

VARI ASPETTI DEL NULLA ASSOLUTO NELLE FILOSOFIE DI NISHIDA E TANABE*

Kosaka Kunitsugu (a cura di Matteo Cestari)

This paper deals with the conception of Absolute Nothingness (*zettai mu*), one of the pivotal terms in Japanese contemporary philosophy. This idea is generally considered as the philosophical version of the Buddhist notion of *Śūnyatā* (emptiness). In the thinking of Nishida Kitarō and Tanabe Hajime, two leading philosophers of the so called Kyōto School, Absolute Nothingness becomes the fundamental tool to build a dialectics which is meant to overcome Hegelian system.

1. Le caratteristiche della filosofia giapponese. L'elemento religioso-filosofico

Nel periodo Bunkū (1861-1864), erano già passati ben più di cento anni da quando la filosofia era stata accolta in Giappone per la prima volta ad opera dei due precursori Nishi Amane e Tsuda Mamichi.¹ In quel periodo, la filosofia giapponese aveva superato la fase di semplice presentazione, traduzione e commento del pensiero occidentale degli inizi e in un modo o nell'altro era giunta ad avere la propria fisionomia. Dato che la data di pubblicazione del libro di Nishida Kitarō *Uno studio sul Bene* (*Zen no kenkyū* 善の研究), che si dovrebbe considerare la “dichiarazione di indipendenza” della filosofia giapponese, è del 1911 (Meiji 44), significa che dalla prima introduzione all'indipendenza fu necessario grossomodo mezzo secolo. Oggi noi abbiamo varie filosofie originali che sono universalmente chiamate con nomi propri, come “filosofia di Nishida”, “filosofia di Tanabe”, “filosofia di Takahashi”.² Tutte queste filosofie possiedono una forte personalità e si sono confrontate fra loro con vigore; ma allo stesso tempo in esse si possono riconoscere anche molti elementi comuni, riconducibili a un “modello giapponese” [di pensiero]. Per esempio, condividono tutte un'inclinazione assai pronunciata per la filosofia della religione e un profondissimo interesse per la logica dialettica o la metodologia del pensiero.

In primo luogo, a riguardo dell'orientamento verso la filosofia della religione, è un fatto risaputo che il pensiero di Nishida sia fondato sull'esperienza *zen* del filosofo che praticò meditazione per più di dieci anni, come pure che il suo scritto postumo sia stato *La logica del luogo*

* La presente traduzione è stata condotta sul testo *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 Kunitsugu (小坂国継), *Nishida Kitarō o meguru tetsugakusha*

gunzō (西田幾多郎をめぐる哲学者群像・近代日本哲学と宗教) [Il gruppo di filosofi che fanno capo a Nishida Kitarō. La filosofia moderna giapponese e la religione], Kyōto, Minerva shobō, 1997, pp. 100-121. Quanto racchiuso fra parentesi quadre e le note indicate con “N.d.C.” sono aggiunte del curatore. [N.d.C.]

1 Per un orientamento sull'introduzione della “filosofia” in Giappone, cfr. il mio saggio “Nishi Amane to kindai Nihon no tetsugaku” [「西周と近代日本の哲学」 Nishi Amane e la filosofia giapponese moderna], *Kenkyū kiyō* (『研究紀要』), 1, 1986. [N.d.A.] Nishi Amane (西周 1829-1897) e Tsuda Mamichi (津田真道 1829-1903) furono i primi studiosi di filosofia occidentale (*tetsugaku* 哲学) nel Giappone di epoca Meiji (1868-1911). Questo periodo rappresentò il momento in cui il paese, fino ad allora semi-feudale, si aprì alla cultura occidentale e nel giro di pochi anni trasformò radicalmente il proprio assetto istituzionale, sociale, economico e culturale. [N.d.C.]

2 I tre filosofi trattati in questo saggio sono: Nishida Kitarō (西田幾多郎 1870-1945), Tanabe Hajime (田辺元 1885-1962) e Takahashi Satomi (高橋里美 1866-1964). I primi due sono fra gli esponenti di maggior spicco della cosiddetta “Scuola di Kyōto” (*Kyōto gakuha* 京都学派), la più importante scuola filosofica del secolo scorso in Giappone. [N.d.C.]

e la visione religiosa del mondo.³ Inoltre, è anche ben noto che la filosofia di Tanabe che inizialmente mostrava un forte interesse per la logica e l'etica, a partire dal saggio *Filosofia come metanoetica* (1946) scritto attorno alla fine della seconda guerra mondiale, abbia rapidamente rafforzato il suo orientamento verso la filosofia della religione.⁴ E ancora, Takahashi, che all'inizio aveva come obiettivo una "filosofia come pura logica", nel periodo della maturità arrivò a sviluppare un pensiero de "l'amore totale circum-scendente" (*hōetsuteki issai ai* 包越的一切愛).⁵ Fondamentalmente, la filosofia di Takahashi è una filosofia dell'emotività (*emotionalism*) e intende la totalità onnicomprensiva, che è la totalità che accoglie ogni cosa, come amore e poiché è una filosofia che parla dell'assorbimento di tutte le cose in questa totalità onnicomprensiva, la si può intendere come una forma di "quietismo" (*quietism*) o un "contemplativismo" (*contemplationism*). Di conseguenza, sulla base di questo carattere si può considerare tale filosofia come estremamente religioso-filosofica.

2. Le caratteristiche della filosofia giapponese. L'elemento dialettico

Inoltre, parlando della dialettica, il loro interesse per tale argomento proveniva per tutti dai loro studi su Hegel. In questo senso, si deve dire che nello sviluppo della filosofia giapponese contemporanea, la filosofia hegeliana abbia svolto un ruolo di primaria importanza. Sia Nishida, che Tanabe, come anche Takahashi, hanno imparato moltissimo da Hegel e in particolare hanno sviluppato la loro filosofia nel confronto con la sua dialettica. A questo proposito, nella loro critica a Hegel sostenevano tutti che *la dialettica di Hegel, in quanto dialettica, era ancora incompleta*. Essi considerarono problematico il fondamento stesso della formazione della dialettica hegeliana e l'hanno criticata. Come si dirà in seguito, la "Logica del Luogo" (*basho no ronri* 場所の論理) di Nishida non è altro che una dialettica locativa, elaborata come fondamento per il completamento della dialettica processuale di Hegel. Inoltre, la "Logica della Specie" (*shu no ronri* 種の論理) o la "Logica della Mediazione Assoluta" (*zettai baikai no ronri* 絶対媒介の論理) di Tanabe sono logiche in cui si radicalizza la dialettica sulla base di una critica alla dialettica hegeliana intesa come "emanazionismo" (*emanatische Logik*). Inoltre, Takahashi a partire dalla sua "posizione della totalità", ha concepito una filosofia che superando tutte le [forme di] dialettica le comprenda e ha indicato tale posizione nel senso di una "dialettica avvolgente" (*hōbenshōhō* 包弁証法).

3. Le caratteristiche della filosofia giapponese. Le filosofie del Nulla Assoluto

Fino a qui, ho presentato gli elementi della filosofia della religione e della dialettica come aspetti comuni delle filosofie di Nishida, Tanabe e Takahashi, che sono rappresentative del [pensiero del] Giappone contemporaneo. A questo proposito, ciò che lega insieme questi due aspetti, oppure ciò che si trova al fondamento di entrambi, è il concetto del cosiddetto "Nulla Assoluto" (*zettai mu* 絶対無). Come è noto, tanto Nishida, che Tanabe e Takahashi hanno posto il "Nulla Assoluto" a fondamento della loro filosofia. Tradizionalmente, i filosofi dell'Occidente pongono alla base di ogni esistenza, o come elemento trascendente ogni esistenza, un "Essere

3 Il saggio del 1945 qui citato è considerato uno dei più importanti della produzione tarda della filosofia di Nishida ed stato tradotto varie volte in lingue occidentali, fra cui anche in italiano. Si veda: Nishida Kitarō, *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo*, trad. di T. Tosolini, Palermo, L'Epos, 2005; Id., "The Logic of Topos and the Religious Worldview", Transl. by Yusa Michiko, *The Eastern Buddhist*, 19:2, 1986, pp. 1-29; 20:1, 1986, pp. 81-119; Id., *Last Writings. Nothingness and the Religious Worldview*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1987. [N.d.C.]

4 Il saggio di Tanabe qui citato è stato tradotto in inglese: Tanabe Hajime, *Philosophy as Metanoetics*, Transl. by Takeuchi Yoshinori, V. Viglielmo & J. Heisig, Berkeley, University of California Press, 1986. [N.d.C.]

5 Il neologismo di Takahashi *hōetsu suru* fonde insieme due verbi: *hōetsu suru* 包撰する (susumere) e *chōetsu suru* 超越する (trascendere). Di qui la mia traduzione "circum-scendere", ossia un "superare restando entro un orizzonte", e non nella direzione di un oltre. [N.d.C.]

Assoluto” (*zettai u* 絶対有) oppure “l’Ente Assoluto” (*zettaisha* 絶対者); contrariamente a ciò, i filosofi giapponesi contemporanei pongono al fondamento, alla base di ogni esistenza un “Nulla Assoluto”. In questo senso, se si considera la filosofia tradizionale dell’Occidente come “filosofia dell’Essere Assoluto”, la filosofia del Giappone contemporaneo si può definire come “filosofia del Nulla Assoluto”. Di conseguenza, in ciò si potrebbe riconoscere un contrasto fra visioni della realtà che potrebbe anche essere definito come un confronto fra “logica dell’Essere” e “logica del Nulla”.

Dunque, che cosa sarà mai questo “Nulla Assoluto”? Inoltre, in cosa è diverso da un “Essere Assoluto”? E ancora, pur parlando dello stesso concetto, su quali punti e in cosa si differenzia nelle filosofie di Nishida, Tanabe e Takahashi? Nelle righe che seguono, vorrei approfondire questi temi.

4. Una periodizzazione della filosofia di Nishida

Di norma, nella filosofia di Nishida a seconda del suo grado di sviluppo si distinguono quattro periodi: “l’esperienza pura” (*junsui keiken* 純粹經驗), “l’autoconsapevolezza” (*jikaku* 自覚), il “luogo” (*basho* 場所) e il “mondo dialettico” (*benshōhōteki sekai* 弁証法の世界).⁶ Si potrebbe dire in una parola che questi [termini] rappresentino vari livelli di approfondimento concettuale dell’esistenza fondamentale. Ossia, all’inizio, l’esistenza fondamentale veniva concepita come “esperienza pura” che è il fenomeno di coscienza dell’unità che precede la separazione fra soggetto e oggetto. Questa [posizione] è lo stadio in cui per così dire dall’esterno si accoglie nel sistema il momento della riflessione; [da qui,] si procedette verso una “autoconsapevolezza” dell’esperienza pura;⁷ e ancora tale consapevolezza di sé, ricercando il fondamento su cui (entro cui) si forma, si orientò verso il “Luogo” (più esattamente il Luogo del Nulla Assoluto) in cui si è consapevoli dell’esperienza pura; e infine, si arrivò a concepire il mondo della realtà storico-concreta come determinazione autoconsapevole di tale luogo metafisico del Nulla Assoluto, ossia il “mondo dialettico”. Riassumendo, “l’esperienza pura” venne approfondita in direzione della “autoconsapevolezza” dell’esperienza pura; successivamente, si svoltò verso il “Luogo” in cui si forma tale consapevolezza; e infine si arrivò a pensare al “mondo dialettico” come concretizzazione del luogo metafisico del Nulla Assoluto, in cui l’autoconsapevolezza dell’esperienza pura si forma. Per il momento, se il luogo del Nulla Assoluto fosse indicato come mondo dell’*ōsō* (往相 “andare verso l’Assoluto”), il mondo dialettico si potrebbe chiamare come mondo del *gensō* (還相 “tornare dall’Assoluto”). Oppure forse si possono anche chiamare rispettivamente “mondo dell’elevazione” (“il sentiero dell’elevazione” *kōjō no ichiro* 向上の一路) e “mondo del ritorno al mondo” (*kōge* 向下).⁸

Inoltre, ciò comporta anche che, poiché la posizione dell’esperienza pura è un altro modo per indicare la posizione della coscienza (*ishiki* 意識), in questo lungo processo di pensiero dalla “coscienza” del primo periodo al “mondo” del periodo finale, la filosofia di Nishida ha davvero realizzato una svolta di 180 gradi. Tuttavia, ciò non significa che da una posizione passi alla posizione diametralmente opposta. Piuttosto, questo [cambiamento] si può anche definire come una trasformazione del modo di vedere lo stesso mondo originario in cui soggetto e oggetto non sono ancora divisi: dalla prospettiva del nostro sé (coscienza), si passa alla prospettiva del mondo stesso. [Secondo Nishida,] il mondo originario ha una struttura logica definibile come soggetto-eppure-oggetto, oggetto-eppure soggetto; uno-eppure-molti, molti-eppure-uno; o anche, come

6 Si veda il mio saggio *Nishida tetsugaku no kenkyū – Basho no ronri no seisei to kōzō* (Uno studio sulla filosofia di Nishida. Formazione e struttura della Logica del Luogo), Kyōto, Minerva shobō, 1991, pp. 4-17.

7 Si traduce *jikaku* con autoconsapevolezza, per distinguere anche in italiano il piano della coscienza dualistica (*ishiki*) da questa dimensione di “puro vedere”, in cui è sospeso ogni pensiero discriminante.

8 I termini qui indicati provengono da due precise correnti buddhiste: *ōsō* e *gensō* sono di origine amidista e significano rispettivamente “cammino dal mondo del *samsāra* al *nirvāṇa*” che corrisponde alla ricerca della *prajñā* (sapienza) e “cammino dal *nirvāṇa* al *samsāra*”, ossia al ritorno nel mondo del *bodhisattva* che esercita la sua compassione (*karuṇā*) per la salvezza di tutti gli esseri. Invece, la coppia di concetti *kōjō* e *kōge* è di origine *zen* anche se di significato parallelo. [N.d.C.]

‘determinazione individuale’-eppure-‘determinazione universale;’ o come ‘reciproca determinazione fra individui’-eppure-‘autodeterminazione dell’Universale’.⁹ Su questo punto, la filosofia di Nishida mostra una certa coerenza dall’inizio alla fine, ma mentre nel periodo iniziale, in conformità all’azione della coscienza, si cerca di vedere la struttura di tale mondo dalla prospettiva della coscienza (soggettiva e individuale) in quanto soggetto, nel periodo tardo, al contrario, si potrebbe dire che si cerchi di vedere tale struttura in conformità all’azione del mondo stesso, dalla prospettiva del mondo in sé (oggettivo e universale). E il punto di svolta è costituito dal pensiero del “Luogo”.

5. Che cos’è il “luogo”?

Dunque, che cosa sarà questo “Luogo” (*basho* 場所)? Si dice spesso che la filosofia di Nishida sia [costituita dalla] “Logica del Luogo”, ma in questo caso che cosa indica questo concetto? Bisogna prima di tutto chiarire questo punto. Quello che Nishida chiama “Luogo” deve essere letteralmente il “luogo in cui si trovano” (*oite aru basho* 於いてある場所) gli oggetti, il “luogo che abbraccia” (*tsutsumu basho* 包む場所) gli oggetti. Perché gli oggetti o le azioni possano esistere, ci dovrà essere un “luogo in cui si trovano, in cui agiscono” tali oggetti o azioni. Quello che Nishida chiama *Luogo* ha questo significato. Sulla formazione di questo concetto, egli ha raccontato di essere stato ispirato dalle concezioni del *Luogo* (χώρα) che accoglie le Idee che si trova nel *Timeo* di Platone e dall’idea di *Luogo* (τόπος) delle forme presente nel *De anima* di Aristotele.¹⁰ Tuttavia, a differenza di Platone e Aristotele, Nishida non concepisce questo *Luogo* come un elemento passivo, ma come un elemento decisamente attivo. Ossia, non si tratta solo di un *Luogo* statico in cui si trovano oggetti e [avvengono] azioni, ma al contempo si tratta di un *vedente* che riflette dentro di sé per così dire, come ombre di se stesso, oggetti e azioni che sono nel luogo. Di conseguenza, questo è piuttosto un concetto vicino all’Uno (τὸ ἓν) di Plotino.

Prima di giungere al pensiero locativo, Nishida era venuto concependo l’esistenza in modo coerente, come una funzione e un’attività non sostanziale. Sia l’esperienza pura, sia l’autoconsapevolezza, sia la libera volontà assoluta sono in definitiva funzioni e attività.¹¹ Lo sviluppo che a partire dall’esperienza pura passa attraverso l’autoconsapevolezza e giunge alla libera volontà assoluta è un approfondimento dell’azione come esistenza, in direzione del suo fondamento. L’esperienza pura viene approfondita in direzione dell’autoconsapevolezza dell’esperienza pura e in seguito l’autoconsapevolezza, in quanto *autoconsapevolezza di autoconsapevolezza*, viene approfondita in direzione della libera volontà assoluta, che è il fondamento costitutivo dell’autoconsapevolezza. Ma tutti [questi concetti] coincidono per il fatto di concepire l’esistenza come azione. Inoltre, giungendo al periodo locativo, questa azione come esistenza viene ulteriormente approfondita fino al *luogo in cui essa si trova*. Se la mistica libera volontà assoluta è un momento di azione estrema, il luogo è l’aspetto attivo che comprende tale momento di azione estrema. Di conseguenza, lo sviluppo dalla posizione dell’autoconsapevolezza alla posizione del luogo si può considerare come il passaggio da una posizione che concepisce

9 La struttura di “x-eppure-y” traduce il giapponese “x-soku-y”, dove *soku* (即) definisce una struttura che pone una identità nella differenza, o un’identità che non risolve le differenze. Questa versione moderna è la formalizzazione filosofica di un’espressione di uso piuttosto frequente nel buddhismo Mahāyāna, come attesta la famosa frase del *Sūtra del cuore* (*Prajñā pāramitā hṛdāya sūtra*), che nella versione sino-giapponese suona: “Le forme sono il vuoto, il vuoto è i fenomeni” (*shiki soku ze kū, kū soku ze shiki*, 色即是空、空即是色). [N.d.C.]

10 Nishida Kitarō, *Nishida Kitarō zenshū*, Tōkyō, Iwanami shoten, 1965-66, vol. 4, pp. 209; 213. (D’ora in poi abbreviato con NKZ IV: 209; 213).

11 Si fa qui riferimento a tre concezioni che precedono lo sviluppo della Logica del Luogo. La “esperienza pura” (*junsui keiken* 純粹經驗) è lo stato psicologico di unità fra soggetto e oggetto e compare nell’opera *Uno studio sul bene* (*Zen no kenkyū* 『善の研究』, 1911; ora in NKZ I). Cfr. anche la trad. italiana: Nishida Kitarō, *Uno studio sul bene*, trad. di Enrico Fongaro, Torino, Bollati Boringhieri, 2007. I due altri concetti si trovano invece nell’opera *Jikaku ni okeru chokkan to hansei* (Intuizione e riflessione nell’autoconsapevolezza 『自覚に於ける直観と反省』, 1917; ora in NKZ II). [N.d.C.]

l'esistenza come momento di azione a una posizione che la concepisce come aspetto attivo (e che la comprende). Lo stesso Nishida lo definisce come il passaggio da un *agente* a un *vedente* (che riflette in se stesso l'agente come un'ombra di sé), [o anche] come il passaggio dal volontarismo a una sorta di intuizionismo.¹²

Di ciò parlerò dopo, ma si deve fare attenzione innanzitutto al fatto che il luogo è *ciò che comprende* oggetti e azioni e al contempo è *un vedente* che riflette in se stesso tali oggetti e azioni. In altre parole, nel concetto di luogo è compreso l'aspetto *locativo* come luogo di formazione di tutte le cose e l'aspetto *attivo* di ciò che vede riflettendo in se stesso tutte le cose. Inoltre, di questo aspetto attivo all'inizio si sottolineava particolarmente l'elemento epistemologico del *vedente*, ma gradualmente diventa più forte l'elemento poetico-pratico dell'*agente*. Negli ultimi anni, Nishida usa spesso l'espressione *determinazione autoconsapevole del Nulla Assoluto* (*mu no jikakuteki gentei 無の自覚的限定*), e questa determinazione autoconsapevole indica esattamente l'azione di formazione e la prassi storica.

6. Tre tipi di luogo

Ora, se si dà una relazione fra cosa e cosa, deve esserci un luogo in cui si forma tale relazione. Cosa e cosa hanno una relazione all'interno di un *certo* spazio cosale. Allo stesso modo, quando si dà una relazione fra coscienza e oggetto, ci dev'essere un luogo che consente la formazione di tale relazione. L'attività della coscienza e il suo oggetto sono in relazione entro un *certo* spazio di coscienza. Nishida chiama il primo "luogo dell'Essere" (*u no basho 有の場所*) e il secondo "campo di coscienza" (*ishiki no ba 意識の場*) o "luogo del Nulla Relativo" (*sōtai mu no basho 相对無の場所*). Il "campo di coscienza" è un universale che comprende il "luogo dell'Essere" e in questo senso sussume come propri oggetti il luogo dell'Essere e ciò che si trova in tale luogo. Se si va ampliando all'infinito questo campo di coscienza, al suo limite massimo, si può pensare un "luogo del Nulla Assoluto" (*zettai mu no basho 絶対無の場所*) che riflette in sé tutte le cose come proprie ombre. Questo per così dire è un universale infinito, un universale degli universali. Il luogo dell'Essere si trova nel campo di coscienza e questo a sua volta si trova nel luogo del Nulla Assoluto. Definendolo dal punto di vista del luogo del Nulla Assoluto, il luogo dell'Essere e il campo di coscienza diventano aspetti di autodeterminazione del luogo del Nulla Assoluto. In tal modo, per quanto si parli di luogo usando una sola parola, in questa [parola] si possono pensare tre tipi di luogo. Tuttavia, non sono tre luoghi distinti. Piuttosto, si sovrappongono a vicenda come universale di universale, e all'opposto "le cose che si trovano entro" di essi si saldano l'un l'altra come particolari di particolari. Per spiegare la relazione immanente e stratificata di questi luoghi, Nishida usa come paragone dei cerchi con un centro diverso, ma sarebbe più esatto paragonarla a tre sezioni trasversali di un cono rovesciato.

Il campo di coscienza è un luogo *più* universale che comprende il luogo dell'Essere, nel senso che l'attività intenzionale (*noesis*) contiene l'oggetto intenzionale (*noema*). Ora, se si ampliasse all'infinito tale campo di coscienza, al suo estremo, si potrebbe pensare a un luogo ultimo che comprende ogni cosa. Questo è il luogo del Nulla Assoluto. Per quale motivo non si parla di un *Essere assoluto*, ma di un *Nulla assoluto*? Per la ragione che ciò che comprende tutti gli esseri non può essere a sua volta un essere. Se si ponesse un essere che comprende tutti gli esseri, si potrebbe pensare un essere *più* grande che comprende tale essere. Di conseguenza, si potrebbe pensare un essere ancora più grande che comprende tale essere *più* grande e in tal modo si procederebbe all'infinito. Si deve dire che ciò che comprende tutti gli esseri non è nessun essere, ma può comprendere ogni essere essendo nulla. Questo è il fondamento logico che introduce il concetto del Nulla Assoluto e tuttavia al contempo si potrebbe dire che al suo fondamento vi si trovi una visione orientale delle cose che vede le cose che hanno forma come ombre di ciò che è senza forma. Il

12 NKZ IV: 5. [N.d.A.] La raccolta di saggi del 1927 che compongono gli scritti della svolta locativa ha infatti il titolo significativo *Dall'agente al vedente* (*Hataraku mono kara miru mono e 『働くものから見るものへ』*, ora in NKZ IV). [N.d.C.]

Nulla Assoluto non significa che non c'è nulla (un difetto di essere, un non-essere), ma è Nulla Assoluto come avente forma, o in altre parole, come elemento oggettivo e sostanziale. È un'esistenza senza forma, non oggettiva, non sostanziale e inoltre è il fondamento su cui si forma ciò che è oggettivo e sostanziale. Di conseguenza, più che essere una mancanza di esistenza (*sonzai* 存在), al contrario è l'esistenza effettiva (*jitsuzai* 實在) più fondamentale.

7. La logica del luogo

A questo proposito, al momento di formalizzare in senso logico questo pensiero locativo, Nishida si concentra sul tema della relazione fra soggetto e oggetto nel giudizio e fra particolare e universale nel concetto. In generale, egli pensa che il modello di giudizio sia quello sussuntivo. Inoltre, nel giudizio sussuntivo il soggetto che è il particolare viene sussunto dal predicato che è l'universale. Per esempio, nel giudizio "L'essere umano è un animale", il soggetto (essere umano) viene sussunto entro il predicato (l'animale). Ora, se si procede particularizzando questo soggetto, il predicato che lo comprende diventa un concetto *più* universale. In tal modo, quanto più si particularizza il soggetto, tanto *più* il predicato che lo comprende diventa un concetto universale. Tuttavia, per quanto si aggiungano particularizzazioni, non si potrà mai arrivare all'individuo in sé. Ciò avviene perché, per quanto si definisca specie ultima, è anch'esso un tipo di particolare e non è l'individuo. Quindi, per definire l'individuo è richiesto una sorta di salto logico.

Aristotele ha concepito l'individuo (sostanza o ὑποκείμενον) come "soggetto che non è predicato". In altre parole, l'individuo non è sussunto dal predicato (universale), ma al contrario, il predicato appartiene al soggetto. Ciò significa che il soggetto *ha* il predicato. Il che implica che la logica aristotelica della sostanza (individuo) è una "logica del soggettivismo". Ma se si pensa la sostanza in tal modo, questa diventa un'esistenza metafisica che trascende ogni giudizio e di conseguenza non è mai riconosciuta concettualmente e finisce con il diventare qualcosa che viene afferrato solo per via intuitiva.

8. Una logica del predicativismo

Tuttavia, anche l'intuizione è un tipo di conoscenza e inoltre se si sostiene che ogni conoscenza è espressa secondo la forma del giudizio, si deve pensare che anche questa sostanza in un certo senso si collochi entro una dimensione predicativa e sia sussunta in un universale. Pertanto, Nishida rispetto alla sostanza aristotelica del "soggetto che non è predicato", ha concepito invece la coscienza come "un predicato che non è soggetto" e ha pensato che il primo diventi oggetto di conoscenza attraverso la sua sussunzione nella seconda. Naturalmente, quello che qui si chiama predicato non è il predicato che si oppone al soggetto, ma indica un aspetto predicativo che contiene l'elemento soggettuale. Non si tratta di un universale in opposizione al particolare (specie), ossia un universale astratto, ma di un universale che contiene il particolare, ossia un universale concreto e in esso intensione ed estensione non sono pensate in proporzione inversa, quanto piuttosto in proporzione diretta. Questo è un universale in cui quanto più si amplia l'estensione [del concetto], tanto più se ne arricchisce l'intensione e a questo Nishida dà il nome di "Universale del Giudizio". Per esempio, quando si dice: "Questo fiore è rosso", Aristotele pensa che "questo fiore" abbia la caratteristica di essere "rosso"; al contrario, nel caso di Nishida si pensa che l'universale "rosso" si sia particularizzato in "questo fiore". Non pensa che il colore rosso sia una qualità di questo fiore, ma al contrario pensa che questo fiore sia un'autodeterminazione del rosso. In ciò, si può chiaramente osservare la concezione hegeliana di *Universale concreto* (*konkrete Allgemeinheit*), ma Nishida pensa il campo della coscienza (l'universale della coscienza) secondo l'aspetto del predicato trascendentale di questo universale del giudizio, e al suo limite pensa il luogo del Nulla Assoluto che non viene più sussunto dal alcun predicato, anzi è un predicato che sussume al suo interno ogni predicato, e pensa che l'individuo si trovi riflesso in

questo luogo, in quanto aspetto soggettivo trascendentale. Pertanto, la conoscenza se la si considera dal punto di vista del predicato, che è la direzione del conoscente, di per sé indica un riflettere se stessi all'interno di sé essendo nulla, e se la si considera dal punto di vista del soggetto, che è la direzione di ciò che è conosciuto, [la conoscenza] rappresenta il fatto che il sé diventa predicato. Come ho detto prima, se si considera la logica aristotelica della sostanza come una “logica del soggettivismo”, la logica del luogo di Nishida al contrario si potrebbe definire come una “logica del predicativismo”.¹³

9. Il luogo del Nulla Assoluto e l'autocoscienza del Nulla Assoluto

In questo modo, il Nulla Assoluto per il momento viene pensato come limite estremo del campo di coscienza, ossia come luogo che in quanto universale dell'universale contiene in se stesso ogni cosa. Questo è il *luogo in cui si trova ciò che è e ciò che agisce*. Tuttavia, ciò al contempo essendo da se stesso nulla è anche un *vedente* che riflette in se stesso *ciò che è e ciò che agisce* (in quanto ombre di se stesso). Il Nulla Assoluto, mentre è il *luogo* del Nulla Assoluto è insieme anche *un'attività* di autoconsapevolezza del Nulla Assoluto (un'attività di autonegazione). La locatività e l'autoconsapevolezza non sono due cose distinte, ma sono i due aspetti che ha il Nulla Assoluto.¹⁴ Inoltre, l'attività autocosapevole del Nulla Assoluto ha inizialmente una forte connotazione epistemologica, nel senso di *vedere* se stesso; ma gradualmente viene ad assumere una decisa impronta attivo-pratica, nel senso di *determinare* se stesso. Questo mutamento ha a che fare con il mutamento degli interessi di Nishida da questioni epistemologiche e metafisiche via via verso il tema della formazione storica del mondo dialettico. In effetti, Nishida spostò i propri interessi da Rickert, Cohen e Husserl del periodo precedente, alla teologia dialettica e al marxismo. In tal modo, inoltre, il concetto nishidiano di Nulla Assoluto dal carattere metafisico del primo periodo andò acquisendo gradualmente un carattere dialettico.

10. La dialettica del luogo

Dunque, come ha concepito Nishida la dialettica? La caratteristica della visione nishidiana della dialettica consiste nel fatto che non afferma la dialetticità del processo di sviluppo del mondo storico, ma piuttosto la dialetticità della sua stessa struttura interna. Pertanto, ciò comporta che non si tratta di una “dialettica processuale”, ma di una “dialettica locativa”. Inoltre, secondo Nishida, la dialettica locativa precede e insieme è fondamento della dialettica processuale. Ogni dialettica processuale è sussunta entro la dialettica locativa ed è all'interno di tale dialettica; in questo senso, la dialettica locativa diventa dialettica del *Nulla Assoluto* che è necessariamente essere-eppure-nulla (*u soku mu* 有即無), movimento-eppure-stasi (*dō soku sei* 動即靜).

Approfondiamo ulteriormente il significato di questo punto. Secondo Nishida, la dialettica processuale presuppone l'esistenza di un universale processuale al suo fondamento e la storia del mondo è il processo di autosviluppo della dialettica di questo universale processuale. In questo caso, se si pensa tale universale come *Spirito assoluto*, si avrà la dialettica idealistica di Hegel, se al contrario lo si pensa come *materia economica*, si arriverà alla dialettica materialistica di Marx. Tuttavia in ogni caso, l'universale processuale, in quanto per così dire immediatamente dato, viene presupposto in senso non dialettico. Al contrario, la dialettica locativa non presuppone alcun immediato, alcuna sostanza. Di conseguenza, il fondamento della dialettica locativa è il Nulla Assoluto. Questo Nulla è davvero assolutamente nulla e di conseguenza si realizza attraverso una

13 Nella conferenza “Ciò che io chiamo l'universale del giudizio” (*Watashi no handanteki ippansha to iu mono*, 1929, ora in *NKZ XIV*: 331-339), Nishida chiarisce le differenze fra la propria logica e quelle di Aristotele e Hegel. Si veda inoltre il saggio dal titolo *Jutsugoteki ronrishugi* (Logicismo predicativo), ora in *NKZ V*.

14 Sulla relazione fra luogo e autoconsapevolezza del Nulla Assoluto, cfr. il mio saggio *Nishida tetsugaku to shūkyō* (La filosofia di Nishida e la religione), Tōkyō, Daitō shuppansha, 1994, pp. 199-221.

mediazione autonegativa. Ossia, la dialettica locativa si forma dalla determinazione noetica del Nulla Assoluto. Così, sussume la dialettica processuale che si forma grazie alla determinazione noematica del Nulla Assoluto. Di conseguenza, Nishida chiama la dialettica locativa “dialettica assoluta”.

Inoltre, il Nulla Assoluto per sua natura afferma se stesso solo attraverso la propria autonegazione. In altre parole, realizza se stesso (entizzazione), attraverso la negazione di sé (Nulla Assoluto). Inoltre, l’autoaffermazione attraverso la negazione di sé (Universale) è l’individualizzazione (individuo) di sé. Di conseguenza, la determinazione autoconsapevole del Nulla Assoluto è al contempo la reciproca determinazione di individuo e individuo. Quindi, la dialettica locativa diventa una “dialettica dell’azione”, mediata dall’azione creatrice nella libertà del sé personale.¹⁵

11. Il luogo del Nulla Assoluto e l’emanazionismo

Dunque, le affermazioni di Nishida di cui s’è detto prima si possono definire ben fondate? Non vi resta qualche problema [irrisolto]? Si potrebbe dire che è ragionevole la tesi di Nishida che la dialettica non si possa fondare su alcun elemento diretto, o sostanziale, e che questo rappresenta la negazione della dialettica. La dialettica nella misura in cui è una logica della mediazione assoluta non può riconoscere alcun aspetto immediato. Di conseguenza, Nishida sostiene che il fondamento del mondo è il “Nulla Assoluto”. E questo Nulla Assoluto viene detto “luogo” che riflette ogni cosa, e fa formare ogni cosa (che vi si trova all’interno). Tuttavia, finché si pensa che il Nulla Assoluto, in quanto luogo del Nulla Assoluto, sia una tesi che si trova direttamente al fondamento del sistema, non è che finisca per diventare già una sorta di essere e non un nulla? Nonostante ciò, essendo il Nulla Assoluto rigorosamente nulla, non può essere un essere, ma se con Nishida si pensa questo [Nulla] come “luogo in cui si trovano” tutte le azioni ed esistenze al fondamento del mondo dialettico, il Nulla viene indicato come tesi immediata e al contempo perde il significato di Nulla. Di conseguenza, tutte le altre esistenze vengono mediate negativamente in modo dialettico e si trovano entro il Nulla Assoluto, ma tale Nulla Assoluto stesso al contrario viene affermato direttamente e in modo non dialettico e diventa un essere diretto e di conseguenza tale autodeterminazione del luogo del Nulla Assoluto finisce per diventare una determinazione diretta senza mediazione da parte di nulla. E questo non è forse un tipo di emanazionismo (emanatische Logik)?

12. La logica della mediazione assoluta

Come ben si sa, una critica di questo tenore venne avanzata da Tanabe Hajime.¹⁶ Egli era d’accordo con Nishida in merito all’idea di pensare che ciò che media la logica della dialettica dovesse essere il Nulla Assoluto che è essere-eppure-nulla, movimento-eppure-stasi e che si formasse per la prima volta una dialettica, ponendo a fondamento questo Nulla Assoluto; pertanto su questo punto, elogiò grandemente Nishida. In effetti, la critica di Tanabe alla dialettica di Hegel e Marx ha punti in comune con quella di Nishida e lo stesso Tanabe imitando Nishida chiamò la sua impostazione “dialettica assoluta”. Tuttavia, per quanto si chiamino allo stesso modo, il contenuto delle loro posizioni è diverso. Dal punto di vista di Tanabe, ciò che Nishida chiama Nulla Assoluto, in quanto luogo del Nulla Assoluto, viene presupposto in modo diretto (ossia, senza mediazioni) al fondamento del sistema e inoltre, poiché si pensa che la totalità delle cose sia

15 Sulla relazione fra la “dialettica locativa” di Nishida e la “dialettica processuale” di Hegel, cfr. il saggio di Nishida *Watakushi no tachiba kara mita Hēgeru no benshōhō* [La dialettica di Hegel osservata dalla mia posizione], ora in *NKZ XII*. Inoltre, vorrei rimandare al mio saggio “Futatsu no benshōhō – Hēgeru to Nishida Kitarō” [Due dialettiche. Hegel e Nishida Kitarō], *Hikaku shisō kenkyū*, n° 16, 1990.

16 Cfr. Tanabe Hajime, *Tanabe Hajime zenshū*, Tōkyō, Chikuma shobō, 1963, Vol. 6, pp. 467-469.

un'autodeterminazione del luogo del Nulla Assoluto, si arriva a una specie di emanazionismo. [La posizione di Nishida] consisterebbe nella “tesi dell’affermazione non-dialettica della dialettica”,¹⁷ ossia, non sarebbe altro che la tesi in cui la dialettica stessa è affermata direttamente, in modo non-dialettico. Pertanto, dice Tanabe, perché la dialettica sia veramente tale, deve essere mediato negativamente anche il Nulla Assoluto medesimo. Il Nulla Assoluto non è altro che “un’attività di negazione assoluta” che afferma il proprio nulla negando l’essere che è la negazione di sé, o in altre parole, in quanto negazione mediata dalla negazione. In questo caso, l’essere come immediatezza che media negativamente il Nulla Assoluto è il “popolo/etnia” (*minzoku* 民族) in quanto sostanza della specie e il momento della mediazione che universalizza questa [specie] negandone la sostanza è “l’individuo” (*ko* 個) soggettivo, mentre l’universale che si realizza in tal modo (l’umanità) è la “nazione/lo stato” (*kokka* 国家). La nazione/stato è il Nulla Assoluto in quanto totalità e unificazione universale diventata realtà attraverso la reciproca mediazione negativa fra la specie sostanziale e l’individuo soggettivo. In tal modo, l’universale (*rui* 類), la specie (*shu* 種) e l’individuo (*ko* 個) non si danno direttamente, ma si mediano e sono mediati a vicenda. Pertanto, la logica della dialettica dev’essere una “logica della mediazione assoluta” (*zettai baikai no ronri* 絶対媒介の論理) in cui ciascun momento è reciprocamente mediato, ma poiché il momento fondamentale di questa logica della mediazione assoluta è la specie che media universale e particolare, e di conseguenza è mediazione di mediazione, la si può chiamare “logica della specie” (*shu no ronri* 種の論理). Inoltre, questo Nulla Assoluto come attività negativa potrebbe essere chiamato “dialettica dell’azione” (*kōi no benshōhō* 行為の弁証法), poiché si realizza attraverso la prassi soggettuale.

In questo modo, Tanabe ha interpretato il Nulla Assoluto non come esistenza, ma come attività, e in più come attività di autonegazione assoluta. La filosofia di Tanabe dopo la guerra giunse a vestirsi di colori intensamente religioso-filosofici e anche il Nulla Assoluto venne a essere pensato non più solo come semplice attività di autonegazione, ma come attività di conversione di sé, o di autoconsapevolezza, e tuttavia non si notano cambiamenti significativi nella modalità del suo pensiero. Per quanto Tanabe parlasse di “morte e resurrezione” (*shi fukkatsu* 死復活) o di “nulla-eppure-amore” (*mu soku ai* 無即愛), il carattere di prassi (*jissen* 実践) o di pratica ascetico-religiosa (*gyō* 行) di tale [pensiero] non è cambiato per nulla. Su questo punto, per esempio nella cosiddetta “filosofia della metanoetica” (*zangedō no tetsugaku* 懺悔道の哲学), la fede della via amidista nel *Tariki* (他力 Forza Altrui) non viene narrata nei termini di una *fede* (*shin* 信), ma come *fede e pratica* (*gyōshin* 行信) nel *Tariki* assoluto.¹⁸

13. Il luogo del Nulla Assoluto e l’attività di mediazione negativa

Come ho già detto, Tanabe espone la dialettica come “logica della mediazione assoluta”. E critica la logica del luogo di Nishida come un’impostazione che non è in grado di arrivare alla mediazione assoluta, in quanto presupponendo il luogo del Nulla Assoluto come elemento dato in modo diretto, ha una componente di emanazionismo. Tuttavia, come si interpreterà questa affermazione dalla posizione di Nishida? Dal punto di vista di Nishida, si può dire che anche l’attività della mediazione assolutamente negativa rende necessario un luogo (in cui si trovi), ossia quello che Nishida chiama luogo del Nulla Assoluto. Si potrebbe dire che questo luogo deve esserci, perché è il fondamento per la formazione di qualsiasi attività mediatrice, e pertanto la

¹⁷ *Ibid.*, pp. 473; 478.

¹⁸ La metanoetica (*zangedō*) è la “via del pentimento” o della conversione (*metānoia*), che si apre al pensiero quando, di fronte alle antinomie della ragione e al riconoscimento della propria assoluta incapacità, tutte le possibilità del soggetto sono precluse. Coerentemente, la via che si apre non è *del* soggetto, ma proviene dalla Forza Altrui (*tariki*) che agisce nel soggetto. La filosofia stessa non è più un’opera intellettuale, ma un atto pratico di conversione, perché non è una filosofia *della* metanoetica, ma *come* metanoetica. Oltre al saggio di Tanabe sopra citato: *Philosophy as Metanoetics*, *op. cit.*, si veda: Unno Taitetsu, J. Heisig (eds.), *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime. The Metanoetic Imperative*, Berkeley, Asian Humanities Press, 1990. [N.d.C.]

precede. Inoltre, si potrebbe anche sostenere che Nishida non pensa il Nulla Assoluto solo come luogo, ma poiché allo stesso tempo lo pensa anche come autoconsapevolezza del Nulla Assoluto, coniuga anche il momento di mediazione autonegativa di cui parla Tanabe. Di conseguenza, si potrebbe anche controbattere che la critica di Tanabe a Nishida è immotivata.

Di certo, l'attività di autoconsapevolezza del Nulla Assoluto di cui parla Nishida, come si arguisce anche da tecnicismi come "autodeterminazione dell'universale", tende inizialmente a dare l'impressione di un'attività di autodeterminazione diretta. C'è del vero nell'interpretazione di Tanabe, che vi vede un emanazionismo plotiniano. Tuttavia, sebbene in questa sede non se ne possa parlare approfonditamente¹⁹, [si può dire che] quello che Nishida chiama "autodeterminazione dell'universale", come si può capire anche a partire dal concetto di "autoidentità contraddittoria", è un'idea che contiene un momento di mediazione autonegatrice. Questo aspetto si chiarisce, per esempio, considerando la relazione di correlazione inversa (*gyaku taiō* 逆対応) fra "Assoluto" e "relativo" di cui si parla nel saggio postumo "La logica del luogo e la visione religiosa del mondo".²⁰

In altre parole, quello che Nishida chiama Nulla Assoluto comprende sia il carattere comprensivo chiamato "luogo del Nulla Assoluto", sia il carattere di attività di mediazione autonegante chiamato "autoconsapevolezza del Nulla Assoluto". E la critica di Tanabe è corretta quando si rivolge al carattere locativo del Nulla Assoluto, ma non si adatta necessariamente al suo aspetto di attività autoconsapevole. Inoltre, l'attività di mediazione assoluta, non potendo formarsi da sé, richiede prima di tutto il "luogo in cui si trova" e in questo senso presuppone il luogo del Nulla Assoluto. Di conseguenza, da questo punto di vista, si può dire che il concetto nishidiano di Nulla Assoluto sia in grado di comprendere quello di Tanabe. Tuttavia, è difficile affermare che nella filosofia di Nishida l'aspetto locativo e quello autoconsapevole del Nulla Assoluto siano davvero dialetticamente unificati. Certamente, l'autoconsapevolezza del Nulla Assoluto è l'autoconsapevolezza del luogo del Nulla Assoluto e perciò si può certo dire che i due aspetti non siano separati, ma nella "logica del luogo" vi sono dei punti in cui gli aspetti locativo-comprensivo e autoconsapevole-attivo del luogo del Nulla Assoluto sono soltanto elencati e non sono davvero unificati dialetticamente. Si potrebbe dire che questo sia uno dei problemi lasciati [irrisolti] dalla filosofia di Nishida.²¹

14. Il Nulla Assoluto e la dialettica

Si potrebbe dire che la principale differenza fra le filosofie di Nishida e Tanabe stia nella posizione assegnata alla dialettica. Come ho detto prima, ritenendo che la dialettica sia la logica della mediazione assoluta, entrambi sono d'accordo nel sostenere che, poiché non si può presupporre alcuna immediatezza, il fondamento della dialettica debba perciò trovarsi nel luogo del Nulla Assoluto. La dialettica si forma attraverso la mediazione del Nulla Assoluto che è essere-eppure-nulla, movimento-eppure-azione. Di conseguenza, entrambi chiamarono la propria logica "dialettica del Nulla Assoluto", nel senso di un abbandono dell'essere immediato; "dialettica assoluta", ossia compimento della dialettica e infine "dialettica dell'azione" nel senso che media la libera azione di trasformazione dell'individuo. Tuttavia, in Nishida il luogo del Nulla Assoluto in sé non è dialettico. Poiché questo trascende ogni definizione, di conseguenza, trascende anche la

19 Cfr. il mio libro *Nishida Kitarō. Sono shisō to gendai* [Nishida Kitarō. Il suo pensiero e il presente], Kyōto, Minerva shobō, 1995, pp. 193-197.

20 NKZ XI: 396-399. Inoltre, si veda il mio *Nishida tetsugaku to shūkyō, op. cit.*, pp. 331-334. [N.d.A.] Secondo il concetto di "correlazione inversa" (*gyaku taiō*), il rapporto fra Assoluto e relativo non si dà in termini di un'opposizione inconciliabile, quanto piuttosto di una necessaria interrelazione, sicché fra i due intercorre una infinita dialettica di correlazioni. A questo riguardo, si veda anche l'introduzione di T. Tosolini a Nishida Kitarō, *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo, op. cit.*, pp. 74-77. [N.d.C.]

21 Si veda il mio saggio "Gendai Nihon tetsugaku to zettai mu – Tanabe Hajime to Takahashi Satomi no Nishida hihan" [La filosofia contemporanea giapponese e il Nulla Assoluto. Le critiche a Nishida di Tanabe Hajime e Takahashi Satomi], *Kenkyū kiyō*, n.° 20, 1995.

dialettica. In altre parole, poiché il luogo del Nulla Assoluto contiene in sé tutte le cose e per così dire le riflette in se stesso come sue ombre/riflessi, riflette in se stesso anche la dialettica. Così, Nishida dice che la dialettica costituisce la determinazione noetica del luogo del Nulla Assoluto. Questa è quella che Nishida chiama “dialettica locativa”. E questa dialettica locativa sussume allo stesso modo la “dialettica processuale” (di Hegel e Marx) che si costituisce come determinazione noematica del luogo del Nulla Assoluto.

Al contrario di ciò, in Tanabe il Nulla Assoluto e la dialettica hanno lo stesso significato. Il Nulla Assoluto di Tanabe è l’attività di mediazione assoluta dell’autonegazione, e la dialettica è la logica della mediazione assoluta. Di conseguenza, Tanabe non ammette l’esistenza di alcun elemento trascendente la dialettica. L’affermazione di tale esistenza viene criticata come “emanazionismo” e di conseguenza come negazione della dialettica. Così, anche il luogo del Nulla Assoluto di Nishida viene criticato in quanto elemento che presenta residui di emanazionismo. Il Nulla Assoluto di Nishida combina un aspetto di esistenza (l’aspetto locativo) e un aspetto attivo (l’aspetto autoconsapevole). Inoltre, secondo Tanabe, il Nulla Assoluto è “attività”, non “esistenza”. A essere precisi, è attività autonegativa. Contrariamente al Nulla Assoluto di Nishida che aveva un carattere di esistenza, anche il carattere ideale del Nulla Assoluto di Tanabe abbia un potrebbe avere relazioni con il fatto che nel [suo pensiero] lo si pensa perlopiù come attività autonegante.

In definitiva, riassumendo, si potrebbe dire che mentre Nishida cercava di sussumere la dialettica entro il luogo del Nulla Assoluto, Tanabe cercava di sussumere il luogo del Nulla Assoluto entro la dialettica. Di conseguenza, dal punto di vista di Tanabe, si può dire che la “logica del luogo” di Nishida sia incompleta in quanto dialettica, poiché presuppone al fondamento della dialettica un “luogo del Nulla Assoluto” supra-dialettico; al contrario, dal punto di vista di Nishida, la “logica della mediazione assoluta” di Tanabe potrebbe difficilmente definirsi radicale, perché non è chiarito il fondamento della formazione dell’attività mediatrice e quindi della dialettica stessa.

15. Le due forme del Nulla Assoluto

Come ho detto prima, tanto Nishida quanto Tanabe parlano di una “dialettica del Nulla Assoluto”, che chiamano “dialettica assoluta” (*zettai benshōhō*). Tuttavia, mentre quella di Nishida è una dialettica a due poli i cui elementi sono il genere e l’individuo (mondo e sé), quella di Tanabe è una dialettica a tre poli che prende come elementi il genere, la specie e l’individuo (rispettivamente, la nazione, il popolo e il singolo). La dialettica a due elementi che tratta dell’identità fra Uno totale e molti individuali ha un carattere fortemente religioso-pacificatorio e di conseguenza comprende una certa componente di contemplativismo e intuizionismo. Si potrebbe dire che noi conosciamo un aspetto di tale carattere nella teoria della temporalità di Nishida, pensata come autodeterminazione dell’Ora Eterna della storia, o nella teoria dell’intuizione attiva (*kōiteki chokkan* 行為の直観) che sostiene la concezione di un “vedere diventando una cosa, conoscere diventando una cosa”.²² Nonostante il fatto che Nishida sottolinei che la logica metafisica del luogo si concretizza come logica del mondo dialettico; che questa è la logica della formazione della storia, e inoltre che è una dialettica dell’azione (del sé attivo), nella sua filosofia si nota una frequente mancanza di storicità e una concezione idealistico-psicologica della prassi. Contrariamente a ciò, la dialettica a tre poli, che ha fatto della sostanza della specie il momento fondamentale e che parla di mediazione reciproca fra totalità del genere e individuo soggettivo, ha un forte carattere morale e riformatore e di conseguenza è caratterizzata da una componente storico-pratica. Anche dopo che successivamente alla guerra mondiale la filosofia di Tanabe ha evidenziato una marcata tendenza per la filosofia della religione, questo tratto non è cambiato in

22 Per un approfondimento del tema dell’intuizione attiva, si rimanda a M. Cestari, “The Knowing Body. Nishida’s Philosophy of Active Intuition (*Kōiteki chokkan*)”, *The Eastern Buddhist*, Kyōto, XXXI-2, 1998, pp. 179-208; dove tuttavia si sostiene una tesi molto diversa da quella presentata qui da Kosaka. [N.d.C.]

modo significativo. Per quanto si parli di fede religiosa, quella di Tanabe era una fede pratica e per quanto si parli di autoconsapevolezza del Nulla Assoluto, la sua era un'autoconsapevolezza pratica. Tanabe sottolinea con coerenza dal principio alla fine che il Nulla Assoluto non è qualcosa da contemplare, ma da praticare.

Si può pensare che questa differenza di caratteristiche del Nulla Assoluto rifletta per certi versi la differenza di carattere individuale di Nishida e Tanabe. Per quanto parlino entrambi allo stesso modo di dialettica del Nulla Assoluto e di dialettica dell'azione, quella di Nishida si poggia su un'azione religioso-artistica; quella di Tanabe su una etico-morale. Di conseguenza, il primo ha un tratto contemplativo-intuizionista, il secondo un aspetto storico-pratico. Nella filosofia di Nishida, il Nulla Assoluto si realizza nella pratica in ciascun istante della storia. Di conseguenza, in essa il fatto è identico al valore e la realtà è identica all'ideale. Ciò che è importante è l'autoconsapevolezza intuitiva di ciò. D'altro canto, nel Nulla Assoluto della filosofia di Tanabe si rimarca fortemente il valore. Il Nulla Assoluto in un certo senso viene oggettivato, idealizzato e comprende il carattere di obiettivo e di ideale da raggiungere. Di conseguenza, diventa problematica l'autoconsapevolezza attiva del Nulla Assoluto. In questo modo, si potrebbe dire che le filosofie di Nishida e Tanabe esprimano due aspetti dell'autoconsapevolezza del Nulla Assoluto. Ossia, il primo indica il versante religioso-artistico del Nulla Assoluto, il secondo, quello etico-morale. O ancora, il primo sottolinea l'autoconsapevolezza *contemplativa*, il secondo quella *attiva*.

16. La dialettica comprensiva

Per finire, vorrei affrontare per sommi capi il pensiero del Nulla Assoluto come totalità dialettica avvolgente in Takahashi Satomi.²³ Si potrebbe dire francamente che il suo è un tentativo di superare le aporie della dialettica di cui si è parlato prima. Tuttavia, la filosofia di Takahashi non intende affrontare il problema della dialettica in modo dialettico, quanto piuttosto da una posizione non dialettica, che in un certo senso ne rappresenta la negazione; a questa posizione, Takahashi dà il nome di “dialettica avvolgente” (*hōbenshōhō* 包弁証法). La posizione della dialettica avvolgente è la posizione della “totalità” che trascende ogni dialettica. Takahashi pensa lo sviluppo dialettico come uno sviluppo in direzione di tesi-antitesi-sintesi, ma nella realtà si può anche pensare alla direzione opposta e pertanto la vera totalità è una “stasi superiore” che circum-scende (*hōetsu suru* 包越する)²⁴ insieme la dialettica e lo sviluppo opposto. In altre parole, questa è la “totalità circum-scendente” che circum-scende ogni esistenza e azione, la totalità dei processi dei momenti e degli sviluppi dialettici, e inoltre anche il luogo del Nulla Assoluto di Nishida che li contiene; e ciò viene spesso chiamato da Takahashi “Nulla Assoluto”. Egli sostiene che, poiché il luogo del Nulla Assoluto di Nishida ha un momento di attività, si deve pensare a un [concetto] che circum-scenda anche questo. Si presenta così il concetto di “totalità circum-scendente” che Takahashi chiama anche con il nome di amore. Di conseguenza, la totalità circum-scendente è identica all'amore, è un amore totale circum-scendente.

Tuttavia, non sarà che tale pensiero della totalità circum-scendente, aggiunga senza motivo circum-scendenza a circum-scendenza, totalità a totalità, e in fin dei conti porti vasi a Samo? Inoltre, quello che Takahashi intende con Nulla Assoluto viene pensato come stasi superiore (*kōji no seishi* 高次の静止) completa in se stessa, e così, poiché viene negato il momento dell'azione autonegativa del tutto, non sarà che poi diventa impossibile spiegare bene il problema della generazione a partire da esso? In effetti, Takahashi finisce con l'eliminare dai problemi filosofici la questione di come il relativo proviene dall'assoluto.²⁵ Su questo punto, la sua posizione potrebbe

23 Per questioni di brevità, non posso qui analizzare nel dettaglio il concetto di Nulla Assoluto in Takahashi Satomi. Mi permetto di rinviare al mio “Gendai Nihon tetsugaku to zettai mu”, *cit.* [N.d.A.] Per un approfondimento del tema, si veda M. Cestari, “Dialettica e totalità in Takahashi Satomi”, in *Atti del XXV Convegno Aistugia di Studi sul Giappone*, Venezia, Aistugia, 2001, Vol. 1, pp. 167-190. [N.d.C.]

24 Cfr. nota 5. [N.d.C.]

25 *Takahashi Satomi zenshū*, Tōkyō, Fukumura shuppan, 1973, Vol. I, pp. 237-238.

venire intesa come una forma di acosmismo di tipo spinoziano. Inoltre, quello che lui chiama Nulla Assoluto ha tratti fortemente sostanzialistici ed è piuttosto un Essere Assoluto. Per chiamare Nulla Assoluto la totalità circum-scendente, Takahashi si basa sulla ragione per cui ciò che comprende tutti gli esseri non può essere esso stesso un essere, ma questo [Nulla Assoluto] non ha alcuna attività autonegativa ed essendo pensato come una stasi eterna, non dovrebbe essere chiamato “Nulla Assoluto”, ma “Essere Assoluto”.

In ogni caso, tra le filosofie di Nishida, Tanabe e Takahashi, si può affermare che il concetto di Nulla Assoluto di Takahashi abbia il tratto sostanzialistico più pronunciato, mentre Tanabe ha il tratto di attività più marcato. Inoltre, colui che ha usato il termine “Nulla Assoluto” il numero maggiore di volte e con maggiore coerenza è stato Tanabe. In precedenza, ho detto che Takahashi, più che “Nulla Assoluto”, ha usato molto l’espressione “Totalità circum-scendente”, e anche Nishida alla fine della vita ha usato spesso la predicazione “Uno Assoluto”. Naturalmente, l’Uno Assoluto e il Nulla Assoluto non sono diversi, ma ci sarà pure una ragione per cui egli ha cominciato a usare il termine “Uno Assoluto” in parallelo con il concetto abituale di “Nulla Assoluto”. Questo ha forse a che vedere con il fatto che nel suo saggio “Sull’autoconsapevolezza” (giugno 1933) ha definito la propria posizione come una “posizione del Nulla Assoluto-eppure-Essere Assoluto”,²⁶ e inoltre ne “La logica del luogo e la visione religiosa del mondo” (postumo), al posto di Nulla Assoluto, ha usato molte volte il termine “Ente Assoluto”.²⁷ Dal mio punto di vista, ciò si può forse interpretare come una manifestazione del fatto che, poiché fino ad allora Nishida aveva promosso una logica del “Nulla” orientale, contro la logica “dell’Essere” dell’Occidente, facendo un ulteriore passo in avanti, aveva in mente di combinare e sussumere entrambe le logiche. Nishida nello stesso saggio parla di “livello ordinario escatologico” (*shūmatsuronteki heijōtei* 終末論的平常底), combinando insieme termini cristiani e buddhisti *zen*. Viene da pensare che anche l’uso frequente di queste strane espressioni sia indice di una intenzione di identità.

KOSAKA KUNITSUGU (小坂国継) è professore ordinario all’Università Nippon di Tōkyō, dove insegna etica ambientale. I suoi campi di ricerca comprendono anche la filosofia giapponese e la filosofia comparata. È curatore della riedizione dell’opera completa di Nishida Kitarō. Fra le sue numerose monografie, si ricordano: *Nishida tetsugaku no kenkyū* [Uno studio sulla filosofia di Nishida], 1991; *Kankyō rinrigaku nōto* [Annotazioni di etica ambientale], 2003; *Seiyō no tetsugaku, Tōyō no shisō* [La filosofia occidentale, il pensiero orientale], 2008.

MATTEO CESTARI (matteo.cestari@unito.it) è ricercatore presso l’Università di Torino. Si occupa di filosofia giapponese moderna e contemporanea e di pensiero buddhista. Fra le sue pubblicazioni recenti, si ricordano: “Gli studi di religioni e filosofie giapponesi in Italia” (2004); “The Individual and Individualism in Nishida and Tanabe”, (2008); “From Seing to Acting. Reconsidering Nishida Kitarō’s Practical Philosophy”, (2009).

²⁶ NKZ X: 510.

²⁷ NKZ XI: 403.