia riferimento ad una sorta di "sintesi passive" del reale la cui presa di coscienza da parte del Sé si configura come un'autoconsapevolezza non teorica. Ma anche tenendo presente questa interpretazione, in che senso il pensiero può manifestare la verità? La verità cui Nishida allude è quella della conformità all'*ordo rerum*, senza alcun intervento soggettivo, oppure è quella della costituzione dell'*ordo rationis*, in linea con l'affermazione per cui «i fenomeni di coscienza sono l'unica realtà»? In questo secondo caso il "pensiero", inteso come una sorta di "flusso di coscienza" al limite tra conscio e inconscio, coinciderebbe con la verità stessa. Ma scrive Nishida:

> la verità non è qualcosa che dobbiamo produrre, bensì qualcosa in accordo a cui dobbiamo pensare. Ma questo significa forse che ciò che noi chiamiamo «verità» esiste in maniera del tutto separata dal soggetto? Dal punto di vista dell'esperienza pura non esiste alcun oggetto separato dal soggetto. Verità significa che abbiamo unificato il reale concreto empirico, e il sistema di rappresentazioni più potente e comprensivo è la verità oggettiva. Conoscere la verità o seguirla significa unificare la propria esperienza, procedere da un'unificazione piccola a una grande. (NKZ I, 37; SB 31-32).

[369] «Falso è dire che l'essere non è o che il non-essere è, vero è dire che l'essere è e il non-essere non è. Di conseguenza colui che dice di una cosa che è, oppure che non è, o dirà il vero o dirà il falso» (ARISTOTELE, *Metafisica*, 1011b).

La verità non è prodotta dal pensiero ma viene da esso riconosciuta, dunque in qualche modo gli pre-esiste e il pensiero deve *adeguarsi* ad essa. E allora, di nuovo, in che maniera deve adeguarsi se ogni giudizio su presunte "verità di fatto" non è che un'espressione parziale della verità e, per certi versi, un'espressione artificiale, dal momento che delle "verità di fatto" è sempre presupposta un'esistenza indipendente dall'osservatore? Inoltre, pur ammettendo che il pensiero operi giudicando delle realtà precedentemente intuite, esso non ne potrebbe essere il criterio di verità.

Ci sono alcuni che, invece di considerare punto di partenza di ogni conoscenza l'intuizione del reale concreto nella coscienza, ovvero il reale concreto dell'esperienza immediata, considerano il pensiero il criterio più certo. Essi separano verità ed apparenza delle cose e asseriscono che il reale concreto che noi esperiamo intuitivamente è apparenza, e che solo attraverso l'attività del pensiero si può chiarire la verità (NKZ I, 49; SB 49-50)

A queste difficoltà di definizione se ne aggiunge un'altra, di capitale importanza, che concerne la natura individuale o universale della verità. Nel primo caso si va incontro ad una forma di relativismo che fa sorgere il problema della determinazione di una modalità di accordo intersoggettivo, nel secondo caso una forma di trascendentalismo (nel senso pre-kantiano del termine "trascendentale") che fa sorgere il problema della determinazione di alcune proprietà possedute universalmente da tutte le cose al di là della loro differenza specifica. La verità è individuale o è universale?

Si discute molto su cosa sia la verità ma io penso che la verità sia ciò che è più vicino al reale concreto dell'esperienza concreta. Spesso si dice che la verità è universale ma se con questo s'intende solo un'astratta comunanza allora siamo lontani dalla verità. L'apice della verità deve essere il più concreto e immediato reale concreto stesso che sintetizza diversi aspetti. Questo reale concreto è l'origine di ogni verità mentre la cosiddetta «verità» è qualcosa di astratto e costruito a partire da qui. Si dice che la verità risiede nell'unificazione, tuttavia tale unificazione non è quella dei concetti astratti, la vera unificazione sta nel reale concreto immediato. La verità perfetta è individuale e reale e per questo non è esprimibile nel linguaggio. Qualcosa come la cosiddetta «verità scientifica» non si può dire sia la verità perfetta. In generale il criterio della verità non sta all'esterno ma risiede nel nostro stato di esperienza pura. Conoscere la verità significa coincidere con questo stato (NKZ I, 37; SB 35).

Al di là di quanto possa sembrare ad una prima lettura, anche il problema della determinazione della verità come individuale o come universale non è di semplice soluzione. Da un lato, la verità scientifica, potenzialmente riconoscibile da tutti, non è per Nishida la verità perfetta e la sua presunta universalità è solo un'astrazione fallace; dall'altro la realtà concreta, apparentemente individuale, viene fatta coincidere con l'"esperienza pura", ossia

con lo stato di assoluta unificazione tra il Sé e la realtà. Tale unificazione, a meno che non sia attuata arbitrariamente dal Sé (caso di cui abbiamo già negato la legittimità affrontando la questione della libertà del Sé), esige che una data struttura di realtà sia riconosciuta dal Sé *come tale*. È stato già visto come l'esperienza del Sé sia interpretabile come un'esperienza della *talità* della cosa indipendentemente dal suo intervento soggettivo. Dunque da un lato la verità si qualifica come individuale, dall'altra coincide con un rispecchiamento della realtà completamente scevro da qualsiasi intervento soggettivo. All'inizio del capitolo intitolato "Conoscenza e amore" Nishida ribadisce: «la conoscenza della verità delle cose si realizza solo quando noi, avendo cancellato del tutto le nostre fantasie e i giudizi infondati, ovvero ciò che è soggettivo, facciamo tutt'uno con la verità delle cose, vale a dire quando coincidiamo con la pura oggettività (NKZ I 196; SB 183).

L'impossibilità di chiarificare la questione utilizzando le categorie proposte induce ad una sua riconsiderazione sulla base di un diverso punto di vista di cui il filosofo stesso sembra aver avvertito l'esigenza. Nella prefazione dell'opera del 1917, *Intuizione e riflessione nell'autoconsapevolezza*, riformula la questione affermando che, una volta chiariti i problemi circa il rapporto tra pensiero ed esperienza, l'opera si propone di determinare cosa fa sì che un dato individuo, in determinati luoghi e tempi, possa pensare una verità universalmente valida (Cfr. NKZ II; IRS XXIII Pref. del 1917).

Questo interrogativo, che diventa più pressante alla fine dell'opera, la attraversa implicitamente a più riprese. In un primo momento, Nishida si confronta con la posizione di coloro che considerano la verità solo in funzione di un punto di vista individuale[370] e, contro di essi, reclama una legalità della realtà che deve essere riconosciuta in quanto tale. In un secondo momento, precisamente alla fine della "sezione 7", si confronta con quei filosofi, come Rickert, che, a suo avviso, disancorano la verità dall'esperienza e, contro di essi, richiama la necessità di un radicamento nel concreto. Secondo Nishida, Rickert, distinguendo il "bianco" dall'atto di percepire il "bianco", trascura il fatto che il percepito si radica

[370] «Molti, ad esempio, sostengono che la verità non abbia un potere intrinseco di realizzarsi ma diventa attuale solo quando qualche individuo la concepisce, ossia solo con l'aiuto di una causa fattuale. Ma cosa fa chi fa comprendere questa posizione attraverso "individuo" e "causa fattuale"? Queste nozioni possono essere formate senza una precedente unificazione dell'esperienza secondo le forme del tempo e dello spazio? Se no, essi non presuppongono già una coscienza del "dovere" in cui tali forme sono basate? Noi pensiamo che ogni verità possieda per sua natura il potere di determinare la nostra coscienza e che la sua effettività non sia derivata da un'altra fonte. Ad esempio, quando giudichiamo 2 + 2 = 4 ci adeguiamo ad un'esigenza della ragione che è un fatto della necessità attuale e che non ha nessuna fonte esterna […]. Normalmente pensiamo ciò che è unificato secondo le forme dello spazio, del tempo e della causalità come reale mentre pensiamo un sistema di verità come ideale ma se quest'ultimo non è reale allora anche il primo, essendo fondato in esso, non è reale». (NKZ II , 25; IRS 9).

nell'esperienza della percezione individuale, al di fuori della quale non c'è nessun "bianco". Affermando che la verità è indipendente dal fatto di essere pensata da un essere umano, egli sottovaluta che una verità totalmente trascendente il pensiero non ha per noi alcun significato. Come conciliare queste due diverse facce della verità, quella dell'individualità e quella della neutralità?

Nella "sezione 16" Nishida tenta di trovare una prima soluzione al problema attraverso la filosofia di Fichte il quale, deducendo il senso dall'auto-posizione dell'Io, permette di unire il senso e l'esistenza, ossia il carattere individuale e quello trascendentale della verità. La posizione di Rickert, secondo cui il significato rimane identico a se stesso al di là delle sue occorrenze psicologiche, non è condivisibile dal filosofo giapponese perché si basa su una dicotomizzazione del tempo: da un lato l'attività di giudizio viene considerata come un'attività "temporale", dall'altro, però, il significato viene considerato come qualcosa di non soggetto alla temporalità. Per Nishida, invece, sia l'una che l'altro appartengono al medesimo flusso temporale, quello della coscienza[371], intesa come sfera dell'autoconsapevolezza del Sé che si scopre radicato nella volontà assoluta. Come è già stato visto nell'ambito dell'indagine sul "Sé come identità", è proprio nella "volontà assoluta" che Nishida cerca di individuare un fondamento comune del senso e del fatto, della riflessione e dell'intuizione. Essa dovrebbe costituire il "dover essere" che vincola alla radice aspetti del reale apparentemente inconciliabili. Ogni verità, dunque, va ricondotta a questa dimensione più originaria.

Alla fine della "sezione 44" , il filosofo arriva a dire che anche il pensiero individuale di una certa verità, in un determinato luogo e tempo, dipende dall'*a priori* della volontà libera assoluta e per questo motivo non è limitato all'*hic et nunc*, come l'io psicologico, ma può pensare una verità universale (Cfr. IRS 162). Per delucidare meglio la sua posizione egli cita Hegel il quale mostra che, anche se l'individuo è cosciente di un dato tempo e di un dato momento, li trascende entrambi ed essi possono essere oggetto di una conoscenza universale. La conclusione dell'opera, quasi a ribadire la centralità della questione della verità torna a richiamare la "rivoluzione copernicana" di Kant.

Vorrei concludere mettendo in relazione l'idea di questo lavoro con la filosofia kantiana. Il significato del contributo di Kant all'epistemologia è che egli ha prodotto un cambiamento radicale nella nostra idea di verità, passando dall'idea dogmatica di verità come unione con il reale all'idea critica che la conoscenza è costruita da una forma soggettiva *a priori* e che la verità universalmente valida è una funzione della nostra incapacità di pensare a prescindere da queste forme (NKZ II, 337; IRS 164)

[371] «La coscienza del tempo rivela la stessa unione di significato, atto ed esistenza e ciò è implicato dal fatto che nell'autoconsapevolezza il Sé vede il Sé nel Sé» (NKZ II 109; IRS 55)

Pur riconoscendo il valore del contributo di Kant all'epistemologia, Nishida, già in questa opera avverte la necessità di una "rivoluzione della rivoluzione copernicana" di Kant e, sulla scia dei neokantiani, sostiene la necessità di ripensare la differenza tra mondo fenomenale e mondo noumenico.

> Tuttavia se la conoscenza è una costruzione a partire da un certo punto di vista, deve esserci qualcosa che è stato dato come sua causa. Non si tratta della cosa in se stessa ma dell'esperienza immediata pre-concettuale e sembra che i kantiani contemporanei stiano interpretando la cosa in sé in questo senso. La conoscenza è l'unificazione della concreta abbondanza di questa esperienza da un certo punto di vista. Windelband e Rickert sono coloro che hanno meglio espresso questa reinterpretazione della cosa in sé. Windelband dice che era un errore per noi aver pensato finora la cosa in se stessa ed il mondo fenomenale come se differissero qualitativamente e che dovremmo pensare piuttosto questa differenza come qualitativa. Anche le nozioni di soggettività e oggettività devono essere messe in accordo con questi raffinamenti della nozione di verità e della cosa in sé. Comunemente pensiamo la mente come soggettività e, in contrasto, il mondo esterno come oggettività ma ciò che chiamiamo Sé come oggetto di introspezione è colto dal soggetto cognitivo alla stessa maniera di un oggetto esterno […]. Il vero soggetto epistemologico non è il Sé dell'introspezione ma l'attività unificante che costruisce un certo mondo oggettivo (NKZ II, 339; IRS 165).

A questo stadio del suo pensiero, Nishida pensa che gli aspetti contradditori della verità debbano essere ripensati sulla base di un'ontologia che ricomponga la frattura tra mondo noumenico e mondo fenomenico. Se l'epistemologia di Kant induce a considerare la realtà in funzione delle modalità conoscitive dell'"io penso", Nishida tenta, al contrario, di riportare le modalità conoscitive del Sé a modellarsi sulla realtà in quanto tale e per come si presenta, senza che debba essere ipotizzato o postulato nessun "al di là" della fenomenalità. Nonostante questa ricomposizione ontologica, la verità continua a essere pensata secondo modelli diversi che nella "volontà assoluta" trovano solo una conciliazione provvisoria e parziale. Il carattere di universalità e individualità della verità, l'oscillazione tra il suo rispecchiamento dell'*ordo rerum* e dell'*ordo rationis*, il suo essere insieme intemporale e temporale costituiscono una sorta di antinomie che, in *Intuizione e riflessione nell'autoconsapevolezza* non trovano una spiegazione soddisfacente.

2. L'errore, indizio di verità

L'impasse a cui conducono le varie "antinomie" della verità rilevabili nel primo periodo del pensiero nishidiano è indice della necessità di ripensare la verità a partire da un altro punto di vista e affinché esso sia raggiunto occorre riconsiderare la questione dal rovescio, ossia

ripensare la verità attraverso l'errore (*gobyū* 誤謬). In Uno studio sul bene Nishida afferma che il vero e il falso non esistono nell'esperienza pura ma solo nel pensiero (cfr. NKZ I, 23; SB 23). Questa distinzione compare, cioè, solo quando si è già perduto il contatto immediato con la realtà. Laddove essa viene intuita «errore e non errore […] non hanno significato» (NKZ I, 49; SB 49) ed ogni valida conoscenza deve fondarsi a partire da qui. Anche la filosofia, secondo Cartesio, cerca sempre di tornare a questo saldo fondamento. Il filosofo francese tenta di farlo attraverso l'intuizione "penso dunque sono" ma questa, secondo Nishida, non è una vera intuizione, bensì una deduzione, alla quale si aggiunge il dogma per cui un pensiero evidente può arrivare a conoscere l'essenza delle cose.

Una volta ammessa la possibilità dell'errore, dunque, a che cosa si deve attribuirne la causa? Gran parte della filosofia di matrice greca si basa sulla logica di Aristotele il quale, nel *De anima*, afferma che laddove si ha un'intellezione di indivisibili non c'è alcuna possibilità di errore ma esso sorge sempre quando l'intelletto opera una sintesi di diversi elementi. L'intelletto è nel vero «se enuncia l'essenza secondo l'essenza sostanziale», ma non è nel vero «se enuncia una cosa qualunque secondo una cosa qualunque»[372]. L'essenza sostanziale o necessaria è ciò che il bianco è per l'occhio: non ci si inganna nel percepire il bianco ma ci si può ingannare nel ritenere che il bianco percepito sia un uomo. Alla stesso modo, non ci si inganna nel pensare un uomo secondo la sua essenza necessaria di "animale ragionevole" ma ci si può ingannare nel credere che sia un uomo piuttosto che un altro. La possibilità dell'errore, dunque, appartiene solo alla sfera delle intellezioni che non concernono la struttura essenziale dell'essere. Questa idea, già in *Uno studio sul bene* e poi, più esplicitamente in *Intuizione e riflessione nell'autoconsapevolezza,* viene continuamente messa in discussione da Nishida. L'operazione di concepire qualcosa come una struttura essenziale o fondamentale, infatti, è già un'operazione di interpretazione. Il vero errore non è tanto nella formulazione di un giudizio non conforme alla realtà quanto nello scambiare un'interpretazione della verità per la verità stessa.

> Ciò che i fisici chiamano la proprietà, la forza, l'energia, sono solo concetti astratti; normalmente sostanzializziamo tali concetti e pensiamo, fondandoci su di essi, come si produce il cambiamento dei fenomeni ma qui risiede l'errore che consiste nel rovesciare l'effetto e la causa [il mezzo e il fine; l'inizio e la fine]. Ne [a partire da] l'esperienza immediata, l'essere è prodotto a partire dal nulla; questo cambiamento non è il passaggio tra due cose reciprocamente separate ma una transizione continua, ciò che chiamo auto-effettuazione di un universo concreto. Anche da questo punto di vista possiamo dichiarare che l'essere nasce dal nulla ma in un senso diverso da quando si dice che ciò che era latente è diventato manifesto […]. Quando unifichiamo delle

[372] ARISTOTELE, *De anima*, 430 b 26 segg.

sensazioni frammentarie e pensiamo «ciò che è rosso» o «ciò che è blu», cioè quando pensiamo un continuo e, in più, lo consideriamo come una realtà oggettiva, soddisfiamo un'esigenza del nostro pensiero; ma aver raggiunto tale realtà oggettiva significa essere ritornati al nucleo del Sé, al pensiero più immediato e concreto (NKZ II 282-283; IRS 141)[373].

Come sottolinea Dalissier, il passo mostra che la sostanzializzazione delle entità fisiche e la loro collocazione al di là dei fenomeni permette di considerarle come un fondamento utile a spiegare la mutevolezza fenomenica ma questo procedimento non equivale a un autentico ritorno al fondamento. Secondo Nishida si ha a che fare con un'inversione tra causa ed effetto poiché l'entità fisica è l'effetto di una interpretazione della realtà che è già successiva all'esperienza immediata del fenomeno. Una prima forma di errore, particolarmente grave, è quella di invertire l'ordine del reale e di considerare come fondamento ciò che è solamente una prima interpretazione o spiegazione della realtà immediatamente esperita. In altre parole, il primo errore è quello di scambiare una dimensione in cui è presente la distinzione tra errore e non-errore (quella soggetta a interpretazione e spiegazione) per una realtà in cui la modalità dell'interpretazione e della spiegazione non è ancora attiva.

Secondo quanto viene espresso dal testo si può dire che tale confusione sia da attribuire alla volontà di spiegare la transizione dei fenomeni sulla base un fondamento ontologico, poiché si parte dal presupposto che "nulla sorge dal nulla". All'interno dell'essere, ogni transizione è intesa come il passaggio dal latente al manifesto ed è spiegata attraverso una catena fisico-causale mentre nell'esperienza immediata, a cui Nishida auspica il ritorno, si è direttamente in contatto con la transizione dei fenomeni intesa come passaggio dall'essere al nulla e viceversa. Il nulla relativo origina l'essere il quale ritorna costantemente al suo fondamento. Questo passaggio biunivoco dall'essere al nulla indica che la differenza tra i due non è ontologicamente prima: più originaria è la dimensione in cui si ha il continuo rinvio del fenomeno al nulla relativo da cui è in parte costituito. Sebbene non sia esplicitato, se ne può dedurre che questa impostazione, che diverrà più chiara con l'elaborazione della logica del luogo, toglie ogni validità alla comune distinzione tra vero e falso. Se infatti ciascun ente o fenomeno è costantemente in relazione con il nulla, come si può individuare la sua struttura essenziale? Come si può distinguere con certezza ciò che un fenomeno *è* da ciò che *non è*?

Alla fine dell'opera *Intuizione e riflessione nell'autoconsapevolezza* Nishida ritorna sulla questione aggiungendo alcuni elementi di chiarificazione:

[373] In questo caso la traduzione proposta in italiano, si accosta più a quella francese, presente in DALISSIER M., *Anfractuosité et unification*, op. cit. p. 287 che non a quella inglese. La traduzione di Dalissier, infatti, è più fedele all'originale di quanto non lo sia quella di Viglielmo, Takeuchi T. e O'Leary.

Il nostro ego, nella sua profondità, è in contatto con la volontà assoluta. In ciò consiste il nostro carattere intelligibile in cui siamo liberi di cogliere qualsiasi *a priori* e che non deve essere confuso con il carattere empirico di cui siamo coscienti. È l'atto soggettivo e libero di questo Sé intelligibile che rende possibile l'errore perché in un mondo puramente oggettivo non può sorgere alcun errore. È per questa ragione che le scienze della natura devono spiegare l'errore attraverso leggi causali necessarie. L'errore, o il peccato, sorgono dalla confusione di differenti posizioni che il Sé intelligibile liberamente assume (NKZ II, 335; IRS 163)

Il Sé autentico è in contatto con la volontà assoluta ed essa coincide con la dimensione degli *a priori*, quella che qui Nishida, con linguaggio alquanto ambiguo, chiama anche il "mondo puramente oggettivo" dove non può sorgere alcuna possibilità di errore. Ma, poiché il Sé è libero di agire anche a distanza dal contatto immediato con la transizione continua dei fenomeni, sorge la possibilità del rovesciamento tra la dimensione originaria del vissuto, in cui l'aderenza tra il Sé e la realtà è al massimo grado e rende impossibile per principio qualsiasi distorsione della verità, e la dimensione derivata del giudizio. Dove l'errore è distinto dal non errore non si è ancora nella verità[374].

Questa consapevolezza, paradossalmente, diventa una traccia verso la verità. Merleau-Ponty, nel 1952 ha pensato in maniera analoga il rapporto tra verità ed errore nel suo saggio dedicato all'arte moderna e intitolato *Il linguaggio diretto e le voci del silenzio*. Facendo riferimento ad un saggio di André Malraux[375], il filosofo francese scrive: «Malraux osserva acutamente, a proposito dei pittori moderni, che "benché nessuno parlasse di verità, tutti parlavano di impostura davanti alle opere dei loro avversari". Essi non ammettono una verità che sia somiglianza della pittura e del mondo, ma accetterebbero l'idea di una pittura che sia coesione con se stessa, che si identifichi con la presenza, nella pittura, di un principio unico che dia ad ogni modo di espressione un certo valore di impiego»[376]. In altre parole, Malraux, schierandosi contro l'idea della funzione mimetica dell'arte rispetto alla natura, sostiene che, più che a vedere il mondo, la pittura tende a crearne un altro, nuovo e irriducibile. Ogni arte è l'espressione, lentamente conquistata, del sentimento fondamentale che l'artista prova davanti all'universo mettendosi concretamente in relazione con il divenire della storia. L'artista, in quanto creatore, non appartiene alla collettività che subisce la cultura ma a quella che

[374] La negazione della realtà dell'errore non è una particolarità della filosofia nishidiana. Essa compare già nell'*Etica* di Spinoza ma le ragioni per cui i due filosofi giungono a tale posizione possono dirsi opposte. Spinoza nega la possibilità dell'errore perché contravverrebbe alla perfezione ontologica della sostanza e lo concepisce solamente come mancanza di conoscenza del vero, dal momento che «come la luce manifesta se stessa e le tenebre, la verità è norma di Sé e del falso» (*Etica* II, scolio 43). Uno sviluppo di questa posizione si può individuare anche nell'idealismo hegeliano, in cui l'errore consiste nell'assunzione di alcuni momenti dell'Idea come in-sé separati per astrazione intellettualistica.
[375] MERLEAU-PONTY M., *Il linguaggio indiretto e la voce del silenzio* in ID., *Segni*, tr. it. di Alfieri G., Il Saggiatore Milano 2003.
[376] Ivi, p. 83.

l'elabora.

Come per i pittori moderni, visti con gli occhi di Malraux e Merleau-Ponty, anche per Nishida la verità non consiste in una somiglianza/adeguazione alle cose ma in un particolare modo di ricrearle che nasce nell'incontro tra il Sé e le cose stesse. In un certo senso, quando tale incontro avviene, non ha neppure senso parlare di "verità", perché, nel suo accadere, l'incontro è sempre vero e, qualunque forma esso assuma, non diventa mai una semplice espressione dell'esperienza bensì un'espressione che proviene *dall'*esperienza. Dice ancora Merleau-Ponty: «quando una striatura del pennello sostituisce la ricostituzione, in linea di principio completa, delle apparenze, per introdurci alla lana o alla carne a sostituire l'oggetto non è il soggetto ma la logica allusiva del mondo percepito»[377]. Laddove la relazione è originaria, ogni gesto espressivo istituisce una verità non falsificabile. Ciò non significa che si abbia a che fare con una verità auto-evidente, quale viene concepita nel modello cartesiano, ma piuttosto con una verità che si fa auto-espressiva mediante la complicità del Sé che prende parte alla sua istituzione. Non si è, infatti, nell'orizzonte soggettivo della certezza ma in quello anonimo dell'esperienza. «Husserl – ricorda Merleau-Ponty – ha usato la bella parola di *Stiftung* – fondazione – per indicare, in primo luogo, l'illimitata fecondità di ogni presente che, proprio perché è singolare e passa, non potrà mai cessare di essere stato e quindi di essere universalmente»[378]. Anche Nishida, come più tardi Merleau-Ponty, trova nell'arte quel luogo in cui il *farsi* della verità nella relazione tra il Sé e il mondo si manifesta in maniera particolarmente chiara poiché vi viene ospitata la contraddizione tra la sua singolarità e universalità.

3. L'arte, al di là dell'errore

Già in un saggio che precede di undici anni *Uno studio sul bene*, *Bi no setsumei* 美の説明 (*Una spiegazione delle bellezza*) Nishida sembra individuare nel campo artistico quella dimensione che sfugge alla distinzione tra errore e non-errore:

> Tutti sono d'accordo che la bellezza è verità, cioè qualcosa che viene all'esistenza in una realtà ideale. Tuttavia, come ha detto Baumgarten della scuola leibniziana, la verità e le idee che fondano la bellezza non devono essere considerate identiche alla verità e alle idee logiche […]. Come ho notato sopra, il mondo del *muga* è un tipo di verità che proviene da un improvviso stimolo del cuore. […] Questa verità non può essere espressa a parole, è il

[377] *Ibid.*
[378] *Ibid.*

cosiddetto “segreto aperto” [*offenes Geheimnis*, “segreto di Pulcinella”] di Goethe» (NKZ XIII, 79-80; BS 216-217).

Ancor prima di chiarire l’idea di “esperienza pura” Nishida sembra aver chiaro che la verità, nel senso più autentico, precede la distinzione tra soggetto e oggetto e si distingue dalla verità cercata e presentata dalle scienza. Essa appartiene ad una dimensione del reale con cui l’arte è intimamente in contatto: «talvolta la gente tiene in grande considerazione le verità logiche e rifiuta le verità intuitive come mere fantasie dei poeti. Tuttavia […] la verità intuitiva è raggiunta quando si separa da sé e si diventa tutt’uno con le cose. In altre parole, è una verità vista con gli occhi di Dio» (NKZ I). Il riferimento a Dio può essere già inteso come la ricerca di quello stato di unificazione che, più tardi, acquisterà anche una valenza religiosa e che rappresenterà per il Sé il massimo grado di approssimazione al Nulla assoluto ma questo testo è ancora molto lontano dall’elaborazione della logica del luogo all’interno della quale la nozione di Nulla assoluto inizia ad avere un senso. Tuttavia, il legame posto tra la bellezza e il sentimento del *muga* sembra già porsi in una remota continuità con la produzione più matura di Nishida.

Anche *Uno studio sul bene*, che più volte ritorna sulla questione della verità, non tralascia il rinvio all’esperienza artistica come esperienza di una intimità con il reale che supera la distinzione tra pensiero e volontà: «come si può vedere nell’immaginazione degli artisti, quando raggiungiamo l’ambito dell’ispirazione, sprofondiamo completamente in essa: noi e le cose facciamo tutt’uno e diventa anche possibile sentire l’attività delle cose come attività della propria volontà» (NKZ I, 109; SB 98) L’arte armonizza pensiero e volontà portando il Sé in quello stato di unificazione con il reale dove non può sorgere alcuna possibilità di errore. Questa idea sarà maggiormente sviluppata nell’opera del 1923, *Arte e morale.*

La verità non è qualcosa che si costituisce semplicemente in base a relazioni concettuali, alla radice della verità concettuale deve esserci sempre l’intuizione creativa […]. Secondo me si può pensare che la relazione che la verità storica intrattiene con il contenuto religioso è come la relazione tra i due fattori della percezione visiva e tattile di Hildebrand e il contenuto artistico. Non si devono deformare i fatti storici secondo il sentimento religioso proprio come non bisogna che il pittore o lo scultore distorcano le forme delle cose secondo il loro sentimento. Noi dobbiamo vedere la verità così com’é. Ogni falsità distrugge il bello, intacca il sacro. Come guardare senza alcun pregiudizio la forma delle cose così come sono è bello, così guardare i fatti storici così come essi sono costituisce il sentimento religioso. L’autentico sentimento religioso è uno stato d’animo

assolutamente umile, uno stato d'animo in cui si è completamente rinunciato a sé (NKZ III, 5, 383)[379].

Verità e contenuto religioso, percezione visiva e percezione tattile sono per l'artista un'unica unità di senso. Ma qui torna la possibilità di una "distorsione" del reale, di una falsità che nasconde il vero volto delle cose. Il «guardare senza alcun pregiudizio la forma delle cose così come sono» equivale forse ad una dichiarazione di valore della sola estetica realistica? Nishida intende forse dire che ogni traccia dell'artista deve scomparire dall'opera e che essa deve costituire una pura *mimesis* della realtà? Se si tiene conto del contenuto complessivo dell'opera ci si accorge che il filosofo non loda il carattere imitativo dell'arte ma, semmai, il suo carattere creativo. Infatti ogni opera d'arte è un incontro tra l'individualità dell'oggetto rappresentato e l'individualità dell'artista. La falsità dell'arte, allora, deve essere intesa come l'interruzione di questo rapporto, ossia come la riproduzione di qualcosa che non si trasfigura insieme al gesto di colui che conduce tale trasfigurazione ma resta a distanza sia da lui che dall'originale. Come spesso accade, Nishida mette in crisi il lettore avanzando delle affermazioni apparentemente incoerenti. L'artista che «distorce secondo il proprio sentimento» non è colui che *trasfigura* secondo il proprio sentimento ma colui che sovrappone il proprio stato psicologico alla realtà rappresentata quando invece l'incontro autentico tra l'artista e il mondo avviene ad un livello più profondo del Sé.

Solo quando l'arte manifesta il "vero Sé" si pone al di là della moralità e della discriminazione tra vero e falso. In quanto espressione della particolare visione dell'artista non può essere giudicata secondo queste categorie. Mentre nell'ambito delle scienze l'errore è pensabile come lettura non corretta della concatenazione causale, nell'ambito artistico non c'è nessuna sequenzialità operativa o conoscitiva che viga come criterio di correttezza e possa fare da discriminante rispetto ad un possibile errore. Ecco dunque, che l'arte si fa esempio emblematico di quella relazione intima con la verità che Nishida arriverà a concepire solo in seguito all'elaborazione della logica del luogo e, ancora più chiaramente, nella fase del periodo storicista quando l'individuo viene pensato all'interno di una più radicale dialettica. *Arte e morale*, infatti, non è l'opera in cui il pensiero di Nishida nei confronti dell'arte giunge alla piena maturità. Cestari lo mette chiaramente in evidenza in un saggio che illustra l'evoluzione del filosofo rispetto a tale questione:

nonostante la ricerca di un significato universale della dimensione corporea, che viene in parte raggiunto solo con lo storicismo, *Arte e morale* resta un'opera spiritualista e monista. Essa parla dell'arte solo nel senso dell'interiorità (l'arte è un'espressione dell'individualità dell'artista) che raggiunge una dimensione trans-

[379] La traduzione del testo è stata tratta da GHILARDI M., *Una logica del vedere*, op. cit. p. 165.

temporale come viene rappresentato dai valori del Vero e del Bello, che trovano la loro unità nel vero Sé. Nishida cerca di ricondurre tutti i valori al principio metafisco del vero Sé. Questo spiega perché in *Arte e morale* l'aspetto artificiale, storico e condizionato dell'arte (come ad esempio la tecnica artistica), sebbene presente, non viene riconosciuto come tale ma assolutizzato: «nell'arte, l'espressione stessa è la verità. La tecnica stessa deve essere verità» (NKZ III 382; AM 99)[380]

Sebbene, nell'opera del 1923, Nishida concepisca già la dimensione artistica come una dimensione in cui il rapporto tra verità e falsità, tra correttezza ed errore, deve essere pensato diversamente che negli altri campi del sapere, resta ancora legato alla predominanza del punto di vista dell'artista, o meglio, del "vero Sè" dell'artista che dalla sua particolare prospettiva reinterpreta il mondo. Come mette in luce Cestari, i due brevi saggi scritti successivamente, *Sho no bi* (*La bellezza della scrittura*) e *Gēte no haikei* (*Il background di Goethe*)[381] non si discostano molto dalla visione presentata in *Arte e morale* mentre, dieci anni più tardi, in *Rekishiteki keisei sayō toshite no geijutsuteki sōsaku* (*La creazione artistica come attività formativa storica* NKZ X, 177-274), si fa evidente anche nel modo di concepire l'arte l'evoluzione compiuta dal pensiero di Nishida. In questo saggio, prevale l'idea di "intuizione attiva", ossia di uno scambio biunivoco tra il corpo storico e il mondo tale per cui non è più possible distinguere nettamente fino a che punto sia l'artista ad esprimere il mondo e fino a che punto sia il mondo ad autodeterminarsi nell'espressività dell'artista. Rinviando allo studio citato[382] per una più approfondita analisi del testo, torniamo a considerare l'"intuizione attiva" dal punto di vista del rapporto con la verità e, in particolare con la verità dell'arte.

L'"intuizione" indica quella particolare modalità recettiva per cui l'artista accoglie il sopravanzare del mondo nella sua opera ma essa implica anche un'"attività": quella della risposta dell'artista che si concretizza nella formazione dell'opera. Merleau-Ponty, che ha incentrato gran parte della sua produzione sulla dinamica conoscitiva corporea, ne *L'occhio e lo spirito*, citando Cézanne, parla di un "pensare in pittura"[383] ossia di una pensare attraverso il gesto che distribuisce o condensa il colore. L'espressione è di per sé ossimorica dal

[380] «Despite this search for a universal meaning of the bodily dimension, which only in historicism will be relatively fulfilled, *GD* remains spiritualist and monist. It discusses art only in the sense of an interiority (art is expression of an artist's individuality) that reaches a trans-temporal dimension as represented by the values of the Beautiful and the Good, which find their unity in the True Self. Nishida tries to bring back all values to the metaphysical principle of the True Self. This could explain why in *GD* the *artificial*, *historical* and *conditional* aspects of art (such as, for example, artistic technique), although present, are not recognized as such, but absolutized: "In art, expression itself is truth. Technique itself must be truth" (*NKZ* III: 382; *99*)» CESTARI M., *The problem of aesthetics in Nishida Kitarō*, "PAJLS. Proceedings of the Association for Japanese Literary Studies". *Hermeneutical Strategies: Methods of Interpretation in the Study of Japanese Literature*, 2004.
[381] Cfr. CESTARI M., *The problem of aesthetics in Nishida Kitarō*, cit. pp. 3-6, in cui si trova un'analisi di questi testi.
[382] *Ibid*.
[383] Cfr. MERLEAU-PONTY M., *L'occhio e lo spirito*, tr. it. di Sordini A., Se, Milano 1989, p. 43.

momento che il pensare avviene per concetti mentre la gestualità artistica è costituita da movimenti corporei che rispondono ad un sapere pratico più che ad un sapere teoretico, ma proprio l'ossimoro esprime quella contraddizione insita anche nell'espressione di "intuizione attiva" che indica una conoscenza allo stesso tempo mentale e corporea, attiva e recettiva. Attraverso tale complessione essa apre al Sé un mondo che sempre si presenta nella sua verità. Verità che è al di là della distinzione tra verità e falsità.

Questa concezione nishidiana ha incontrato anche delle critiche fra le quali quella di Takeuchi il quale ha notato come il problema dell'errore, nel contesto dell'"intuizione attiva", venga quasi completamente trascurato cosicché diventa impossibile distinguere una conoscenza certa da una errata, la coscienza dall'illusione[384]. In effetti, come dice Cestari, «l'"intuizione attiva" sembra incapace di risolvere, o almeno di trattare, il problema dell'errore. […] Nishida sottolinea soprattutto l'aspetto positivo e creativo della relazione con il mondo. Tuttavia non nasconde spesso (o almeno lascia non sviluppato) il suo significato distruttivo (o semplicemente limitante?»[385]. La risposta è senz'altro positiva ma si potrebbe dire anche che l'"intuizione attiva" gioca su un piano conoscitivo che, appunto, è al di là di queste problematiche. Provando a fare un esempio tratto dall'ambito psicologico (e quindi da un ambito diverso da quello in cui realmente opera l'"intuizione attiva" ma per certi versi più comprensibile) l'intuizione attiva ha una funzione espressiva e conoscitiva paragonabile a quelle espressioni emotive (gioia, dolore e così via) visibili nel volto altrui quando egli prova determinati sentimenti. La percezione del sentimento è sempre vera anche se esso scaturisce da un'errata comprensione della realtà dei fatti, da un'illusione o da un inganno.

L'arte non *rappresenta* la verità ma allarga e approfondisce il luogo della sua manifestazione. Essa fornisce al mondo un ordine e una struttura che coincidono con un'unità di comprensione. Si potrebbe dire, tutt'al più, che l'arte, così intesa è rappresentazione dell'assolutamente irrappresentabile. "Irrappresentabile" in quanto irrisolvibile in un senso già dato. Dunque, ogni rappresentazione artistica è in realtà una creazione di senso, una deiscenza della verità che scaturisce dalla relazione tra l'artista e il mondo ma anche, inesauribilmente, nella relazione tra il fruitore dell'opera e l'opera stessa e, ancora, tra il fruitore dell'opera e il mondo che nell'opera si è ricreato, pur restando altro da ciò che è diventato nell'opera. Ma ciò che il mondo è al di fuori dell'opera non sarà mai più lo stesso per colui che si è messo in gioco nella relazione con l'opera perché l'opera ha trasfigurato il suo modo di vedere.

---

[384] Per quanto riguarda le critiche al concetto di "intuizione attiva" cfr. CESTARI M., *The Knowing Body. Nishida's Philosophy of Active Intuition (*kōiteki chokkan*)* in «Eastern Buddhist», XXXI, 2 (1998), pp. 202-208.
[385] Ivi, p. 207

Come si potrà distinguere, infine, il mondo "vero" da quello che è stato ricreato nell'opera, e poi nella visione dei suoi fruitori, nella sovrapposizione delle diverse visioni e così via? Ne *L'occhio e lo spirito*, Merleau-Ponty esprime questa infinita rifrazione della verità artistica e la conseguente impossibilità di distinguere tra verità e falsità dicendo «è vero e non contraddittorio che nessuna uva è mai stata ciò che è in pittura, anche in quella più figurativa, […] e che l'uva del Caravaggio è l'uva stessa»[386]. L'"intuizione attiva", e in particolar modo l'attività artistica che su di essa si basa, istituisce una relazione con una verità che non deve essere intesa secondo i normali criteri logici ma nella prospettiva di un'intimità con la realtà che precede ogni giudizio su di essa[387]. A partire da queste considerazioni è possibile pensare in maniera più stringente la relazione con la verità che la filosofia di Nishida propone con maggior incisività nelle opere più tarde.

4. Irriducibilità e commensurabilità dei criteri

Una volta compreso che la verità proposta da Nishida non va giudicata secondo il criterio del vero e del falso, del giusto e dell'errore è possibile individuarne un altro che sia ad esso commensurabile? La questione non è di poca importanza se si tiene conto del peso che essa ha avuto all'interno della tradizione filosofica occidentale. Secondo la logica aristotelica, la verità ha la sua sede nel giudizio linguistico che è il risultato della riflessione del soggetto sulla realtà. Ogni giudizio ha lo scopo di distinguere, tra due possibile enunciati contraddittori, quello che "corrisponde" alle caratteristiche dell'oggetto e questo discernimento equivale ad un vero e proprio vaglio critico (nel senso etimologico della parola *krisis*). Affinché esso possa essere esercitato dal soggetto, c'è bisogno di un'unità di misura, di un punto di riferimento, che possa valere per ciascuna ipotesi da vagliare e che sia in rapporto alla materia e alla forma dell'oggetto da giudicare. Dunque la determinazione del criterio di verità è di primaria importanza, a tal punto che accanto alla logica è stata prodotto una vera e propria "criteriologia", una scienza dei criteri di verità.

[386] MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, op. cit., p. 60.

[387] Ghilardi richiama in proposito il concetto di *shizen* 自然 . Egli scrive: «L'arte, infatti, non è tanto oggetto di studio e di contemplazione eruditi, né il terreno di scontro per visioni del mondo o ricostruzioni genealogiche differenti. L'arte, nel suo farsi, è per Nishida la vita stessa nel suo offrirsi in quanto tale, *così com'è* – ci si ricollega qui dell'idea giapponese di natura, colorata dagli influssi del buddhismo *zen*: si tratta della processualità infinita che accade in virtù dell'esperienza *del* mondo, nel doppio significato del genitivo. È un'esperienza che, nel momento in cui si attua e si esprime in quanto produzione di un artefatto o contemplazione di esso, diviene anche forma e modalità del vivere, pratica trasformativa di un Sé non più attaccato alla propria identificazione soggettiva, ma immerso nelle relazioni che ad ogni istante lo costituiscono e lo determinano» (GHILARDI M., *Una logica del vedere*, op. cit. p. 162).

Certamente non tutta la filosofia occidentale condivide questo orientamento. Il pragmatismo, ad esempio, combatte la ricerca nel campo dei criteri di verità *tout court* e va piuttosto nella direzione di una determinazione dell'utilità e della strumentalità. Karl Popper, nel Novecento, si è nettamente schierato contro l'idea stessa di un "criterio di verità" sottolineandone l'inconsistenza e perfino l'inesistenza dal momento che, a suo avviso, non c'è alcuno strumento, logico o empirico, che consenta agli scienziati di affermare che una teoria è vera[388]. Tuttavia – egli afferma - «la mancanza di un criterio di verità non rende non-significante la verità più di quanto la mancanza di un criterio di salute renda non significante il concetto di salute. Un uomo malato può cercare la salute anche se non dispone di alcun criterio per essa»[389]. Sulla scorta di questi diversi riferimenti è opportuno chiedersi se per Nishida abbia senso parlare di una criteriologia della verità oppure se la verità non debba piuttosto essere concepita come un ideale regolativo o un punto asintotico che orienta l'agire e il conoscere senza che essi possano mai raggiungerlo. Se la verità è una creazione, al punto che sfumano i confini tra l'uva reale e l'uva dipinta dal Caravaggio, possono ancora essere individuati dei criteri che permettano di distinguere la verità da ciò che non lo è? Laddove si dà la possibilità della distinzione tra errore e non errore non si è ancora nella verità: la possibilità stessa dell'errore è "traccia negativa" della verità, ossia traccia che indica la sua assenza ma invece, in positivo, cos'è che orienta e discrimina verso la verità?

In altre parole ci si chiede se una verità che precede la distinzione assertiva tra il vero e il falso, risponde ad altri criteri o rigetta qualsiasi discriminazione. Infatti, affermando che alla radice della realtà tutto è vero si rischia di dover ammettere che, contemporaneamente, nulla è vero. Nel saggio *Intuizione attiva* Nishida scrive: «il criterio di verità si trova laddove si giunge all'esito della costruzione in senso individuale che ha come fondamento questa realtà dell'intuizione attiva» (NKZ VIII, 563; IA 55). Affermazione criptica a cui poco dopo si aggiunge quella secondo cui «la verità non è l'universalizzazione del particolare, ma all'opposto deve esserne l'individualizzazione» (NKZ VIII, 564; IA 56). Chiaramente Nishida connette il criterio di verità con quello di individualità. Coerentemente con quanto già espresso in *Uno studio sul bene*, egli non attribuisce alcun valore realmente veritativo a delle nozioni o norme universali che livellano le differenze specifiche e individuali. D'altra parte, però, affinché una stessa verità possa essere riconosciuta come condivisa da una molteplicità

[388] «Il concetto di verità gioca soprattutto il ruolo di un'idea regolativa: nella ricerca della verità, ci aiuta il fatto di sapere che vi è qualcosa come "verità" o "corrispondenza", ma non ci dà un mezzo per trovare la verità, o di essere sicuri d'averla trovata quand'anche l'avessimo trovata. Insomma, non vi è alcun criterio di verità, e non dobbiamo cercare affatto un criterio di verità»

[389] POPPER K., *La società aperta e i suoi nemici*, tr. it. di Pavetto R., Armando Editore, 2004, vol. 2, p. 472.

di singoli, sembra che si debba ammettere almeno una minimale sostanzialità capace di accomunarli ma, come è stato più volte ribadito, il filosofo rifiuta qualsiasi ipotesi di questo genere. Connettere la verità alla realizzazione dell'individualità, non significa rinunciare a qualsiasi forma di verità, dal momento che le individualità sono potenzialmente infinite?

All'interno del saggio *Il mondo intelligibile*, nel contesto della trattazione della trascendenza noetica della coscienza, Nishida, dopo aver ricordato la distinzione tra i tre livelli del Sé intelligibile, (intellettuale, affettivo e volontario) scrive: «i tre tipi di Sé intellegibile vedono l'idea del vero (*shin* 真), l'idea del bello (*bi* 美) e quella del bene (*zen* 善) poiché il contenuto di ciò che vede se stesso è considerato rispetto ai nostri atti di coscienza, come oggetto trascendente e come idea» (NKZ V 167; MI 217). Le tre idee del vero, del bello e del bene sono considerate come "oggetti" dei diversi atti del Sé appartenenti, rispettivamente, alla sua modalità intellettuale, affettiva e volontaria. Mentre sulla base di altri testi è possibile pensare anche una verità dell'arte e dell'esistenza corporea del Sé, qui la verità torna ad essere legata alla coscienza intellettuale che seziona il flusso mutevole della realtà e si pone in relazione con esso tramite giudizi: «il Sé intellegibile intellettuale è un Sé solamente formale, alla stregua dell'autoconsapevolezza intellettuale. Non vede ancora veramente il contenuto del Sé intelligibile, non vede ancora direttamente il proprio contenuto; la verità (*shinri*_真理) è un'idea astratta» (NKZ V 167; MI 217).

Mentre in *Uno studio sul bene* si dice che la verità è «ciò che è più vicino al reale concreto dell'esperienza concreta» (NKZ I, 37; SB 35), qui si afferma invece che la verità «è un'idea astratta». Come conciliare queste due affermazioni? Quante verità si danno?

Solamente la conoscenza (*chishiki* 知識) in senso stretto si stabilisce attraverso la determinazione dell'universale del giudizio. Anche una conoscenza che va al di là della determinazione dell'universale del giudizio deve essergli proporzionata poiché l'una è in relazione con l'altra. Partendo dall'universale del giudizio e trascendendolo, non faccio altro che elucidare tali relazioni. Il fatto che la determinazione di questo universale possiede in se stessa l'oggettività (*kyakkansei* 客観性), compresa come verità – in altre parole, il fatto che l'universale del giudizio contenga in se stesso l'oggetto (*taishō*) significa che essa è già una determinazione noematica nell'universale dell'intuizione intellettuale (NKZ V 171; MI 220).

Una molteplicità di verità richiede molteplici criteri di giudizio. Se a livello del Sé intellettuale si ha una verità astratta perché la sua presa sulla realtà è limitata a quella del sapere della sostanza, a livello del Sé affettivo, si ha una verità del bello e, a livello volitivo, una verità o non verità del bene. Ogni livello del reale ha la sua verità e richiede un criterio di verità commensurabile. Nel saggio *Il mondo intelligibile*, Nishida non approfondisce

ulteriormente l'idea del bello ma si sofferma su quella del bene che, a suo avviso, ha «un significato regolativo» (NKZ V 168; MI 218). Con ciò sembra voler dire che l'idea di "bene" non è qualcosa di immediatamente disponibile all'intelletto ma orienta l'agire dell'uomo in ambito morale affinché possa almeno riconoscere ciò che è buono. L'idea del bene si sottrae dunque in quanto oggetto universalmente riconoscibile ma si invera nell'individuo che, di volta in volta, ne interpreta il contenuto.

> L'idea di verità, considerata come contenuto della coscienza in generale, è l'ombra dell'idea individuale, così come ciò che è riflesso sul piano della coscienza dell'autoconsapevolezza intellettuale. Per questa ragione è allo stesso tempo universale e astratta. L'idea veramente individuale e personale non possiede il carattere dell'idea noematica, che è una cosa vista […]. Poiché l'idea veramente individuale e personale non è vista noeticamente, l'idea del bene, la sola valida, è regolatrice (NKZ V 168; MI 218).

Pensare una verità al di là della sua incarnazione individuale significa, per Nishida, pensare solamente un'ombra della verità perché essa non esiste al di fuori di una sua interpretazione da parte del Sé. Ciò non significa che non ci sia una verità riconoscibile da più individui ma che essa si presenta solo come un ideale orientativo, ossia come qualcosa che è in se stesso nulla ma si invera nella relazione con il Sé. Anche la definizione del criterio di bello, che può essere trovata in un testo più tardo di Nishida intitolato *Rekishiteki sekai ni oite no kobutsu no tachiba* 歴史的世界に於いての個物の立場 (*La posizione dell'individuo nel mondo storico*) è coerente con la stessa concezione di criterio di verità che fa da cornice all'idea del bene. Il testo non verte sull'estetica ma, allargando la visuale sulla posizione dell'individuo nel mondo storico, tocca il cuore della dinamica all'interno della quale il criterio del bello può essere di volta in volta definito: «la vita si trova là dove c'è armonia della disarmonia (*fuchōwa no chōwa* 不講話の調和). È per questo che la malattia è contenuta nella salute e che la morte si trova nella vita. Eraclito afferma che ciò che si oppone si unisce, che la più bella armonia proviene da cose differenti, che tutte le cose nascono dal conflitto […]» (NKZ IX 100-101; PIMS 248). Secondo Nishida questa «armonia della disarmonia» si trova là dove o gli individui si oppongono reciprocamente ossia là dove, come monadi leibniziane, rappresentato il reale dal loro particolare punto di vista.

Nel saggio intitolato *A proposito dell'autoconsapevolezza* viene ribadito: «il vero, il bene, il bello (*shin bi zen* 真美善) non sono rispettivamente altro che le forme dell'auto-identità delle cose contraddittorie» (NKZ X, 533; APES 229). Poco oltre Nishida

> Il nostro Sé ha l'idea del bello negando in maniera creativa il molteplice in direzione dell'uno; ha l'idea del vero negando l'uno in maniera espressiva in direzione dell'uno. Essendo una, l'idea del bello contiene il molteplice, il

tempo ingloba lo spazio. Essendo molteplice, l'idea del vero contiene l'uno; lo spazio ingloba il tempo» (NKZ X 534; APES 230).

Questo passo, di difficile comprensione, sembra ribadire che il bello consiste in un'armonizzazione del molteplice, che si realizza attraverso un'azione creativa. Il bello, cioè, non risponde a questo o a quel canone, non è questione di determinate proporzioni o di preordinati equilibri ma emerge da una ri-creazione della realtà da un particolare punto di vista che ne armonizza gli aspetti contraddittori. La dimensione estetica del reale ha il suo criterio di verità nell'idea del bello che, mantiene una sua peculiarità rispetto all'idea del bene e a quella del vero e, dunque, in certa misura, è irriducibile ad esse. Ogni dimensione del reale ha una suo criterio veritativo: la "verità" del Sé affettivo/estetico è il bello, la verità del Sé morale è il "bene" e così via. Ognuno di essi è commensurato alla dimensione di cui è "criterio": ad esempio il bene non potrebbe essere "criterio" nell'arte perché essa è estranea ad ogni valutabilità morale così come il bello non può essere "criterio" nel campo logico/intellettuale perché esso è orientato alla verità logica. Ciascuno di essi, tuttavia, è riconducibile e commensurabile all'altro (pur non confondendosi con l'altro) nella misura in cui conformemente all'idea di verità avanzata da Nishida nega l'uno «in maniera espressiva in direzione dell'uno». Questa criptica affermazione può essere meglio compresa distinguendo due significati dell'unicità a cui Nishida fa riferimento. Nella prima occorrenza l'"uno" indica una totalizzazione uniformante che pretenderebbe di essere valida per tutti; nella seconda occorrenza, invece, indica la singolarità individuale che nega la prima forma di unicità ed è universale solo in quanto auto-determinazione dell'universale. Essa costituisce, in altre parole, una particolare espressione dell'universale.

Nella misura in cui il bene risponde a questa idea di verità, esso stesso si fa verità della dimensione morale: incarna cioè, nella situazione concreta, di volta in volta riscontrabile, la realizzazione del Sé. La incarna non come un contenuto stabile che, di volta in volta, si traduce nella particolare contingenza ma come un contenuto *emergente* da quella specifica contingenza. Così il bene diventa criterio veritativo della dimensione morale negando ripetutamente l'unicità totalizzante di un bene stabilmente valido. Analogamente, il bello diventa criterio veritativo della dimensione estetica quando nega il canone della bellezza inteso come formula prestabilita (si potrebbe pensare ad esempio al canone della "sezione aurea") e armonizza in una forma nuova le contraddizione del reale. La cosiddetta "estetica del brutto", nata nel Novecento, potrebbe essere una pertinente esemplificazione della portata euristica di tale concezione nishidiana. Le grandi avanguardie artistiche dell'inizio del XX

secolo vedono nella bellezza non solo un obiettivo polemico al quale contrapporsi, ma un principio che dove essere negato per salvare l'arte stessa dalla decadenza. La tradizionale distinzione tra bello e brutto, basata sulla caratterizzazione del bello come equilibrio, ordine e simmetria e sulla caratterizzazione del brutto secondo qualità opposte, decade a favore di un ideale estetico che confonde i caratteri dell'uno e dell'altro. Bello può apparire ciò che prima era considerato brutto e viceversa. Ciò che conta è che ricomponga gli aspetti contraddittori di una realtà dialettica in un complesso organico in modo da esprimere un'«armonia della disarmonia».

In definitiva, si potrebbe dire che ogni ambito del reale ha il suo criterio veritativo irriducibile a quello che vige in un altro ambito del reale ma la verità di ciascuno di essi, ossia la loro validità, è data dall'attualizzazione dell'idea di verità per cui "l'uno viene negato in direzione dell'uno". Questo "criterio dei criteri" rende ciascuno di essi commensurabile con l'altro e con la porzione di realtà cui si relaziona. Sebbene Nishida non parli esplicitamente di un "criterio dei criteri", questa locuzione sembra bene esprimere le implicazioni sotterranee del suo pensiero. Tentando di rispondere agli interrogativi inizialmente posti, si potrebbe dire, allora, che la concezione di verità presente nella filosofia nishidiana da un lato rifiuta una criteriologia nell'accezione tradizionale del termine; dall'altro moltiplica all'infinito i criteri di verità in virtù del "criterio dei criteri" che afferma "la negazione dell'uno in direzione dell'uno".

Ogni criterio di verità è irriducibile all'altro perché la realtà, nella sua complessità, respinge una normatività che livella le differenze. L"irriducibilità", dunque, non è indice di un essenzialismo residuo che maschera una sostanzialità, seppure minimale, del bene e del bello ma è la caratteristica di una singolarità che, emergendo dal nulla, si presenta in tutta la sua assolutezza. Allo stesso tempo, però, ogni singolarità non è particella recisa dalla totalità: una volta emersa dal nulla si relaziona a tutto ciò che la circonda impedendone un'esistenza autarchica. La conformità al "criterio dei criteri" costituisce per ogni criterio di verità la possibilità di commisurarsi con ogni altro criterio e di autolimitarsi per far spazio ad altre forme di verità. Quest'ultime sono potenzialmente infinite come infinite sono le contingenze da cui ogni criterio di verità emerge e lasciano sospettare, nella filosofia nishidiana, un invincibile relativismo. Tuttavia, come spesso accade quando ci accosta al pensiero del nostro autore, le definizioni più immediate possono rivelarsi fuorvianti se non addirittura ingannevoli. L'irriducibilità e la commensurabilità dei criteri di verità, potenzialmente infiniti, vanno meglio intese alla luce delle riflessione più tarde di Nishida.

5. "Was fruchtbar ist, allein ist wahr"[390].

Nel saggio dedicato a *La scienza sperimentale* Nishida ritorna a parlare della verità all'interno della questione della tecnica. Il filosofo porta innanzitutto l'attenzione sul fatto che tutte le operazioni delle scienze, comprese le scienze sociali, si fondano sull'intuizione attiva la quale corrisponde ad una modalità corporea di conoscenza. «Il calendario non si identifica al tempo astronomico né il terreno allo spazio geografico» (NKZ IX 276; SE 59): entrambi nascono da un radicamento corporeo nel tempo e nello spazio. Usando la stessa terminologia di Husserl nel *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo,* spesso indicato anche con il titolo *La terra come arca originaria*[391], si potrebbe dire che il corpo, in Nishida, appare come un *Nullpunkt* ossia un "punto zero" che non è collocabile in uno spazio preordinato e omogeneo ma è all'origine di ogni spazialità e di ogni orientamento nello spazio vissuto. Mentre un corpo in generale è dato come unità di molteplici prospettive, il corpo proprio è il luogo in cui la prospettiva si genera. A partire da questa constatazione Husserl confronta il modo percettivo proprio del "qui" con quello proprio del "là" e si inoltra nella problematica del rapporto con l'alterità. Nishida, invece, in questo testo, ribadisce l'origine tecnico-corporea delle scienze per mettere in luce che esse non sono solamente delle costruzioni intellettuali e teoriche, come possono spesso apparire, bensì elaborazioni complesse di una conoscenza tecnica semplice. Logica e tecnica non si contrappongono come due mondi inconciliabili ma si compenetrano come espressioni dell'auto-identità contraddittoria del mondo.

In seguito alla riflessione sull'origine corporea di tutte le scienze e sulla loro funzione espressiva sia rispetto al Sé che le pratica sia rispetto al mondo che descrivono e rappresentano, Nishida entra nel vivo della questione della verità. La citazione di un verso di Goethe, offre lo spunto per un approfondimento di tutto ciò è stato detto finora al riguardo: «*was fruchtbar ist, allein ist wahr*"», «quel che è fecondo, solamente è vero». Il verso

[390] GOETHE, *Vermächtnis* in *Goethe Werke - Hamburger Ausgabe*, Trunz von E., München, DTV 1998, vol. I, p. 370.

[391] HUSSERL E., Umsturz der koperkanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation manoscritto D17, edito per la prima volta nel 1940 negli Stati Uniti da Marvin Farber con il titolo Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Raumlichkeit der Natur, nel volume Philosophical Essays in FARBER M., (a c. di), Memory of Edmund Husserl, Cambridge Mass., 1940; tr it. a c. di Neri G., Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo, "Aut Aut" 245 (1991). Per un'approfondita trattazione del testo cfr. VANZAGO L., Coscienza e alterità. La soggettività fenomenologica nelle Meditazioni cartesiane e nei manoscritti di ricerca di Husserl, Mimesis, Milano 2008, in particolare pp. 149-168.

appartiene a un componimento intitolato *Vermächtnis*, *Testamento*[392], in cui il poeta mette in luce la portata veritativa del sentimento che può adeguatamente illuminare il procedere dell'uomo. Nishida, citando questo verso, non solo trascura l'accento posto da Goethe sul sentimento ma prescinde anche totalmente dall'orizzonte complessivo del suo pensiero. Mentre, per Goethe, l'elemento sensibile e l'individuo sono dotati di pari consistenza ontologica rispetto alla ragione e agli universali e quindi non vanno pensati come un vuoto d'essere bensì come una forma di espressione dell'essere eterno che «si muove in ognuno», per Nishida essi vanno pensati nell'orizzonte del nulla, l'unico all'interno del quale possono effettivamente mostrare il senso della verità. Commentando il verso citato , il filosofo giapponese scrive:

Come si oserebbe ridurre ciò a un semplice significato pratico! [Questo verso] non indica ciò che è semplicemente produttivo ma significa andare da ciò che è prodotto in direzione di ciò che produce e là ha la sua nascita il Sé produttivo. Ecco il significato che ci è consegnato dalla verità del corpo. Ciò conferisce, per la prima volta, il suo valore al termine «verità» (NKX IX 279; SE 62).

Il verso di Goethe, secondo Nishida, non deve essere interpretato come semplice attribuzione di verità né a ciò che è frutto di produzione né a ciò che produce. Il suo significato risiede invece nel riconoscimento delle verità in un processo, quello che va da ciò che è prodotto a ciò che produce. In altre parole, il senso della verità sta nell'afferramento dell'intero processo che ha condotto ad un dato fenomeno. Questo non significa risalire nella serie delle cause, come nel modello scientifico della causa-effetto, ma connettere il dato con l'insieme di relazioni da cui è emerso. Poiché l'emergere di un dato qualsiasi è sempre in relazione al *Nullpunkt* del corpo, allora l'afferramento dell'intero processo deve comprendere il corpo stesso come luogo di snodo della rete di relazioni: «é precisamente nella misura in cui la nostra intuizione corporea, ossia la nostra esperienza sensibile, si esplica a partire da là che essa [l'intuizione poietica e corporea] è vera. Siamo costretti a riconoscere il nostro Sé corporeo come la verità, nella misura in cui esso prende forma a partire da qui» (NKZ IX 280; SE 62).

La verità, per Nishida, fa tutt'uno con l'intuizione attiva che è alla base di ogni processo conoscitivo. Infatti, il resto del saggio è dedicato alla considerazione dell'importanza dell'intuizione attiva all'interno delle varie scienze e, infine, anche all'interno della filosofia e della religione. «Formandosi senza sosta, - scrive il filosofo - il Sé singolare si rivela auto-

[392] La strofa cui il verso appartiene recita: «Und war es endlich dir gelungen, /und bist du vom Gefühl durchdrungen; /was fruchtbar ist, allein ist wahr, /du prüfst das allgemeine Walten, /es wird nach seiner Weise schalten, /geselle dich zur kleinsten Schar».

contraddittoriamente nel mondo e coglie la cosa alla maniera dell'intuizione attiva. Ecco il vero mondo dell'intuizione attiva del Sé poietico, e inversamente, il vero mondo in cui il Sé poetico è visto» (NKZ IX 294; SE 73). La verità non è né un'adeguazione del giudizio alla situazione di fatto (secondo la definizione classica tomista) né un disvelamento dell'essere (secondo l'etimologia greca di *alètheia* [ἀλήθεια] e la concezione heideggeriana). Il processo del reale che deve essere colto dal Sé alla ricerca della verità non è quello del disvelamento di qualcosa che si lascia conoscere come ente ma si sottrae nelle sua essenza; è piuttosto quello della *presenza* pensata al di fuori della metafisica e quindi quello di una presenza che non rinvia ad altro che a se stessa. La complessa rete di relazioni da cui è emersa può essere colta come sequenza o come struttura (nel senso di *Gestalt*) da una mente che analizza e organizza ma è già immediatamente presente insieme alla cosa per il Sé che intuisce. La presenza del complesso relazionale nel presente della cosa è l'immagine del suo nulla, ossia delle sua inconsistenza e impermanenza, per cui la verità della cosa non deve essere cercata al di là di essa. «Ciò che è vero è ciò che è reale» scrive Nishida nel saggio che precede *La scienza sperimentale* e intitolato *Zettai mujunteki jiko dōitsu* 絶対矛盾的自己同一 (*Auto-identità assolutamente contraddittoria*).

> Il Sé conforme all'atto di espressione coglie le cose dal punto di vista del presente, il quale è auto-identità contraddittoria. Questo è il punto di vista della logica concreta. Qui ciò che è vero è ciò che è reale. Si potrebbe avere anche l'impressione che la logica astratta sia una cosa separata dalla logica concreta. Ma non esiste una conoscenza oggettiva separata dal punto vista della sperimentazione (*jikken* 実験). Anche la conoscenza scientifica (*gakumonteki chishiki* 学問的知識), lungi dal negare questo punto di vista, deve piuttosto approdare al fondo di quest'ultimo (NKZ IX 179; AIAC 165)

Il vero deve essere colto dal «punto di vista del presente» che è quello in cui si manifesta in pienezza la realtà della cosa, non di una cosa in generale ma di qualsiasi cosa nella sua assoluta particolarità in quanto auto-identità assolutamente contraddittoria. Se la presenza è pensata al di fuori della metafisica decade quella critica che Derrida, sulla scia di Heidegger, ha portato avanti in difesa di una concezione della verità che salvaguarda la differenza ontologica dell'essere rispetto all'ente. La mancata considerazione dello scarto tra i due avrebbe portato, secondo Heidegger alla concezione di Dio come ente supremo e avrebbe condotto infine all'ateismo di Nietzsche, data l'impossibilità, per l'uomo moderno, di accettare l'esistenza di un Dio che abita al di là del mondo conoscibile e manipolabile attraverso la scienza e la tecnica. Per Derrida ciò che si oppone alla metafisica della presenza non è semplicemente il riconoscimento del valore dell'assenza, ossia di ciò che si sottrae alla

presa della coscienza, ma la pratica delle differenze che, a suo avviso, si rende possibile nella scrittura.

In Nishida la presenza è pensata fin dal principio nella chiara consapevolezza della "differenza", non solo quella tra l'ente e l'essere (che nella terminologia del filosofo giapponese sembra essere intesa come la differenza tra "essere" e "nulla relativo") ma anche quella tra il "nulla relativo" e il "nulla assoluto". Ed è proprio alla luce dell'orizzonte ultimo del nulla assoluto (o, forse, sarebbe più corretto dire del non-orizzonte del "nulla assoluto") che la presenza può essere colta nella sua vera realtà. Realtà non sostanziale e non permanente ma pur sempre reale tanto quanto è reale il presente.

La verità si trova là dove come elementi formatori del mondo che forma se stesso, cogliamo le cose conformemente all'intuizione attiva. Più diventiamo individuali come elementi formatori del mondo più ci troviamo confrontati al mondo unico che si forma in conformità all'auto-identità contraddittoria (NKZ IX 197; AIAC 176).

Nel presente la verità emerge come singolarità individuale che si contrappone a un'altra singolarità individuale. Questo non significa che sia completamente arbitraria o aleatoria: essa si autodetermina configurando in nuovo equilibrio tutto ciò che la circonda e, dunque, restando in stretta relazione con tutto ciò che la circonda. La verità che si presentifica nel presente, proprio perché unica ed irripetibile, inimitabile e inafferrabile, è per ciò stesso eterna. L'eternità del presente è l'altra faccia della presenza pensata al di fuori della metafisica. Come scrive Claude Romano «per pensare il presente in cui sorge l'evento – che esso stesso apre sorgendo – bisogna poter pensare la verticalità di un presente-origine che si scioglie (*s'absout*) da ogni tempo anteriore nell'insurrezione del suo apparire, nel sopraggiungere (*éclat*) senza genesi della sua venuta a sé: bisogna pensare la possibilità di un cominciamento radicale, che non sia un cominciamento nel tempo, la fase iniziale di un processo, ma il preludio ogni volta rinnovato dell'istante»[393]. Il presente della verità nishidiana è interpretabile alla luce del presente dell'evento pensato da Romano, un presente intemporale perché fuori dall'orizzonte dell'anteriorità e della posteriorità. La verità non si presentifica all'interno di un processo di successione ma, in quanto assoluta, riconfigura la temporalità.

[393] «Pour penser le présent où surgit l'événement – qu'il ouvre lui même en surgissant -, il faut pouvoir penser la verticalité d'un présent-origine qui s'absout de tout temps antérieur dans l'insurrection de son apparaître, dans l'éclat sans genèse de sa venue à soi: il faut pouvoir penser la possibilité d'un commencement radical, qui ne soit pas un commencement dans le temps, la phase initiale d'un processus, mail le prélude à chaque fois rejoué de l'instant» (ROMANO C., *L'événement et le temps*, op. cit., p. 186).

«*Nulla sorge assolutamente senza sorgere dal nulla*»[394]: questo è il senso dell'assolutezza della verità che, nel saggio *Jikaku ni tsuite* 自覚について (*A proposito dell'autoconsapevolezza*), viene espresso da Nishida con l'affermazione secondo cui: «la verità si stabilisce attraverso la negazione assoluta. Essa è un fatto nel seno di tale mondo (*omnis determinatio est negatio*)» (NKZ X 498; APES 206). Dal punto di vista *udenologico*[395], la verità si manifesta con i caratteri della singolarità, della presenza e dell'assolutezza, dal punto di vista gnoseologico, si conosce e si fa conoscere nella modalità dell'intuizione attiva. La considerazione del rapporto tra questi due punti di vista esige dunque la considerazione del rapporto tra l'intuizione attiva e la temporalità del presente:

> Il fatto che l'intuizione oltrepassi il tempo non significa che essa non sia mediata dal tempo, semplicemente. L'intuizione non è mediata dal tempo ma fa del tempo l'intermediario. Per meglio dire, è un processo che genera il tempo […]. In questo caso, evidentemente il tempo non è preso nel senso abituale ma nel senso di un processo mediatore. La verità si automedia (NKZ X 506; APES 211).

La verità, dunque, non è *filia temporis* perché emerge in un presente intemporale ma si relaziona con il tempo facendone l'intermediario della sua auto-mediazione. In altre parole essa si manifesta come il punto di equilibrio di una rete di forze o relazioni non prevedibili né ricostruibili in un tempo diverso da quello in cui si sono incontrate e, secondo quanto emerge dai testi di Nishida, neppure ripetibili attraverso il linguaggio. Eppure, essa non rifiuta *in toto* la relazione con il tempo; al contrario si "invera" nella misura in cui ne accoglie la mediazione. Ma cosa significa che la verità, la cui origine è intemporale, si auto-media attraverso il tempo? Significa che, per inverarsi, la verità deve rinunciare all'*eternità della durata* e conquistare *l'eternità dell'attimo*. Ogni verità, infatti, è valida in quanto autodeterminazione del nulla che avviene per intuizione attiva, ossia attraverso un dispositivo di passività e attività del Sé: il Sé si dispone a ricevere l'espressione del mondo che lo circonda nel momento stesso in cui lo esprime nuovamente ricreandolo dal suo particolare punto di vista e questa *nuova creazione* del reale è ciò che equivale a *verità*. Ma, laddove la verità emersa dal dispositivo dell'intuizione attiva viene scissa dall'attimo in cui si è inverata e viene portata nel tempo come un oggetto, essa è già mistificata in quanto verità. Persino gli assiomi devono essere "riveduti" e "purificati".

---

[394] «Rien ne commence absolument sans commencer à partir de rien» (Ibid., in corsivo nel testo).

[395] Questo è il termine che, nel secondo capitolo della seconda parte, abbiamo proposto di utilizzare in sostituzione del termine "ontologico", chiaramente non appropriato, in Nishida, per descrivere l'orizzonte onnicomprensivo del reale e anche del termine "metafisico" con motivazioni che sono state già esposte nel capitolo precedente.

Gli assiomi devo essere riveduti (*kaerimirareru* 省みられる). Gli assiomi stessi devono essere purificati (*junka serareru* 純化せられる). La forma che si auto-determina conformemente all'intuizione attiva deve essere messa in luce a partire dalla logica dell'auto-costituzione del mondo creatore, a partire dalla logica dell'autoconsapevolezza del mondo. Qui si trova la filosofia. Gli assiomi di una scienza particolare devono essere considerati come le forme particolari della logica dell'intuizione creatrice. L'intuizione attiva o l'autoconsapevolezza poietica dei fenomeni stessi della nostra vita in biologia e dei fenomeni fisici stessi in fisica diventano degli assiomi. Nelle scienze storiche e sociali, il tipo (*ruikei* 類型) [che proviene da] l'intuizione attiva deve diventare fondamento (NKZ X 553; APES 242).

Gli stessi assiomi che, secondo Nishida, nascono da una particolare relazione con il reale, devono essere calati nel tempo e dinamizzati. Tutto ciò che viene conservato "così com'è", nell'illusione che possa restare immutato e che possa continuare a illuminare il reale come ha fatto nell'istante in cui è emerso dalla giungla di relazioni di cui il reale è costituito, ricreandole in un ordine intelligibile, tutto ciò che viene sclerotizzato nell'illusione del "per sempre" diventa un inganno. La verità non risiede mai nel singolo elemento estrapolato dalla rete di relazioni da cui è emerso bensì nell'intero. «Il vero è l'intero» asserisce il celebre passo della Prefazione della *Fenomenenologia dello spirito.* L'importanza data alla mediazione, la mediazione intesa per lo più nella forma di negazione e infine l'accento posto sull'intero, inducono forse a pensare la dialettica nishidiana molto vicina a quella hegeliana. Il noto esempio dell'intero della pianta, che precede la celebre espressione, offre, nella metafora, alcuni importanti spunti per valutare la distanza tra i due filosofi.

La gemma scompare (*verschwindet*) quando sboccia il fiore (*in dem Hervorbrechen der Blüte*) e si potrebbe dire che quella viene confutata; allo stesso modo, quando sorge il frutto, il fiore viene, per così dire denunciato come una falsa esistenza (*Dasein*) della pianta, e il frutto subentra al posto del fiore come sua verità (*als ihre Wahrheit*). Ora, queste forme non sono semplicemente differenti l'una dall'altra, ma l'una soppianta l'altra in quanto sono reciprocamente incompatibili. Nello stesso tempo, però, la loro natura fluida le rende momenti (*Momenten*) dell'unità organica (*organischen Einheit*), in cui non solo non entrano in contrasto, ma sono necessarie l'una quanto l'altra; e soltanto questa pari necessità costituisce ora la vita del Tutto (*Leben des Ganzen*)[396].

Per Hegel, la verità risiede non tanto in un determinato momento o in quello che potrebbe risultare privilegiato in quanto momento "finale", quanto piuttosto nella vita della pianta, intesa come totalità e unità organica. Pertanto l'autentico dispiegarsi della pianta nella sua verità non risiede *né* nel fiore, rispetto alla gemma, *né* nel frutto, rispetto al fiore, ma nell'intero (*Ganze*), che è costituito da gemma-fiore-frutto, organicamente uniti dall'intrinseca

[396] HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. Cicero V., Bompiani, Milano 2006, Prefazione, Esordio, p. 51

necessità del loro duplice rapporto stabilito precedentemente in gemma-fiore e in fiore-frutto. Per meglio dire, la verità è nell'intero, costituito dall'intrinseco movimento per cui un momento passa di necessità nel secondo e si trasforma in esso; il secondo poi, nel terzo e così via di seguito, *ad infinitum*. Nella prospettica hegeliana, la verità della pianta non è perciò né la gemma, né il fiore, né il frutto, ma la vita reale e concreta, che nel suo ciclo prima sboccia, poi fiorisce e infine fruttifica.

Non è così nella prospettiva nishidiana, secondo cui la verità *è* la gemma *e* il fiore *e* il frutto, non solo in quanto rappresentativi di una specie (la gemma come esempio di tutte le gemme e così il fiore, come emblema di tutti i fiori) ma in quanto assolutamente unici: *questa* particolare gemma e *questo* particolare fiore e frutto sono la verità. Verità che esplode nel presente e vive eternamente nell'attimo in cui si è manifestata perché nessuna gemma sarà mai più *quella particolare* gemma. Per Nishida "la verità è nell'intero" in un senso profondamente diverso da quello con cui Hegel si esprime nella prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*: mentre per il filosofo tedesco la verità risiede nell'intero svolgimento del processo dialettico e mai in un singolo momento, per Nishida ogni singolo momento vale quanto l'intero processo perché non è semplicemente un suo segmento bensì un atto creativo che riconfigura l'intero processo *in toto.* E dunque «*was fruchtbar ist, allein ist wahr*»: solo ciò che ricrea, riconfigura il mondo dal suo particolare e ineguagliabile punto di vista ha il privilegio di essere chiamato "vero".

6. Inesauribilità, eccentricità e kairologia della verità

Il percorso fatto attraverso il pensiero di Nishida conduce all'individuazione di alcune caratteristiche della verità che influenzano ogni relazione autentica con essa. Tali caratteristiche sono quelle dell' *inesauribilità*, dell'*eccentricità* e della *kairologia*. Le prime due concernono *in primis* la verità in quanto tale, la terza il discorso sulla verità intesa come *kairòs*.

Inesauribilità. Nel Novecento, il concetto di "inesauribilità della verità" è stato posto al centro della filosofia ermeneutica dal filosofo torinese Luigi Pareyson. Come ricorda lo stesso filosofo nella sua opera *Verità e interpretazione*, la sua «teoria dell'interpretazione» nasce in occasione del problema, posto dallo storicismo, «dell'unità della filosofia e della molteplicità delle filosofie» [397], cioè per l'urgenza del compito di «conciliare il principio della

[397] PAREYSON L., *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p, 10.

condizionalità storica della verità (che porta alla molteplicità delle filosofie) col principio dell'assolutezza della verità (che porta all'unità della filosofia)»[398]. Secondo Pareyson questa divergenza si risolve se si ammette che la verità ontologica si dà sempre e solo dal punto di vista di un'interpretazione personale fino al punto che «della verità non c'è che interpretazione e non c'è interpretazione che della verità»[399]. Il filosofo torinese si distanzia da Gadamer poiché continua a sostenere l'assolutezza e l'infinità della verità e si distanzia anche da Heidegger perché è convinto della sua «dicibilità» ossia della sua effettiva presenza nell'interpretazione umana, non *nonostante* la propria storicità, bensì *attraverso* la propria storicità. La trascendenza della verità si manifesta, secondo Pareyson, non nel sottrarsi ad ogni possibile interpretazione ma nel suo essere origine di sempre nuove interpretazioni e formulazioni, nessuna delle quali, tuttavia, esprime la verità nella sua completezza. La concezione pareysoniana permette di evitare, da un lato, il dogmatismo fanatico di chi professa un'unica e insostituibile forma di verità, dall'altro il relativismo di chi, a partire dalla constatazione di una pluralità di verità, crede non ci sia in realtà alcuna verità autentica.

Anche Nishida, come Pareyson nella seconda metà del Novecento, sembra voler trovare un'alternativa a questi due opposti pericoli, o meglio, sembra avanzare una concezione di inesauribilità della verità che li neutralizza dal principio in quanto possibilità. L'orizzonte in cui tale concezione si sviluppa è certamente diverso da quello ontologico pareysoniano ma vi si avvicina sia per quanto concerne il rifiuto dell'idea di verità come interezza e compiutezza del processo dialettico sia per quanto concerne la presa di distanza dall'idea di verità come somma di tutte le prospettive. Ogni verità può essere commisurata ad un'altra verità in virtù del principio di "auto-identità assolutamente contraddittoria" che anima il cuore del reale. In virtù dello stesso principio ogni verità si dissemina attraverso una serie di riverberi e riflessi fino al punto che è difficile definire quale sia l'illuminazione originaria da cui promanano.

Antonin Artaud scriveva di Van Gogh: «anche la natura esteriore, con i suoi climi, le sue maree e le sue tempeste d'equinozio, non può più, dopo il passaggio di Van Gogh sulla terra, conservare la stessa gravitazione»[400]. Il reale è inesauribilmente trasfigurato da ogni "intuizione attiva", ossia da ogni gesto creativo del Sé che, liberamente, può dargli un nuovo cominciamento. Nishida esprime una smile concezione affermando: «la verità si costituisce da quella prospettiva in cui ovunque si vada non si smarrisce mai il suo punto di partenza, ma, al contrario, vi si ritorna. Questo è ciò che io chiamo "intuizione attiva" (NKZ XI, 453; LLVRM

[398] Ivi, p. 147.
[399] Ivi, p. 53.
[400] ARTAUD A., *Van Gogh le suicidé del la société*, Oeuvres complètes, vol XIII, Gallimard, Paris 1917, pp. 14-15.

215)[401]. Ciò non significa che ogni Sé possegga una verità parziale ma che è capace di rispecchiare dal proprio particolare punto di vista tutta la verità in quanto inesauribile. Così Nishida sfugge anche a quella che Quine ha chiamato la fallacia assolutistica del relativismo ossia l'errore logico per cui il relativismo può affermarsi solo a patto di utilizzare concetti non relativi e cioè a patto di auto-sopprimersi[402]. Nishida non cade mai, infatti, nella tentazione dell'enunciazione definitiva perché porta la negazione all'estrema radicalità.

Un breve richiamo al trattato precritico di Kant intitolato *Tentativo per introdurre nelle filosofia il concetto di quantità negativa* può forse fornire qualche strumento concettuale più preciso per comprendere come il lavoro della negazione sia, in Nishida, una dinamica costituiva dell'inesauribilità della verità. In questo trattato (che fa parte di una più ampia controversia fisico-filosofica che qui non ha importanza richiamare), Kant introduce la distinzione tra negazione attiva e negazione passiva ed afferma che le «quantità negative non sono negazioni di quantità […], bensì qualcosa che in se stessa è effettivamente positiva ed è soltanto contrapposta a un'altra cosa»[403] . Ad esempio, «una forza che imprime un moto ad un corpo in una direzione, ed una forza uguale con direzione contraria, non si contraddicono e sono possibili come predicati di un solo corpo»[404]. Due cose che si annullano a vicenda stanno tra loro in un rapporto di opposizione che può essere «o *logica* per contraddizione, o *reale* cioè senza contraddizione»[405]. Nel primo caso esse comportano la loro reciproca esclusione in base al principio di non contraddizione; nel secondo caso – quello connesso appunto al concetto di quantità negativa, le due cose tra loro opposte non si contraddicono, anzi si implicano reciprocamente palesando quello che Kant definisce il loro «essere unite» e, addirittura «co-originarie», così come l'odio e l'amore che contengono un rinvio negativo vicendevole. Per Kant l'opposizione *logica* di una cosa dà luogo a un *nihil negativum irrapraesentabile,* ossia ad un nulla assoluto e inconcepibile; l'opposizione *reale* dà luogo invece a un nulla "relativo" e "rappresentabile" designabile anche come uno "zero", ma tale comunque da essere "qualcosa" e configurarsi pertanto come *nihil privativum repraesentabile*[406].

---

[401] Traduzione modificata. Nel testo si dice "intuizione-azione".
[402] QUINE, *One Empirically Equivalent System of the World*, in «Erkenntnis», IX 1975, 327-328). Sulla stessa linea Puntnam ha insistito sul carattere autoconfutativo del relativismo dal momento che «se tutto è relativo è relativo anche il relativo stesso» (PUTNAM, *Ragione, verità, storia*, tr. it. Il Saggiatore, Milano 1981, pp. 130-131.)
[403] KANT I., *Tentativo per introdurre nelle filosofia il concetto di quantità negativa* in *Scritti precritici*, a c. di Assunto R. e Hohenemser R., ampliata da Pupi A., Laterza, Roma-Bari 1982, p. 253.
[404] Ivi, p. 255.
[405] Ibid.
[406] Ivi, pp. 255-256.

Per Nishida, opposizione logica e opposizione reale costituiscono un'unica e medesima forma di posizione e, più precisamente, un'unica e medesima forma di contraddizione. La negazione inscritta nel cuore del reale corrisponde logicamente al principio di "auto-identità assolutamente contraddittoria" che può essere considerato una "rappresentazione dell'irrappresentabile". Non si danno un nulla rappresentabile da un lato e un nulla irrappresentabile dall'altro ma un unico nulla che, in quanto irrappresentabile, rende possibile e schiude inesauribili rappresentazioni.

Eccentricità. La verità nishidiana è un verità *eccentrica* nel senso che costituisce il centro di gravità in relazione al quale tutto il reale viene riconfigurato. Essa potrebbe essere intesa anche come un *baricentro* che segna il punto di equilibrio fra diverse relazioni di forza. Il concetto di baricentro è stato approfondito da Andrea Zhok proprio nel contesto di uno studio sulla fenomenologia e genealogia della verità in cui si trovano alcuni approfondimenti utili al nostro discorso[407]. Secondo la definizione di Zhok esso può essere considerato fisicamente come «il punto di applicazione della forza-peso del corpo»[408]. Come ogni oggetto base della meccanica, per quanto formalmente definito, anche il baricentro possiede un significato fenomenico prescientifico, ossia un significato immediato, che è quello di limite di equilibrio di un corpo. Con qualche abilità tecnica si potrebbe costruire un oggetto reale di cui è possibile prevedere il baricentro, cioè prevedere in quale punto si può applicare la forza mantenendo lo stesso orientamento reciproco delle parti. Ad esempio, una trottola messa in movimento con cura o il lancio di un coltello ben bilanciato mostrano sensibilmente l'esistenza e l'identificabilità di un centro del peso del corpo.

Tuttavia – come osserva Zhok - è altrettanto fuori dubbio che il baricentro sia un ente teorico: in senso geometrico, esso equivale ad un punto o ad una serie rettilinea di punti ed è un'entità priva di forma e dimensione.

> Nel caso della trottola il baricentro sarebbe costituito dalla linea geometrica formata dai punti che devono rimanere immobili nel corso della rotazione attorno ad essa […] ma questo non è pensabile per nessuna parte materiale della trottola: indipendentemente da ogni particolare teoria fisica gli ipotetici punti materiali costituenti il baricentro, o non sono vincolati alle rimanenti parti (mobili), ed in questo caso non appartengono per definizione al corpo in questione, oppure sono vincolati ad esse, ed in tal caso devono risentire del loro movimento[409].

Secondo un procedimento frequente, se ci sforza di immaginare l'ente in rotazione si

[407] Cfr. ZHOK A., *Fenomenologia e genealogia della verità*, Jaca Book, Milano 1998.
[408] Ivi, p. 60.
[409] Ivi, p. 61.

ottiene solamente la dissolvenza della contraddizione appena riscontrata e non si arriva ad alcuna risoluzione concettuale. Zhok afferma che dovendo dare una formulazione rigorosa, anche se necessariamente paradossale, di quanto visto ci si dovrebbe esprimere in questi termini: «*il baricentro non esiste ma la sua esistenza si può provare*»[410]. In questa espressione il verbo «provare» può essere inteso nei due sensi: quello di "mettere alla prova", "dimostrare", e quello di "sentire", "percepire". La coincidenza di significati non è casuale ma costitutiva della realtà dell'oggetto che si sta trattando. Il baricentro non esiste "in sé". Quando si pensa di poterlo percepire come un "in sé", cioè come la materia reale, si rivela non individuabile ma, allo stesso modo, non è descrivibile come qualcosa che esiste per il solo individuo. Esso esiste palesemente anche per un determinato individuo che lo "prova" guidando una bicicletta o lanciando un coltello ma non alla stregua di una mera opinione individuale perché la sua esistenza può essere sempre mostrata ad altri e da loro riconosciuta. In altre parole, si potrebbe dire che il baricentro non esiste come un "in-sé" ma esiste nella relazione. Questo punto ci sembra particolarmente importante per comprendere cosa distingue la concezione di verità di Nishida da un relativismo sia normativo che cognitivo. Il filosofo stesso afferma: «La verità non è relativa, come sostengono i relativisti; né è definitiva e deterministica come dicono i cosiddetti intuizionisti. Il problema contiene la soluzione infinita e la soluzione contiene il problema infinito» (NKZ XI, 155; SC 75).

Non è facile comprendere a quali relativisti Nishida faccia riferimento ma, probabilmente, ai sostenitori di un relativismo "forte" secondo cui ogni affermazione o verità vale solamente all'interno di un determinato contesto e risulta incommensurabile nei confronti di verità appartenenti ad altri contesti. Come è stato già visto, Nishida ritiene non solo che i criteri di verità debbano essere commensurabili alla regione del reale cui si riferiscono ma anche che essi siano commensurabili tra loro in virtù del principio di "identità assolutamente contraddittoria". Il baricentro-verità non è una semplice opinione individuale né un dato di fatto che nasce in un luogo del reale a se stante. Sebbene ogni verità sia irripetibile per quanto riguarda il suo scaturire, essa crea delle risonanze infinite che ogni Sé può riaccogliere e rilanciare. Ritornando all'immagine del baricentro, si potrebbe dire che esso va continuamente ristabilito il relazione al corpo che si muove ma ogni nuovo equilibrio è in relazione con quello che l'ha preceduto e con quello che seguirà. Supponendo un modello di movimento che non è spiegabile tramite la legge della causa-effetto, perché influenzato o generato da una eterogeneità di fattori, si può definire la verità nishidiana come una verità

[410] *Ibid.*

eccentrica nel senso in cui è eccentrico il baricentro che non esiste in sé pur potendo essere provato nella relazione.

Kairologia. La definizione di "kairologia", utilizzata per descrivere ogni discorso appropriato sulla verità nishidiana, è suggerita da un'affermazione di Nishida presente nella sua ultima opera, *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo*: «la verità – afferma il filosofo - è rivelazione e come autodeterminazione del presente assoluto, essa si fa conoscere come *kairòs*. Le varie complesse problematiche che riguardano il rapporto tra verità eterna e verità fattuale sono basate sull'astratta comprensione del tempo. Il tempo deve essere inteso come autodeterminazione del presente assoluto» (NKZ XI, 448; LLVRM 208). Come è noto "*kairós"* è uno dei termini che la filosofia greca ha utilizzato per nominare il tempo oltre a *kronos* e indica "il momento opportuno", il tempo qualitativo. La verità nishidiana, infatti, non è frutto di una maturazione del tempo in senso storico e non può essere né attesa né rimemorata in quanto tale. Essa è semmai ripresa, reinterpretata, ricreata dal particolare punto di vista del Sé che, mettendosi in relazione con la verità, ne rigenera la "forza di gravità" ossia la capacità di dare coesione al reale. E dunque, nella *kairologia* della verità ciò che non viene mai a mancare è la messa in gioco del Sé: non c'è alcuna verità che prescinda dal suo rendersi disponibile alla relazione con il reale.

A questa concezione della verità che abbiamo rilevato nel pensiero di Nishida sembra tuttavia opporsi Nakagawa Hysayasu che, nella sua *Introduzione alla cultura giapponese*[411], dedica un intero capitolo al tema de "la verità senza soggetto", a suo avviso caratteristica della cultura giapponese. Per avvalorare la sua tesi Nakagawa analizza due testi giapponesi e la loro traduzione francese. Il primo, su cui non ci soffermeremo, è tratto da un libro dello psicanalista Doi Takeo intitolato *Amae no kōzō* 甘えの構造 (*Anatomia della dipendenza*)[412]; il secondo, invece, è tratto da *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo* di Nishida.

Se una confessione è veridica, in questa confessione si avrà necessariamente un sentimento di vergogna. E questo sentimento sarà provato in rapporto ad altri. Sul piano morale, confessarsi vuol dire provare vergogna davanti al sé obiettivo – vale a dire davanti all'etica di se stesso. In tal caso, il sé (vergognoso) deve essere ricusato e abbandonato. Su piano morale, lo si fa davanti agli altri, davanti alla società. Nel caso della confessione religiosa – vale a dire, della confessione veridica -, questo abbandono o rifiuto del sé vergognoso

[411] NAKAGAWA H., *Introduzione alla cultura giapponese*. *Saggio di antropologia reciproca*,tr. it. di Saba Sardi F., Mondadori, Milano 2006 (titolo originale: *Introduction à la culture japonaise*, Puf, Paris 2005)
[412] Cfr. DOI T., Anatomia della dipendenza. Un'interpretazione del comportamento sociale dei giapponesi, tr. it., Raffaello Cortina Editore, Milano 1991.

dovrà aver luogo davanti all'origine di se stesso, davanti a Dio Padre, davanti a Buddha, caritatevole quanto Madre[413].

Secondo Nakagawa, la traduzione del testo in lingua occidentale evita di ripetere alcune strutture della lingua giapponese che apparirebbero troppo pesanti ma che, nell'originale, hanno un preciso significato, quello di neutralizzare qualsiasi partecipazione dell'enunciante conferendo così maggiore valore alle verità espresse. Secondo Nakagawa il testo tradotto letteralmente dovrebbe apparire:

occorre necessariamente che se una confessione è veridica, in questa confessione ci sia un sentimento di vergogna. E questo sentimento sarà provato in rapporto ad altri. Su piano morale, confessarsi vuol dire provare vergogna davanti al sé obiettivo – vale a dire davanti all'etica di se stesso. *Occorre necessariamente* che in questo caso il Sé (vergognoso) sia ricusato e abbandonato. Sul piano morale, questo lo si fa davanti agli altri, davanti alla società. *Occorre necessariamente* che nel caso della confessione religiosa – vale a dire, della confessione veridica – questo rifiuto o abbandono del Sé vergognoso abbia luogo davanti all'origine di se stesso. *Occorre necessariamente* che questo abbia luogo davanti a Dio Padre, davanti al Buddha, caritatevole quanto la Madre[414].

Secondo Nakagawa, sia Doi che Nishida scrivono in modo da affermare alcune verità senza enunciare il soggetto emittente. Per quanto possa apparire paradossale al lettore occidentale l'intento dei due scrittori sarebbe quello di dissimulare la loro presenza nel testo in modo da rendere più cogente la verità che intendono presentare: «in francese a certificare o ipotecare la verità è sempre il soggetto stesso – colui che si prende la responsabilità di affermare una verità - laddove per Doi e Nishida ciò che ipoteca o certifica la verità è il carattere naturale e spontaneo del suo manifestarsi»[415]. Dunque, come conciliare l'idea di una spontaneità della verità, intesa come "verità senza soggetto" con l'idea di una *kairologia* che non può prescindere dall'intervento del Sé nella relazione con la verità? Si tratta di due differenti e inconciliabili interpretazioni del pensiero di Nishida? In realtà la tesi di Nakagawa secondo cui gli intellettuali giapponesi prediligerebbero una "verità senza soggetto"e l'idea di una *kairologia* della verità implicante il Sé appartengono a due ordini diversi di riflessioni: la

[413] NAKAGAWA H., *Introduzione alla cultura giapponese*, tr. it. cit. p. 39. Nella traduzione di Tosolini il passo viene tradotto invece: «Il vero pentimento deve essere accompagnato da un senso di vergogna. La vergogna si prova di fronte all'altro. In termini morali pentirsi significa vergognarsi di fronte a se stessi intesi come oggetto, cioè di fronte al proprio sentimento morale. Nel pentimento, uno deve ripudiarsi e abbandonarsi. Nel caso della morale, questo avviene di fronte agli altri, alla società; nel pentimento religioso, cioè nel vero pentimento, questo ripudiarsi e abbandonarsi deve avvenire laddove il Sé si origina, di fronte a un Dio che è Padre o a un Buddha che è Madre» (NKZ XI, 407; LLVRM 144-145).
[414] NAKAGAWA H., *Introduzione alla cultura giapponese*, tr. it. cit. pp. 39-40.
[415] Ivi. p. 40.

prima concerne la maniera in cui gli intellettuali presentano nel testo scritto le verità che intendono comunicare; la seconda, invece, concerne la maniera in cui Nishida intende la verità *vissuta* e quanto di essa può essere detto, non nel testo scritto, nello studio intellettuale, bensì nel discorso reale.

> La grande saggezza emerge dalla grande compassione e dalla grande misericordia. La verità esiste laddove "diventando una cosa pensiamo, diventando una cosa vediamo" […]. Per conoscere veramente una persona, dobbiamo adottare la prospettiva del "senza pensiero né idea". Anche nel caso delle verità scientifiche, il Sé conosce come autodeterminazione del presente assoluto alla maniera di un'autoespressione del mondo che esprime se stesso (NKZ XI, 444; LLVRM 201).

Nella vita reale la prospettiva del "senza pensiero né idea" può essere conquistata solo a partire dalla disposizione per cui «diventando una cosa pensiamo, diventando una cosa vediamo» ossia a partire dall'intuizione attiva che è il rendersi disponibile del Sé alla relazione con la verità. La verità nishidiana, presentandosi come una rinnovata coerenza alla congiuntura relazionale del presente, può dunque essere intesa come una forma di fedeltà al concreto vissuto dal Sé piuttosto che a principi astratti. Aderenza al *kairòs* dunque, come attimo "non rappresentabile" e *kairologia* come "rappresentazione dell'irrapresentabile".

Conclusioni

Un Sé impersonale pensato nell'orizzonte della relazione; una relazione globale pensata nell'orizzonte del nulla: sono queste le realtà cui conducono i percorsi seguiti all'interno dei testi nishidiani. Realtà a cui si può accedere, innanzitutto, abbandonando i presupposti di un pensiero metafisico che voglia portarsi immediatamente al di là dei fenomeni per volgersi a una realtà stabile e necessaria: fondamento del ragionamento sul principio di non contraddizione, la contrapposizione tra soggetto ed oggetto, la concezione della sostanza come ente immutabile e costitutivo del reale. Ma Nishida va ben oltre questa consapevolezza e prende le distanze anche da un pensiero che voglia attenersi unicamente ai fenomeni, quali pensati dalla fenomenologia husserliana. Immersione nei fenomeni, dunque, ma non limitazione ai fenomeni. Abbandonato il presupposto di una coscienza trascendentale, limitata la validità dell'intenzionalità ad un determinato ambito del reale, sostituita la riduzione all'essenza con la riduzione all'esperienza, cosa resta della fenomenalità pensata dalla fenomenologia "storica"?

Nishida dialoga con la fenomenologia e ne prende in prestito alcuni strumenti senza per questo porsi nella scia di questa corrente. Certamente condivide con essa l'interesse per il "ritorno alle cose stesse" e la tensione verso il raggiungimento di stadi progressivamente più profondi di autoconsapevolezza ma il suo procedere, a partire da questi due punti di convergenza, se ne distanzia largamente. In primo luogo, perché il suo atteggiamento nei confronti dei fenomeni è quello di una fedeltà senza legame. Essere fedeli ai fenomeni, infatti, per il filosofo, non significa essere consapevoli della loro costituzione da parte del Sé bensì della loro emergenza a partire dal nulla. Il Sé conosce il mondo quanto più si mette da parte per far spazio alla sua manifestazione ma la sua conoscenza non è limitata o vincolata da tale manifestazione. Al contrario, essa è inverata dalla libertà con cui il Sé la nega in direzione del nulla. In altre parole, ogni conoscenza è inverata dalla possibilità di essere negata in quanto unica e ultima, fondata e fondante (almeno nel senso di un fondamento definitivo). Poiché il fenomeno non rinvia ad un'essenza ma, semmai, ad un'assenza, non lega il Sé alla necessità della cosa.

In secondo luogo, Nishida condivide con la fenomenologia un certo orientamento verso l'approfondimento della visione ma il suo avanzare da un livello all'altro di consapevolezza non avviene attraverso l'indagine di strati via via più complessi di costituzione, statica o

genetica, ma attraverso un'accettazione e una consapevole assunzione dei conflitti in cui il pensiero incorre nel tentativo di razionalizzare il reale. Più volte abbiamo visto come il conflitto tra leggi che vigono in dimensioni diverse del reale sia per Nishida il motore di un superamento, verso una dimensione più ampia che le ricomprende entrambe. Spesso il filosofo mette il pensiero in conflitto con se stesso creando una sorta di *impasse* che può essere superata solo attraverso un ampliamento di orizzonte o, in altre parole, spostandosi ad un livello superiore dove cambiano le regole che governano la comprensione.

Lo stile di scrittura riflette molto questo modo di procedere: nell'analisi di testi diversi ma anche all'interno dello stesso testo e, talvolta, a distanza di pochi paragrafi, si trovano affermazioni contraddittorie che possono essere riportate alla coerenza solo seguendo l'autore nel suo continuo spostamento di punti di vista. A tal scopo, occorre, al contempo, addentrarsi e discostarsi dal linguaggio dell'autore per tentare di chiarificarlo, esplicitarlo e anche rinnovarlo. Accogliendo la provocazione teoretica di Nishida si è tentato di mettere in atto una traduzione concettuale rispettosa nei riguardi dell'impostazione dell'autore.

Nella prima parte, una breve ricognizione terminologica ci è stata utile per mettere in luce la difficoltà di tradurre la molteplicità dei termini giapponesi indicanti il Sé, nella sua forma logica, corporea, sociale e così via con il termine "soggetto". Tenendo presenti i capisaldi della questione moderna della soggettività, con particolare riferimento a Descartes e a Husserl, autori con cui Nishida si è più volte confrontato, è stato possibile valutare la distanza del filosofo giapponese da ogni tendenza logocentrica ed universalistica. Il fatto che il pensiero di Nishida, specialmente a partire dal 1926, si basi su una struttura triadica di universali ("universale dell'essere", "universale del nulla relativo" e "universale del nulla assoluto") non deve trarre in inganno: la forma più elevata di consapevolezza coincide con il riconoscimento dei primi due universali come autodeterminazioni dell'ultimo che, in definitiva, altro non è se non la dissoluzione dell'universale.

In particolare, è emersa l'impossibilità di cogliere l'individuo nella sua concretezza, il "questo qui" (*Dies da*) a partire da una posizione astratta ma anche a partire dalla posizione storico-empirica delle scienze naturali. *Identità*, *narrazione* ed *esperienza*, sono state le categorie mediante le quali abbiamo orientato l'indagine del Sé nishidiano. Attraverso la lente da esse costituta, il Sé è stato interrogato e, per così dire, messo alla prova ma, reciprocamente, anche queste categorie sono state sollecitate e reinterpretate. L'eccedenza del Sé rispetto alle categorie con cui è stato interrogato ha suscitato l'esigenza di individuarne altre più appropriate. Al concetto di identità sono stati sostituiti quello di emergenza, contingenza ed evento. Il confronto con l'idea di narrazione, intesa come l'insieme degli atti

di cui il Sé prende consapevolezza una volta superato lo stato intenzionale della coscienza, ha suggerito la pratica di un'ermeneutica descrivibile in termini di predicabilità, transitività ed evenemenzialità. Quest'ultima, tuttavia, presentandosi come una forma mediata di autoconsapevolezza del Sé, lo riorienta sempre all'immediatezza dell'esperienza. Anche l'esperienza, una volta disambiguata dai diversi significati che ha assunto nella filosofia occidentale, può essere meglio attribuita al Sé nishidiano se pensata secondo categorie diverse quali quelle dell'*anarchia,* della *semelfattività* e dell'*indessicalità*. Certamente, interpretare la filosofia nishidiana tramite categorie che non le appartengono esplicitamente richiede un lavoro di interrogazione paziente ed attenta dell'autore che, in questo lavoro, ci siamo limitati a suggerire, pur tentando, almeno, di farne intuire la fecondità. In definitiva l'indagine sul Sé, nei suoi diversi percorsi, ha fatto emergere la necessità di pensarlo all'interno della relazione, o meglio, come un'autodeterminazione della relazione.

La questione della relazione, declinata nella forma di "relazione con l'altro Sé" è entrata in gioco all'interno del discorso sulla determinazione del valore e, più in particolare, della critica di ogni possibile aitiologia o teleologia del valore stesso. Abbiamo tentato di interrogare l'autore anche su questioni che egli non tematizza esplicitamente come quella del bene e del male. Dopo aver escluso una possibile determinazione dei valori per fini e per cause, Nishida passa alla trattazione di cosa sia il bene. Il suo pensiero non muove da un'indagine costruttiva ma dalla critica dei principali modelli etici. Il filosofo non fornisce in realtà alcuna spiegazione dettagliata ma si limita a riconoscere l'evidenza di una predisposizione altruistica all'interno del Sé. Sebbene non lo dica esplicitamente, egli sembra ritenere che un individuo del tutto privo di inclinazioni altruistiche, seppure dotato di una certa dose di razionalità, non potrebbe essere neppure collocato in quella trama di relazioni senza la quale è impossibile concepire la sua esistenza. Lo sgretolamento di ogni orizzonte teorico morale prepara il terreno ad una più autentica considerazione della questione etica che, tuttavia, Nishida si limita a sfiorare.

Sulla scia della proposta fatta in tempi più recenti da Behrnard Williams, è possibile sostenere Nishida non faccia riferimento tanto al bene nella sua forma sostantiva, ossia ad un contenuto specifico del bene quanto alla sua forma aggettivale, ossia al "buono". Normalmente l'aggettivo, non viene utilizzato in senso assoluto, cioè senza riferimento ad un oggetto particolare ma diventa attributo di qualcos'altro. Da una parte, dire che un oggetto *x* è buono, dipende intrinsecamente dalla natura di *x* e quindi non può essere arbitrario[416];

[416] WILLIAMS B., *La moralità*, Einaudi, Torino 2000 (ed. or 1972), p. 42.

dall'altra, se con *x* si intende la natura umana, andando nella possibile direzione di una fondazione antropologica della morale, non è affatto scontato che se ne possano definire i caratteri essenziali. In Nishida non si trova una visione oggettiva della natura umana che includa un aspetto normativo e perciò la concezione dell'uomo non aiuta a stabilire quale modello di vita etica sia davvero preferibile. La verità etica va sempre pensata come funzione di una determinata congiuntura relazionale. Ogni considerazione etica sul bene non può prescindere dal fatto che il Sé sia ciò che è «in certe forme particolari in rapporto alle circostanze». Questo particolare punto di vista colloca Nishida a metà strada tra il realismo e l'antirealismo etico. Il filosofo giapponese in parte condivide e in parte rigetta entrambe queste prospettive perché da un lato sostiene che sia impossibile pensare i valori etici al di fuori di una data relazione, dall'altro non li pensa come oggetti di arbitrarie opzioni soggettive ma li ancora alla realtà di determinate contingenze di fatto. L'etica non può prescrivere nulla ma solo indicare ciò che è bene per il Sé in relazione a ciò che il Sé è in un dato momento.

La questione del "male" entra in scena soprattutto attraverso la messa in discussione del concetto di "male radicale" e di "cattiva volontà" che Nishida coglie nel loro radicamento nell'individuo prendendo le distanze dall'idea di "male radicale" in Kant. In Nishida esso implica una distruzione dell'individuo antitetica a quella causata dall'amore e sembra configurarsi, per lo più, come la disposizione alla chiusura della relazione che l'individuo è. Esso si caratterizza solo parzialmente come "male morale" e si qualifica piuttosto come male *udenologico* (termine che è sembrato appropriato per la sua chiara radice etimologica dal greco *ouden*). Questo termine, "udenologico", ci consente di sfuggire alla tentazione di chiamare il male insito nella relazione "male metafisico" per indicarne la sua natura originaria e costituiva. La mancanza di un lessico adeguato potrebbe indurre a commettere questa leggerezza se non si considerasse che l'attributo di "metafisico" è errato in molteplice senso. Sia nel senso in cui esso sta ad indicare il "non-essere", secondo la concezione stoica, plotiniana e poi agostiniana; sia nel senso in cui sta ad indicare il principio in opposizione e in lotta con il bene, secondo la concezione böhmiana e schellinghiana. Il modo di vedere nishidiano s'avvicina senz'altro di più a quest'ultimo filone, che mette in dialettica il male ed il bene, ma se ne distanzia sia per la diversità di orizzonte, che non è quello dell'essere, sia perché non condivide l'idea di bene e male come fondamenti.

La riflessione sulla relazione tra il Sé e l'altro Sé ha suggerito due categorie interpretative che sembrano particolarmente feconde nella lettura di Nishida ma che, a loro volta, ne potranno essere contaminate: quella della *responsività* e quella dell'*anamorfosi*. La prima, nota per la proposta di Bernahrd Waldenfels, pone l'attenzione sul fatto che il

rispondere non significa solo un particolare tipo di comportamento nei confronti degli altri ma piuttosto il modo in cui incontriamo l'estraneo in quanto estraneo, in una modalità che si svincola dall'equazione tra comprensione e appropriazione. La seconda, l'*anamorfosi*, è espressa da un termine che, in campo artistico, è utilizzato per indicare l'illusione ottica per cui la visione o immagine deve essere ricostruita dalla spettatore ponendosi da un particolare punto di vista. Il termine è utilizzato anche da Jean-Luc Marion in *Etant donné* per indicare la prima delle determinazioni del dato, ossia di quelle caratteristiche che permettono di tradurre la fenomenalità in termini di donazione. Lo stesso concetto può essere utilizzato per descrivere il nascere dell'io e del tu all'interno della relazione. Il Sé può conoscere se stesso solo vedendosi nascere all'interno della relazione e maturando la sua risposta nei confronti del "Tu" che ad esso si contrappone. In questa dinamica è il suo stesso punto di vista che va formandosi e, formandosi, crea una determinata immagine del Sé.

Nell'indagine sulla relazione tra il Sé e l'altro Sé entra a più riprese la figura di Dio che tuttavia abbiamo cercato di tenere distinta per la notevole complessità che essa introduce nella relazione. In Dio sembrano radicarsi i doveri e la responsabilità nei confronti dell'altro Sé che altrimenti resterebbero appannaggio di un Sé mosso semplicemente da un amore egostico. In modo analogo a quello con cui, nel pensiero di Nishida, nasce la problematica della relazione con l'altro Sé, anche quella della relazione con Dio prende le mosse da alcune considerazioni critiche. Considerazioni che, alla fine delle seconda parte di *Uno studio sul bene*, costituiscono una sorta di *pars destruens* volta, soprattutto, a mostrare l'insufficienza delle tradizionali prove dell'esistenza di Dio. Nishida, innanzitutto, riassume brevemente il procedimento della prova cosmologica, che si basa sul principio di causalità, e quello della prova fisico-teologica, o teleologica, che fa leva sull'idea di una finalità della natura e ne critica il procedimento. Successivamente confuta anche la via morale (sul modello kantiano) e la prova ontologica nella formulazione anselmiana (quella basata sul concetto di "essere perfettissimo") attribuendola a Cartesio (che invece si basa sul concetto "di essere necessario").

Il confronto con Buber ha messo in evidenza che in Nishida non si dà una continguità tra la relazione con l'altro Sé e la relazione con Dio, bensì una contraddizione (nel senso "positivo" nishidiano). Infatti le categorie con cui è possible interpretarla sono antitetiche a quelle individuate nel caso precedente. Le abbiamo individuate nell'*irresponsività* e nella *tautegoria*. Poiché il Dio-Nulla a cui Nishida fa riferimento è l'*Ungrund* (Non-fondamento o Abisso) della relazione Io-Tu, non è né soggetto né predicato ma una copula che agisce come legame connettivo e intermediario tra soggetto e predicato. Essendo una forza unificante e

non una figura personale, il Dio di Nishida non è pensabile come un "Tu" a cui si può rispondere ma come il vincolo stesso della dinamica responsiva che si istaura tra il Sé e l'altro Sé.

La relazione tra il Sé e Dio è interpretabile anche come una *tautegoria*, ossia attraverso quella figura, opposta all'allegoria ("ciò che dice altro"), che è stata introdotta da Schelling nella sua filosofia estetica per qualificare il mito. Secondo tale interpretazione, il mito non rimanda ad altro ma significa se stesso e converte la propria finzione in una fondazione o inaugurazione del senso stesso. Tra il Sé e Dio vige una sorta di tautegoria perché essi non sono due realtà diverse e distinte ma non sono neppure la medesima realtà. La tautegoria, infatti, non è tautologia. La dinamica di "correlazione inversa" che unisce i due termini della relazione, il Sé e Dio, impedisce la loro identificazione.

La figura della tautegoria rende urgente l'interrogarsi sulla questione della verità, che attraversa trasversalmente tutte le altre. Mediante un confronto coi principali modelli veritativi abbiamo cercato di dar ragionee dell'affermazione nishidiana secondo cui «la verità non è relativa, come sostengono i relativisti; né è definitiva e deterministica come dicono i cosiddetti intuizionisti» ma «il problema contiene la soluzione infinita e la soluzione contiene il problema infinito». Nel corso dell'indagine viene anche preso in considerazione il concetto di errore e le sue implicazioni con il concetto di "peccato". Per Nishida sia l'uno che l'altro si radicano nella assoluta libertà del Sé. L'errore, in particolare, deriva dal fatto di allontanarsi dal processo di unificazione all'opera nella realtà stessa e avviene a livello di una conoscenza che fa prendere una forma fallace a questa unificazione.

Le categorie che vengono individuate per l'interpretazione della verità concepita dal Nishida sono quelle dell'*inesauribilità*, dell'*eccentricità* e della *kairologia.* L'incessante processo di unificazione del reale a partire da infiniti punti di vista fa si che la verità debba incessantemente essere problematizzata e ricondotta al «reale concreto dell'esperienza concreta» che difficilmente può essere espresso dal linguaggio parlato. Poiché il reale è una incessante deiscenza di senso, la verità non conosce totalità o conclusione, come nella prospettiva hegeliana, ma solo divenire inesauribile. Come un centro di gravità, essa riconfigura il mondo da cui emerge e lo rigenera nella sua potenzialità espressiva. L'idea di una *kairologia* della verità è suggerita da un'espressione di Nishida secondo cui «la verità è rivelazione e come autodeterminazione del presente assoluto, essa si fa conoscere come *kairós*». "*Kairós"* è "il momento opportuno", il tempo qualitativo, non sezionabile e razionalizzabile. In quanto tale esso può essere il nome del presente in cui la verità si presenta. Ma si potrebbe anche dire che la *kairologia* è la modalità in cui "la verità si fa

presente" e ciò in duplice senso: da un lato "*si fa* presente" perché si mostra ed entra nella consapevolezza del Sé, dall'altro"si fa *presente*" perché la sua autenticità sta nell'avere la temporalità dell'attimo irripetibile, dell'"ora eterno". La verità nishidiana richiede la più rigorosa fedeltà al concreto e la più grande distanza dai principi astratti.

Richiamando ancora una volta i risultati del percorso fatto, varrà la pena ribadire sinteticamente alcuni punti centrali. La riflessione sul Sé che scaturisce dall'indagine condotta attraverso la filosofia di Nishida induce a ripensare il concetto di identità, ad accogliere un concetto estraneo come quello di "identità assolutamente contraddittoria", a riesaminare il termine di "persona" che il filosofo utilizza più volte nei suoi testi tanto da aver indotto i suoi primi studiosi a parlare di un "personalismo" nishidiano, secondo un'interpretazione oggi non più sostenibile. Ognuna delle categorie che la filosofia stessa di Nishida suggerisce di utilizzare per la sua interpretazione, viene sollecita e trasfigurata da quella stessa filosofia. Lo studio della relazione, così come intesa dal nostro autore, pone ancor più in evidenza la difficoltà del linguaggio filosofico tradizionale ad esprimere efficacemente un pensiero che ne mette in discussione molte categorie fondamentali. Certamente, tuttavia, la difficoltà non è sempre dovuta al fatto che Nishida dice qualcosa di radicalmente nuovo. Talvolta, nasce anche dal fatto che il filosofo scivola in un linguaggio ormai entrato a far parte della pratica filosofica pur se non è perfettamente in linea con ciò che egli intende dire. Per questo il dialogo con la filosofia nishidiana spinge a cercare di "dire altrimenti" ciò che è implicito nel suo dipanarsi ma resta impigliato nelle maglie di un discorso che, per certi versi, non è completamente maturo per esprimerla. Per altri versi, invece, è il discorso filosofico *tout court* che riceve una sollecitazione a reinventare la sua terminologia.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Nishida in lingua originale:

Nishida Kitarō zenshū (citato come NKZ) 西田幾多郎太全集 (*Opere complete di Nishida Kitarō*), 19 voll., Iwanami Shoten, Tōkyō 1965, che comprende:

NKZ I: *Zen no kenkyū* 善の研究 [*Uno studio sul bene*], 1911; *Shisaku to taiken思索と体験* [*Pensiero ed esperienza*], 1915.
NKZ II: *Jikaku ni okeru chokkan to hansei* 自覚に於ける直観と反省 [*Intuizione e riflessione nell'autoconsapevolezza*], 1917.
NKZ III: *Ishiki no mondai* 意識の問題 [*Il problema della coscienza*], 1920, pp. 3-236; *Geijutsu to dōtoku* 芸術と道徳 [*Arte e morale*], 1923, pp. 237-545.
NKZ IV: *Hataraku mono kara miru mono e* 働く物から見る物へ [*Dall'agente al vedente*], 1927.
NKZ V: *Ippansha no jikakuteki gentei* 一般者の自覚的体系 [*Il sistema autoconsapevole dell'universale*], 1930.
NKZ VI: *Mu no jikakuteki gentei* 無の自覚的限定 [*La determinazione autoconsapevole del nulla*], 1932.
NKZ VII: *Tetsugaku no konpon mondai: kōi no sekai* 哲学の根本問題: 行為の世界 [*Problemi fondamentali di filosofia: il mondo dell'azione*], 1933. *Tetsugaku no konpon mondai: benshōhōteki no sekai* 哲学の根本問題: 弁証法的の世界 [*Problemi fondamentali di filosofia: il mondo dialettico*], 1934.
NKZ VIII: *Tetsugaku ronbunshū daiichi* 哲学論文集第一 [*Saggi filosofici 1*], 1935; *Tetsugaku ronbunshū daini* 哲学論文集第二 [*Saggi filosofici 2*], 1939.
NKZ IX: *Tetsugaku ronbunshū daisan* 哲学論文集第三 [*Saggi filosofici 3*], 1939.
NKZ X: *Tetsugaku ronbunshū daiyon*哲学論文集第四 [*Saggi filosofici 4*], 1941. *Tetsugaku ronbunshū daigo*哲学論文集第五 [*Saggi filosofici 5*], 1943.
NKZ XI: *Tetsugaku ronbunshū dairoku* 哲学論文集第六 [*Saggi filosofici 6*], 1944. *Tetsugaku ronbunshū daishici*, 哲学論文集第七 [*Saggi filosofici 7*], 1945.
NKZ XII: *Zoku shisaku to taiken* ぞく思索と体験 [*Pensiero ed esperienza*], 1937-1948.
NKZ XIII: *Shōhen* 小編 [*Saggi brevi*].
NKZ XIV: *Kōen ikki* 講演筆記 [*Conferenze*]
NKZ XV: *Kōgi* 講義 [*Corsi*]
NKZ XVI: *Shoki sōkō* 初期草稿 [*Manoscritti del primo periodo*].
NKZ XVII: *Nikki* 日記 [*Diario*].
NKZ XVIII: *Shokanshū*, 書簡集 [*Lettere*].
NKZ XIX: *Shokanshū ni* 書簡集二 *Lettere 2*].

Traduzioni di Nishida (in italiano):

NKZ I, 3-200 *Zen no kenkyū* 善の研究: *Uno studio sul bene*, tr. a c. di Fongaro E., Bollati Boringhieri, Torino 2007.

NKZ VI, 341-427 *Watashi to nanji* 私と汝: *L'io e il tu*, tr. it. a c. di Andolfato R., Unipress, Padova 1996.

NKZ VII, 429-453 *Keijijōgakutekitachiba karamita tōzaikodai no bunkakeitai* 形而上学的立場から見た東西古代の文化形態: *Le forme culturali originarie di Oriente e di Occidente considerate da un punto di vista metafisico*, tr., it., di Vianello G. in *Messaggeri del nulla*, Rubbettino, Catanzaro 2006, pp. 23-45.

NKZ VIII, 541-571 *Kōiteki chokkan* 行為的直観: *L'intuizione attiva*, tr. it. di Cestari M., in NISHIDA K., *Il corpo e la conoscenza. L'intuizione attiva e l'eredità di Cartesio*, a c. di Cestari M., Cafoscarina, Venezia 2001, pp. 29-64.

NKZ XI, 147-188 *Dekaruto tetsugaku ni tsuite* デカルト哲学について: *Saggio sulla filosofia di Cartesio*, tr. it. di Cestari M., in NISHIDA K., *Il corpo e la conoscenza. L'intuizione attiva e l'eredità di Cartesio*, a c. di Cestari M., Cafoscarina, Venezia 2001, pp. 65-116.

NKZ XI, 371-464 *Bashoteki ronri to shūkyōteki sekaikan* 場所的論理と 宗教的世界観 *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo*, a c. di Tosolini T., L'epos, Palermo 2005.

NKZ XII, 150-151 *Sho no bi* 書の美: *La bellezza della scrittura*, tr. it. di Cestari M., in AA. VV., *Giappone, lo spirito nella forma. Shodō*, Torino, Edizioni Yoshinryū, 2008, pp. 33-34.

NKZ XII, 385-394 *Gakumonteki hōhō* 学問的方法: *La metodologia del sapere*, tr. it. di Cestari M., in Piero del Gennaro (ed.), *Per le vie del mondo*, Torino, Trauben, 2009, pp. 225-232.

NKZ XII, 267-272 *Goshinkō sōan. Rekishi tetsugaku ni tsuite* 御進講草案 歴史哲学ニツイテ*: La filosofia della storia. Traccia della lezione tenuta in presenza dell'imperatore*, tr. it. di Cestari M, in BIENATI L. e MASTRANGELO M., (eds.), *Un'isola in Levante. Saggi sul Giappone in onore di Adriana Boscaro*, Scriptaweb, Napoli 2010, pp. 423-429.

Traduzioni di Nishida in lingue occidentali

NKZ I, 9-17: *La experiencia pura*, tr. sp. di Jacinto-Zavala., in JACINTO-ZAVALA (a c. di), *Textos de filosofia japonesa moderna*, El Colegio de Michoacan, Michoacan 1995; *Expérience pure*, tr. fr. di Girard F., in AA. VV, *La philosophie au Japon. Encyclopedie philosophique universelle*, Paris, Puf 1996.

NKZ I, 3-200 *Zen no kenkyū* 善の研究 (*Uno studio sul bene*): *Ensayo sopra el bien*, tr. sp. di Mataix A. e De Vera J. M., «Revista de Occidente» 1963; *Über das Gute*, tr. ted. di Pörtner, Franckfourt, Insel 1989; *An Inquiry into the Good*, tr. ingl. Abe M, e Ives C., Yale University Press 1992; *Indagacon sur le bien*, tr. sp. di Bixio A. L., Barcelone, Gedisa 1995; *Essai sur le bien*, tr. fr. di Oshima H., Bordeaux, Osiris 1997, capp. 1 e 2.

NKZ I, 407-409: *Shinran le pauvre d'esprit à demi tonsuré*, tr. fr. di Girard F., in BERQUE A. *Logique du lieu et dépassement de la modernité*, vol. 1, Ousia, Bruxelles 2000, pp. 237-243.

NKZ II, 1-350 *Jikaku ni okeru chokkan to hansei* 自覚に於ける直と反省 (*Intuizione e riflessione nell'autoconsapevolezza*): *Intuition and reflection in Self-consciouness*, tr. di Viglielmo V., Yoshinori T., O'Leary J., SUNY Press, Albany 1987.

NKZ III, 3-232 (Estratti) *Affective feeling* tr. ingl. di Dilworth D. A. e Viglielmo V. H. in *Japanese phenomenology: phenomenology as the trans-cultural philosophical approach*, «Analecta husserliana» VIII (1979), pp. 223-247.

NKZ III, 237-545 *Geijutsu to dōtoku* 芸術と道徳 (*Arte e* morale): *Art and Morality*, tr. ing. di Dilworth D. e Viglielmo V. H., University of Hawaii Press, Honolulu 1972; *Art et morale*, tr. fr. di B. Stadelmann-Boutry, Biblioteca digitale doc.rero.ch

NKZ IV, 208-289 *Basho* 場所 (*Luogo*): *Lieu*, tr. fr. di Kobayashi R., Osiris, Paris 2002; *Ort*, tr. ted. di Elberfeld R. in NISHIDA K., *Logik des Ortes. Die Anflänge der modernen Philosophie in Japan*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998.

NKZ V, 58-97 *Jutsugoteki ronri shugi* 述語的論理主義 *(Logica predicativa*): *Logique predicative*, tr. fr. di Tremblay J., in TREMBLAY J., *Nishida Kitarō, le jeu de l'individuel et de l'universel*, Cnrs, Paris 2000, pp. 58-97.

NKZ V, 123-185 *Eichiteki sekai* 叡智的世界 (*Il mondo intelligibile*): *The Intelligibile World*, tr. ing. di Shinzinger R., in SCHINZINGER R., *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*, Maruzen, Tokyo 1958, pp. 68-141; *Le monde intelligibile*, tr. fr. di Tremblay J. in TREMBLAY J., *Nishida Kitarō, le jeu de l'individuel et de l'universel*, Cnrs, Paris 2000, pp. 189-228.

NKZ V, 419-481 *Sōstsu* 総説 (*Sommario generale*): *A traslation of Nishida's General Summary from the System Of Self-Consciousness of the Universal* in WARGO R. J. J., *The Logic of Nothingness. A study of Nishida Kitarō*, University of Hawai'I Press, Honolulu 2005, pp.186-216.

NKZ VI, 233-259 *Jikanteki naru mono oyobi hi jikanteki naru mono* 時間的成る物及び非時間的成る物 (*Il temporale e l'intemporale*): *Le temporel et l'intemporel*, in NISHIDA K., *L'éveil à soi*, tr. fr. di Tremblay J., Cnrs éditions, Paris 2003, pp. 55-70.

NKZ VI, 260-299 *Jiai to taai oyobi benshōhō* 自愛と他愛及び弁証法 (*Amore di sé, amore dell'altro e dialettica*): *Amour de soi, amour de l'autre et dialectique* in NISHIDA K., *L'éveil à soi*, tr. fr. di Tremblay J., Cnrs éditions, Paris 2003, pp. 71-93.

NKZ VI, 341-427 *Watashi to nanji* 私と汝 (*Io e tu*): *Je et tu*, in NISHIDA K., *L'éveil à soi*, tr. fr. di Tremblay J., Cnrs éditions, Paris 2003, pp. 95-144.

NKZ VII (intero) *Tetsugaku no konponmondai*, 哲学の根本問題 (*Problemi fondamentali della filosofia*): *Fundamental Problems of Philosophy*, tr. ing. di Dilworth D. A., Sophia University, Tokyo 1970.

NKZ VII, 429-453: "*Die morgenländische und abenländische Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkt aus Gesehen*", tr. ted. di Takahashi F., «Abhandlungen der Prussischen Akademie der Wissenschaft, Einzelausgabe, pp. 3-19.

NKZ VIII 273-395: "Logik und Leben", «Cultural Nippon» 4/4 (1956), pp. 273-395.

NKZ VIII 280-287, *Ronri to seimei* 論理と生命 (*La logica e la vita*): *La logique et la vie*, tr. fr. di Kuroda A., in KURODA A., *Enjeux, possibilités et limites d'une philosophie de la vie. Kitarō Nishida au miroir de quelques philosophes français*, Anrt, Lille 2003, pp. 351-356 (traduzione parziale; testo completo in NKZ VIII 273-394).

NKZ VIII 541-571, *Kōiteki chokkan* 行為的直観 (*L'intuizione attiva*): *L'action intuition*, tr. fr. di Kuroda A., in KURODA A., *Enjeux, possibilités et limites d'une philosophie de la vie. Kitarō Nishida au miroir de quelques philosophes français*, Anrt, Lille 2003, pp. 319-343.

NKZ IX 35-38 *Ningenteki sonzai* 人間的存在 (*L'essere umano*): *L'être humain*, tr. fr. di Kuroda A. in KURODA A., *Enjeux, possibilités et limites d'une philosophie de la vie. Kitarô Nishida au miroir de quelques philosophes français*, Anrt, Lille 2003, pp. 357-360 (traduzione parziale; testo completo in NKZ IX 9-68).

NKZ IX 69-146, *Rekishiteki sekai ni oite no kobutsu no tachiba* 歴史的世界に於いての個物の立場 (*La posizione dell'individuale nel mondo storico*): *La position de l'individuel dans le monde historique* in TREMBLAY J., *Nishida Kitarō, le jeu de l'individuel et de l'universel*, Cnrs Editions, Paris 2000, pp. 229-274.

NKZ IX 147-222, *Zettai mujunteki jiko dōistu* 絶対矛盾的自己同一 (*L'auto-identità assolutamente contraddittoria*): *L'auto-identité absolument contradictoire* in NISHIDA K., *L'éveil à soi*, tr. fr. di J. Tremblay, Cnrs éditions, Paris 2003, pp. 145-192.

NKZ IX 223-304, *Keikenkagaku* 経験科学 (*La scienza sperimentale*): tr. fr. di Dalissier M. e Ibaragi D., *La science éxperimentale* in K. NISHIDA, *La science éxperimentale* suivi des *Explications schématiques, Essais de philosophie III, 1939*, L'Harmattan, Paris 2010, pp. 15-82.

NKZ IX 305-335, *Zushikisetsumei* 図式説明 (*Spiegazioni schematiche*): *Explications schématiques*, tr. fr. di Dalissier M. e Ibaragi D., in K. NISHIDA, *La science éxperimentale* suivi des *Explications schématiques, Essais de philosophie III, 1939*, L'Harmattan, Paris 2010, pp. 83-120.

NKZ X 265-333: *L'essence natinale du Japon*, tr. fr. di Lavelle P., in ALLIOUX Y.-M., *Cent*

ans de pensée au Japon, t. 2, Picquier, Arles 1996.

NKZ X 477-564, *Jikaku ni tsuite* 自覚について (*A proposito dell'autoconsapevolezza*): *A propos de l'éveil à soi*, in NISHIDA K., *L'éveil à soi*, tr. fr. di Tremblay J., Cnrs éditions, Paris 2003, pp. 193-249.

NKZ X 557-564, *Jikaku ni tsuite* 自覚について (*A proposito dell'autoconsapevolezza*): *Sur l'éveil à soi*, tr. fr. di A. Kuroda, in KURODA A., *Enjeux, possibilités et limites d'une philosophie de la vie. Kitarô Nishida au miroir de quelques philosophes français*, Anrt, Lille 2003, pp. 363-369 (traduzione parziale; il testo completo si trova in NKZ X 477-564 e in *L'éveil à soi*, tr. cit.)

NKZ XI 114-146 :定調和を手引きとして宗教哲学へ *Towards a Philosophy of Religion with the Concept of Pre-established Harmony as Guide* tr. ing. di Dilwort D. D., "The Eastern Buddhist", 3/1 (1970), pp. 19-46.

NKZ XI 147-188, *Dekaruto tetsugaku ni tsuite* デカルト哲学について (*A proposito della filosofia di Descartes*): *A propos de la philosophie de Descartes*, in NISHIDA K., *L'éveil à soi*, tr. fr. di J. Tremblay, Cnrs éditions, Paris 2003, pp. 251-282.

NKZ XI 237-258, *Fundamentation filosofica de la matematica*, tr. sp. di Jacinto-Zavala A., in JACINTO-ZAVALA A. (a c. di), *Textos de filosofia japonesa moderna*, El Colegio de Michoacan, Michoacan 1995.

NKZ XI 371-464, *Bashoteki ronri to shūkyōteki sekaikan* 場所的論理と 宗教的世界観 (*Logica del luogo e visione religiosa del mondo*): tr. Ing. di Dilworth D. A., *Religious Consciounsness and the Logic of the* Prajñāpāramitā Sūtra. *From* The logic of place and a religious world-view, Monumenta Nipponica, vol. XXV, num. 1-4, Sophia University, Tokyo 1970, pp. 203-216 (traduzione parziale corrispondente a NKZ XI 392-412); tr. ing. di Yusa M., *The Logic of the Topos and the Religious Worldwiew*, in «The Eastern Buddhist» XIX (1986), n. 2, pp. 1-29 e XX (1986), n. 1, pp. 81-119; tr. ing. di Dilworth D. A., *Last writings: Nothingness and the Religious Worldview*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 1987; tr. sp. di Jacinto-Zavala A., "Logica del topos y cosmovisión religiosa" in *Textos de la filosofia moderna contemporanea*, El colegio de Michoacán, Michoacán 1995, pp. 153-223; tr. ted. di Elberfeld R., "Ortlogic und religiöse Weltanshauung" in *Logic des Ortes: Der Anfang der modernen Philosophie in Japan, Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt 1999, pp. 204-284; tr. fr. di Sugimura Y. e Sylavain C., *Logique du lieu et vision religieuse du monde*, Editions Osiris, Paris 1999.

NKZ XII 150-151 *Sho no bi* 書の美: *La beauté de la calligraphie*, tr. fr. di Girard F., in AA. VV, *La philosophie au Japon. Encyclopedie philosophique universelle*, Paris, Puf 1996.

NKZ XII 152-153: *La nature libre de la culture japonaise* in AA. VV, *La philosophie au Japon. Encyclopedie philosophique universelle*, Paris, Puf 1996.

NKZ XII 168-171: *The Retirement of Speech of a Certain Professor*, tr. ing. di Yokohama W., «The Eastern Buddhist» 28/2, pp. 245-247.

NKZ XII 265-266, *Watashi no ronri nit suite* 私の論理について: *A propos de ma logique*, tr.

fr. di Girard F., in BERQUE A., *Logique du lieu et dépassement de la modernité*, vol. 1, Ousia, Bruxelles 2000, pp. 243-244.

NKZ XII 267-272: *Dicurso ente el Tennō: sobre la filosofia de la historia*, tr. sp. di Jacinto-Zavala A., in JACINTO-ZAVALA A. (a c. di), *Textos de filosofia japonesa moderna*, El Colegio de Michoacan, Michoacan 1995.

NKZ XII 275-394, *Nihon bunka no mondai* 日本文化の問題 (*Il problema della cultura giapponese*): *La culture japonaise en question*, tr. fr. di Lavelle P., Publications orientalistes de France, Paris 1991.

NKZ XII 397-434 *Tetsugakuronbunshū daiyonhoi* 哲学論文集第四補遺 (*Supplementi ai Saggi Japon*, tr. fr. di Lavelle P., a c. di Allioux Y.-M., tomo I, Picquier, Arles 1996, pp. 81-114.

NKZ XII 426-434 *Sekai shin chitsujo no genri* 世界新秩序の原理 (*Principi per un nuovo ordine del mondo*): "*Le Principe du nouvel ordre mondial*" in *Cent ans de pensée au Japon*, tr. fr. di Lavelle P., op. cit. pp. 107-114.

NKZ XIII 78-80: "*An Explanation of Beauty*", tr. ing. di Odin S., «Monumenta Nipponica» 42, pp. 211-218.

NKZ XIII, 85-89: "*On te doubt in our heart*" tr. ing. di Shore J. e Nagasawa F., «*The Eastern Buddhist* 17, 2, (1984) p. 7-11.

NKZ XIII 137-141 "*Brief an den Schriftleiter der Zeitschrift Risō*", tr. ted. di Ō ki R., «Cultural Nippon» 4/2, 1936.

NKZ XIV 265-291 *Rekishiteki shintai* 歴史的身体 (*Il corpo storico*): *The historical body*, tr. ing. di Dilworth D. A., Viglielmo V. e Jacinto Z. A., *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy*, Greenwood, Londra 1998.

NKX XIV 293-300 *Coincidentia oppositorum to ai, Coincidentia oppositorum*と愛 (*La coincidenza degli opposti e l'amore*): *Coincidentia oppositorum and love,* tr. ing. di Yokoama W. S., "The Eastern Buddhist" XXX, 1, pp. 1-12.

NKZ XIV 383-417, *Nihon bunka no mondai* 日本文化の問題 (*Il problema della cultura giapponese*): *Problemas de la cultura japonesa*, tr. sp. di Jacinto Z. A., in JACINTO Z. A. (a c. di), *Textos de filosofia japonesa moderna*, El Colegio de Michoacan, Michoacan 1995; tr. ing. di de Bary W. T, "*The Problem of Japanese Culture*," in DE BARY W. T. (a c. di), *Sources of the Japanese Tradition*, vol. II, Columbia Univ. Press, New York, pp. 350-365 (estratti).

Studi su Nishida e sulla scuola di Kyoto

Aa. Vv, *Phénoménologie japonaise*, Ed. de Minuit, Paris 2003.

ABE M., *Zen and Modern World*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2003.

ANDOLFATO R., *Introduzione al pensiero di Nishida Kitarō* in *L'io e il tu*, tr. it., Unipress, Padova 1996.

BERQUE A., *Vivre l'espace au Japon*, Puf, Paris 1982.

ID., *Logique du lieu et dépassement de la modernité*, vol. 1: *Nishida: la mouvance philosophique*; vol. 2: *Du lieu nishidien vers d'autres mondes*, Ousia, Bruxelles, 2000.

CESTARI M., YOSHIOKA K., Vianello, *La scuola di Kyōto, Kyōto-ha*, Rubbettino, Catanzaro 1996.

ID., *Il concetto di autoidentità contraddittoria (mujunteki jikodōitsu) nel pensiero di Nishida Kitarō (1870-1945)*, Estratto da: Atti del XVIII convegno Aistugia, Merano, ott. 1994, Venezia 1995.

ID., *Il Nulla e la coscienza. Il concetto di "luogo"* (basho) *nella filosofia di Nishida*, in «Humanism Facing Each Other. Proceeding of the III Kyōto-Siena Symposium», s.l., Edizioni Cadmo 1995, pp. 77-105.
ID., *Storicità e corporeità del conoscere*: *Nishida Kitarō e l'intuizione attiva (kōiteki chokkan)*, Estratto da: atti del XIX convegno Aistugia, Urbino ott. 1995, Aistugia, Venezia 1996.

ID., *The knowing body. Nishida's philosophy of active intuition (*kōiteki chokkan*)* in «Eastern Buddhist», XXXI, 2 (1998), pp. 179-208.

ID., *Nishida Kitarō ovvero la complessità del conoscere* in NISHIDA K., *Il corpo e la conoscenza. L'intuizione attiva e l'eredità di Cartesio*, tr. it. di M. Cestari, Cafoscarina, Venezia 2001, pp. 7- 27.

ID., "Between Emptiness and Absolute Nothingness. Reflections on Negation in Nishida and Buddhism", in HEISIG J. W. & RAUD R. (eds.), *Frontiers of Japanese Philosophy 7. Classical Japanese Philosophy*, Nagoya, Nanzan Institute for Religion and Culture, 2010, pp. 320-346.

ID., "¿Más allá de la metafísica del concepto? Nada y negacion en la lógica del lugar" (Oltre la metafisica del concetto? Nulla e negazione nella logica del luogo), in JACINTO-ZAVALA A. (ed.), *Alternativas Filosóficas. Investigaciones recientes sobre la filosofía de Nishida Kitarô, fundador de la Escuela de Kioto*, Morelia, Morevallado Editores. (in stampa).
CHEUNG C., "*The Potential and Limits of Nishida Kitarō's Philosophy*" in *Frontiers of japanese Philosophy. Facing the Twenty-First Century*, Nanzan Institute for Religion & Culture, Nagoya 2009, pp. 165-175.

DALISSIER M., *Anfractuosité et unification. La philosophie de Nishida Kitarō*, Droz, Genève 2009.

DE BARY W. T., *Sources of East Asian Tradition: Premodern Asia* (vol. 1), Columbia University Press, New York 2008

BOTZ-BORNSTEIN T., *"Nishida and Wittgenstein. From "pure experience" to Lebensform or*

New Perspectives for a Philophy of Intercultural Communication" in *Place and dream: Japan and the virtual*, Rodopi, Amsterdam – New York 2004.

DILWORTH D., "The Initial Formulation of Pure Experience in Nishida Kitarō and William James", «Monumenta Nipponica» 24 (1969), pp. 93-111.

FEENBERG A., "*Experience and culture: Nishida's path "to the thing themselves*", «Philosophy East & West», vol. 49, n.1 (1999)

FONGARO E., Uno studio sul Bene, *all'origine di una «filosofia giapponese»* , postfazione a NISHIDA K., *Uno studio sul bene*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2006.

GHILARDI M., *Enteropatie culturali in Nishida Kitarō e Mou Zongsan*, "Simplegadi"L, XVI, 26 (2005).

ID., *Una logica del vedere. Estetica ed etica nel pensiero di Nishida Kitarō*, Mimesis, Milano 2009.

ID. "*L'unità di buono, vero e bello nell'estetica di Nishida Kitarō*" in L. RUSSO (a c. di), *Premio nuova estetica*, "Aeshetica Preprint, Palermo 2009, pp. 203-228.

GIRARD F., *La philosophie au Japon*, in *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. IV, *Le disvours philosophique*, Puf, Paris 1996, pp. 594-617.

GOTO-JONES C. S., *Political philosophy in Japan: Nishida, the Kyoto School and Co-Prosperity*, Routledge, New York 2005.

HEISIG J., *Non-I and Thou: Nishida, Buber and the moral consequences of self-actualization* in «Philosophy East & West», vol. 50, 2 (2000), pp. 179-207.

ID., *Filósofos de la nada: un ensayo sobre la escuela de Kioto*, Herder, Barcelona 2001; tr. ingl. *Philosophers of Nothingness*, University of Hawaii Press, Honolulu 2001; *Filosofi del nulla*, tr. it. di Fongaro E., Saviani C. e Tosolini T., L'epos, Palermo 2007.

ID., *Nishida's medieval bent*, «Japanese Journal Of Religious Studies» 31/1, 2004, pp. 55-72

ID., *Introduzione* a NISHITANI K., *La religione e il nulla*, tr. it., Città nuova, Roma 2004, pp. 3-26.

KAZASHI N., *L'intuition agissant et l'invisible chez Nishida, Kimura et Merleau Ponty*, in TREMBLAY J. (a c. di) *Philosophes japonais contemporains*, Les presses de l'université de Montréal, Montréal 2010.

KIMURA B., *Une approche phénoménologique de la schizofrénie*, tr. fr. di Vincent C., Millon, Grenoble 2000.

KOPF G., *Alterity and nothingness: an exploration of Nishida's I and Thou* in «ARC, The journal of the Faculty of Religious Studies», 27 (1999), pp. 109-122.

ID., *Beyond personal identity: Dōgen, Nishida and a phenomenology of no-self*, Curzon Press,

Surrey 2001.

ID., *On the brink of postmodernity. Recent Japanese-Language. Publications on the Philosophy of Nishida Kitarō,* «Japanese journal of religious studies» 30/1-2 (2003), pp. 133-156.

ID., *The ethical and the non-ethical. Nishida's methodic subversion*. In WANG Y. (a c. di), *Deconstruction and the Ethical in Asian Thought*, Routledge, New York 2007.

ID., *The Absolute Contradictory What: On How To Read The Philosophy of Nishida Kitarō* in David Jones e E. R. Kein (edited by), *Asian Text-Asian Context. Encounters with Asian Philosophies and Religions*, Suny, Albany 2010, pp. 143-157.

KOSAKA K., *Vari aspetti del nulla assoluto nelle filosofie di Nishida e Tanabe*, tr. it. a c. di Cestari M., «Kervan – Rivista internazionale di studi afroasiatici» n° 7-11 (2010), pp. 7-19.

KRUEGER J. W., "*The Varieties of Pure Experience: William James and Kitarō Nishida on Consciousness and Embodiment*", «William James Studies» Vol. 1, Issue 1. http://williamjamesstudies.press.uiuc.edu/cgi-bin/printpage.cgi

KURODA A., *Enjeux, possibilités et limites d'une philosophie de la vie. Kitarô Nishida au miroir de quelques philosophes français*, Anrt, Lille 2003.

NISHITANI K., *Nishida Kitarō*, tr. ing. di Seisaku Y. e Heisig J., University of California press, Berkley, Los Angeles, Oxford 1991; tr. it. di Saviani C., *Nishida Kitarō. L'uomo e il filosofo*, L'Epos, Palermo 2011.

MARALDO J., *Translating Nishida*, in «Philosophy East and West», 39, 4, 1989, pp. 465-496.

PASQUALOTTO G., *Nishida, dialettica e buddhismo*, postfazione a NISHIDA K., *L'io e il tu*, tr. it. a c. di Andolfato R., Unipress, Padova 1996, pp. 153-207.

SAVIANI C., *La tradizione filosofica occidentale nel pensiero ni Nishitani Keiji* in DONZELLI M, *Comparatismi e filosofia*, Liguori, Napoli 2006, pp. 219-237.

SCHINZINGER R., *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*, Maruzen, Tokyo 1958.

STEVENS B., *Topologie du néant. Une approche de l'école de Kyōto*, Peeters, Louvain-Paris, 2000.

ID., *Invitation à la philosophie japonaise. Autour de Nishida*, Cnrs, Paris 2005.

TOSOLINI T., *Infinity or Nothingness? An encounter between Nishida Kitarō and Emmanuel Levinas in* «Social Identity» vol. 11, 3 (2005), pp. 209-228.

ID., *Introduzione* a NISHIDA K., *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo*, tr. it. L'epos, Palermo 2005, pp. 13-89.

TREMBLAY J., *La relation et son lieu. Introduction à la philosophie de la relation de Nishida*, MNH/Anthropos, Beauport 2000.

ID., *Nishida Kitarō, le jeu de l'individuel et de l'universel*, Cnrs, Paris 2000.

ID., *Introduction à la philosophie de Nishida*, L'Harmattan, Paris 2007.

ID., *Auto-éveil et temporalité. Les défis posés par la philosophie de Nishida*, L'Harmattan, PARIS 2007.

ID., *L'être-soi et l'être-ensemble. L'auto-éveil comme méthode philosophique chez Nishida*, l'Harmattan, Paris 2007.

ID., TREMBLAY J., (a c. di), *Philosophes japonais contemporains*, Les presses de l'université de Montréal, Montréal 2010.

UEDA S., *Libertà e linguaggio in Meister Eckhart e nel Buddhismo Zen* in ID., *Zen e filosofia*, tr. it. di Querci C. e Saviani C., L'Epos, Palermo 2006.

UEHARA M., "*La question du sujet chez Nishida*: shugo, shukan *e* shutai", in «Centre de recherces sur la philosophie du Japon: Nishida Kitarō et ses contemporains. Compte rendu 2002-2003», Cej, Inalco, Paris 2003, p. 39.

ID., "*De la nature (*shizen*) au milieu (*kankyō*) selon Nishida Kitarō*", in *Japon pluriel 7. Actes du septième collloque de la Société française del études japonaises*, Éditions Philippe Picquier, Paris 2007, p. 273-279.

WALDENFELS H., *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg i. Br. 3. Aufl., 1980.

WALDENFELS B., *Fenomenologia dell'estraneità*, tr. it. a c. di Batipst G., Napoli, Vivarium 2007.

ID., *Fenomenologia dell'estraneo*, tr. it. di Menga, F. G, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008.

WARGO R., *The logic of Nothingness : a Study of Nishida Kitarō*, (Nazan Library of Asian Religion and Culture) University of Hawaii Press, 2005.

WILKINSON R., *Nishida and Western thought*, Ashgate, Burlington 2009.

WIRTH J. M., "*The bottom of my soul has such depth that neither joy nor the waves of sorrow can reach it*": *An Introduction To The Kyoto School*, in David Jones e E. R. Kein (edited by), *Asian Text-Asian Context. Encounters with Asian Philosophies and Religions*, Suny, Albany 2010, pp. 159-177.

YUSA M., *Zen & Philosophy. An intellectual Biography of Nishida Kitarō*, University of Hawai'I Press, Honolulu 2002.

Studi sul pensiero e sulla cultura giapponese:

ARENA L. V., *Lo spirito del Giappone*, Bur, Milano 2008.

ID., *Anima*, a c. di Movia G., Bompiani, Milano 2001.

ARISTOTELE, *Metafisica*, a c. di Reale G., Vita e Pensiero, Milano 1994.

BLOSSER P., SHIMOMISSÉ E., EMBREE L., HIROSHI K., *Japanese and Western phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1993.

BARTHES R., *L'impero dei segni*, tr. it. di M. Vallora, Einaudi, Torino, (1970) 2005.

DŌGEN, *Shōbōgenzō, I discorsi del maestro Dogen*, tr. it. a c. di Arena L. V., Mondadori, Milano 2005.

FORZANI G. J., *I fiori del vuoto. Introduzione alla filosofia giapponese*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

KASSILE Y., *Penseurs japonais, dialogues du commencement*, Éditions de l'éclat, Paris-Tel Aviv, 2006.

MARRA M. (a c. di), Japanese Hermeneutics. Current debate on aesthetics and interpretation, University of Hawai'i Press, Honolulu 2002.

Matsunaga A. e D., *Foundation of Japanese Buddhism*, Buddhist Book International, Los Angeles-Tokyo 1996.

MCCARTHY E., *Ethics embodied: rethinking selfhood through continental, Japanese, and Feminist Philosophies*, Lexington Books, Plymouth 2010.

MITCHELL D. W., Kenosi e nulla assoluto. Dinamica della vita spirituale nel buddhismo e nel cristianesimo, tr. it. di G. Bonetti, Città Nuova, Roma 1993, p. 42.

NAKAGAWA H., *Introduction à la culture japonaise*, Puf, Paris 2005, tr. it. di Saba Sardi F., *Introduzione alla cultura giapponese. Saggio di antropologia reciproca*, Mondadori, Milano 2006.

NAOKI S., *Translation & Subjectivity. On "Japan" and Cultural Nationalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997.

NISHITANI K., *La religione e il nulla*, tr. it. di C. Saviani, Città Nuova, Roma 2004.

ID., *La relazione io-tu nel buddhismo zen e altri saggi*, tr. it, di C. Saviani, L'epos, Palermo 2005.

ID., *Dialettica del nichilismo*, tr. it. di C. Saviani, L'epos, Palermo 2008.

ODIN S., *The social Self in Zen and American Pragmatism*, Suny, Albany 1996.

ŌHASHI R., *Zen e filosofia. Continuità di discontinuità* in «Simplegadi» 10, (2005), pp. 111-

130.

PIOVESANA G. K., *Filosofia giapponese contemporanea*, Patron, Bologna 1968.

PASQUALOTTO G., *Simplegadi. Percorsi del pensiero tra Occidente e Oriente*, Padova, Esedra 2002.

SAVIANI C., *L'Oriente di Heidegger*, Il Melangolo, Genova 1998.

TREMBLAY J., (a c. di) *Philosophes japonais contemporains*, Les presses de l'Université de Montréal, Montréal 2010.

TUCCI G., *Sul Giappone. Il bushidō e altri scritti*, a c. di Palmieri F., Edizioni Settimo Sigillo, Roma 2006.

UEDA S., *Zen e filosofia*, tr. it. a c. di Querci C. e Saviani C., L'epos, Palermo 2006.

WARGO R. J. J., *The Logic of Nothingness. A study of Nishida Kitarō*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2005.

YUASA Y., KASULIS T. O., The body: toward an Estern mind-body theory, Suny Press, New York 1987.

Bibliografia consultata

AGOSTINO, *Le confessioni*, Città Nuova, Roma 2009.

ALES BELLO A., *Edmund Husserl. Pensare in Dio – Credere in Dio*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2005.

ALLAN POE E., *Racconti Straordinari - Genesi di un poema - Racconti grotteschi e seri*, trad. di Ferrari R., Il Club del Libro, Milano, 1958.

ARISTOTELE, *De interpretatione*

ALICI L., *La relazione, questa sconosciuta* in G. MOLLO (a c. di), *Etica delle relazioni. Atti del convegno 4-5 maggio 2006 Perugia*, Morlacchi, Perugia 2007, pp. 45-49.

BERTI E., *La filosofia del "primo" Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1997[2].

BONTADINI G., *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano (1966) 1996.

BUBER M., *Io e Tu* in *Il principio dialogico ed altri saggi*, tr. it. Pastore A. M. San Paolo, Torino 1997.

BORGES J. L., *Tutte le opere*, a c. di Porzio D., I Meridiani, Mondadori, Milano 2009[XIV].

BRAND G., *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl,* tr. it. di Filippini E., Bompiani, Milano 1960.

CANULLO C., "*Destituzione dell'ontologia e rovesciamento della fenomenologia* in Réduction et donation" in FERRETTI G. (a c. di), *Fenomenologia della donazione, a proposito di* Dato che *di Jean-Luc Marion,* Morlacchi, Perugia 2002.

ID., *Tra enigma e apertura: le de-figurazioni della trascendenza in Jean-Luc Marion,* in COMERCI N. (ed.), *L'enigma della trascendenza. Riflessi etico-politici dell'alterità*, Editori Riuniti, Roma 2006, pp. 187-208

ID., *La fenomemenologia rovesciata,* Rosenberg & Sellier, Torino 2004.

CAPUTO A., *Heidegger e le tonalità affettive fondamentali,* Milano 2005.

CAPPUCCIO M. (a c. di), *Neurofenomenologia, le scienze della mente e le sfide dell'esperienza cosciente,* Mondadori, Milano 2006.

CARTESIO, *Meditazioni metafisiche,* tr. it. di Urbani Ulivi L., Bompiani, Milano, 2001

CASSIRER E., *Filosofia delle forme simboliche,* Vol. I: *Il linguaggio,* 1923, La Nuova Italia, Firenze,1961, tr. it. di Eraldo Arnaud, RCS Libri, Milano, prima edizione Sansoni, 2004.

CHENG A., *Storia del pensiero cinese,* tr. it., Einaudi, Torino 2001.

CLOEREN J., *Language and Tought. German approaches to analytic philosophy in the 18th and 18th century*, de Gruyter, New-York-Berlino 1988.

CONNI C., *Identità e strutture emergenti,* Bompiani, Milano 2005.

CORNU P., *Dizionario buddhista,* tr. it. di Muggia D. e Telara A., Bruno Mondadori, Milano 2003.

COSTA V., FRANZINI E., SPINICCI P., *La fenomenologia,* Einaudi, Torino 2002.

CUOMO E., *Simboliche dello spazio, immagini e culture della terra,* Guida, Napoli 2003.

DERRIDA J., *Bonnes volontés de puissance (une réponse à Hans-Georg Gadamer)* in «Revue internationale de philosophie» 151, 1984.

DERRIDA J., *Lettre à un ami japonais* in *Psyché. Inventions de l'autre*, Galilée, Paris 1987, pp. 387-393.

DERRIDA J., *Sproni. Gli stili di Nietzsche,* tr. it. di Agosti S., Adelphi. Milano 1991.

DI MARTINO C., "Esperienza e intenzionalità nella fenomenologia di Husserl", «Memorandum» 13 (2007), pp. 32-52 e www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a13/03Di%20Martino.pdf

ESPOSITO R., *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

ECKHART, *Sermoni tedeschi*, a c. di Vannini M., Adelphi, Milano 2007.

FERRETTI G., *Ontologia e teologia in Kant*, Rosemberg&Sellier, Torino 1997.

ID., *Fenomenologia e ontologia della libertà nell'itinerario di Pareyson* in AA.Vv, *Esperienza e libertà*, Città Nuova, Roma 2000.

ID., *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica*, vol. II, *Figure*, ESI 2002.

ID., (a c. di), *Fenomenologia della donazione. A proposito di* Dato che *di Jean Luc Marion*, Morlacchi, Perugia 2002.

FINK. E., VI *Cartesianische Meditation. Teil I. Die Idee einer transzendetalen Methodenlehre*, Kluwer Academic Publischers, Dordrecht 1988; tr. it. di Lazzari R., (§§ 1-5), Gilardoni A., (§§ 7-9), Marchesoni (§10) Mezzazanica M. (§ 11) e Marini A. (testi introduttivi e integrativi), a c. di Marini A., *Sesta meditazione cartesiana. L'idea di una dottrina trascendentale del metodo*, Franco Angeli, Milano 2009.

FRANZINI E., *Filosofia dei sentimenti*, Mondadori, Milano 1997.

GADAMER H. G., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2004.

GALLAGHER S. e ZAHVI D, *La mente fenomenologica*, tr. it. di Pedrini P., *La mente fenomenologica*, Raffaello Cortina, Milano 2009.

GNOLI R., *La rivelazione del Buddha*, vol. I, I Meridiani, Milano 2001.

HANKS V. S., *Idessicalità/Indexicality* in DURANTI A. (a c. di), *Culture e discorso. Un lessico per le scienze umane*, tr. it. di Perri A., Di Loreto S., Meltemi, Roma 2002.

HEGEL G. W. F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, tr. it. di Cicero V., Rusconi, Milano, 1996.

ID., *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it. a c. di Bonacina G. e Sichirollo L., Laterza, Roma-Bari 2003.

HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, Niemeyer M., Tübingen 1927; tr. it. di Chiodi P., *Essere e tempo*, a c. di Volpi F., Longanesi, Milano 2005.

ID., *Che cos'é la filosofia?*, tr. it. di Angelino C., Il Melagolo, Genova 2005.

ID., *Unterwegs zur Sprache*, Verlag Günter Neske, Pfullingen 1959; tr. it. di Caracciolo A. e Caracciolo Perotti A. M., *In cammino verso il linguaggio* Mursia, Milano 2007.

HENRICH D., *La prova ontologica dell'esistenza di Dio. La sua problematicità e la sua storia in epoca moderna*, Prismi Editrice Politecnica, Napoli (1960)1983.

HIMI K., *La philosophie de Hajime Tanabe* in «Études phénoménologiques», (1993), 18.

HULIN M., *Hegel et l'Orient*, Vrin, Paris 1979.

HUSSERL E., *Logische Untersuchungen*, Niemeyer, La Haye 1913 (seconda ed.; prima ed. 1900); tr. it. a c. di Piana G., *Ricerche logiche*, Il Saggiatore Milano 2005.

ID., *Die Idee der Phänomenologie* (1907), Nijhoff, La Haye 1958; tr. it. di Vasa G. e Rosso M., *L'idea di fenomenologia*, Il Saggiatore, Milano 1981.

ID., *Zur Phänomenologie des Inneres Zeitbewusstsein* (1893-1917), Nijhoff, La Haye 1966; tr. it. a c. di Marini A., *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 1981.

ID., *Ideen zu einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenolgie* (1913) Nijhoff, La Haye 1952; II: *Phänomenologie Untersuchungen zur Konstitution*, Nijhoff, La Haye 1952; III: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Nijhoff, La Haye 1952; nuova ed. it. a cura di Costa V., con introduzione di Franzini E., *Idee per una fenomenologia pura ed per una filosofia fenomenologica*, nuova ed. it., *Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura; libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione, libro terzo: La fenomenologia ed i fondamenti delle scienze*, Einaudi Torino 2002.

ID., *Formale und Transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logiche Vernuft in Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 10*, Halle 1929; tr. it. di Neri D. G, *Logica formale e logica trascendentale*, Mimesis, Milano 2009.

ID., *Urfahrung und Urteil*, Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1999; tr. it. a c. di Costa F. e Samonà L., *Esperienza e giudizio*, Bompiani, Milano 2007.

ID., *Cartesianische Meditationes und Pariser Vorträge*, Nijhoff, La Haye 1963; tr. it. di Costa F., a c. di Cristin R., *Meditazioni cartesiane, con l'aggiunta dei discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1997.

ID., *Die Krisis der europaïschen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (1935-1936), Nijhoff, La Haye 1959; tr. it. di Filippini E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore Milano 2002.

IRWIN T., *I principi primi*, tr. it. di Giordani A., Vita e Pensiero, Milano 1996.

JANKÉLÉVITCH V., *Cattiva coscienza*, tr. it. di Discipio D., Dedalo, Bari 2000.

JAMES W., *Principles of Psychology*, Cosimo, New York 2007.

KANDINSKJ V., *Tutti gli scritti*, a c. di Sers P., Feltrinelli, Milano 1989.

KANT I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1781; tr. it. di Colli G., Adelphi, Milano 2001.

ID., *Kritik der praktischen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1788; tr. it. di Mathieu V., Bompiani, *Critica della ragion pratica*, Milano 2000.

ID., *Fondazione per la metafisica dei costumi*, tr. it. a c. di Chiodi P., Laterza, Bari 1985.

ID., *Antropologia pragmatica*, tr. it. di Vidari G., Laterza, Bari 1969.

ID., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, a c. di Ruggianini M., Paltrinieri G. L., Mondadori, Milano 1997.

ID., *Per la pace perpetua*, tr. it. a c. di Pancaldi M., Armando editore 2004.

KASULIS T. P., *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2002.

KRYSINSKI W., *Il romanzo e la modernità*, tr. it. di Manganelli M., Armando editore 2003.

LAZZARI R., *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, Franco Angeli, Milano 2009.

LEIBNIZ G. W., *Lettera ad Arnauld*. *Scritti filosofici*, a c. di Mugnai M., e Pasini E., Utet, Torino 2000.

LEONE L., *Cassirer e l'origine della lingua primigenia*, www.politicamente.net/saggiearticoli3.html

LEVINAS E., *Etica e infinito*. *Dialoghi con Philippe Nemo*, a c. di Beccarini E., Città Nuova, Roma 1984.

LOCKE J., *Saggio sull'intelletto umano*, tr. it. di Cicero V. e D'Amico M. G., Bompiani, Milano 2007[2]

MAGNY C.-E., *Histoire du roman française depuis 1918*, Seuil, Paris 1950.

MAILA L. W., *Science and cultural crisis. An intellectual biography of Piercy Williams Bridgman (1881-1961*), Stanford University Press, 1990.

MARCHIGNOLI S., *Canonizing an Indian Text? A. W. Schlegel, W. von Humboldt, Hegel, and the* Bhagavadgita, in *Sanskrit and 'Orientalism'. Indology and Comparative Linguistics in Germany, 1750–1958*, ed. by D. T. McGetchin, P. K. J. Park, Manohar, 2004, pp. 245–270; ID., *Hegel e l'Oriente come problema storiografico*, «Studi Orientali e Linguistici», (2000), pp. 483–492.

MARION J.-L., *Dato che*. *Saggio per una fenomenologia della donazione*, tr. it. di Caldarone R., Sei, Torino 2001.

MASULLO A., *Il tempo e la grazia*, Donzelli Editore, Roma 1995.

MAZZA G., *La liminalità come dinamica di passaggio: la rivelazione come struttura osmotico-performativa dell'*inter-esse *trinitario*, Editrice Pontificia Università Gregoriana,

Roma 2005.

MERLEAU-PONTY M., *Il linguaggio indiretto e la voce del silenzio* in ID., *Segni*, tr. it. di Alfieri G., Il Saggiatore Milano 2003.

ID., *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. di Bonomi A., Bompiani, Milano 2003.

MINATI G., *Esseri collettivi, sistemica, fenomeni collettivi ed emergenza*, Apogeo, Milano 2001.

MITCHELL D. W., *Kenosi e nulla assoluto. Dinamica della vita spirituale nel buddhismo e nel cristianesimo*, tr. it. di Bonetti G., Città Nuova, Roma 1993.

MONTALE E., *Tutte le poesie*, Mondadori, Milano 2009.

MUMON., *La porta senza porta*, tr. it. di Motti A., Adelphi, Milano 1980.

NISHITANI K., *La religione e il nulla*, tr. it. di C. Saviani, Città Nuova, Roma 2004.

NYGREN A., *Eros e Agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, tr. it. Bologna 1971.

OYAMA S., *Evolution's eye. A system view of the biology-culture divide*, Duke University Press, Durham 2001; tr. it. di Ferraresi S., *L'occhio dell'evoluzione. Una visione sistemica della divisione tra biologia e natura*, Fioriti Roma 2006.

PAGANO M., "*Ripensare il soggetto, ripensare l'universale a partire da Luigi Pareyson*", in BUBBIO D., CODA P. (a c. di), *L'esistenza e il logos: filosofia, esperienza religiosa, rivelazione*, Città Nuova, Roma 2007, pp. 143-173.

ID., "*Pluralità e universalità del dibattito interreligioso*" in CODA P., LINGUA G. (edd.), *Esperienza e libertà*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 63-86.

PAREYSON L., *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971

ID., *Essere libertà ambiguità*, a c. di Tomatis F., Mursia, Milano 1998.

ID., *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995.

PESIC, P. *Il paradosso dell'identità*, tr. it. di Ligabue F., Bollati Boringhieri, Torino 2010.

RICOEUR P., *De l'interpretation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965; tr. it. di Renzi E., *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*,., Il Saggiatore, Milano, 2002.

ID., *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, Genève 1986; tr. it. di Bertoletti I., *Il male. Una sfida alla filosofia e teologia*,., Morcelliana, Brescia 1993.

ID., *Du texte à l'action*, Seuil, Paris 1986; tr., it. di Grampa G., *Dal testo all'azione*, Jaca Book, Milano 2003.

ID., *Réflexion faite. Autobiografie intellectuelle*, Éditions Esprit, Paris 1995; tr. it. a c. di Iannotta D., *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano, 1998.

ROMANO C., *L'événement et le monde*, Puf, Paris 1998.

ID, *L'événement et le temps*, Puf, Paris, 1999.

ID., *Il y a*, Puf, Paris 2003.

ID., *L'evento e la sua fenomenicità*, tr. it. di Canullo C., in *Il possibile e l'evento*, Mimesis, Milano 2010.

ID., *Il possibile e l'evento*, tr. it di Canullo C. e Coccia L., a c. di Canullo C., Mimesis, Milano 2010.

SAVIANI C., *L'Oriente di Heidegger*, Il Melagolo, Genova 1998.

SCHELER M., *Essenza e forme della simpatia*, tr. it. di Pusci L., Città Nuova, Roma 1980.

ID., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a c. di Caronello G., San Paolo, Milano 1996.

SCHELLING F. W J., *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni (1842*), a c. di Griffero, Guerini & Associati, Milano 1998.

TARDITI C., *Plus d'une voix. Alle radici della fenomenologia francese*, "Biblioteca Husserliana. Rivista di fenomenologia" (2011).

VANZAGO L., *Coscienza e alterità. La soggettività fenomenologica nelle* Meditazioni cartesiane *e nei manoscritti di ricerca di Husserl*, Mimesis, Milano 2008.

VARELA F., "Quattro pilastri per il futuro della scienza cognitiva", «Pluriverso», 2, (2000).

VARELA F., THOMPSON E., ROSCH E., *The embodied mind. Cognitive science and human experience*, Massachusetts Institute of Technology Press, 1993; tr. it. di Blum I., *La via di mezzo della conoscenza. Le scienze cognitive alla prova dell'esperienza*, Feltrinelli, Milano 1992.

VEGLIANTE J. –C., *D'écrire la traduction*, Presses de la Sorbonne Nouvelle, Paris 1996.

WILLIAMS B., *Morality: An Introduction to Ethics*, Harper & Row, Cambridge 1972; tr. it. di Reichlin M., *La moralità. Un'introduzione all'etica*, Einaudi, Torino 2000.

Sommario

Sigle usate per le opere di Nishida 1

L'orizzonte della scuola di Kyoto e la figura di Nishida Kitarō 3
1. La “terra di mezzo” della filosofia 3
2. Nishida e la “rivoluzione della rivoluzione copernicana”. 7
3. Il maestro e la sua scuola: fruttuosi “conflitti” 13

INTRODUZIONE 21

Considerazioni preliminari “al di qua” del confine 21
1. Elogio del conflitto: un’insolita chiave di lettura 21
2. Stare sulla soglia 25
3. La liminalità del pensiero 28

Status quaestionis: dire altrimenti 31
1. Dire altrimenti il Sé 31
2. Dire altrimenti la relazione 36

PARTE PRIMA: *Dire altrimenti il Sé* 43

Capitolo primo 45

Il Sé come polo d’identità 45
1. Introduzione: indagini incrociate 45
2. Gli incerti confini del Sé in *Uno studio sul bene* 46
2.1 I confini della coscienza 46
2.2 Per una diversa articolazione tra pensiero ed essere 52
3. Sulle tracce del Sé tra intuizione e riflessione: la falsa pista dell’identità 56
3.1 Una nuova impostazione del problema 56
3.2 La falsa pista dell’identità 59
4. Un luogo da cui ripartire. La ritrascrizione dei confini della coscienza 66
4.1 Definizione del concetto di “luogo” (basho) 66
4.2. Una nuova risposta al problema dell’identità: “Chi sono?”, “Sono in questo”. 71
4.2.1 Essere ed identità 71
5. L’identità assolutamente contraddittoria 75
6. Possibili letture del Sé come auto-identità contraddittoria: contingenza, emergenza ed evento. .. 81

Capitolo secondo 91

Il Sé come narrazione 91
1. Sul perché e sulla legittimità di un’“ermeneutica” 91
2. Quale linguaggio? 97
2.1 Tra mediazione e mistificazione 97
2.2 Dall’esperienza e non dell’esperienza 104
3. Il Sé come un testo 110
3.1 Il Sé intellettuale 111
3.2. Il Sé affettivo/estetico 115
3.3 Il Sé volontario/agente 121
4. Temporalità della narrazione del Sé 124
5. Quale ermeneutica? Predicabilità, transitività ed evenemenzialità del Sé. 133

Capitolo terzo 139

Il Sé come esperienza 139
1. Pericoli linguistici 139
2. L’“agente” dell’“esperienza pura” in *Uno studio sul bene* 141

2.1 La“riduzione” esperienziale 141
2.2 Il residuo coscienziale: un *Erlebnis* senza soggetto? 147
3. La “conversione” locativa dell’esperienza 152
3.1 Condizioni di realtà dell’esperienza 152
3.2 Evidenza come “talità” 156
4. L“intuizione attiva” come esperienza integrale 160
5. Semelfattività, anarchia e indessicalità dell’esperienza 166

Conclusioni 171

Parte seconda: *Dire altrimenti la relazione* 175

Capitolo primo 177

La relazione con l’altro Sé 177
1. Prodromi alla delineazione di una relazione etica 177
1.1. La “decostruzione” dei principali modelli etici 177
1.2. Il bene in gioco nella relazione 183
2. Approssimazioni all’alterità fluida 188
3. Io e Tu: «all’inizio è la relazione» 192
3.1. Il “male radicale” udenologico 192
3.2 La critica dei principali modelli conoscitivi della seconda persona 197
4. Conoscere l’altro Sé “al di là del bene e del male” 202
5. La relazione io-altro come responsività e anamorfosi 207

Capitolo secondo 211

La relazione con Dio 211
1.“*Umgewandtes Auge*”: vedere Dio con l’occhio rovesciato 211
1.1 La critica delle prove dell’esistenza di Dio 211
1.2 La religione: «sconvolgimento assoluto dei valori» 218
2. Il “male in Dio”, male diabolico 222
3. La libertà del Sé nella libertà di Dio 228
5. Una “correlazione inversa” 233
6. La relazione Sé-Dio come irresponsività e tautegoria 235

Capitolo terzo 241

La relazione con la verità 241
1. Antinomie della verità 241
2. L’errore, indizio di verità 246
3. L’arte, al di là dell’errore 250
4. Irriducibilità e commensurabilità dei criteri 255
5. “*Was fruchtbar ist, allein ist wahr*”. 261
6. Inesauribilità, eccentricità e kairologia della verità 267

Conclusioni 275

BIBLIOGRAFIA 282