

## L'ambiguità del mondo

La dialettica dell'interazione di Nishida Kitarō

Matteo Cestari

The issue of dialectics has been very important in Modern Japan. In the later philosophy of Nishida Kitarō, dialectics is crucial for both the structure of his philosophy and its relationship with Buddhism, since according to him it would help define important and desirable features of Buddhist thought. Therefore, a discussion on this aspect may prove to be decisive in order to understand the overall meaning of Nishida's thought. This essay aims at discussing the meaning and the implications of dialectics in Nishida Kitarō from the perspective of the philosophical theme of the world's fundamental ambiguity and its linguistic consequences. Contrary to the political nature of Aristotle's idea of the principle of non-contradiction, Nishida Kitarō aims at a contemplative approach to the ambiguous world, but falls short of facing the problem of modernity, and is therefore unable to connect the world's ambiguity with its destructive sides. From such a perspective, his philosophy appears to be inclined to metaphysics rather than to a practical and transformative attitude.

### 1. Dialettica e Buddismo nel Giappone moderno

Il tema della dialettica (in giapponese, *benshōhō* 弁証法) ha avuto un ruolo di primaria importanza nella filosofia giapponese moderna, nel periodo che va dalla modernizzazione del 1868 alla fine della seconda guerra mondiale. La sua importanza era tale che alcuni filosofi ebbero a denunciare una sorta di manierismo dialettico dilagante. Per esempio, il filosofo Takahashi Satomi (高橋里美 1866-1964) scrisse che la dialettica

nel nostro paese dà l'impressione di monopolizzare con una forza schiacciante non soltanto il mondo della filosofia, ma il mondo del pensiero in generale e non è già oggetto di critica, ma di culto e il cosiddetto 'mistero della dialettica' si trasforma in un principio autoevidente, al punto da diventare perfino uno slogan alla moda (Takahashi 1940: 139).<sup>1</sup>

Questo fenomeno sarebbe legato all'importanza della dialettica hegeliana e marxista nel Giappone moderno, ma per Takahashi già Buddismo e Neoconfucianesimo avrebbero contenuto una tendenza

---

<sup>1</sup> Ove non altrimenti specificato, le traduzioni dal giapponese sono dell'autore.

a ragionare in termini dialettici, che avrebbe favorito l'assimilazione della dialettica hegeliana (Takahashi 1940: 141). Questo commento di Takahashi non è del tutto fuori luogo, se fra le connotazioni della dialettica si conta la propensione a rappresentare un'alternativa alle dottrine basate sulla semplice identità. In generale, il Buddhismo ha evidenziato una tendenza a interpretare le essenze immutabili, le entità ipostatizzate, i fondamenti inconcussi come strategie di attaccamento che gli esseri umani mettono inconsciamente in atto per mantenere le proprie illusioni generando sofferenza.<sup>2</sup> Solo *realizzando*, nel senso anglosassone di comprendere e mettere in pratica, la transitorietà delle cose e dell'io e l'intreccio di relazioni che le formano possiamo liberarci da tale tendenza. Se ad esempio consideriamo il pensiero di Nāgārjuna (circa 150-250 d.C.), la relazionalità ontologica gioca un ruolo centrale nello scalzare qualsiasi sostanzialismo o soggettivismo e in questo senso, si può dire che possieda una struttura dialettica, il cui scopo non sta nella definizione della forma metafisica del mondo, ma nell'operare una trasformazione nel praticante (Gethin 1998: 237 e segg.). La sua vocazione è dunque pratica e non speculativa, e in ciò secondo le interpretazioni, peraltro parzialmente divergenti (Montanari 2009), di Hadot (2002) e Foucault (2001) è paragonabile alle filosofie del mondo classico (epicureismo, stoicismo, cinismo) che puntavano alla trasformazione del praticante, più che all'acquisizione di contenuti di sapere. La filosofia moderna giapponese invece, laddove si sia interessata al pensiero buddhista, ha spesso anche se non esclusivamente operato in direzione contraria, puntando a una sua reinterpretazione in chiave metafisica e teoretica e spostando il centro dell'attenzione dalle pratiche alla dottrina, in ciò in linea con l'orientamento modernista del pensiero filosofico-religioso moderno, come ha ben evidenziato Isomae (2014: XIII e segg.).

## 2. Nishida Kitarō e *soku*, fra Buddhismo e filosofia

Da questa prospettiva, Nishida Kitarō (西田 幾道 1870-1945), il più importante filosofo giapponese moderno, non fa eccezione: in quanto filosofo accademico in senso moderno, egli operò nei limiti e secondo le modalità dei moderni campi del sapere e la sua attività fu quella di un moderno professore universitario. Egli fu influenzato dalle dottrine buddhiste – nelle sue opere occhieggiano qua e là

---

<sup>2</sup> Questo orientamento dottrinario è comune tanto al Buddhismo antico, quanto al Buddhismo Mahāyāna, comprese le sue declinazioni in Asia Orientale (cfr. Gethin 2008). Si deve ricordare però che sussiste una certa difficoltà a definire l'insieme delle pratiche e delle teorie che dall'India si sono diffuse fino al Giappone con il termine "Buddhismo", che in Giapponese (*bukkyō* 仏教) è fortemente dipendente da categorie moderne che di fatto semplificano e allineano i culti preesistenti alla concezione di "religione" (*shūkyō* 宗教), adottata in Giappone su modello protestante americano a partire dal 1868 (cfr. Isomae 2014: 98 e segg.).

varie citazioni, per quanto imprecise, di testi buddhisti – ma sappiamo dal suo diario che in alcuni periodi della sua vita il filosofo praticò assiduamente la meditazione *zen* di scuola *rinzai* (臨濟) (Yusa 2002: 45-58). Tuttavia, il rapporto fra Nishida e il Buddhismo non è lineare e raramente diventa oggetto di elaborazione cosciente da parte del filosofo (Cestari 2010: 320-346). In alcuni casi, egli indica la fonte della sua ispirazione in alcuni temi buddhisti, spingendosi ad affermare che tali principi siano al cuore del suo sforzo speculativo, pur riconoscendo la distanza fra Buddhismo e filosofia. Fra i principi che Nishida associa al Buddhismo, spicca l'autoidentità contraddittoria (*mujunteki jikodōitsu* □□□□□□), presentata come versione filosofico-dialettica del giapponese *soku* o *sunawachi* (□, in cinese *ji*).

Comune nel Buddhismo dell'Asia Orientale, *soku* è una forma di congiunzione dichiarativa che significa “cioè, ossia, ovvero”, “che è”.<sup>3</sup> Nel linguaggio buddhista, posto fra più sostantivi, determina una relazione di “fusione”, “non-dualità”, “inseparabilità”. Ad esempio, nella storia del Buddhismo, il monaco cinese Zhili (□□ 960-1028) di scuola Tiantai (□□) ne definisce in dettaglio il significato, secondo tre diverse accezioni: l'inseparabilità di due cose (*erwu xianghe* □□□□), come fra il cielo e le nuvole; i due lati di una medesima cosa (*beimian xiangfang* □□□□), come le due facce di una moneta o i due lati una mano, ed infine l'unità di una cosa nella sua totalità (*dangti quanshi* □□□□) in momenti differenti, come quando per esempio lo stesso frutto è prima astringente e poi dolce.<sup>4</sup> Il primo significato si riferisce a una relazione necessaria fra due cose che si implicano a vicenda; il secondo, a due prospettive della medesima realtà; il terzo, a due momenti diversi della stessa cosa.

A cosa sta mirando il discorso buddhista? *Soku* si rivolge alla modalità delle cose, più che alla loro essenza, la cui idea stessa è per il Buddhismo illusoria e convenzionale. Tale termine risponde a una logica che con Bertrand Russell potremmo definire “modale”, essendo basata più sulle relazioni che sulle qualità delle cose. Nel sistema generale delle interrelazioni, l'identità della cosa non è bastevole a se stessa, né è condizione sufficiente a identificare la cosa, ma sono richieste ulteriori indicazioni, in funzione della rete di rapporti pratici in cui questa identità è inserita. Cielo e nuvole sono inseparabili, e dalla loro interazione nasce una serie molto complessa di condizioni e situazioni. È vero che una mano è una mano, ma se vogliamo afferrare qualcosa, non è lo stesso usare il dorso o il

---

<sup>3</sup> *Soku* corrisponde al sanscrito *yad*, che ha un significato sia congiuntivo o esplicativo (“e”, “dunque, perciò”), sia disgiuntivo (“o, oppure”) e assume un significato più preciso sulla base o della sua posizione all'interno della frase (avverbiale, a inizio frase; pronominale all'interno), o di altri termini con cui si accompagna: *yad...idam* (“e”) o *yad...uta* (“oppure”). Va sottolineata pertanto la connotazione neutrale e ambigua del termine che trova specificazione solo in un contesto determinato. Ringrazio il prof. Gianni Pellegrini per le preziose indicazioni sull'argomento.

<sup>4</sup> Per un confronto fra vari dizionari su questa voce, si veda: <http://taotao-project.org/dictionary/%E5%8D%B3/> (ultimo accesso 09/01/2018).

palmo. Se vogliamo assaporare la polpa di un frutto, dobbiamo aspettare la sua maturazione, anche se è lo stesso frutto. È insomma l'intreccio delle relazioni che determina la cosa, non la sua identità con se stessa, così come è la rete delle parole che determina il significato della parola singola.

*Soku* implica una relazione necessaria con le altre cose, che l'identità non considera o addirittura non *deve* considerare, come nel principio di non contraddizione. “A *soku* B” non va dunque tradotto come “A è B”, ma come “A richiede B” o “A non può esserci senza B”, o ancora “A c'è solo se c'è B”. *Soku* non presuppone alcuna tautologia al fondamento delle cose, perché è la loro interrelazione che le costituisce come tali e converge così con la dottrina dell'*anātman* (non-anima, ossia, l'idea che l'io sia composto e non originario e che non sopravviva dopo la morte) e con il principio della produzione condizionata o interdipendenza (sanscrito *pratītya samutpāda*, giapp. *innen* 因縁, cinese *yinyuan*) che la approfondisce (Gethin 1998: 133 e segg.).

Nishida collega esplicitamente la propria idea di autoidentità contraddittoria con *soku*, quando scrive che “*Soku* non è un'unione, ma ha il significato di autoidentità contraddittoria”;<sup>5</sup> “Il termine *soku* ha sempre il significato di autoidentità contraddittoria”.<sup>6</sup>

In una lettera dell'11 marzo 1945 all'amico Suzuki Daisetsu (1870-1966), noto divulgatore dello Zen in America, Nishida stabilisce una connessione fra l'autoidentità contraddittoria e “la posizione della sapienza buddhista del *sokuhi*” (*sokuhi no hannyateki tachiba* 悟慧の般若的立場). Nishida scrive:

In questo periodo mi sto occupando di religione. In generale, vorrei chiarire che non si può concepire la religione dalla prospettiva di una logica oggettiva tradizionale, ma dev'essere [compresa a partire dal]la mia logica dell'autoidentità contraddittoria, ossia dalla logica del *sokuhi*. Io dalla *posizione della sapienza del sokuhi* voglio far emergere l'essere umano, ossia la persona. E vorrei collegarlo con il mondo storico della realtà (NKZ XIX; 399; corsivo mio).

Versione suzukiana del concetto classico di *soku*, *sokuhi* ne accentua la vocazione relazionale, aggiungendovi la negazione *hi* 不, come in un passo del *Sūtra del Diamante* (sanscrito: *Vajraśekhara sūtra*, giapponese: *Kongōkyō* 金剛經) citato da Nishida in cui si afferma che “Tutti i *dharmas* [fenomeni] non sono

---

<sup>5</sup> Nishida (1979, vol. 8: 524; d'ora in poi abbreviato con NKZ seguito dal numero romano del volume e dalle pagine: NKZ VIII: 524).

<sup>6</sup> Cfr. NKZ VIII: 490; NKZ IX: 28. Peraltro, Nishida usa assai di frequente questa congiunzione fra opposti: nei suoi scritti troviamo spesso (p. es. in NKZ XI: 188) espressioni come “negazione-*eppure*-affermazione” (*hitei soku kōtei* 否定即肯定); “fenomeno-*eppure*-realtà” (*genshō soku jitsuzai* 現象即实在); “principio-*eppure*-fenomeni” (*ri soku ji* 理即事) e via dicendo. La difficoltà a tradurre il termine è dovuta alla duplice natura affermativa e avversativa del termine. Qui si traduce *soku* con “*eppure*”, che gioca con il duplice significato italiano di “*eppure*” (avversativo) ed “*e pure*” (aggiuntivo).

*dharma* eppure sono chiamati *dharma*” e che il filosofo estende scrivendo: “Buddha non è Buddha, quindi è Buddha; gli esseri senzienti non sono esseri senzienti, quindi sono esseri senzienti” (Nishida 2005: 132-133. Corsivo nel testo).<sup>7</sup> Tale dottrina non istituisce una contraddizione, ma afferma l’interdipendenza di qualsiasi identità, nonostante l’apparente autosufficienza.

Per quanto sia difficile valutare quanto in Nishida tale concetto sia in linea con le fonti buddhiste, data la natura poco precisa dei riferimenti buddhisti negli scritti del filosofo giapponese e la grande varietà di posizioni nello stesso Buddhismo storico, il collegamento fra *soku* e autoidentità contraddittoria può però essere usato come chiave interpretativa, che dalla prospettiva buddhista fornisce una pietra di paragone per comprendere molte affermazioni, altrimenti oscure, del filosofo e per giudicare rispetto al Buddhismo il senso generale della sua opera (Cestari 2010).

### 3. L’autoidentità contraddittoria come logica dell’ambiguità

L’autoidentità contraddittoria, pur anticipata da precedenti formulazioni più o meno simili, appare in forma compiuta attorno al 1939 come titolo di un saggio raccolto nel terzo volume dei saggi filosofici (*Tetsugaku ronbunshū* 哲學論文集) (NKZ IX: 147-222). Il pensiero di Nishida in questo periodo si focalizza su temi di filosofia pratica, sollecitati dalla frequentazione di numerosi studi antropologici, fra cui quelli di J. Harrison, L. Lévi-Bruhl, B. Malinowski, M. Mauss. In questo contesto, l’autoidentità contraddittoria è intesa come formalizzazione del funzionamento basilare dei processi storici e dei rapporti umani.

Per capire il significato del termine, è necessario sgombrare il campo da possibili equivoci. Il paradossale accostamento di termini contrari ha lo scopo di evitare l’affermazione di uno dei due opposti: non si tratta né di un’autoidentità che trionfa sulla contraddizione, né di una contraddizione che distrugge l’autoidentità. I due termini hanno un rapporto endiadico; non sono due nozioni separate, o due entità distinte legate da rapporti logici (causa-effetto, temporalità o finalità). Non individuano una contraddizione che si risolve in un’autoidentità, né un’autoidentità di contraddizioni, né una contraddizione che proviene da un’autoidentità. In termini buddhisti, potrebbe definirsi una posizione *non-duale* (sans. *advaya*, cin. *puer* 不二, giapp. *funi*), che non privilegia né la razionalità, né l’irrazionalità; né il monismo, né il pluralismo; né il soggetto, né l’oggetto. Nishida appare molto sensibile al rischio di essere frainteso in senso monista. Così, nel saggio del 1939 scrive: “La sintesi non è tale da negare le opposizioni. Così [...] questa va muovendosi in modo auto-

---

<sup>7</sup> Subito dopo, Nishida definisce il rapporto fra Dio e il mondo come “assolutamente dialettico”, e ritrova il medesimo carattere anche nella sapienza buddhista (Nishida 2005: 134).

contraddittorio, secondo l'autoidentità contraddittoria" (NKZ IX: 165). In un testo precedente che anticipa alcuni argomenti ripresi successivamente, egli afferma: "L'unità delle contraddizioni (*mujun no tōitsu* □□□□) non comporta il loro scomparire" (NKZ VIII: 358).

Una seconda importante precisazione riguarda il termine "contraddizione", che non va inteso nel senso aristotelico della massima incompatibilità fra contrari.<sup>8</sup> Sebbene l'origine hegeliana del termine usato da Nishida sia evidente, perché anche in Nishida la contraddizione viene intesa come un momento essenziale della vita e del movimento della realtà, rispetto a Hegel, che la pensa come contrasto che va ricomposto in una sintesi superiore, Nishida sembra intenderla in una forma semmai più vicina ai relativi di Aristotele (1992: 152-153), in cui gli opposti sono coesenziali per la loro esistenza e pensabilità, anche se a differenza della filosofia aristotelica non c'è alcun sostrato (*hypokeímenon*) a fungere da riferimento ultimo e pertanto i relativi sono radicalizzati. L'identità, legata a una struttura fortemente correlativa, perde le sue connotazioni potenzialmente tautologiche, sia perché è in costante trasformazione e non essendo ancorata ad alcun sostrato diventa un'altra identità, pur se collegata alla precedente; sia perché per essere tale deve essere connessa ad altre identità. Inoltre, poiché è radicalmente dialettica, per esistere deve trovarsi già *in* (*ni oite* □□□□) un luogo di interrelazioni con altre cose e con il luogo stesso entro cui tali relazioni si danno. Infatti,

Che l'interazione fra oggetto e oggetto formi un unico mondo deve essere il fatto che al contrario l'oggetto si può pensare come parte di un unico mondo. Per esempio, l'interazione di un oggetto nello spazio deve indicare la spazialità dell'oggetto. Al limite, considerando lo spazio fisico, si può anche pensare che una forza materiale sia una modificazione dello spazio (NKZ IX: 147).

Questa identità in perenne scambio ontologico con altre identità è ciò che in questa sede definisco come "ambiguità fondamentale". La dialettica dell'autoidentità contraddittoria sottolinea l'ambiguità del mondo, del corpo e della sua rete di relazioni, che deriva dalla mancanza di un riferimento ultimo (la meontologia del Nulla Assoluto o *zettai mu* □□□). Nel mondo, nulla si dà di irrelato e quindi niente può essere definito in termini ultimi: l'identità non definisce appieno; l'opposizione non è definitiva. Insomma, le cose sfuggono al gioco di identità e differenza, che sono concetti troppo rigidi per cogliere la transizione infinita, l'impermanenza, l'intreccio dei rapporti intramondani.

Da questa prospettiva, il passo di apertura del saggio "L'autoidentità assolutamente contraddittoria" descrive tale mondo di interazioni (*aihataraki* □□□):

---

<sup>8</sup> "È impossibile che il medesimo attributo, nel medesimo tempo, appartenga e non appartenga al medesimo oggetto e nella medesima relazione" (Aristotele 1992: 94).

Il mondo della realtà deve essere il mondo dell'interazione tra oggetto e oggetto. Si può pensare che la realtà abbia la forma di una relazione reciproca tra oggetti, il risultato derivato da un'interazione. Il mondo della realtà dev'essere [...] il mondo della reciproca determinazione tra individuo e individuo. Di conseguenza, io definisco tale mondo un'autoidentità assolutamente contraddittoria” (NKZ IX: 147).<sup>9</sup>

In ogni processo relazionale, non c'è una parte soltanto attiva o passiva, ma attività e passività sono intrecciate al punto che l'una confluisce nell'altra. Lo stesso atto è insieme attivo e passivo. L'individuo nasce passivo, ma tale passività suscita azioni e reazioni, trovandosi fin da subito al centro di una dialettica infinita di relazioni incrociate. Questa concatenazione è chiamata “dal creato al creante” (*tsukurareta mono kara tsukuru mono e* □□□□□□□□□□), con cui si indica la condizione per la quale un oggetto creato è a sua volta creante. Questa relazione non interessa solo gli esseri umani, ma anche gli animali e gli strumenti, che intervengono attivamente a modificare il loro creatore (NKZ IX: 148). In questo reticolo di connessioni, la cosa non può essere definita come essere (identità con se stessa), né solo come nulla (la mancanza di tale identità): è essere-eppure-nulla (*u soku mu* □□□).

Si può dire che ciò che è nella realtà, mentre è essere, in quanto radicalmente determinato, è anche ciò che va mutando, che va morendo, in quanto radicalmente creato; è l'essere-eppure-nulla. Per questo, l'ho definito mondo del Nulla Assoluto, e l'ho anche chiamato ‘mondo della determinazione senza determinante’, come mondo del movimento infinito” (NKZ IX: 148).

Tale concezione richiama il Buddhismo in più aspetti. La dimensione abissale che si apre fra le cose e nelle cose indica la loro inerente transitorietà (*anityatā*), la loro opacità alle categorie del linguaggio dualistico di identità e differenza. In questo, Nishida appare prossimo alla concezione buddhista della concatenazione causale (*pratītya samutpāda*) e della vacuità (*śūnyatā*) che segnala l'abbandono del tema del Fondamento: “Né l'uno totale, né i molti individuali si possono pensare come un sostrato (*hypokeímenon*) al fondamento [del mondo]” (NKZ IX: 148). Le cose sono basate su nulla, *eppure* sono (nulla-*eppure*-essere). Sono, *eppure* non possono essere fissate in un'identità stabile (essere-*eppure*-nulla), poiché nella storia nessuna identità permane così com'è.

---

<sup>9</sup> *Ibidem*. Incidentalmente, in questo passo, si distinguono due livelli di autoidentità contraddittoria: quello fra cosa e cosa e quello che si riferisce al mondo, che è “assoluto” (*zettai* 絶対) perché onnicomprensivo e quindi imprescindibile.

#### 4. Negazione reciproca e autonegazione

Il meccanismo dell'interrelazione è centrale nel pensiero storicista di Nishida, che ne parla lungamente attraverso la tematica della pratica (intesa nel duplice senso di *prâxis* e *poïesis*, ossia rispettivamente di produzione di oggetti e di produzione di sé) come modalità di funzionamento di numerose relazioni: il mondo storico (*rekishiteki sekai* 歴史的な世界) e il corpo storico (*rekishitekishintai* 歴史的な身体) come macro- e micro- insiemi di relazioni; la dialettica del tempo – l'Ora eterno (*eien no ima* 永遠の今) o Eterno Presente (*eien no genzai* 永遠の現在) come punto di reciproca negazione fra passato e futuro; il rapporto fra conoscenza e azione – la cosiddetta intuizione attiva o *kōiteki chokkan* 直観; la tecnica e il rapporto con gli strumenti (Cestari 1998, 2009). In questa sede, ci si limiterà ad approfondire la struttura ontologico-formale della negazione reciproca. Per negazione (*hitei* 無), Nishida intende lo scomparire dell'identità di un individuo, il suo mutare in virtù di un altro individuo, e il venire compreso in un luogo comune (*kyōtsūnaru basho* 共同の世界) che lo trasforma in oggetto. Nel caso di due termini A e B, l'azione di A su B sarà costituita dalla negazione di B da parte di A, che fa proprio il campo o luogo di B (NKZ XII: 290 e segg). In tal modo, A unifica ciò che si trova in opposizione, sussumendolo e ponendo fine alla molteplicità e all'azione. Così, la molteplicità diventa unità (*ta ga itsu to naru* 一なる); ossia, A diventa il luogo (*basho* 場所) che contiene B, l'Universale o mondo in cui B viene a trovarsi (NKZ XII: 290 e segg). Al contempo, B nega l'individualità di A e ne diventa l'orizzonte, sicché A e B si negano reciprocamente.

Il rifiuto di un sostrato al di là dell'azione e l'affermazione di una natura intrinsecamente dialettica della cosa comporta che, dopo essere stata sussunta dall'azione di A, la cosa B diventi C perché ogni minimo cambiamento non viene pensato a partire da un sostrato, a cui si aggiungano o si tolgano uno o più accidenti, ma rappresenta un'identità momentanea, un equilibrio di un istante, che muta di momento in momento. Nell'istante successivo, ciò che era B e che ora è C, verrà mutato in D e così via all'infinito.

Quando A nega B, diventa il mondo (*sekai* 世界) che lo contiene e nel fare ciò, nega anche se stesso come individuo. L'azione in sé comporta un duplice effetto, che non si limita all'oggetto sussunto, ma si estende anche all'individuo attivo, che diventa il mondo. L'azione negante diventa così autonegazione. Infatti: “[...] l'agire dell'oggetto deve indicare l'autonegazione dell'oggetto stesso, l'andare a scomparire dell'oggetto stesso” (NKZ IX: 147). Tuttavia, la negazione di sé è anche un'autoaffermazione: lo stesso evento è al contempo la fine dell'identità e la modalità con cui questa si forma.

A differenza di Hegel, che ha di certo influenzato questo pensiero, l'autonegazione di A-come-mondo non è un processo lineare, né possiede la regolarità triadica dell'avanzamento per tesi, antitesi e sintesi. A è infatti un individuo fra altri individui. Non è l'Idea o la Ragione assoluta, ma la sua azione, inserita in una rete di interscambi,<sup>10</sup> non è esclusiva: anche B agisce su A, nello stesso modo e negli stessi termini di A, che nei confronti di B è dunque tanto attivo, quanto passivo. Nel mondo delle interazioni che ne risulta, gli individui si autonegano e confluiscono in un unico mondo (NKZ XII: 292-293), perché negandosi reciprocamente, perdono la loro individualità e si oggettivizzano. Pertanto, nell'azione, l'opposizione è unificata, e gli individui vengono a rappresentare “il mutamento di un'unica cosa (*hitotsu no mono no henka* □□□□□□□□), l'autodeterminazione di un unico mondo (*hitotsu no sekai no jikogentei* □□□□□□□□□□)”.

La reciproca trasformazione (azione-negazione-relazione-mutamento) degli individui coincide con l'auto-formazione o l'auto-trascendimento del mondo. Il mondo storico, secondo Nishida, non può essere pensato né come semplice unità, né come semplice molteplicità, ma come stretta implicazione fra unità e molteplicità:

L'Uno deve essere in senso radicale l'Uno-dei-molti (*itsu no ta* 一の多), e i molti devono essere in senso radicale i molti-dell'Uno (*ta no itsu* 多の一). Perciò si può pensare che il mondo della realtà sia un'autoidentità contraddittoria fra molti e Uno (NKZ XII: 292).

Sulla base della reciproca negazione, i particolari diventano il mondo. Di conseguenza, il mondo rappresenta l'assoluta unità-*eppure*-molteplicità, il luogo in cui gli individui unici e irripetibili si trovano congiunti in un luogo comune, di cui rappresentano l'espressione. Il mondo storico è l'unità totale della pluralità non sussumibile, ossia, l'autoidentità contraddittoria assoluta, ossia, la non-dualità imprescindibile degli individui non riducibili, che non sussume gli individui ma li fa coesistere entro un orizzonte comune. Gli individui sono così persone (*jinkaku* □□), e dunque elementi creativi di un mondo creativo (NKZ XII: 296); sono la modalità attraverso cui il mondo trascende se stesso e ritorna a se stesso trasformato, arricchito del loro contributo creativo. L'opposizione radicale degli individui rispetto al mondo è un'affermazione degli individui e una negazione del mondo, ma allo stesso tempo è anche un movimento del mondo e una sua affermazione.

---

<sup>10</sup> Nishida è ben cosciente di questa diversità, quando afferma che la logica di Hegel non contiene l'individuo concreto, ma è una logica dell'Idea: “[...] l'Universale di Hegel non contiene il vero individuo. Non contiene il nostro sé come volontà, il sé pratico. La ragione hegeliana è opposta al sé individuale come volontà. Tanto rimane di soggettivismo” (NKZ XI: 167-168).

## 5. Dialettica di Nishida e principio di non-contraddizione

Per comprendere il significato complessivo della dialettica di Nishida, può tornare utile il confronto con il principio di non-contraddizione di Aristotele, che, seguendo l'interpretazione di Mario Ruggenini, andrebbe compreso nel contesto di una riflessione sull'essenza del discorso e del suo potere di rivelare e occultare le cose. Il linguaggio infatti "in tanto rivela in quanto può anche confondere e dunque dice le cose essenzialmente, ma in modo tale che le cose non sono essenzialmente date, ma restano da cercare, e cioè da dire con altre parole" (Ruggenini 1992: 206). Ciò è strettamente connesso alla polisemia delle parole, che si apre con la sproporzione fra le parole che sono limitate di numero, e le cose che sono invece illimitate (*àpeira*). Ciò comporta il pericolo che un nome possa dire troppe cose, mentre, sottolinea Ruggenini, noi non abbiamo accesso ad alcuna supposta datità prelinguistica dei fatti (*autà tà prágmata*), ma solo ai fatti "dei quali in tanto si può ragionare e dibattere in quanto sono sempre già detti in parole" (Ruggenini 1992: 207). Aristotele così formula il *Principium* come modalità di organizzazione delle relazioni fra parole e cose, che si basa sulla saturazione del campo semantico, e sulla chiusura del senso, che riduce la polisemia delle parole e fonda la dottrina della sostanza. Delle cose si deve dire solo la sostanza, ossia ciò che quella cosa è nella sua essenza. E tuttavia, la sostanza riesce davvero a chiudere il discorso?

Ma dove iniziano e dove finiscono i nostri discorsi? Dalle cose e nelle cose, [...] solo che a loro volta le cose cominciano e terminano dalle parole e nelle parole con cui le diciamo, dunque non hanno un inizio e una fine controllabile. [...] nessuno sa circoscrivere adeguatamente il contesto che dovrebbe contenere in sé la definizione. Dunque la pretesa definitoria del principio è continuamente sospesa e rinviata, in quanto si basa su un'esigenza di semplificazione e di controllabilità semantica, a cui il linguaggio si presta, ma che differisce di continuo [...] (Ruggenini 1992: 209-210).

Nell'approccio di Aristotele al nesso fra linguaggio e fatti, il principio di non contraddizione risponde alla necessità politica di *governare* tale rapporto e nasce dalla consapevolezza della necessità di evitare il caos e l'inganno che comporta la polisemia linguistica, anche se un controllo in tal senso, lungi dall'essere un dato di fatto, resta sempre di là da venire, come evidenzia il problema della metafora (Ruggenini 1992: 210 e segg.).

Per Nishida è invece ben più pressante riflettere sull'intrinseca oscillazione della nostra esperienza di mondo, rispetto a cui l'esigenza politica di controllo delle parole arriva inevitabilmente in un secondo momento. Ciò risponde a un *approccio contemplativo* alla verità che impone di cogliere le cose nel loro darsi originario. Costruirne una definizione conclusiva attraverso il meccanismo della sostanza implicherebbe l'impossibilità di considerarne appieno la relazione con il mondo e le altre

cose. Pertanto, il linguaggio dell'identità (nel gergo nishidiano, la logica soggettiva di Aristotele e quella predicativa di Kant, come indicato ad esempio in NKZ XI: 434; NKZ VII: 18 e sgg.) è limitato, perché non riesce a cogliere gli aspetti mutevoli, sfuggenti e opachi delle cose, che ne costituiscono la verità. A un problema simile a quello aristotelico, l'autoidentità contraddittoria dà dunque una risposta di segno opposto: se Aristotele vede i pericoli della polisemia linguistica e istituisce la sostanza e il principio di non contraddizione per non perdere il controllo sugli strumenti linguistici con cui parliamo dei fatti, Nishida punta a riportare nel linguaggio la complessità e l'opacità delle cose aprendo il discorso filosofico al loro carattere transeunte, nel contesto di un approccio contemplativo del mondo.

## 6. Alcuni rilievi critici

In astratto, sono molte le potenzialità di una dialettica non essenzialistica in numerose tematiche che coinvolgono il tema dell'identità, dalle questioni di ordine psicologico relative al rapporto con la propria identità personale, a vari dibattiti storiografici e sociologici di grande complessità, come la questione della nazione moderna e dei suoi meccanismi identitari. Il non sostanzialismo potrebbe avere un effetto anti-ideologico e contribuirebbe a formare una maggiore coscienza culturale e civile della natura costruita e comunque storica di numerose ideologie, tradizioni e identità su cui si basano gran parte degli *habitus* moderni.<sup>11</sup>

La filosofia di Nishida va annoverata fra i primi tentativi di adattare alla condizione moderna alcune tematiche buddhiste, ma si distacca dal Buddhismo, nella misura in cui elabora strutture pienamente metafisiche il cui scopo sia prettamente teoretico. Inoltre, sorprende che laddove discuta della politica o della cultura del Giappone moderno, Nishida manifesti posizioni addirittura essenzialistiche:

Che individuo e generale si dicano eterni come cielo e terra, nel senso che anche le cose che si contrappongono radicalmente sono uno – ossia sono un'autoidentità assolutamente contraddittoria – e che tutte le cose sono un'unità che ha come centro la famiglia imperiale (*kōshitsu* 皇室) e che individuo e generale sono radicalmente creativi e si sviluppano in modo vigoroso; tutto questo potrebbe rappresentare l'autoconsapevolezza della vita storica di noi giapponesi. [...] Si può dire che [...] questa posizione [dell'autoidentità contraddittoria] si sia realizzata nella vita del corpo della Nazione (*kokutai* 国体) che ha come centro la famiglia imperiale (NKZ XI: 187-188).

---

<sup>11</sup> Cfr. Hobsbawm and Ranger (1983). Per il Giappone, cfr. Vlastos (1998). Sul tema della nazione cfr. Tuccari (2000).

Che la dimensione “assoluta” del mondo sia incentrata sulla famiglia imperiale; che Nishida intenda la propria filosofia come descrizione (o prescrizione?) della vita del popolo giapponese; che la realizzazione concreta di una struttura ideale si manifesti nel “corpo della Nazione” – uno dei capisaldi della propaganda del regime militarista del Giappone del primo Novecento – sono tutte affermazioni che sconfessano le premesse da cui Nishida sembrava prendere le mosse. Per queste posizioni pericolosamente vicine agli slogan di regime, la sua filosofia è stata oggetto di furiose polemiche nel dopoguerra, di cui resta una traccia vigorosa in Heisig and Maraldo (1995). Dal canto suo, la cosiddetta Scuola di Kyoto (Kyōto gakuha 京都学) formata da suoi discepoli e collaboratori, è stata ancor più criticata e nel dopoguerra ha imboccato percorsi filosofici molto più neutri, spesso orientati agli studi religiosi.

In realtà, in Nishida la questione politica va inquadrata nel contesto generale di una visione troppo ottimista del divenire, pensato quasi esclusivamente come manifestazione creativa, con poca attenzione per i meccanismi di produzione del mondo moderno e i pericoli a esso connessi: la creazione (*seisaku* 創), elemento centrale nel sistema di interazioni del mondo storico di Nishida, di fatto ritrae un mondo di relazioni artigianali, preindustriali, da sempre condannate all'anacronismo di fronte al dilagare della produzione di massa (*seisaku* 創). Non sono affrontati temi come il sistema alienante del capitalismo industriale e ancor più finanziario, la riduzione dell'essere umano a merce, lo sfruttamento dell'ambiente, l'impazzimento della tecnica, diventata essa stessa un fine che prescinde dai suoi utilizzatori. Senza un'attenzione per gli aspetti potenzialmente o effettivamente distruttivi della realtà e dei processi storici tipici del Moderno, il mondo storico di Nishida assume i tratti di un “perfetto divenire”, reminiscenza di un ottimismo ottocentesco vicino allo hegelismo trionfante, per quanto privo di panlogismo (Cestari 2009: 293-295). Se alcuni critici ritengono che Nishida abbia commesso l'errore di non distinguere fra assoluto e relativo e abbia applicato senza le dovute cautele una logica astratta al mondo reale (Suzuki 1977: 147-148), si potrebbe anche aggiungere che in Nishida manca un'adeguata riflessione sulla dimensione della finitezza, dell'errore e dell'inganno.

In questo contesto, Nishida non affronta il tema del rapporto fra l'ambiguità fondamentale e i meccanismi di formazione del potere e non ne coglie il peso politico. Si potrebbe infatti osservare che l'ambiguità fondamentale non è semplicemente data, ma rappresenta *anche* un pericolo, o almeno un enigma che, nel suo rivelarsi e occultarsi, disorienta. Inoltre, nelle società umane essa tende a *risolversi* in sistemi di valore dualistici, che portano alla formazione di strutture di sapere/potere, che a loro volta orientano e manipolano le modalità di accesso al mondo in funzione di specifiche

configurazioni sociali e culturali. Senza l'esplorazione della relazione fra ambiguità e potere, resta pressoché impensato il tema del valore, ossia del potere concettuale e normativo che nasce dall'orientamento o dalla limitazione dell'ambivalenza del mondo e del corpo.<sup>12</sup>

È inoltre da rilevare la mancanza di attenzione per le dinamiche economiche del mondo storico, un'assenza grave in una filosofia che intende presentarsi come paradigma di riferimento per la comprensione di vari fenomeni storici e antropologici. Pur essendo interessato a Marx (Yusa 2002: 229-231), Nishida non ha integrato nella sua concezione alcuna analisi dei processi di funzionamento della struttura economica. Così, l'autoidentità contraddittoria rischia di diventare l'espressione irriflessa proprio del capitalismo, in un quadro generale in cui il capitale avanzato determina la liquefazione di tutti quei rapporti che nel capitalismo classico erano ancora ben definiti, come Bauman (2000) condensa nell'immagine della "modernità liquida".

Ed è dalla prospettiva baumaniana sull'ambivalenza nel Moderno che il confronto con Nishida diventa impietoso. Se la modernità, come scrive Bauman (1991), si esplicita nel programma e nella pratica di eliminazione di tutto ciò che non è chiaramente definibile, pratica che diventa pensabile con una preliminare separazione ideologica fra ordine e caos, questo tema risulta del tutto sconosciuto a Nishida, che si limita a registrare l'interrelazione fra eventi transeunti, senza rilevare che il conflitto fra ordine e caos, nonostante le promesse e i proclami dei profeti del modernismo, si è acuito e anzi drammatizzato proprio con l'esperienza della modernità.

Nishida ha certamente aggredito uno dei tipici temi moderni: il Soggetto, frequentemente criticato per la sua parzialità sia dal filosofo che dalla sua scuola.<sup>13</sup> Anche se in ciò qualcuno potrebbe leggere un indizio di "superamento della modernità" o di una "postmodernità" *ante litteram*,<sup>14</sup> va tuttavia considerato che il rifiuto dell'individualismo etico-politico e del soggettivismo filosofico nel Giappone a partire dal 1868 ha rappresentato un importante tassello ideologico per l'affermazione di un altro tipo di *ethos*, egualmente modernista, ma contrario all'individualismo delle società liberali e

---

<sup>12</sup> Un caso in tal senso è rappresentato dalla nozione nishidiana di corpo storico e delle pratiche a esso correlate. Le pratiche corporee infatti possono essere sì espressive e individualizzanti, come sottolinea Nishida, ma possono diventare anche forme assai efficaci di controllo sociale, rispondendo alla microfisica di un potere che, come insegna Foucault (1977), nello stato moderno si irradia in modo capillare (la cosiddetta "microfisica del potere") e nel suo orientamento biopolitico alla repressione sostituisce l'inclusione protettiva.

<sup>13</sup> Si noti però che Heisig (2001: 266) ha notato che ironicamente nello sforzo di superare il soggetto la Scuola di Kyoto non si è mai liberata della sua dipendenza dall'antropocentrismo.

<sup>14</sup> Il riferimento è al dibattito sul "superamento" del Moderno (*kindai no chōkoku* 近代の超克), dagli esiti fortemente ideologici, che fu organizzato dalla casa editrice Asahi (朝日) nel 1940, a cui parteciparono molti membri della Scuola di Kyoto. Su questo tema, cfr. Sakai e Isomae (2010); Heisig and Maraldo (1995: 197-229). Sul presunto carattere postmoderno del premoderno giapponese, cfr. Fu and Heine (1995).

che privilegia le narrazioni – altrettanto moderne – della “millenaria tradizione culturale” e della “nazione” giapponese, con la conseguente diffusione delle relative pratiche di controllo e uniformazione sociale e culturale. La critica del soggetto/individuo in Nishida nasce molto probabilmente da un'ispirazione vagamente buddhista, ma soprattutto a partire dall'inizio del periodo Shōwa (1926) fino al 1945, ciò è avvenuto nel contesto di un clima politico-culturale sempre più favorevole al sacrificio personale e al conformismo sociale che hanno continuato a essere rilevanti finanche nel Giappone postbellico.

Nishida ha cercato di integrare alcune idee buddhiste, come quella qui evidenziata di interrelazione, in un contesto moderno. Tuttavia, gli esiti incerti di questa operazione indicano che il non sostanzialismo, se inteso nel senso di una dottrina, di una posizione filosofica, non sfugge agli schemi mentali dell'essenzialismo culturale, dell'orientalismo, del culturalismo o del nazionalismo, che si basano su nozioni forti di identità culturale, politica o etnica. Peraltro, la critica della critica – ossia, l'atteggiamento etico e intellettuale di non-attaccamento che si applica anche alla posizione stessa del non-attaccamento – è proprio un insegnamento centrale nella cosiddetta letteratura della Perfezione della Sapienza (*Prajñāpāramitā*) – un gruppo di testi composti a partire dal I sec. a.C. – e della scuola di Nāgārjuna (II sec. d.C.) che sottolineano che qualsiasi posizione, anche quella del non-attaccamento, può diventare a sua volta occasione di attaccamento, sicché la sapienza deve puntare a *trasformare* il praticante, inducendo una corretta disposizione mentale, non certo a condensare in concetti una determinata visione del mondo. Infatti:

[...] Buddha taught Dharma [l'insegnamento buddhista] for the abandoning of all views and emptiness is precisely the letting go of all views, while those for whom emptiness is a view are 'incurable' (Gethin 1998: 240).

In questo, le irrisolte tendenze metafisiche della filosofia di Nishida mostrano i pericoli insiti in tale approccio, per quanto intenda riferirsi a testi e a pratiche ispirati all'idea di vacuità.

## Bibliografia

Aristotele. 1992. *Opere. Volume Sesto. Metafisica*. Bari: Laterza.

Baumann, Zygmunt. 2000. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press (trad. it. *Modernità liquida*. Bari: Laterza: 2011).

Baumann, Zygmunt. 1991. *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press (trad. it. *Modernità e ambivalenza*. Torino: Bollati Boringhieri: 2010).

- Cestari, Matteo. 1998. "The Knowing Body. Nishida's Philosophy of Active Intuition (*Kōiteki chokkan*)". *The Eastern Buddhist* 31/2: 179-208.
- Cestari, Matteo. 2009. "From Seeing to Acting. Rethinking Nishida Kitarō's Practical Philosophy". In *Frontiers of Japanese Philosophy 6. Confluences and Cross-Currents*, edited by James W. Heisig and Raquel Bouso. 273-296. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture.
- Cestari, Matteo. 2010. "Between Emptiness and Absolute Nothingness. Reflections on Negation in Nishida and Buddhism". In *Frontiers of Japanese Philosophy 7. Classical Japanese Philosophy*, edited by James W. Heisig and Rein Raud. 320--46. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture.
- Foucault, Michel. 1977. *Microfisica del potere*. Torino: Einaudi.
- Foucault, Michel. 2001. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*. Paris: Seuil/Gallimard (trad. it. *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*. Milano: Feltrinelli. 2011).
- Fu, Charles Wei-Hsun, and Steven Heine (eds.). 1995. *Japan in Traditional and Postmodern Perspectives*. Albany: SUNY Press.
- Gethin, Rupert. 1998. *The Foundations of Buddhism*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Hadot, Pierre. 2002. *Excercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel (prima edizione 1981; trad. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*. Torino: Einaudi: 2005).
- Heisig, James W. 2001. *Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyoto School*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Heisig, James W., and John C. Maraldo (eds.). 1995. *Rude Awakenings. Zen, the Kyōto School & the Question of Nationalism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger (eds.). 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Isomae Jun'ichi. 2014. *Religious Discourse in Modern Japan. Religion, State and Shintō*. Leiden: Brill.
- Montanari, Moreno. 2009. *Hadot e Foucault nello Specchio dei Greci. La filosofia antica come esercizio di trasformazione*. Udine: Mimesis.
- Nishida Kitarō 西田幾多郎. 1979. *Nishida Kitarō zenshū* 西田幾多郎全集 (Opera Omnia di Nishida Kitarō). Tokyo: Iwanami Shoten 岩波書店.
- Nishida Kitarō. 2005. *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo*. A cura di Tiziano Tosolini. Palermo: L'Epos.
- Ruggenini, Mario. 1992. *I fenomeni e le parole*. Genova: Marietti.
- Takahashi Satomi. 1940. *Hōbenshōhō* 包弁証法 (La circum-dialettica), in *Gendai Nihon shisō taikai* 現代日本思想体系 (*Il sistema di pensiero del Giappone moderno*). Furuta Hikaru 古田光 e Shimomura Toratarō 下村寅太郎 (hen 編). Tokyo: Chikuma Shobō (筑摩書房). 1965. Vol. 24: 139-177.
- Sakai Naoki 酒井直樹, e Isomae Jun'ichi 磯前順一 (編 hen). 2010. "Kindai no chōkoku" to Kyōto gakuha 「近代の超克」と京都学派 (*"Il superamento del moderno" e la Scuola di Kyoto*). Tokyo: Ibunsha 以文社.

Suzuki Tōru 鈴木亨. 1977. *Nishida Kitarō no sekai* 西田幾多郎の世界 (*Il mondo di Nishida Kitarō*). Tokyo: Keisō shobō 勁草書房.

Tuccari, Francesco. 2000. *La nazione*. Bari: Laterza.

TaoTao Project: <http://taotao-project.org/dictionary/%E5%8D%B3/> (ultimo accesso 09/01/2018).

Yusa Michiko. 2002. *Zen and Philosophy. An Intellectual Biography of Nishida Kitarō*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Vlastos Stephen (ed.). 1998. *Mirror of Modernity. Invented Traditions of Modern Japan*. Berkeley: University of California Press.

---

Matteo Cestari studied with Massimo Raveri and Abe Masao and received his PhD at the University of Venice “Ca’ Foscari.” He is currently Associate Professor at the University of Turin, where he teaches East Asian Religions and Philosophy. He is interested in the intellectual history of East Asia from a metacritical perspective that considers a wide range of disciplines: from philosophy to the history of religions, and from cultural studies to anthropology and social theory.