

LA LOGICA DEL LUOGO E LA VISIONE RELIGIOSA DEL MONDO

STUDIES IN JAPANESE PHILOSOPHY

Takeshi Morisato, *General Editor*

1. James W. Heisig, *Much Ado about Nothingness: Essays on Nishida and Tanabe* (2015)
2. Nishitani Keiji, *Nishida Kitarō: The Man and His Thought* (2016)
3. Tanabe Hajime, *Philosophy as Metanoetics* (2016)
4. Sueki Fumihiko, *Religion and Ethics at Odds: A Buddhist Counter-Position* (2016)
5. Nishida Kitarō, *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo* (2017)
6. James W. Heisig, *Filosofi del nulla. Un saggio sulla scuola di Kyoto* (2017)
7. Nishitani Keiji, *Dialettica del nichilismo* (2017)
8. Ueda Shizuteru, *Zen e filosofia* (2017)
9. Nishida Kitarō, *Autoéveil. Le système des universels* (2017)
10. Jan Gerrit Strala, *Der Form des Formlosen auf der Spur. Sprache und Denken bei Nishida* (2017)
11. Nishitani Keiji, *La religione e il nulla* (2017)

La logica del luogo e la visione religiosa del mondo

NISHIDA KITARŌ

Traduzione e introduzione di
Tiziano Tosolini



CHISOKUDŌ

Cover design: Claudio Bado

Copyright © 2017, Chisokudō Publications

Edizione originale giapponese: 「場所の論理と宗教の世界観」『西田幾多郎全集』,
Iwanami Shoten, Tokyo 2004, vol. 1, pp. 295–366

Prima edizione italiana: L'Epos, Palermo 2005

ISBN: 978-1542719155

Nagoya, Japan

<http://ChisokudoPublications.com>

Indice

Ringraziamenti 7

Introduzione di Tiziano Tosolini 11

La logica del luogo e la visione religiosa del mondo 61

I 63

II 83

III 103

IV 117

V 139

Bibliografia 159

Indice generale 163

Ringraziamenti

Desidero ringraziare vivamente il prof. James Heisig del “Nanzan Institute for Religion and Culture” di Nagoya (Giappone) per la sua saggia, paziente e instancabile correzione di questa mia traduzione. Ringrazio il prof. Carlo Saviani e il prof. Enrico Fongaro per aver riletto il manoscritto e avermi offerto preziosi suggerimenti stilistici. Un sincero ringraziamento alla comunità saveriana di Izumisano (Giappone) che ha accolto e sostenuto questo mio progetto.

Introduzione

Tiziano Tosolini

Il nome del filosofo giapponese Nishida Kitarō (1870–1945) riecheggia ormai con una certa frequenza all'interno di circoli e dibattiti accademici internazionali. Superando in brevissimo tempo il pregiudizio storico di una filosofia occidentale che relegava in secondo piano ogni contributo che si discostasse dalla sua millenaria tradizione, le riflessioni di Nishida hanno trovato una crescente accoglienza tra studiosi di ogni paese e derivazione filosofica. Una tale apertura alla filosofia contemporanea giapponese, di cui Nishida è padre, è dovuta certamente al suo fascino distante ed esotico, al suo perseguire e proporre saggezze finora sconosciute, al suo spostare il baricentro della riflessione dal concetto di essere a quello di nulla assoluto. Eppure, tra tutti questi elementi, non bisogna dimenticare ciò che sembra rappresentare un aspetto peculiare nella filosofia di Nishida, e cioè il suo dialogare con i presupposti e i risultati elaborati dalla filosofia occidentale mantenendo, allo stesso tempo, una distinta appartenenza alla propria tradizione di pensiero giapponese. È qui, infatti, che scaturisce la forza delle sue argomentazioni, la fatica di inventare terminologie e vocaboli assenti dai lessici e dizionari del tempo, la perseveranza nel continuare a modellare un pensiero che appariva originale ed innovativo agli occhi degli stessi giapponesi. Grazie alla filosofia elaborata da Nishida, non si trattava più solo di studiare opere e testi importati dall'Europa o dall'America, adattarsi a disquisizioni logiche o metafisiche aliene e strane, ma di entrare in contatto con il modo di pensare giapponese stesso, con la sua ricchezza e profondità spirituale. La cerchia di studiosi che si raccolse attorno alla sua figura (basti qui solo ricordare i nomi di Tanabe Hajime e Nishitani Keiji), venne poi a sfociare in quella che fu chiamata la scuola di Kyoto, un ambiente filosofico la cui creatività nasceva e si alimentava proprio da quella proficua tensione instauratasi tra pensiero giapponese e filosofia occidentale.

L'uditorio a cui Nishida si rivolgeva con i suoi scritti non era localizzato o identificato con il solo Giappone: la sua filosofia desiderava entrare nell'arena del dibattito internazionale, essere interlocutore a pari livello con altre tradizioni di pensiero, arricchire con le sue analisi quello scambio di idee e riflessioni che definiscono la filosofia in quanto tale. Entrare in una logica di pensiero che assume come suo punto di partenza un fondamento che non è presente all'interno di un comune e assodato discorso filosofico, significa far oscillare la conoscenza e il sapere tra due mondi interpretativi, vagliare le proprie assunzioni o presupposizioni metafisiche, ontologiche e religiose alla luce di un nuovo universo di senso e significato.

La logica del luogo e la visione religiosa del mondo,¹ che qui abbiamo tradotto dall'originale giapponese, è un felice esempio di quell'interazione che ha portato Nishida a gustare in profondità la ricchezza della tradizione occidentale e a dialogare con essa a partire dalle proprie intuizioni di pensiero. Quest'opera di Nishida, scritta poco prima della sua morte, può anche essere considerata il suo testamento filosofico e religioso. In una lettera all'amico Hisamatsu Shin'ichi, Nishida annotava, infatti, come in questo saggio egli fosse andato alla ricerca delle radici religiose e spirituali della vita, avesse cercato di analizzare alcuni punti fondamentali del buddhismo e delineato la sua unicità nei confronti del cristianesimo. Egli affermava anche, conscio della sua avanzata età, di come stesse assiduamente lavorando su questo testo paragonando le circostanze in cui si trovava a scrivere a quelle di «Hegel quando compose la sua *Fenomenologia dello spirito* mentre fuori si sentivano riecheggiare i colpi di cannone napoleonici».²

L'urgenza di stendere questo testo, di ricapitolare i tratti essenziali della sua lunga attività filosofica, appare immediatamente sia dallo stile

1. In *Opera Omnia di Nishida Kitarō* (『西田幾多郎全集』, d'ora in poi abbreviato in NKZ a cui seguirà il numero del volume), vol. XI, Iwanami Shoten, Tokyo 1947-1953, pp. 371-464.

2. NKZ XIX, p. 417. Lettera datata 12 aprile 1945. Laddove non specificato altrimenti, le traduzioni dei passi di Nishida sono mie.

che dal contenuto che modella l'opera. Per quanto riguarda il primo aspetto, l'incedere argomentativo di Nishida non procede lungo un discorso lineare su cui pian piano il pensiero si dipana raggiungendo una sua conclusione, ma è piuttosto composto da sovrapposizioni, ripetizioni, interruzioni e digressioni che si intrecciano di continuo. Non che Nishida non avesse ben chiara l'idea portante che voleva trasmettere, ma era come se quest'idea gli evaporasse continuamente dallo stilo rivelandosi insufficientemente fondata, oppure ancora come se tutte le sue sottili implicazioni non fossero state esplorate nelle loro infinite sfaccettature. Il procedimento a spirale, in cui si rivisita uno stesso concetto da angolature diverse espandendone gradatamente la visuale, è certamente un tratto caratteristico della scrittura orientale. Eppure Nishida imprime su questa tecnica un proprio umore filosofico: non appena sembra abbia raggiunto un punto d'appoggio teorico su cui poi poter far avanzare la discussione egli, in passi successivi, dimostra l'insanabile inconsistenza logica di questo suo provvisorio traguardo avviandosi così a ricercarne un fondamento ancor più solido. Lo scopo di questo suo procedimento, che sembra costantemente sgretolare ciò che con fatica si era temporaneamente raggiunto, risiede nel voler dimostrare come il fondamento proprio della filosofia debba essere ricercato all'interno di quel nulla assoluto nel quale ogni contraddizione non viene assolta o tolta ma interagisce con il proprio contrario. La dialettica oggettiva (che vede il mondo come un dato offerto all'intenzionalità del soggetto) e quella hegeliana (in cui gli opposti si assolvono in una sintesi superiore) sono ritenute inadeguate per spiegare la complessità del reale. Ma come uscire dall'alveo di queste dialettiche per giungere a dipanare un concetto inesprimibile quale quello di nulla assoluto? Secondo Nishida, non rimane altra via che parlare la lingua della filosofia occidentale e allo stesso tempo notare come essa giunga alle soglie di un fondamento ancora più profondo e ampio in cui essa stessa è inclusa eppure rimane incapace di articolare.

Queste ultime osservazioni sullo stile di Nishida si riflettono anche sul contenuto della sua ultima opera, un contenuto che per

essere compreso deve tenere a mente l'intero sviluppo della sua filosofia. Ogni libro di Nishida, infatti, non è tanto una creazione separata dalle altre, un'opera a se stante, ma ogni suo nuovo testo iniziava riprendendo le domande o il risultato provvisorio con cui quello precedente terminava. Le sue idee, così come abbiamo visto per il suo stile, non erano mai definitive: al contrario, esse ricercavano con fatica un'argomentazione diversa, una fondazione sempre migliore che giungesse ad articolare un discorso in sé mai definitivamente concluso. Tentare di accostarci a *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo* significa dover allora ripercorrere, seppur brevemente, i concetti fondamentali che Nishida ha sviluppato lungo gli anni, capire il retroscena terminologico che esso presuppone e da cui inizia per ampliarsi ancora verso nuove eppur antiche mete. È per questa ragione che la presente traduzione è preceduta da una breve biografia su Nishida e da un succinto riepilogo su alcuni concetti fondamentali della sua filosofia. Essa vorrebbe servire da guida al lettore perché lo scritto possa essere accolto non come un incomprensibile garbuglio di concetti, ma come un testo su cui meditare, interrogarsi ed interagire. Solo così le parole di Nishida, il suo spirito inquisitivo e religioso, potranno risuonare in tutti coloro che si lasciano abbagliare dalla meraviglia di un pensiero che ha avuto come suo unico e vero confine non tanto quello di una cultura o tradizione filosofica, ma quello più universale e umano della ragione e della fede.

LA VITA DI NISHIDA KITARŌ

Nishida Kitarō nasce il 19 maggio 1870 a Unoke, un villaggio della prefettura di Ishikawa al nord del Giappone, da una famiglia di piccoli proprietari terrieri.³ Dopo aver frequentato le scuole elemen-

3. Per quanto riguarda la biografia di Nishida, si veda la recente ed esaustiva ricerca di M. Yusa, *Zen and Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitarō*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2002. Per introduzioni più generali si veda: J. W. Heisig, *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*, University of Hawai'i Press,

tari, nel 1883 si trasferisce con la famiglia a Kanazawa, e sebbene debba abbandonare il normale iter scolastico a causa della precaria salute, per due anni continua privatamente a studiare il cinese classico, inglese e matematica sotto diversi precettori.

Nel febbraio del 1886 Nishida inizia a studiare matematica e logica sotto la guida di Hōjō Tokiyoshi, che eserciterà su di lui una notevole influenza. In settembre si iscrive alla quarta scuola superiore nella provincia di Ishikawa, detta poi *Shikō*, dove ha come compagni di scuola Yamamoto Ryōkichi (futuro pedagogo), Fujioka Sakutarō (divenuto in seguito un rinomato critico letterario) e Suzuki Daisetsu, il primo divulgatore dello zen in occidente. È in questo periodo che Nishida, oltre a mantenere un costante interesse per la matematica, si avvicina alla disciplina filosofica, tentando di leggere la *Logica* di Hegel e la *Critica della ragion pura* di Kant. La vivacità culturale della scuola superiore, cui Nishida contribuisce assieme ai suoi amici fondando nel 1889 il circolo letterario Società per il rispetto dell'individuo (我尊会), subisce un drastico cambiamento a causa della riforma imperiale dell'educazione. In seguito a dei contrasti con la nuova amministrazione, Nishida interrompe gli studi e decide di specializzarsi in filosofia (contro il parere del suo precettore Hōjō Tokiyoshi che lo incoraggiava invece a diventare un matematico).

Nel giugno del 1891 si sposta a Tokyo e si iscrive come studente non regolare dell'università imperiale. L'ambiente universitario di quegli anni era segnato da un profondo dibattito su innovazione e tradizione,

Honolulu 2001, pp. 29–104; M. Cestari, “Nota bio-bibliografica su Nishida Kitarō”, in G. Marchianò, *La Scuola di Kyōto: Kyōto-ha*, Rubettino, Messina 1996, pp. 69–79; K. Nishitani, *Nishida Kitarō*, trad. ingl., J. W. Heisig, S. Yamamoto, Chisokudō Publications, Nagoya 2016; G. K. Piovesana, *Filosofia giapponese contemporanea*, Patron, Bologna 1968. Di grande aiuto per capire la figura e la personalità di Nishida sono anche gli articoli che prendono in esame i suoi *Diari* che coprono il periodo di tempo compreso dal gennaio 1897 fino a pochi giorni prima della sua morte avvenuta nel 1945. A questo proposito, si veda L. Knauth, *Life is Tragic. The Diary of Nishida Kitarō*, in «Monumenta Nipponica», 1965, 20/3–4, pp. 335–58 e S. Masumi, *The Diary of a Zen Layman: The Philosopher Nishida Kitarō*, in «The Eastern Buddhist», 1981, 14/2, pp. 121–31.

che aveva coinvolto la società Meiji del tempo, e anche gli studi filosofici non erano esenti dalla crisi provocata dalla massiccia importazione delle categorie di pensiero occidentale. Nishida, tra i vari corsi, segue le lezioni di Inuoe Tetsujirō, che iniziava ad introdurre la filosofia tedesca in Giappone, di Ludwig Busse, discepolo di Hermann Lotze all'università di Berlino, e di Raphael von Koeber, grazie al quale entra in contatto con il pensiero di Meister Eckhart, del neo-platonismo e dei mistici della tradizione cristiana. Durante questo periodo universitario Nishida preferisce alla compagnia dei professori e dei compagni la lettura solitaria e la riflessione personale, cercando di ampliare ed approfondire interessi di studio che andavano oltre le tematiche trattate nei corsi universitari.

Laureatosi in filosofia nel 1894 con una tesi sull'idea di causalità in Hume, Nishida ritorna alla sua città natale, Kanazawa, dove è costretto a passare un periodo di inattività a causa della mancanza di posti di insegnamento. Sarà solo l'anno seguente che Nishida inizierà ad insegnare etica, inglese e storia a Nanao, una piccola scuola media della provincia di Ishikawa. Per non perdere contatto con il mondo accademico e per sconfiggere il crescente senso di isolamento provocato dalla sua lontananza da circoli accademici, scrive un breve saggio sul filosofo neo-hegeliano Thomas Hill Green, con il desiderio (poi mai attuato) di redigere in seguito una voluminosa storia dell'etica. La crescente rigidità burocratica e i dissidi interni con l'amministrazione lo rendono molto insoddisfatto e insofferente verso il sistema scolastico del tempo. Nel maggio 1895 sposa Tokuda Kotomi, che nel marzo del 1896 gli darà una bambina di nome Yayoi, la prima di otto figli. Nello stesso anno, Nishida viene nominato docente di tedesco presso la quarta scuola superiore di Kanazawa, ma verrà poi espulso dalla scuola per motivi di riorganizzazione del personale. Dal 1897 al 1901 si sposta a Yamaguchi, dove insegna logica, psicologia, morale, tedesco e inglese.

In questo periodo sono da registrare alcuni eventi importanti nella vita di Nishida. La nascita di Yayoi fa sorgere in lui il desiderio di intraprendere seriamente la pratica zen, incoraggiato soprattutto dall'amico

D. T. Suzuki con il quale aveva già frequentato il monastero Enkaku-ji a Kamakura durante gli anni universitari, e che aveva già ottenuto l'iniziale risveglio (見性) durante un'intensa pratica di meditazione (*sesshin*) nel dicembre del 1895. Nishida si avvia verso la strada della meditazione avvalendosi degli insegnamenti del maestro Setsumon Genshō e inizia a frequentare alcuni templi zen tra cui quello di Senchin'an di Kanazawa dove partecipa a diversi *teishō* (提唱, ascolto dei sermoni di maestri zen) e alle annuali sedute di *zazen*. Sarà solo nel 1901 che il maestro riconoscerà la maturità della pratica zen di Nishida e gli imporrà il nome laico di 寸心 («mente di un pollice»). Nel frattempo, dal gennaio del 1897, Nishida inizia a scrivere un diario sul quale annota quasi giornalmente non solo le persone incontrate, le letture fatte, gli argomenti trattati durante l'insegnamento, le lingue straniere in cui si era esercitato, le poesie composte e i ricordi degli anni giovanili, ma anche e soprattutto gli intensi conflitti interiori, le intuizioni intellettuali, le idee e disquisizioni che lo spingono in profondità a ricercare e modellare un suo originale pensiero filosofico. La pratica zen (che Nishida abbandona definitivamente nel 1905) e lo scrivere il diario rappresentano così due eventi complementari nella vita di Nishida: nello zen egli prova a cercare quella pace ed equilibrio interiore, quel contatto diretto con la vita che invece sembrano scossi allorquando si cimenta ad elaborare ed esprimere in maniera razionale e logica il suo pensiero filosofico.

Gli anni spesi a Yamaguchi si dimostrano essere molto proficui sia dal punto di vista dell'insegnamento che dell'approfondimento di tematiche filosofiche e letterarie, anche se il sogno di Nishida rimane quello di dedicarsi completamente alla vita accademica. In questo periodo si registra, inoltre, il ricongiungimento (nel 1899) con sua moglie Kotomi dopo che era stata costretta a lasciare casa per dissidi con il padre di Nishida, la collaborazione con il giornale buddhista *Mujintō* (『無盡燈』) e la pubblicazione nel 1900 del suo primo originale saggio di filosofia «Una spiegazione del Bello» (『美の説明』) sulla rivista «Hokushinkai zasshi» (『北辰会雑誌』).

Tra il 1903 e il 1909 la vita di Nishida attraversa momenti a volte drammatici (come la morte del fratello Hyōjirō avvenuta nel 1904 durante la battaglia di Porth Arthur e la morte prematura delle due figlie Yūko e Aiko), anche se egli continua ad ampliare le sue conoscenze filosofiche leggendo e approfondendo le opere di Spencer, Schiller, Schopenhauer, Hegel, William James (il cui pensiero eserciterà su di lui una grande influenza) e dei filosofi neokantiani quali Windelband, Natorp, Hermann Cohen e Cassirer. Alla quantità delle letture si accompagna la pubblicazione del saggio 「人心の疑」 («Il dubbio della mente umana») del 1903 e la sistemazione dei suoi appunti scolastici (「心理学の講義」 – «Lezioni di psicologia») del 1905 e di 「倫理学草案」 (Lineamenti di una teoria etica) del 1906. In questo periodo, infatti, Nishida inizia a sviluppare il materiale che confluirà poi nella produzione dell'opera filosofica *Uno studio sul bene* (『善の研究』 pubblicata nel 1911): nel 1906 scrive il saggio 「實在について」 («Sulla realtà», cap. 2 di *Uno studio sul bene*), e revisiona i suoi appunti sull'etica (cap. 3); nel 1907 pubblica sulla rivista «Seishinkai» il saggio 「知と愛」 («Conoscenza e amore», che verrà inserito come appendice a *Uno studio sul bene*); del 1908 è invece il suo 「純粹経験と思惟、意志、及び知的直観」 («Esperienza pura e pensiero, volontà e intuizione intellettuale», cap. 1) che apparirà sulla rivista «Tetsugaku zasshi»; nel 1909 lavora su due saggi riguardanti la religione, 「宗教論について」 («Sulla religione», le prime tre parti del cap. 4) e 「神と世界」 («Dio e il mondo», ultima parte del cap. 4) ambedue pubblicati sulla rivista «Teiyū rinrikai rinrikōensū».

Seppur nella continua produzione ed elaborazione di saggi filosofici, Nishida percepisce che l'ambiente provinciale di Yamaguchi non gli offre abbastanza stimoli intellettuali: il suo sogno rimane quello di insegnare filosofia e di essere in contatto con pensatori che siano critici qualificati del suo lavoro. L'opportunità di un cambiamento gli viene offerta nel 1909, anno in cui a Nishida viene affidato l'incarico di docente di tedesco presso il Gakushūin di Tokyo e successivamente all'Università del Giappone. Nel frattempo giunge a conoscenza che

si era reso vacante un posto di assistente di etica al dipartimento degli studi umanistici di Kyoto, e con l'aiuto di Matumoto Bunzaburō e del suo amico Yamamoto Ryōkichi riesce ad ottenere l'incarico. Nel 1910 Nishida, ormai quarantenne, si trasferisce a Kyoto (dove rimane fino al 1928, anno in cui si ritira dall'insegnamento) e l'anno seguente pubblica la sua opera *Zen no kenkyū* che lo consacrerà definitivamente come filosofo. In essa Nishida formula il concetto di *esperienza pura*, cioè un'esperienza che precede qualsiasi distinzione tra soggetto ed oggetto, tra l'intelletto e le cose. In tale esperienza la realtà e il soggetto sono unificati, si riflettono a vicenda, non sono altro che due manifestazioni o punti di vista che scaturiscono da un'unità interna che li precede e li fonda.

A Kyoto Nishida si trova accanto a professori della sua stessa età, ma pieni di talento e dalla carriera promettente: oltre al già menzionato Mutsumoto Bunzaburō, incaricato di studi religiosi e filosofia indiana, sono da ricordare anche Takake Takejirō (insegnante di storia del pensiero cinese), Kuwaki Gen'yoku (specialista su Kant) e Tomonaga Sanjūrō (esperto sulla filosofia hegeliana e sull'idealismo tedesco). Nell'ambiente dell'Università Imperiale di Kyoto inizia per Nishida una feconda stagione di pensiero. Oltre a due brevi saggi sul filosofo francese Henri Bergson, Nishida pubblica nel 1915 *Pensiero ed esperienza* (『思索と体験』), e nel 1917 dà alle stampe (con la casa editrice giapponese Iwanami, che d'ora in poi pubblicherà tutti i suoi scritti) la sua seconda sistematica opera di filosofia, *Riflessione ed intuizione nell'autoconsapevolezza* (『自覚に於ける直観と反省』), che testimonia l'influenza esercitata su di lui dalle idee della scuola neo-kantiana (soprattutto Windelbrand e Rickert). In essa, Nishida tenta di superare i limiti dello psicologismo di cui soffriva la sua prima opera, per giungere ad una posizione in cui la libera volontà viene intesa come fondamento non solo del soggetto ma anche della stessa realtà. In questi anni inoltre si infittisce la corrispondenza che Nishida intrattiene con Tanabe Hajime, un promettente giovane studioso che verrà invi-

tato da Nishida ad insegnare a Kyoto, sostituendolo poi alla cattedra di filosofia.

Nel frattempo, oltre alla collaborazione con diverse riviste di estetica («Geibun» 『芸文』) e di filosofia («Shisō» 『思想』 e «Tetsugaku zasshi» 『哲学雑誌』), Nishida allarga progressivamente le tematiche e i contenuti delle sue lezioni, che includeranno, oltre al corso di introduzione alla filosofia (che egli darà fino alla fine della sua carriera universitaria), lezioni di etica, psicologia, estetica, filosofia contemporanea, introduzioni allo studio della religione e della sociologia, e corsi monografici basati su alcune opere di Hegel, Fichte, Kant, Aristotele, Leibniz, John Dewey, James H. Tufts, Spinoza, Lotze, Bergson, Bolzano, Brentano ed Husserl. Il carisma di cui sembra essere dotato come insegnante, l'originale profondità con cui egli tratta di questioni filosofiche, e le numerose pubblicazioni e conferenze che lo rendono progressivamente conosciuto all'interno degli ambienti accademici, attraggono all'università numerosi studenti provenienti da tutto il paese, tra cui i futuri filosofi Nishitani Keiji, Miki Kiyoshi, Tosaka Jun, Kōsaka Masaaki e Kimura Motomori. Attorno alla sua figura viene così gradualmente a costituirsi una scuola di pensiero che avrà un'importanza unica e decisiva nel contesto filosofico giapponese e mondiale.

In questo periodo Nishida, oltre al costante lavoro di consolidamento del dipartimento di filosofia, deve far fronte ad una situazione familiare precaria e fragile: la moglie Kotomi è colpita da un ictus e rimarrà paralizzata, le due figlie Tomoko e Umeko contraggono il tifo e devono essere ricoverate all'ospedale. Nonostante debba dedicarsi alle urgenti necessità della famiglia e della conduzione casalinga, Nishida riesce a pubblicare *Problemi della coscienza* (『意識の問題』, 1920) e *Arte e morale* (『芸術と道徳』, 1923), scritto che lo avvicina a quella formulazione della “logica del luogo” che costituirà un nuovo sviluppo del suo pensiero filosofico. Nello stesso anno Nishida invia copie dei suoi libri a Husserl, che risponde alla sua generosità scrivendogli di quanto sia interessato al suo lavoro e ai nuovi percorsi intrapresi dalla filosofia giapponese.

Nel gennaio del 1925 muore la moglie Kotomi, e Nishida, per cercare rifugio al suo dolore, si immerge profondamente nello studio. Continua a pubblicare vari saggi (tra cui 「場所」, *Luogo*, del 1926) poi raccolti nell'opera *Dall'agire al vedere* (『働くものから見るものへ』) del 1927. In quest'opera Nishida sviluppa la cosiddetta “logica del luogo” che costituirà il nucleo centrale della sua filosofia. In essa troviamo già abbozzata una descrizione del concetto di “luogo” inteso come quell'universale che avvolge e fa emergere tutte le operazioni della coscienza, quell'aspetto predicativo che soggiace a ogni conoscenza oggettiva, quello sfondo su cui si riflettono e sono collocati sia la realtà dei fenomeni che l'autoconsapevolezza del soggetto.

Nel 1928 Nishida si ritira dall'insegnamento ma continua la sua produzione filosofica pubblicando una serie di saggi poi raccolti nel volume *Il sistema autoconsapevole dell'universale* (『一般者の自覚的体系』). In quest'opera analizza il concetto di autoconsapevolezza, sia nel suo aspetto noematico che nel suo aspetto noetico, affermando come attraverso l'operazione della coscienza il sé giunga a vedere il sé nel sé. Quando il sé vede se stesso, cioè quando il sé è uno con ciò che è visto, allora si viene a creare quel presupposto in cui esiste solo il vedere senza il vedente, o meglio ancora e come sostiene il pensiero zen, il vedente dimentica se stesso per scoprire che tutto ciò che esiste e lo circonda non è altro che il sé.

Gli espliciti riferimenti religiosi a cui a volte Nishida fa ricorso nei suoi scritti, gli procurano critiche severe non solo da parte di Tanabe Hajime (che gli rimprovera di proporre una filosofia quietista e di offuscare la natura peculiare della disciplina filosofica confondendola con quella religiosa) ma anche da frange di studenti e docenti simpatizzanti del marxismo. Nishida, sebbene apprezzi la preoccupazione di porre la società e gli individui al centro del dibattito contemporaneo, constata però come il marxismo non prenda in seria considerazione la creatività e libertà tipica degli individui, ma li riduca invece ad essere una mera espressione e costruito della società stessa.

Malgrado la sua fama venga oscurata dal fascino esercitato sugli studenti dalla filosofia marxista, Nishida continua a lavorare e a scrivere saggi: nel 1931 pubblica «Storia» (「歴史」) e l'anno seguente «La determinazione autoconsapevole del nulla» (「無の威嚇的限定」), nei quali abbandona le precedenti riflessioni basate prevalentemente sulla coscienza e l'autoconsapevolezza dell'individuo per sviluppare invece una dialettica incentrata sul mondo storico, sull'azione-intuizione e sulla relazione interpersonale. Nello stesso anno sposa Yamada Koto, un'insegnante d'inglese laureata in America, con la quale trascorre gli ultimi anni della sua vita.

L'ultimo periodo della vita di Nishida coincide con lo scoppio della seconda guerra mondiale, preceduto in Giappone da un crescente militarismo e sommosse ultranazionaliste. La scuola di Kyoto non rimane immune da questo nuovo cambiamento politico e Nishida, come altri intellettuali, viene posto sotto segreta sorveglianza da frange fasciste. Nonostante queste restrizioni Nishida tenta di sviluppare una propria filosofia politica e offre una serie di conferenze all'università di Kyoto che verranno poi raccolte nel libro *Problemi di cultura giapponese* (『日本文化の問題』) del 1940. Nel novembre dello stesso anno gli viene conferita la medaglia alla cultura (il più importante riconoscimento culturale del paese) e l'anno seguente tiene una lezione di filosofia della storia all'imperatore Hiroito.

Quest'ultimo evento offre a Nishida l'opportunità di manifestare le sue riflessioni filosofiche sui drammatici eventi che stanno abbattendosi sul Giappone. Egli è convinto che il totalitarismo del momento neghi la creatività dell'individuo, un individuo che non solo è già da sempre inserito nella storia, ma anche la trasforma e la modifica. La famiglia imperiale, inoltre, deve rimanere al centro della storia giapponese perché ne rappresenta la maggiore ispirazione spirituale. Compito della famiglia imperiale è quello di custodire l'unicità dello spirito giapponese e di aiutare a creare una nazione che si misuri non tanto militarmente quanto culturalmente con la tradizione filosofica occidentale. Le idee e aspirazioni antimperialiste di Nishida rimarranno

però deluse, e il Giappone si incamminerà inesorabilmente verso la guerra.

Nishida nel frattempo continua con le sue riflessioni filosofiche e dal 1934 al 1945 pubblica *Problemi fondamentali di filosofia* (『哲学の根本的問題』) e sei raccolte di *Saggi filosofici* (『哲学論文集』), tra cui ricordiamo soprattutto gli scritti «Identità assolutamente contraddittoria» (「絶対矛盾的自己同一」), «Sull'autoconsapevolezza» (「自覚について」), «Il mondo della fisica» (「物理の世界」), «Saggio sulla filosofia di Cartesio» (デカルト哲学について), «Lo spazio» (「空間」) e «La vita» (「生命」).

Agli inizi del 1945 muore la figlia Yayoi, e Nishida si sposta a Kamakura cercando riparo dai frequenti bombardamenti aerei delle forze alleate. Dopo aver finito lo scritto «Per dare una fondazione filosofica alla matematica» (「数学の哲学的基礎付け」), il 4 febbraio inizia a comporre il suo ultimo saggio, *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo* (『場所的論理と宗教的世界観』) che completerà il 14 aprile. Il progressivo indebolimento fisico e la malnutrizione di cui soffriva a causa della scarsità di cibo durante le fasi finali della guerra, rendono il suo stato di salute vulnerabile e precario. A causa di un'infezione renale, Nishida si spegne il 7 giugno del 1945, poche settimane prima della capitolazione finale del Giappone. Le sue ceneri, sotto richiesta di studenti e amici, vengono divise in tre parti e ora riposano nella tomba di famiglia ad Unoke, al Tōkei-ji in Kamakura e al tempio Myōshin-ji di Kyoto.

ALCUNI ASPETTI DEL PENSIERO DI NISHIDA KITARŌ

Nella breve introduzione composta per l'uscita della terza raccolta dei suoi *Saggi filosofici* (1939), Nishida sintetizzava con queste parole il pensiero cardine che lo aveva fino ad allora accompagnato nelle sue riflessioni filosofiche:

La gente pensa che io stia sempre discutendo dello stesso problema, ma

fin dal mio primo libro *Uno studio sul bene*, il mio scopo è stato quello di vedere le cose da una prospettiva più fondamentale, nella maniera più diretta possibile, e di considerare le cose da quel punto di vista. Ho cercato di afferrare quel fondamento da cui tutto emerge e a cui tutto ritorna.⁴

Queste parole, nella loro nitidezza e semplicità, descrivono l'intero sforzo filosofico di Nishida, uno sforzo che lo ha portato fin dall'inizio a tentare di superare quell'opposizione o dicotomia soggetto-oggetto che egli considerava permeare il pensiero occidentale dai greci fino ai moderni.

L'ESPERIENZA PURA

L'itinerario della ragione, per Nishida, è stato finora condotto e caratterizzato da un tipo di pensiero lineare in cui la realtà incontrata tramite i sensi o l'azione era vista come una semplice entità opposta al soggetto, e i fenomeni erano intesi come semplici oggetti esterni offerti alle manipolazioni concettuali e agli arricchimenti simbolici del pensante. Per Nishida, al contrario, il soggetto non si pone di fronte alla realtà considerandola come una cosa, non fonda i fenomeni dando loro significato e direzione attraverso le attività sintetiche della coscienza. Il soggetto, invece, si trova ad essere partecipe di questa realtà, è posto già da sempre in un rapporto di mutua determinazione con il mondo. In questo senso la realtà non si oppone al soggetto ma lo avvolge, e l'intenzionalità della coscienza viene ad essere caratterizzata da un'intuizione pre-riflessiva in cui l'originaria unità di soggetto ed oggetto non è ancora stata infranta. Nishida, così, non considera l'intuizione come un "aver coscienza di..." (laddove, cioè, il soggetto si muove verso o *in-tende* un oggetto), ma, al contrario, come quell'attività che, prima di ogni utilizzo di quegli schemi interpretativi che ricondurrebbero la realtà ad un sapere pre-imposto, sperimenta l'in-

4. NKZ IX, p. 3.

trinseca unità tra il conoscente e il conosciuto, tra colui che vede e ciò che viene visto. In questo senso, la caratteristica primaria dell'intuizione è quella di essere una coscienza diretta e immediata della realtà in cui emerge e si manifesta quell'*esperienza pura* di cui si può essere coscienti allorquando il vedere o il sentire precedono ogni giudizio o valutazione critica riguardante ciò che viene visto o udito. Come Nishida stesso afferma nella pagina iniziale del suo *Uno studio sul bene*:

Fare esperienza significa conoscere il reale concreto così com'è. È conoscere in conformità al reale concreto, tralasciando completamente ogni intromissione da parte nostra. Puro è in senso proprio lo stato dell'esperienza così com'essa è, senza nessuna aggiunta del discernimento riflessivo, dato che di solito a ciò che si dice esperienza si mescola in realtà un qualche pensiero (...). Per questo l'esperienza pura è identica all'esperienza immediata.⁵

Per Nishida l'immediatezza pre-concettuale, questa visione diretta dell'esperienza che, proprio in quanto pura, soggiace a qualsiasi altra esperienza (sia essa volitiva, percettiva, conoscitiva, sensitiva, valutativa), fa sfociare la coscienza entro un mondo vasto e profondo, un mondo in cui le azioni del soggetto sono vissute senza far ricorso a tutte quelle funzioni che mediano e delimitano la loro spontanea espressione, un mondo creativo e dinamico in cui la progressione ininterrotta dell'attività cosciente rispecchia la realtà così com'è. Tra realtà e coscienza viene quindi a stabilirsi un processo di reciproca e incontaminata corrispondenza in cui l'idea di *esperienza pura* funge da fondamento. Infatti, la realtà può essere vista così com'è solo nel momento stesso in cui non tanto il soggetto fa esperienza di qualcosa, quanto piuttosto l'esperienza anticipa e sorprende le operazioni interpretative del soggetto facendo così cadere ogni barriera tra noumeno e fenomeno. In questo contesto si può affermare come la coscienza del soggetto sia "vuota", cioè priva di quei filtri concettuali tramite cui essa

5. NKZ I, p. 9. Per la traduzione italiana dei passi di *Uno studio sul bene* mi sono avvalso della versione di Enrico Fongaro, pubblicata nel 2007 da Bollati Boringhieri, Torino.

analizza il reale, e allo stesso tempo come la realtà possa rispecchiarsi e darsi alla coscienza dell'individuo senza subire la benché minima distorsione.⁶

Per Nishida questo non significa che la realtà abbia precedenza sulla coscienza, né che la coscienza abbia una funzione semplicemente ricettiva o passiva rispetto alla realtà: al contrario, l'*esperienza pura* viene ad essere identificata con quel fondamento o forza unificatrice che riunisce in sé, alla maniera di una "fusione-nella-distinzione", sia il soggetto che percepisce che la realtà percepita. Tutti i cambiamenti che avvengono nel mondo esterno possono allora essere considerati come cambiamenti che avvengono all'interno della nostra coscienza, ovvero come un mutamento che ha luogo all'interno dell'*esperienza pura*. In questo modo, e malgrado alcune somiglianze terminologiche, Nishida tenta di andare oltre le posizioni espresse dal pensatore americano William James (di cui aveva analizzato le teorie contenute in *The Principles of Psychology* e *A World of Pure Experience*). James riteneva che il rapporto tra i singoli e particolari stati di coscienza potessero comporre un omogeneo flusso della vita, un'*esperienza pura*, appunto, la cui esistenza era dedotta dalle esperienze individuali e la cui costituzione teorica doveva essere sottoposta alle leggi della riflessione. Nishida percorre il cammino inverso: tentando di superare l'opposizione soggetto-oggetto ancora implicita nel discorso di James, egli considera l'*esperienza pura* come una realtà organica che pre-esiste (e quindi fonda) il collegamento tra le singole esperienze concrete, come un qualcosa che si sviluppa autonomamente e che realizza l'unità fon-

6. Nishitani riporta un evento accaduto allo stesso Nishida che può servire da esempio per illustrare questo concetto di esperienza pura e della vacuità del soggetto: «Mi ricordo che una volta Nishida mi disse come durante una passeggiata a Kanazawa, un'ape o un tafano gli ronzò accanto all'orecchio e quel rumore risvegliò improvvisamente in lui la consapevolezza del fondamento dell'esperienza pura. È l'attimo del sentire diretto, prima che uno abbia il tempo di distinguere tra se stesso e le altre cose. Questa idea già indica quel fondamento a cui poi Nishida farà riferimento con la frase "diventando una cosa pensiamo, diventando una cosa agiamo". È la prospettiva del nulla o della vacuità del sé». In K. Nishitani, *Nishida Kitarō*, cit., p. 67.

damentale tra i vari stati della coscienza e la realtà stessa. Il continuo processo di differenziazione e riunificazione tra la sfera della coscienza individuale e la realtà, è inteso da Nishida come appartenente in maniera intrinseca all'*esperienza pura*, come una sistematica predisposizione della coscienza a differenziarsi e ricomporsi incessantemente da se stessa.

Questo sviluppo organico e unificante dell'*esperienza pura* (che ricorda la coincidenza tra l'universalità del concetto e l'autorealizzazione concreta dell'universale così com'era stata sviluppata da Hegel) contiene però una problematica di fondo: se l'*esperienza pura* accade laddove essa precede ogni articolazione interpretativa da parte del soggetto, Nishida deve anche spiegare come questo possa accadere senza una qualsivoglia implicazione concettuale della coscienza soggettiva che è depositaria e funzione intrinseca dell'esperienza. Se da un lato Nishida afferma come all'interno dell'*esperienza pura* la dicotomia soggetto-oggetto sia risolta o si assolve attraverso l'immediatezza dell'intuizione, dall'altra, però, egli deve chiarire come l'insopprimibile attività mediatrice della coscienza non distorca o contami ni il dipanarsi dell'esperienza stessa.

Nishida, già da questa sua prima opera filosofica, si trova di fronte alla difficoltà di far dialogare i temi della tradizione buddhista (nel suo caso, la tradizione zen) con i termini logici e speculativi derivanti dal pensiero occidentale. Uno sforzo che se anche non è stato mai oggetto d'indagine diretta da parte di Nishida, senz'altro rimane sullo sfondo delle sue considerazioni filosofiche. Nel caso specifico del rapporto tra *esperienza pura* e coscienza, Nishida sembra oscillare di continuo tra la descrizione del fondamento originario buddhista (in cui si assiste ad un'immediatezza e spontaneità di relazione tra la realtà e l'uomo) e la spiegazione di tale intrinseca unità attraverso la categoria della coscienza (che proprio in quanto riflessiva e speculativa sembra negare un accesso diretto a tale tipo di esperienza).

RIFLESSIONE, INTUIZIONE E AUTOCONSAPEVOLEZZA

Nell'opera che segue ad *Uno studio sul bene*, (*Riflessione ed intuizione nell'autoconsapevolezza*) Nishida cerca di risolvere questo dilemma tentando di distinguere tra *riflessione* e *intuizione*. Ambedue, per Nishida, sono forme della coscienza, ma se l'*intuizione*, come abbiamo visto, è caratterizzata da una visione diretta della realtà, la *riflessione* viene invece a coincidere con una percezione indiretta della stessa, come una coscienza che si pone al di fuori del fluire incessante dell'*esperienza pura* analizzandone gli aspetti. La riflessione però, anche se sembra osservare in maniera distaccata ed esterna il processo intuitivo, non si allontana né può mai allontanarsi da ciò che essa stessa vede o analizza, venendo così già da sempre ad essere coinvolta nello sviluppo intuitivo stesso.

Infatti, l'unione tra colui che conosce e ciò che è conosciuto, l'intimo legame che da sempre salda l'intuizione e la riflessione, è scoperto da Nishida nell'*autoconsapevolezza* (*jikaku*, 自覚, lett. "autorisveglio"), cioè in quel processo tramite cui il sé oggettivizza la propria attività e la riflette in sé, in quella attività attraverso la quale la coscienza pone se stessa come contenuto della propria riflessione. Se l'*esperienza pura* rappresenta il sostrato inoggettivabile ed universale che precede ogni distinzione tra soggetto ed oggetto, allorquando viene a coincidere con l'atto di un particolare individuo, essa assume le caratteristiche dell'autoconsapevolezza, di quella originale identità attraverso cui il sé si sviluppa attraverso la conoscenza di se stesso in se stesso. Come afferma Nishida,

intuizione è la coscienza di uno sviluppo ininterrotto, della realtà così com'è, dove soggetto e oggetto non sono ancora divisi e dove chi conosce e ciò che è conosciuto sono uno. Riflessione è la coscienza che, stando al di fuori di questo sviluppo, si gira e la osserva (...). Quando l'autoconsapevolezza del sé pone questa sua attività come oggetto e riflette su di essa, questa riflessione è l'autentico processo dello sviluppo

del sé e come tale il suo ininterrotto sviluppo; non è un qualcosa di accidentale ma l'intrinseca natura della coscienza stessa.⁷

Da quel che Nishida scrive, possiamo affermare che il carattere peculiare di questa autoconsapevolezza non si situa tanto nel postulare un'attività conoscitiva nella quale un "io" si sdoppi opponendosi così ad un "non-io" (come in Fichte): se adottassimo questa prospettiva il sé si tramuterebbe ancora una volta in un oggetto che il pensiero potrebbe investigare in maniera distaccata, mantenendo così intatta la dicotomia soggetto-oggetto. Al contrario, l'autoconsapevolezza di cui parla Nishida manifesta un'originale coincidenza tra il sé che riflette e lo stesso sé su cui si riflette, tra colui che conosce ed il conosciuto. L'autoconsapevolezza non è altro che il sé che vede il sé nel sé, cioè un sé che conosce se stesso in se stesso. Cercando di chiarire questo punto, Nishida scrive:

Nel caso si tratti di un oggetto che non sia il sé, chi pensa ed il pensato sono separati, e l'atto del giudizio differisce dal suo contenuto. Solo nell'autoconsapevolezza, nella quale il sé pensa il sé e il contenuto pensa il contenuto stesso, essi sono uno.⁸

È quindi solo nell'autoconsapevolezza, in questa attività sintetica capace di unificare intuizione e riflessione, in questo riflettersi del sé in sé stesso, che il sé si sviluppa e si costituisce lungo l'illimitato processo intuitivo.

Da un punto di vista spaziale affermare che l'autoconsapevolezza è il luogo in cui il sé vede se stesso, non significa rinchiudere il sé in una forma di soggettivismo o solipsismo assoluto che neghi il mondo e l'ambiente in cui esso si trova a vivere e ad esistere. Al contrario, l'autoconsapevolezza del sé significa che «la vera realtà si risveglia a se stessa ed è risvegliata da noi. In *jikaku* l'oggetto ed il soggetto del risveglio

7. NKZ II, p. 15.

8. NKZ II, p. 23.

sono uno».⁹ L'autoconsapevolezza di cui parla Nishida, infatti, non indica che il soggetto possa trovare un punto privilegiato da cui analizzare il mondo in maniera oggettiva e distaccata, quanto piuttosto il riconoscimento che la realtà viene ad essere vista “così com'è” e “così come dovrebbe essere”, che ogni distinzione o discriminazione tra sé e mondo è relativa e fittizia in quanto lo stesso sé non è altro che una delle sue tante manifestazioni. Nella sua attività conoscitiva, il sé riflette il mondo in cui esso è inserito e, allo stesso tempo, questo stesso mondo si riflette nel sé come una delle sue forme del conoscere.

Da un punto di vista temporale, invece, la continuità di questo sé che riflette se stesso in se stesso, la continuità che lega tra loro i diversi atti della coscienza conoscitiva, non implica che la coscienza sia costretta a ripetersi nel tempo, che cioè la coscienza sia costituita da una inguaribile aritmia temporale che la costringa a recuperare solo in un secondo momento o in seconda battuta il contenuto che essa è venuta pensando. Al contrario, la continuità del sé potrebbe essere descritta come una progressione interna della coscienza in cui il principio d'identità “io sono io” non corrisponde ad un giudizio statico e isolato, ma coincide piuttosto con una attività sempre in sviluppo e movimento. Il sé che pensa se stesso include sempre, in questa sua attività conoscitrice, il sé pensato (e viceversa). Ciò che qui è identico non è tanto il sé come soggetto e neppure il sé come oggetto: entrambi non sono altro che due aspetti complementari attraverso cui l'identità del sé è resa apparente.

Per riuscire a comprendere queste riflessioni sull'autoconsapevolezza, Nishida ci avverte come sia necessario discostarci sia dalla tradizionale posizione aristotelica (che interpreta il soggetto di una proposizione come il sostrato di cui vengono predicate tutte le cose mentre esso non diviene predicato di nessuna)¹⁰ sia dalla descrizione kantiana

9. M. Abe, “Introduction”, in K. Nishida, *An Inquiry into the Good*, trad. ingl., M. Abe, C. Ives, Yale University Press, New Haven 1990, p. XXI, n. 15.

10. Aristotele, *Met.*, Z, II, 1028b, 36.

del concetto di predicato (inteso come ciò che non può diventare soggetto di una proposizione in quanto esso è il risultato di una attività sintetica a priori).¹¹ Aristotele, infatti, enfatizzando la logica del soggetto grammaticale che non può diventare predicato di una proposizione, non fece altro che certificare la supremazia della sostanza (*hypokeimenon*, o ciò che rimane immutabile e fisso in ogni sua specificazione e descrizione predicativa) nei confronti del soggetto conoscente. Per converso, la posizione di Kant soffre del difetto opposto: affermando come nell'aritmetica, nella geometria, nella fisica e metafisica il concetto che funge da predicato non si trovi inscritto o implicito nel concetto che funge da soggetto, ma sorga e sia aggiunto dall'intuizione, Kant fonda il primato del soggetto conoscente sull'oggetto conosciuto.

Nishida, invece, imbocca un altro percorso logico e capovolge sia la priorità data alla sostanza aristotelica che quella attribuita al soggetto conoscente kantiano trasformando il concetto di predicato in quello di soggetto. Il soggetto grammaticale, per Nishida, può conoscere e determinare se stesso solo nelle sue predicazioni, nelle sue particolari determinazioni, qualificazioni, attributi, come un "questo o quello", ma non può mai presumere di fondare se stesso in un'assoluta identità autoreferenziale. Per Nishida questo accade perché nell'attimo in cui la coscienza vede se stessa intendere il sé, essa diventa consapevole di essere il *medium* attraverso cui il sé assume una propria identità (in termini husserliani, questo movimento corrisponderebbe all'attività della *noesi*: l'intenzionalità, che afferra il *noema*: l'oggetto conosciuto). Ma poiché la coscienza è *autoconsapevole*, cioè incarnata in un individuo particolare in cui essa agisce, essa non può mai diventare il luogo o l'orizzonte universale della propria identità: allorquando la coscienza percepisce il *noema*, questo *noema* non è un oggetto come un altro offerto a manipolazioni concettuali, ma è piuttosto un qualcosa (il sé)

11. Si veda soprattutto I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it., G. Gentile, G. Lombardo, Laterza, Bari 2000.

che trascende le profondità della coscienza stessa. Cercando di cogliere questo dinamico e speculare rapporto tra soggetto conoscente e (s) oggetto conosciuto, si può dire che quando la coscienza è analizzata lungo la direzione dell'intenzionalità essa, nel movimento di intendere il proprio oggetto (il sé), fonda e costituisce il soggetto, mentre, se vista lungo la direzione della trascendenza *noematica* (di quell'oggetto inteso dalla coscienza che corrisponde al sé pensante), essa appare a sua volta essere costituita e fondata come oggetto.

IL LUOGO DEL NULLA ASSOLUTO

Queste oscure riflessioni sul concetto di autoconsapevolezza acquistano una certa chiarezza allorquando si giunge ad analizzare il concetto nishidiano di *luogo* (*basho*, 場所), cioè di quell'orizzonte o universale che avvolge e contiene in sé ogni particolare (sia soggettivo che oggettivo) e al cui interno è resa possibile ogni attività conoscitiva. Questo *luogo* (che vagamente ricorda il concetto di *chōra* platonico)¹² è l'ineffabile ed indeterminato sfondo in cui ogni essere si definisce ed emerge come tale, la matrice in cui ogni cosa esistente possiede un suo significato essendo collocata al suo interno. È importante tenere presente che per Nishida il *basho* rappresenta l'idea di un universale concreto, cioè di un universale che non solo accolga ed ospiti in sé ogni figura o forma, ma anche un universale attivo, che si autodetermini nelle singole istanze particolari e presieda sulla loro determinazione ed interconnessione. Il *luogo* corrisponde a quell'orizzonte incondizionato ed infinito che contiene e costituisce ogni forma o figura e, nel contempo, questa stessa forma non è altro che una determinazione e concretizzazione del *luogo* stesso. Tentando di esemplificare questo concetto, si potrebbe affermare come nel giudizio "il rosso è un colore", la relazione tra il soggetto "rosso" e il predicato "colore" non consista in due concetti separati che debbano poi essere in qualche maniera uniti:

12. Platone, *Timeo*, 52 a-b.

al contrario, fin dall'inizio essi si implicano a vicenda. Dire "rosso", significa sempre implicare il concetto di colore, e dire "colore" non è altro che far riferimento a quel sistema di colori di cui il rosso fa parte. Ovviamente, il sistema o universale denominato "colore" in sé non ha colore, eppure ogni specificazione di un qualcosa come essere colorato non è altro che un'articolazione, espressione, determinazione concreta di quell'universale.

Per Nishida ogni essere o cosa, non solo è da sempre posto o accade all'interno di un *luogo*, ma questo suo stesso essere collocato non è altro che una specificazione del *luogo* stesso. L'universale e il particolare coincidono nell'immediatezza, e lo spazio o il luogo di tale coincidenza è l'autoconsapevolezza. Nel suo essere "situata in", l'autoconsapevolezza del soggetto passa attraverso tre distinti universali che progressivamente si espandono e avvolgono – senza obliterare – quelli precedenti. Questo avanzamento progressivo è causato dalla forza di alcuni paradossi che costringono l'autoconsapevolezza a procedere e situarsi ad un livello più profondo di conoscenza fino a giungere all'ultimo ed estremo universale del "nulla assoluto", laddove, cioè, il processo conoscitivo del "sé che vede il sé nel sé" giunge a situarsi nel luogo in cui il "sé" vede se stesso come "nulla".¹³

Il primo universale corrisponde al mondo naturale o fisico che Nishida definisce come *l'universale del giudizio*. In esso l'attività della coscienza intende la solidità e concretezza del mondo esterno in maniera predicativa. Il soggetto conoscente si pone di fronte al mondo come ad un oggetto da comprendere, come un dato offerto al suo giudizio, come una cosa che può essere afferrata e registrata nel tempo. Il soggetto conoscente, però, non può essere identificato solo come un fenomeno empirico tra gli altri, come un oggetto tra oggetti, perché esso è una coscienza "che intende e riflette". La contraddizione che

13. La descrizione di questi tre universali è trattata in NKZ V, pp. 123–85. Per la traduzione inglese di questo testo si veda K. Nishida, "The Intelligible World", in R. Schinzinger, *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*, Maruzen, Tokyo 1958, pp. 68–141.

spinge il soggetto ad espandere questo universale, allora, si può rintracciare nella constatazione che il soggetto, seppur posto all'interno del mondo naturale, è un essere che non solo è conscio di questa sua appartenenza, ma instaura anche delle relazioni di soggetto-oggetto con esso, cioè possiede una coscienza. Allorquando si giunge a trattare della coscienza, il soggetto deve porsi in una nuova e più profonda prospettiva, una prospettiva che Nishida definisce *l'universale dell'autoconsapevolezza*. In questo universale, la distanza che separa il soggetto dal predicato viene ad essere rimpicciolita, anche se non abolita, perché ora è il sé che intende se stesso. Ciò che la fenomenologia dell'autoconsapevolezza rivela, è che il soggetto è un essere razionale, emotivo e volitivo: il sé possiede la capacità di investigare la propria natura, di riflettere sulle sue emozioni, di determinare il proprio futuro attraverso la volontà.

Ed è proprio la volontà che Nishida pone all'apice di questo universale: il sé, infatti, si scopre non tanto come un essere depositario di emozioni e razionalità, un ricettacolo passivo di istinti e concetti, quanto piuttosto come un essere che ha la possibilità di indirizzare il suo agire verso nuove mete o ideali da raggiungere. Eppure, secondo Nishida, è nel momento in cui la volontà raggiunge il suo scopo che il sé è costretto ad espandere l'universale dell'autoconsapevolezza e ampliarlo con quello denominato *universale intelligibile*. La contraddizione che opera questa svolta risiede nella semplice constatazione che il sé, ponendosi di fronte a degli ideali da perseguire e da concretizzare attraverso la volontà, sposta il centro della sua attenzione dal sé a ciò che deve raggiungere. Il sé posto nell'universale dell'autoconsapevolezza soffre di una inguaribile ambiguità: se da un lato il sé deve essere affermato perché sede e luogo delle proprie esperienze emotive, razionali e volitive, dall'altro esso deve essere negato in quanto esso si accorge che la sua identità gli viene conferita dalla coscienza: non è il sé che guida o comanda la sua coscienza quanto piuttosto è il sé che le appartiene. Questa logica di identità nella contraddizione (il sé "è" solo nel suo "non essere") apre la strada ad una comprensione di una

“coscienza in generale”, universale, che trascendendo il sé cosciente gli permette di intendere verità eterne e autonome.

L'ingresso nell'universale intelligibile guida il sé a percepire le idee di verità, di bellezza e di bene. Queste “idee pure”, al contrario di quelle platoniche, non appartengono ad un reame posto al di fuori della realtà, ma sono identificate con esperienze concrete di fatti (come quando, ad esempio, nel percepire una rosa, noi non tanto la assumiamo come una semplice escrescenza botanica – ragionamento questo che apparterebbe al primo universale – quanto piuttosto come un'espressione di bellezza o un simbolo di amore). Ma se la verità rimane ancora un'idea formale (in quanto le attività intellettive del sé devono adeguarsi ad essa) e la bellezza pone il sé in diretto contatto con la propria immaginazione e il proprio aspetto creativo (laddove cioè il sé si immedesima e si con-fonde con la sua creazione artistica), è solo nel perseguire il bene che il sé si ritrova a incamminarsi verso quelle condizioni che lo spingono a cambiare, trasformare, modificare se stesso. Ed è qui che si rivela la differenza tra l' “essere” del sé (come gli si è rivelato nel sentimento estetico e nel suo comprendere la verità), e il suo “dover essere” (a cui il sé aspira). In questo universale, la coscienza ha il ruolo di ricordare al sé la distanza che sussiste tra l'attuale esistenza del sé e i suoi ideali. Più il sé si immerge in se stesso, più esso diventa conscio delle sue limitazioni, dei suoi errori, dell'infinito sforzo di tendere verso una meta che è incapace di raggiungere, della sofferenza e dell'angoscia sperimentata nel rimorso o peccato. Al fine di risolvere questa ultima contraddizione, il sé deve entrare all'interno dell'“universale degli universali”, di quell'ultimo orizzonte che avvolge e incapsula tutti gli altri: *il luogo del nulla assoluto*. Trascendendo l'universale intelligibile, il sé risolve ogni paradosso, è libero da tutte quelle contraddizioni derivanti dalle sue imperfezioni morali e può finalmente raggiungere la radicale profondità del proprio sé. Come scrive Nishida:

L'uomo conosce la vera profondità del suo sé solo negandosi completamente. In questo modo non esiste né il bene né il male. Trascendendo

perfino il sé intellettuale lungo la direzione della *noesi*, uno si libera anche del libero arbitrio. Non esiste più alcun sé che possa peccare. Perfino l'idea del bene, non è altro che l'ombra di un qualcosa senza forma.¹⁴

Affermare che il processo attraverso cui “il sé vede il sé nel sé” raggiunge l'universale del nulla assoluto, significa dire che il sé in tale luogo diventa nulla, vuoto del suo stesso sé empirico, e vede se stesso come tale. Svuotandosi all'interno dell'ultimo e definitivo universale, il sé può ora accedere alla sua vera identità, a quella condizione di colui che vede senza determinare se stesso né come un soggetto che vede né come un oggetto che è visto. Si può anche dire che quando il sé vede se stesso in se stesso come “non-io” (o “il vero Sé”), ciò che rimane non è nient'altro che quello sfondo del nulla assoluto che determina se stesso. Il nulla assoluto, infatti, è quell'indefinibile orizzonte dal quale ogni cosa trae la sua definizione, quell'indicibile “forma senza forma” da cui ogni cosa nasce e rifluisce. Esso è il luogo nel quale le cose si definiscono ed interagiscono liberamente, “così come sono”. Il nulla assoluto, però, non è a sua volta un oggetto o un qualcosa che possa essere avvicinato attraverso definizioni concettuali, teoretiche o logiche, non è il “ni-ente” (la non esistenza o anche la negazione di ciò che esiste), ma è ciò che include e ospita al suo interno ogni possibile dialettica tra “essere e nulla”, ogni relazione tra elementi che si pongono di fronte costituendosi o annientandosi. Il nulla di cui parla Nishida, non è un nulla relativo che si opponga ad un qualcosa altro da sé, ma è un nulla assoluto, l'ultimo predicato che non può diventare soggetto, che cioè non può essere definito o incluso da nessun principio o parola, da nessuna relazione o fenomeno perché è esso stesso che li avvolge e li contiene autodeterminandosi in essi. Gli altri universali e i loro diversi livelli di profondità corrispondono al *noema-noesi* del *luogo* del nulla assoluto che si concretizza in entrambi ma, come per il sistema del

14. NKZ V, p. 172.

colore che non ha colore, esso non può essere ridotto o identificato con nessuno dei due.

Poiché tutte le cose sono autodeterminazioni concrete del nulla assoluto, questo *basho* è precisamente il *luogo* dove si può rintracciare quel paradossale legame che unisce “i molti e l’uno”, cioè le varie forme od espressioni dell’esistenza e l’unicità del nulla assoluto che rimane identico a se stesso nelle sue trasformazioni. Questo nulla assoluto, riposando all’interno di tutto ciò che esiste senza però poter essere in alcun modo definito dalle sue determinazioni, può solo essere pensato come un’*identità assolutamente contraddittoria*, cioè come quell’unità che non assolve, frantuma e fa svanire ogni opposizione, quanto piuttosto come quell’unità che è formata e composta dalle sue incarnazioni in esseri particolari, definiti e temporali. Tutte le svariate forme dell’esistenza provengono e rivelano l’unicità della fonte da cui esse sono scaturite, e questa fonte non può che manifestarsi nella molteplicità e varietà delle sue determinazioni concrete. Il mondo reale esprime se stesso come unità dei diversi particolari, che proprio perché molteplici, rivelano ed implicano un’unità che li sottenda. Nell’“universale degli universali”, sullo sfondo creativo del nulla assoluto, tutti gli esseri emergono e svaniscono, tutte le forme finite non sono altro che l’auto-di-spiegarsi del nulla infinito che non ha forma.

IL TEMPO E IL SÉ

Da questo punto di vista, il tempo abbandona il suo carattere di irreversibilità e viene ora ad essere inteso come un processo lineare ed insieme circolare: lineare in quanto la realtà storicamente avanza e procede lungo un suo qualsivoglia sviluppo; circolare in quanto essendo posto all’interno del nulla assoluto la fine e l’inizio del tempo vengono a coincidere. Il tempo può qui dunque essere pensato come un *presente assoluto*, come una *continuità di discontinuità* in cui ogni attimo non è altro che l’unità contraddittoria di durata e cambiamento, di quiete e mutamento. Anche l’io, allorquando raggiunge l’autoconsapevolezza

di essere posto all'interno di questo *luogo* auto-trasformantesi, partecipa della stessa logica dell'identità contraddittoria. Esso, infatti, non solo si accorge di come la sua individualità particolare possa essere definita solo in rapporto o relazione ad altri individui (che lo confrontano e limitano eppure, allo stesso tempo, lo riconoscono e lo connettono agli altri individui), ma anche che la sua stessa individualità particolare trae origine da una negazione insita nel suo stesso io. Da un punto di vista temporale, infatti, l'io di oggi guarda al suo stesso io di ieri come ad un "tu", cioè come ad un "non-io" da cui l'io di oggi ha avuto origine. Come afferma Nishida:

L'autoconsapevolezza del sé individuale di un io si forma attraverso l'io di oggi che vede l'io di ieri come un tu e attraverso l'io di ieri che vede come un tu l'io di oggi; la nostra autoconsapevolezza individuale si forma in quanto continuità di discontinuità. Di momento in momento esso deve essere in contatto con il nulla assoluto. Alla sua base deve esserci sempre un tu. La nostra determinazione autoconsapevole si forma con un significato simile al fatto che il tempo passa di istante in istante come autodeterminazione di un eterno presente.¹⁵

L'individuo, come il tempo, svanisce e rinasce di istante in istante; il non-io, come l'attimo appena passato, genera continuamente l'io del presente. Alla stessa maniera di un istante che trapassa in un altro istante senza l'ausilio di nessuna mediazione, ma solo grazie alla forza di una negazione intrinseca e nascosta in se stesso, così il sé individuale – scovando dentro di sé un non-io dal quale egli deriva – diventa specularmente se stesso auto-trascedendosi continuamente. Come il tempo rimane tempo scomparendo e ricominciando in ogni suo singolo momento, così l'unità personale del sé si costituisce e si prolunga in quella continua dialettica di "morte-*eppure*-vita", "negazione-*eppure*-affermazione" all'interno dell'insondabile ed indescrivibile sfondo del nulla assoluto.

15. NKZ VI, pp. 415-16. Per la traduzione italiana di questo testo si veda K. Nishida, *L'io e il tu*, trad. it., R. Andolfato, Unipress, Padova 1996, pp. 139-40.

Ed è solo a partire da questa autoconsapevolezza, dall'esperienza di questo sé particolare che concretizza l'universale del nulla assoluto che – in una prospettiva etica e storico-sociale – l'individuo si pone in intima comunione con tutto ciò che lo circonda e agisce di conseguenza. Dal punto di vista etico il sé avendo raggiunto il luogo dell'“universale degli universali”, essendo diventato vuoto di sé, è ora interconnesso con tutto ciò che esiste in un rapporto o relazione che ha superato le dicotomie di soggetto-oggetto. Il luogo del nulla assoluto, infatti, è il luogo in cui ogni essere è riposto e la “sostanza” di cui ogni essere è composto. L'interconnessione tra individui (e le cose), allora, può accadere spontaneamente proprio perché essi sono già da sempre intrisi di nulla assoluto, sono modellati dalla stessa “sostanza”. L'individuo, infatti, può essere definito come un qualcuno che allo stesso tempo è assoluto e relativo: assoluto perché ogni individuo è unico, irripetibile ed insostituibile; relativo perché egli, essendo posto come gli altri all'interno di un medesimo universale e non essendo nient'altro che una delle tante concretizzazioni del nulla assoluto che forma anche gli altri individui, si trova a condividere con loro una stessa origine, una stessa matrice di provenienza. Eppure, per Nishida, è proprio qui, in questo rapporto dialettico tra individui in cui essi divengono totalmente relativi ed intercambiabili nel loro essere assoluti e insostituibili, nella loro paradossale individuazione per indeterminazione, che il sé – vuoto di se stesso – può unirsi agli altri individui in concreti gesti di responsabilità, compassione e amore. Questa vera compassione e amore sono possibili solo se il sé si scrolla di se stesso, diventa “nulla”, e condivide la sua vita con gli altri individui all'interno del terreno unificante del nulla assoluto, un nulla che a questo punto non deve solo essere contemplato ma anche vissuto. C'è infatti una stretta correlazione tra conoscenza e amore: quanto più il sé è autoconsapevole del suo essere “nulla”, tanto più esso si perde all'interno di quell'amore che assorbe e risolve in sé il conosciuto e il conoscente, colui che vede è ciò che viene visto. È solo in questo ambito interpersonale, in cui il “vero Sé” non riduce gli altri individui ad essere dei semplici oggetti

offerti alla sua coscienza intenzionale, che la “spontaneità” derivante da quell’amore è capace di far sorgere un’infinita responsabilità verso altri individui storici. Una responsabilità che non nasce dal perseguimento o adeguamento a nessuna legge morale universale, a nessun precetto etico astratto (se così fosse il sé rimarrebbe ancora situato o impigliato all’interno delle aporie dell’universale intelligibile), quanto piuttosto da quella fusione e sostituibilità con l’altro che avviene nel momento stesso in cui ogni conscia deliberazione morale e scelta personale sono state abbandonate nel loro essere all’interno del “fondamento dei fondamenti” unificante del nulla assoluto.

Da un punto di vista storico e sociale, invece, Nishida afferma come il sé sia posto all’interno di una realtà in costante movimento e cambiamento. Il mondo non è statico e inerte: esso è piuttosto una realtà dialettica in cui le cose si relazionano, si contrappongono, si limitano in un infinito rimando di azioni e reazioni, ma – e proprio grazie a questo loro rapporto – esse devono anche trovarsi in un’identità. Per Nishida ogni contrapposizione tra cose fa subito emergere anche quell’unità che le sottende (se le cose non fossero in relazione, esse non potrebbero confrontarsi), un’identità che è composta da contraddittori, una dialettica concreta che non risolve gli opposti in una sintesi finale e superiore (come nello spirito assoluto hegeliano) ma li riproduce costantemente al suo interno manifestando così il comune sfondo in cui essi sono posti.

DAL CREATO AL CREANTE E L’AZIONE-INTUIZIONE

Il sé, che fa parte di questo mondo, vi partecipa non solo come un semplice organismo che nasce e muore al suo interno, ma anche e soprattutto come un essere produttivo che agisce, che crea le cose e creandole ne è modificato e creato a sua volta. Il sé non può essere ridotto al semplice *cogito* cartesiano, ad una semplice idea astratta della propria essenza: esso è piuttosto un corpo che è posto all’interno del mondo dialettico ed interagisce con esso, un corpo storico che esperi-

menta e partecipa attivamente alla continua ed ininterrotta transizione del mondo *dal creato al creante*, cioè in quel processo in cui da una parte si assiste all'autotrascendersi del mondo di presente in presente attraverso la sua autonegazione (nel *continuum* dialettico della realtà storica il creato si nega creando il creante, e il creante a sua volta si nega creando un altro creato), e dall'altra alla reciproca determinazione dialettica tra l'ambiente e il soggetto. Il rapporto conoscitivo che il sé intrattiene con il mondo, allora, non è tanto (o prima di tutto) intellettuale, razionale o contemplativo, come se il mondo fosse un *datum* stabile offerto alle sue rappresentazioni, perché questo *datum* è inserito all'interno della dialettica creato-creante ed è quindi sempre in movimento, sempre in procinto di negarsi e negandosi creare.

La relazione conoscitiva che il sé stabilisce con il mondo, non può che essere un atto pratico, un'esperienza, un'*azione-intuizione*.¹⁶ Essa è *intuizione* nel senso che il sé percepisce la realtà dialettica del mondo attraverso il suo corpo storico, cioè tramite l'essere posto all'interno in un determinato ambiente sociale e culturale con il quale intrattiene un rapporto non solo teoretico, ma anche comportamentale e vitale. È con il corpo che il sé conosce il mondo e, allo stesso tempo, è tramite questo suo corpo che il mondo si può rendere manifesto. Ed è *azione* nel senso che la conoscenza ha un effetto non solo informativo ma soprattutto trasformante del sé: le cose conosciute non sono meramente apprese o registrate passivamente dal soggetto, ma queste ultime agiscono su di lui, lo cambiano, lo modificano, lo costringono ad integrare con esse. Nell'attività il sé può modificare quello stesso ambiente sociale e culturale che lo avvolge, può far parte e contribuire a quell'infinito processo generativo che avanza dialetticamente dal creato al creante. Parlare di *azione-intuizione*, dunque, non significa valorizzare solo la conoscenza a scapito dell'azione (o viceversa): se l'intuizione

16. A questo riguardo si veda il saggio di Nishida tradotto in italiano col titolo di *L'intuizione attiva*, in K. Nishida, *Il corpo e la conoscenza. L'intuizione attiva e l'eredità di Cartesio*, trad. it., M. Cestari, Cafoscarina, Venezia 2001, pp. 29-64.

fosse separata dall'azione essa coinciderebbe con una pura idea astratta o con una semplice illusione; se l'azione non fosse ispirata dall'intuizione, dal vedere il mondo nella sua capacità di autotrasformazione, il sé non sarebbe che un ricettacolo passivo in cui si perpetuerebbero le forze anonime della tradizione. *Azione-intuizione*, invece, è quel processo che si viene ad instaurare tra l'attivo coinvolgimento del sé nel mondo e l'intuitiva recezione di informazioni di quello stesso mondo da parte del sé.

Il tipo di conoscenza che deriva da questa impostazione, non appartiene né al campo del realismo (che elimina in ogni giudizio ogni implicazione del soggetto) né a quello dell'idealismo (che fa del soggetto un punto fermo da cui la realtà si dipana), ma piuttosto ad un processo dinamico in cui il mondo ed il sé si implicano, si illuminano e trasformano a vicenda. In una frase cara a Nishida, *l'azione-intuizione* è quella conoscenza in cui noi «diventando una cosa pensiamo, diventando una cosa agiamo»: in ogni pensiero ed atto il sé diventa più autoconsapevole di se stesso e del mondo, una autoconsapevolezza profonda dove il sé e il mondo non si escludono o si sopraffanno a vicenda ma si implicano e interagiscono dialetticamente come un'unità. La conoscenza che è originata dall'*azione-intuizione* non può essere descritta attraverso nessuna terminologia oggettiva o soggettiva: essa, al contrario, non fa altro che indicare quella ricchezza conoscitiva che costantemente sfugge o si perde in ogni instaurazione di un rapporto dicotomizzante tra soggetto e oggetto. *L'azione-intuizione* non è altro che quella categoria in cui non esiste più "l'io conosco" o "l'io agisco" ma solo "il conoscere" o "l'agire", cioè quella categoria non oggettivabile che soggiace ad ogni rapporto tra la "realtà così come essa è" ed il sé (vuoto di sé) che pensa ed agisce al suo interno. Un pensiero ed un agire che si sono spogliati di ogni residuo di intenzionalità, ma che soli possono descrivere l'insondabile atmosfera della prassi, dell'esistenza e della religione.

Ed è alla religione, così come era intesa da Nishida, che ora dobbiamo volgere il nostro sguardo per capire questo suo ultimo scritto.

LA VISIONE RELIGIOSA IN NISHIDA

La riflessione sul problema di Dio, o più generalmente sulla tematica religiosa, sembra aver accompagnato fin dall'inizio la mente inquisitiva di Nishida. Prima ancora di *Uno studio sul bene*, Nishida esprime la convinzione che la religione non vada intesa come una fabbricazione del pensiero o come un'invenzione concettuale, bensì come un fatto spirituale già insito e riscontrabile nel cuore dell'uomo, una realtà che deve solo essere spiegata, investigata e compresa, ma non fondata.¹⁷ La religione non ha nulla a che vedere con teorie o dimostrazioni dell'esistenza di Dio, con credi elaborati attraverso sofisticati teoremi filosofici o scientifici. La religione invece è identificata con un'esperienza, con il vedere Dio al fondamento dell'esistenza umana, come un accesso alla sublime dimensione dell'infinito che sola può garantire al soggetto di raggiungere la sua vera identità. È importante subito chiarire che l'infinito a cui Nishida si riferisce non coincide con quella forma di trascendenza che contrappone il nostro mondo finito, temporaneo e limitato con l'assoluta perfezione ed eternità di Dio. Nishida, al contrario, scrive come

non esiste nessun infinito separato dal finito, non esiste nessuna assoluta separazione con il relativo; non esiste nessun Dio trascendente posto fuori dall'universo. No, l'infinito che rigetta il finito è anch'esso un qualcosa di finito, l'assoluto che abbandona il relativo è a sua volta un relativo, e il Dio trascendente che abita fuori dall'universo non è un Dio onnisciente. Il vero infinito è all'interno del finito. Il vero assoluto

17. Due sono i contributi nishidiani concernenti la religione prima della pubblicazione di *Uno studio sul bene*. Il primo è un articolo in risposta allo scritto di Yamamoto Annosuke apparso sulla rivista «Mujintō» nell'anno 1898 (K. Nishida, "Le mie reazioni su *Religione e ragione* di Yamamoto", NKZ XIII, pp. 72-7); il secondo, apparso sulla stessa rivista nel 1901, portava il titolo di "Sulla religione odierna" (NKZ XIII, pp. 81-4). Per un commento a questi testi, cfr. V. Viglielmo, "Nishida Kitarō: The Early Years", in D. H. Shively, *Tradition and Modernization in Japanese Culture*, Princeton University Press, Princeton 1971, pp. 507-62.

è relativo. Il vero Dio onnisciente deve trovarsi all'interno di questa mutevole realtà.¹⁸

Già in questo suo primo scritto Nishida tenta non solo di indicare un pensiero che fuoriesca dagli schemi dicotomizzanti di soggetto-oggetto, cioè di quel ragionamento che teorizza una separazione incolumabile tra Dio e l'uomo, ma si propone anche di descrivere un'idea che diventerà centrale nelle opere successive: le contraddizioni di finito e infinito, di trascendente e immanente, di assoluto e relativo, convivono su uno stesso piano, si rapportano ed implicano a vicenda. L'infinito e l'assoluto non possono esistere come dimensioni completamente staccate dal finito e dal relativo: se così fosse, essi verrebbero a trovarsi nell'ambigua situazione di vedersi a loro volta limitati da ciò che essi non possono inglobare o contenere. Se il relativo ed il finito fossero intesi come un qualcosa di assolutamente separato dal loro contrario essi, nel loro stesso porsi, traccerebbero invisibili contorni attorno all'infinito e all'assoluto rendendoli così a loro volta delle entità relative. Il vero assoluto, invece, è tale solo perché non si distingue dal relativo, il vero infinito non contrasta il finito ponendosi in un rapporto antitetico con esso, ma lo abbraccia e lo include come sua intrinseca espressione o manifestazione. Pensare l'essenza della religione, allora, significa percepire la realtà nella sua dinamica attualità e sviluppo, nella sua incessante interazione di infinito e finito, di Dio e mondo. Questa percezione o intuizione, secondo Nishida, non possiede nulla di mistico e non richiede il supporto di particolari abilità razionali o spirituali: esso è un dato o un fatto evidente a chiunque riesca ad abbandonare l'idea di un essere divino trascendente posto al di fuori o al di là dell'esistenza per considerarlo invece come quel qualcosa che riunifica in sé le contraddittorie dimensioni di finito ed infinito, di tempo ed eternità, di uomo e Dio.

18. NKZ XIII, p. 77.

LA DIMENSIONE RELIGIOSA DELL'ESPERIENZA

Le tematiche appena abbozzate da Nishida, riceveranno una maggiore e più rigorosa fondazione filosofica nell'opera *Uno studio sul bene* del 1911. Per Nishida, come abbiamo visto, il concetto di *esperienza pura* corrisponde a quell'immediatezza di rapporto tra il sé e il mondo in cui non esiste più nessuna distinzione tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, tra il vedente e il veduto. Nell'*esperienza pura*, la coscienza entra in contatto con la realtà prima ancora che i suoi atti intenzionali possano frantumare l'unità facendola rientrare all'interno dei suoi schemi interpretativi. La percezione di questa unità esperita dal soggetto viene ora definita da Nishida come una intuizione religiosa, come una coscienza che riflette in se stessa l'intima relazione tra il sé e la realtà. La coscienza immediata che si trova implicata all'interno dell'*esperienza pura*, proprio perché possiede un carattere diverso da quello dell'intenzionalità conoscitiva e volitiva che appartiene alla coscienza comunemente intesa, non può che essere identificata con una coscienza religiosa, cioè con quello sguardo che percepisce il dipanarsi, il respiro e il movimento della vita o del divino all'opera nel mondo. La coscienza religiosa viene così a coincidere con la consapevolezza che "Dio" è quella forza che unifica la realtà, l'armonia che sottende alle sue diverse manifestazioni o espressioni particolari, il fondamento di tutto ciò che esiste.

Il concetto di "Dio" nishidiano, allora, non implica né la pre-esistenza di un Dio trascendente, metastorico e creatore che proprio in quanto forma e modella il mondo come un qualcosa altro da sé intrattiene con esso un rapporto di soggetto-oggetto, né l'esistenza di una divinità personale che condividendo la sua natura divina entri in comunione con la caducità umana. Dio, così come può essere esperito all'interno dell'*esperienza pura*, non deve essere identificato né con il mondo (cadendo così in una forma di panteismo: tutto è Dio) né con l'individuo esperito all'interno dell'immediatezza dell'esperienza (facendo diventare Dio una specie di prodotto concettuale umano):

al contrario, Dio è l'espressione e la manifestazione del loro rapporto, l'intuizione che la realtà (e con essa il vero sé) sono *in* Dio (panenteismo).

In toni che riverberano concetti spinoziani ed hegeliani, Nishida afferma come il rapporto tra Dio e il mondo non può essere interpretato come quello che intercorre tra un artista e la sua opera, o come una relazione fenomeno-noumeno: Dio, invece, deve essere inteso come l'ordine eterno della natura e della realtà che fa tutt'uno con la natura stessa e con le sue leggi necessarie, come quella sostanza infinita che permea tutte le cose e che è inseparabile dalle cose che continuamente procedono da essa. L'unità indissolubile tra Dio e il mondo, non preclude la possibilità da parte di Dio di dividersi, di manifestarsi ed esprimersi nelle diverse forme e contorni di cui la realtà è abbellita. Al contrario, ogni fenomeno e cosa, nella loro indipendenza e differenziazione, non fanno altro che manifestare quel comune fondamento da cui essi provengono, quella identica sostanza di cui sono essi sono intrisi. Come afferma Nishida, con un concetto che sarà sviluppato poi anche nella sua ultima opera:

Dio per rendere manifesta la sua unificazione più profonda deve innanzitutto dividersi grandemente. Da un certo punto di vista gli uomini sono immediatamente l'autoconsapevolezza di Dio (...). Forse originariamente non esiste una singolarità indipendente separata da Dio, ma non per questo la nostra singolarità deve essere considerata del tutto come una vuota illusione, al contrario la si può considerare una parte dello sviluppo di Dio, ovvero si può considerarla uno dei suoi atti di differenziazione.¹⁹

La relazione che scaturisce da questo intimo rapporto tra Dio e l'individuo, o la relazione che costituisce l'essenza del pensiero religioso in quanto tale, viene ora ad assumere delle accentuazioni ben precise: l'individuo si rapporta a Dio non tanto quando esegue i suoi comandamenti o implora da Dio felicità e perdono, ma quanto scopre

19. NKZ I, pp. 192-3.

che il suo sé possiede la stessa natura di Dio, che la sua identità corrisponde ad un atto dell'ininterrotto sviluppo del divino. L'esperienza religiosa coincide con l'*esperienza pura* perché essa è l'unica che non facendo ricorso a nessun tipo di conoscenza astratta o teologica riesce a percepire quella profonda unità che soggiace tutte le cose, quella forza che produce e sincronizza il pulsare del reale di cui anche il sé partecipa. Affermare che tramite l'*esperienza pura* il sé vede se stesso immerso nella sua origine divina significa affermare che il sé riflette nella sua coscienza il fondamento che lo fa essere, che il sé riesce ad avere un'esperienza immediata dell'infinito amore con cui Dio lo circonda e lo sostiene legandolo a tutti gli altri fenomeni. Infatti l'amore, per Nishida, è quel legame che dimentica ogni differenza e unisce due esseri distinti, quel sentimento sempre attivo che si rigenera costantemente da se stesso dimenticandosi nell'altro. Nessuna logica astratta o discorso razionale può afferrare questa esperienza, nessun desiderio può farla sorgere: Dio è esperito soltanto laddove ogni pensiero e teoria lasciano spazio a quell'intuizione intellettuale che coglie – lasciandosi afferrare – quel principio unificatore che risiede alla base della nostra intelligenza e volontà.

Il vero risveglio religioso non è né un'astratta conoscenza fondata sul pensiero né semplicemente un sentimento cieco. Risveglio è l'appropriazione spontanea della profonda unità che sta alla base di conoscenza e volontà, cioè è un tipo di intuizione intellettuale, coglimento profondo della vita.²⁰

La vera religione, per Nishida, è un ritornare a “vivere in Dio”, è la possibilità sempre concessa al sé di interrogarsi sulla sua origine, e la fede non è un “credere a...” o un “credere in...”, una sorta di conoscenza o sapere che spinga la ragione sulla soglia dei misteri divini, quanto piuttosto quell'intuizione immediata che si connette a quella forza unificante che soggiace a tutte le operazioni della coscienza e a

20. NKZ I, p. 44.

tutte le nostre attività mentali. La religione è indipendente da qualsiasi discorso epistemologico ed etico, non nasce da nessuna imposizione esterna (sia essa dettata dalla ragione o dal dovere morale) ma le precede e le fonda.

LA LOGICA DEL LUOGO

Diventa chiaro allora perché Nishida, all'esordio del suo *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo*, insista nel considerare la religione come un fatto e il sentimento religioso come un "evento dell'anima" (e non un supplemento del pensiero morale). Ciò che Nishida rimprovera a Kant, infatti, è di aver ricondotto l'idea di Dio e di religione a dei semplici corollari che sono sí presupposti dalla ragione, ma non sono riscontrabili nell'esperienza e quindi non sono direttamente conoscibili. Se per Kant la morale è pienamente autonoma dalla religione (perché all'uomo è sufficiente la ragione per sapere qual è il proprio dovere) e la religione è solo un postulato della morale (perché risponde al bisogno dell'uomo di sperare che la condotta debba avere un fine ultimo), Nishida capovolge questa impostazione a partire dalla sua *logica del luogo* (場所的論理), di quella logica che non coincide con un sistema di regole indipendenti dal contenuto del pensiero, ma piuttosto li rende possibili e li include nel mentre analizza lo sviluppo dell'identità assolutamente contraddittoria in cui l'universale determina il particolare e il particolare l'universale. Partendo da questa prospettiva, Nishida evidenzia anche la miopia concettuale sia della cosiddetta *logica predicativa*, la quale definisce gli individui avvalendosi di astratti o universali schemi interpretativi, che della *logica soggettiva* che considera l'esperienza come patrimonio di un particolare individuo. Di più: Nishida supera sia l'impostazione kantiana che considera impossibile o indesiderabile per il pensiero umano scandagliare le profondità del *noumeno* (pena la perdita di quella libertà

umana che può solo scaturire dall'obbligazione e dovere morale),²¹ sia la riflessione hegeliana sulla "notte del mondo", cioè di quella terrificante visione che intende l'uomo come un essere solitario ed indipendente da quell'Assoluto che tutto avvolge e da cui ogni cosa trae significato.²²

Entrambi questi modi di pensare non fanno altro che rispecchiare quella logica oggettiva che costantemente separa il conosciuto dal conoscente, l'esperito dall'esperienza e, nel caso specifico della religione, Dio dall'uomo. Attraverso la *logica del luogo*, invece, Nishida vuole giungere a delinearne la religione come un qualcosa che è completamente individuale e al contempo indissolubilmente universale. La religione non coincide con una ben definita dottrina o con una circoscritta forma storica religiosa (sia essa identificata con il cristianesimo o il buddhismo), ma è piuttosto quell'autodeterminazione del *luogo* in

21. In un passo della sua *Critica della ragion pratica*, Kant risponde al problema riguardante il che cosa succederebbe se l'uomo riuscisse ad entrare all'interno della sfera del *noumeno*, in contatto diretto con le cose stesse. «Ma in luogo della lotta che ora l'intenzione morale deve sostenere con le inclinazioni, nella quale, dopo alcune sconfitte, l'anima acquista a poco a poco la forza morale, Dio e l'eternità, nella loro tremenda maestà, ci sarebbero continuamente davanti agli occhi. (...) Così la maggior parte delle azioni conformi alla legge avverrebbe per il timore, soltanto poche per la speranza, e nessuna affatto per il dovere; un valore morale delle azioni, dal quale solo dipende agli occhi della saggezza suprema il valore della persona, e anche quello del mondo, non esisterebbe punto. La condotta dell'uomo rimanendo la sua natura qual è adesso, sarebbe dunque mutata in un semplice meccanismo, in cui, come nel teatro delle marionette, il tutto gesticolerebbe bene, ma nelle figure non si troverebbe vita alcuna». In I. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. it., F. Capra, Laterza, Roma 1974, pp. 177-8.

22. «L'uomo è questa notte, questo vuoto Niente, il quale tutto contiene nella sua semplicità indivisa: una ricchezza infinita di rappresentazioni, di immagini, di cui nessuna gli viene precisamente alla mente, o che non sono realmente presenti. Questa notte, le viscere della natura, che qui esiste – puro sé – nelle sue fantasmagoriche rappresentazioni, è una notte che tutto circonda e dove qui spunta una testa sanguinolenta, là una bianca apparizione spettrale che si manifesta d'improvviso e subito scompare. Questa notte si scorge quando si fissa negli occhi un uomo: in una notte che diventa terribile quel che ci si presenta è la notte del mondo». In G. W. F. Hegel, *Frühe politische Systeme*, Ullstein, Frankfurt 1974, p. 204 (La citazione nel testo è tratta da D. P. Verene, *Hegel's Recollection*, SUNY Press, Albany 1977, pp. 18-19. Mia la traduzione dall'inglese).

cui l'esistenza del sé si trova ad agire, il *basho* nel quale l'autoconsapevolezza del sé (come uno dei tanti punti focali del mondo) riflette il *luogo* in se stessa mentre il *luogo* si rispecchia in lei.

La dinamica che sottende a questa *logica del luogo*, è illustrata da Nishida attraverso il concetto buddhista di “affermazione-*eppure*-negazione” (*sokubi*, 即非) propria della saggezza *prajñā*, che viene a sua volta esplicitato e arricchito tramite la categoria di *correlazione inversa* tra il sé e l'assoluto (Dio). La logica del *sokubi* esprime la coesistenza tra due diverse identità senza porle in opposizione, o meglio, essa afferma l'identità fra due termini senza però escludere la loro differenza. Gli opposti esistono (contraggono la propria esistenza) nel, dal, “esprimendo” il loro contrario. Entriamo qui in una logica che trasborda (anche se non rigetta) uno dei più cari principi filosofici greci: quello di non contraddizione. Ciò che logica del *sokubi* afferma, infatti, non è tanto che “A è non-A” scadendo così in un palese nonsenso, quanto piuttosto che “A non essendo non-A è A”, e “non-A non essendo A è non-A”. L'opposizione inconciliabile tra A e non-A a cui la logica aristotelica ci ha abituati, non può essere risolta a scapito di uno dei termini perché entrambi gli elementi si richiamano nel momento stesso in cui essi sono separati nella loro individuazione. Se la categoria ontologica di sostanza corrisponde al principio logico di identità (A è A, ovvero A è quello che è, è se stesso e non altro, prima di e indipendentemente da tutti i suoi possibili predicati), il concetto buddhista di identità contraddittoria corrisponde sul piano logico a quello ontologico di insostanzialità (A è A *eppure* non-A, ovvero A è se stesso solo se è altro da sé, è nulla in sé, poiché non è altro che la sua infinita e contraddittoria predicabilità).

La particella *soku* (即), che media i due termini (e che noi abbiamo reso nella traduzione con *eppure*), vuole appunto significare questa reciproca implicazione di termini che si relazionano nel loro essere opposti o contraddittori. L'identità di cui parla Nishida è quindi un'identità che si ritorce su se stessa, autocontraddittoria, infinitamente aperta in quanto ogni termine è privo di una sostanzialità propria ed indipen-

dente: essa è un'identità in cui la superficie è già profonda, la vicinanza è già lontananza, l'esterno è già l'interno. L'articolazione della logica del *sokubi* è importante perché permette a Nishida di spiegare come termini quali "unità" e "molteplicità", "trascendenza" e "immanenza", "staticità" e "movimento", "samsāra" e "nirvāna" ecc. siano visti non tanto nella loro immobile accezione di concetti isolati che in virtù del principio di individuazione per genere e differenza specifica tendono ad escludere il loro contrario, quanto piuttosto come termini o identità che sono tali proprio perché immediatamente interrelati all'interno di una stessa struttura che permette la loro individuazione, rapporto e differenziazione.

Questa logica buddhista del *sokubi* è approfondita da Nishida tramite il concetto di *correlazione inversa*, termine che egli usa per descrivere il rapporto dialettico che si instaura tra Dio e l'uomo. Dio, come abbiamo visto, non deve essere pensato come un essere metastorico e trascendente, come un assoluto che si contrappone al finito. Al contrario, Dio deve contenere una negazione assoluta al proprio interno, deve essere direttamente connesso con ciò che totalmente lo nega e negandolo lo afferma. Così, ad esempio, Nishida dice come Dio sia assoluto non perché elimini o distrugga il suo opposto, cioè il male, ma piuttosto perché Dio include il male in se stesso come sua autonegazione, e viceversa. Questo non significa affermare che Dio e il male siano la stessa cosa quanto piuttosto che Dio – proprio perché contiene questa sua negazione assoluta in se stesso – può scendere fino al male estremo e redimerlo. Per converso, il male assoluto ospita già al suo interno la sua autonegazione assoluta così che Dio si trova già celato anche nel cuore dell'individuo più malvagio.

Per spiegare questo concetto, Nishida si rifà alla tradizione buddhista del Voto di Amida della Vera Scuola della Terra Pura e alla nozione di *kenosi* cristiana, dello "svuotamento" di Dio, che egli vede all'opera non tanto nella figura di Cristo (che pur essendo di natura divina assunse la nostra condizione umana) ma nella creazione del mondo e degli individui. È qui che la trascendenza si fa allo stesso

tempo immanenza, che l'eternità di Dio si manifesta nella transitorietà ed impermanenza di ogni cosa creata, che l'assoluto abbraccia con amore il relativo. Per Nishida Dio e l'umanità sono già da sempre interrelati attraverso la loro reciproca negazione, anche se non potrà mai sussistere una corrispondenza diretta tra la perfezione divina e la fragilità umana. La loro relazione, al contrario, può essere descritta come una *correlazione inversa* in cui l'uomo entra in contatto con Dio nel momento stesso in cui la sua autoconsapevolezza religiosa ed esistenziale lo porta a scoprirsi come un essere limitato e precario. Se nella comune visione teologica quanto più l'uomo entra in contatto con Dio tanto più aumenta la consapevolezza della distanza tra l'infinità di Dio e la finitezza umana, per Nishida è proprio nel momento stesso in cui l'uomo scopre di essere peccatore e consapevole della propria nullità che egli si avvicina a quel Dio che lo abbraccia e costituisce nel suo vero sé. È nell'autonegazione di se stesso che l'uomo si accorge della vicinanza di quel Dio *kenotico* che negandosi lo crea, è tramite l'autonegazione di Dio che la negazione dell'uomo si tramuta in affermazione. Al contrario, è quando il loro rapporto si instaura attraverso identità ipostatizzate, quando l'uomo considera Dio come distante dalla creatura che ha plasmato o come il prodotto delle proprie alienazioni che sia l'uomo che Dio si allontanano posizionandosi su delle prospettive antitetiche e relative.

La correlazione tra Dio e l'uomo, per Nishida, è *inversa* proprio perché essi non solo si rapportano ed implicano nella rispettiva auto-negazione, ma la negazione di Dio nega la negazione dell'uomo trasformandola in affermazione. Ogni autoconsapevolezza religiosa, sia che essa implichi la consapevolezza della nascita dell'uomo stigmatizzato dal peccato originale, o nella versione buddhista dell'uomo gravato da ricorrenti passioni e desideri, non fa altro che alimentare questa polarità inversa tra Dio (o il Buddha) e l'uomo. La fede che scaturisce da questo incontro coincide con una conversione, con una risposta alla chiamata di Dio (o del Buddha) sempre inscritta invisibilmente nel cuore dell'uomo, con un rovesciamento di prospettiva che conduca

a quel “vedere la propria natura” in cui il soggetto dimentica il suo sé oggettivo e si immerge all’interno di quella origine che lo ricrea ad ogni istante attraverso la propria autonegazione. Il vero sé esiste davvero soltanto quando egli è autoconsapevole dell’infinito amore con cui Dio lo avvolge e lo crea “così com’è”, nella sua indistinguibile unicità.

LA MORTE-VITA ETERNA E LA VIA ORDINARIA

La religione, o il sentimento religioso, nasce nell’uomo allorquando egli si accorge della sua morte eterna, di quella prospettiva assoluta che definisce l’individuo come tale. La morte di cui parla Nishida, non deve essere confusa con quella versione heideggeriana della morte intesa come possibilità che rende impossibili tutte le altre possibilità, come quella realtà che venendo assunta con una decisione anticipatrice evidenzia l’unicità e l’autenticità del soggetto. Questa visione della morte rientrerebbe ancora all’interno degli schematismi della logica oggettiva, non solo perché essa sarebbe ricondotta ad essere una pura possibilità offerta alla libertà dell’uomo, ma anche perché essa si situerebbe necessariamente come un evento futuro (sia esso imminente o distante) che porrà fine all’esistenza storica dell’uomo. La morte di cui parla Nishida, invece, è quella morte che penetra la vita del sé in ogni suo momento, quella morte che è conosciuta e attualizzata in ogni istante della sua esistenza. Il sé è se stesso nel momento in cui nega ciò che era diventando ciò che non è ancora, cioè nell’attimo del presente assoluto in cui egli “vive morendo” possedendo se stesso in un’autonegazione.

Questa consapevolezza della morte non rimanda a nessuno stato mistico o ascetico, ma è implicita nella descrizione stessa dell’agire, del movimento continuo di un passato che scompare nel presente, del sé che si nega per contrarre ancora vita in ogni sua nuova azione. È questa contraddizione, questo incessante scomparire e rinascere, che traccia i contorni della individualità del sé: ciò che rende unico il sé, infatti, è precisamente ciò che lo nega e allo stesso tempo lo afferma, ciò che

lo dissolve e lo fa riemergere totalmente all'interno della realtà in cui esso è posto. Questa morte-vita e vita-morte è al contempo storica ed eterna: *storica* in quanto è all'interno di questo mondo – e non in paradisi futuri o immaginati – che il sé agente guarda direttamente il nulla assoluto che lo costituisce (ecco perché Nishida afferma che la sua *teologia della logica del luogo* non è né teista né deista, ma storica); *eterna* perché la morte che il sé sperimenta e conosce non solo pone definitivamente fine a ciò che il sé era, ma anche perché essa avviene dentro una ciclicità senza fine, all'interno di un movimento infinito (o *samsāra*) in cui il sé transita di pensiero in pensiero, di azione in azione. Conoscere questa morte eterna significa però anche – alla maniera della *correlazione inversa* – essere già posti all'interno della vita eterna, in quell'autoconsapevolezza religiosa che porta il sé a penetrare la propria origine, a vivere in quell'attimo che non possedendo né passato né futuro è un tempo senza tempo (*nirvāna*), a immergersi in quell'immediato presente che include e redime le causalità spazio-temporali dell'esistenza.

L'identità contraddittoria di morte e vita, il sorgere dello spirito religioso, non significa affermare che il sé possieda una coscienza particolare tramite cui egli si immetta in comunione con il divino. Al contrario, la prospettiva da cui sorge la religione appartiene alla nostra comune esperienza del mondo, si situa ad un *livello ordinario* di rapporto con la realtà. L'assoluto non può essere trovato lungo la direzione di una trascendenza oggettiva (come una certa teologia dialettica, soprattutto quella di Barth, presupponeva), ma solo all'interno di quella trascendenza-*eppure*-immanenza in cui il sé si scopre abbracciato dall'immenso amore di Dio o del Buddha. Questa prospettiva ordinaria è il fondamento nel quale il sé è immerso mente e corpo, il luogo dove il sé incarna la sua vita eterna. Essa include tutte attività che il sé svolge giornalmente nella sua consueta routine esistenziale, anche se esse vengono ora ad assumere un alone o un carattere *escatologico* proprio perché espressioni o segni dell'assoluto. Ogni cosa è già una manifestazione di Dio, ma è solo quando l'autocoscienza del sé pene-

tra in profondità la sua vera natura autocontraddittoria che il sé entra in contatto con il divino, è solo quando il sé si libera dall'illusione di possedere un'esistenza indipendente e soggettiva nei confronti della realtà, che esso può riuscire a vedere e vivere le cose "così come sono". Il luogo di tale consapevolezza è quel sé che è diventato un punto focale nel quale il mondo riflette se stesso, quel sé che agisce intuitivamente adeguando le proprie decisioni a quelle di Dio, cioè assecondando ed interagendo con la realtà in maniera totalmente immediata, naturale e spontanea (quella che Nishida chiamerà "spontaneità *dharmica*"), senza alcuna traccia o residuo di intenzionalità dicotomizzante.

Questo livello ordinario, Nishida ci avverte, non deve essere confuso né con il senso comune (o con la concreta manifestazione di norme sociali a cui il soggetto si adegua inglobandole in sé come parte del suo bagaglio culturale), né con il far parte di una particolare storia, tradizione, stato, o credo religioso. La cultura e la storia, invece, devono anch'esse venire descritte attraverso quella *logica del luogo* che vede emergere la realtà all'interno dell'autonegazione e autoaffermazione del presente assoluto. Un'autentica religione, per Nishida, deve essere "culturale" nel senso che la negazione-*eppure*-affermazione dell'assoluto deve scandire ed essere presente in ogni istante dello sviluppo del mondo. Una cultura e una religione che possano dirsi veramente universali possono così accadere solo all'interno del cuore religioso dell'individuo, laddove cioè il sé, alla maniera di una *correlazione inversa*, diventa concreta manifestazione o incarnazione del divino.

Nishida trova Dio nascosto sullo sfondo di ogni cultura non perché accostandole e confrontandole si possono constatare o dedurre espressioni religiose comuni, ma perché è all'interno di qualsiasi cultura che l'individuo muore vivendo e vive morendo, che il sé vede il sé nel sé attraverso la sua autonegazione, il suo diventare "nulla". Lo stato, la nazione, il particolare gruppo etnico in cui il sé è inserito non sono cancellati o resi insignificanti. Al contrario, essi costituiscono l'ambiente storico nel quale il sé è inserito interagendo con altri e rispettandone le regole o comportamenti morali. Ma la religione non coincide

con la morale: essa invece è quell'universale "coglimento profondo della vita" che nessuna cultura, stato od organizzazione religiosa può contenere, limitare o istituzionalizzare. L'autentica religione, dunque, non ha a che fare con nessuna delle sue concrete e visibili espressioni storico-sociologiche, ma piuttosto con quella prospettiva o livello ordinario che supera ogni barriera culturale o ideologica per sgorgare ad ogni istante nell'unico luogo in cui il *luogo* forma se stesso in se stesso fin dall'eternità: nel vero sé di ogni individuo.

CONSIDERAZIONI FINALI

Il percorso filosofico e religioso di Nishida, così come succintamente l'abbiamo esaminato, possiede il pregio di offrire alla riflessione speculativa e teologica occidentale argomenti o analisi che possono dialogare, compensare e arricchire la sua storia. Nishida è convinto che se

è certamente vero che abbiamo molto da ammirare ed imparare dal glorioso sviluppo della cultura occidentale che considera la forma come essere e il divenire come bene, al fondo della cultura orientale che ha nutrito i nostri padri per millenni, non vi è forse nascosto un qualcosa come "il vedere la forma del senza forma, il sentire la voce del senza voce"? Il nostro cuore non smette di anelare proprio a questo.²³

L'intera fatica intellettuale di Nishida è stata quella di articolare un pensiero filosofico che ascoltasse ciò che risuonava e si formava incessantemente all'interno dell'esistenza. Voci e forme che erano ritenute afone e indistinte solo perché considerate e analizzate da una prospettiva ontologica o morale che impediva loro di esprimersi nella loro *quiddità*, nel loro presentarsi "così, come esse sono sempre state". Lo sguardo filosofico di Nishida si è fatto lungo gli anni più acuto, più intenso, e la riflessione che lo ha portato a ricercare la natura e la condizione di possibilità di tutte le cose ha trovato nel concetto di nulla

23. NKZ IV, p. 6.

assoluto (che può essere reso anche con le quasi sinonime espressioni di *esperienza pura, luogo, identità assolutamente contraddittoria*) la sua più alta e definitiva articolazione.

Parlare di un qualcosa che si può avvicinare solo per approssimazione, pensare a ciò che sfugge ogni possibile definizione, rinchiudere in parole l'origine di ogni parola, si è presentato come un compito infinito, sempre bisognoso di ulteriori spiegazioni filosofiche. A volte Nishida riusciva a chiarire o esplicitare maggiormente le idee che emergevano dal suo filosofare, altre volte uno stesso problema riaffiorava irrisolto e complesso con la stessa difficoltà argomentativa. Uno di questi problemi ci sembra riguardi il rapporto o l'identità contraddittoria tra autoconsapevolezza dell'individuo e mondo, tra il sé che vede il sé nel sé e il luogo che ne determina la comprensione e ne certifica l'autenticità. Più volte Nishida oscilla tra posizioni contrastanti: da una parte assistiamo alla priorità concessa ad una "intenzionalità vuota" della coscienza, dall'altra, invece, a quell'indispensabile sfondo di esperienza nella quale l'autoconsapevolezza è inserita e si trova a pensare. Così, ad esempio, egli afferma che

pensiero ed esperienza sono identici. Tra di loro si possono vedere differenze relative, ma penso che non vi sia una distinzione assoluta (...). Non è che essendoci il singolo individuo ci sia l'esperienza, ma essendoci l'esperienza c'è il singolo individuo. L'esperienza individuale non è che un piccolo e limitato ambito particolare all'interno dell'esperienza.²⁴

La difficoltà di riuscire a risolvere il dilemma dell'identità contraddittoria tra autoconsapevolezza ed esperienza può essere anche formulato nella seguente maniera: se è tramite l'autoconsapevolezza che il mondo si manifesta al sé così com'è senza la benché minima intrusione di pensieri oggettivanti, l'autoconsapevolezza si limita semplicemente a "rivelare" o registrare il significato di un tale mondo oppure lo "crea" e "costruisce" attraverso la sua attività conoscitiva? Se il sé e la realtà

24. NKZ I, p. 28.

sorgono contemporaneamente all'interno dell'autoconsapevolezza, la forza mediativa di quest'ultima non intacca e modifica forse con la sua intenzionalità il loro incontaminato rapporto? Da un altro punto di vista, ma sempre all'interno di questa problematica, ci si potrebbe anche chiedere: in quale maniera il sé conosce ed è autoconsapevole che *l'esperienza pura* corrisponde davvero alla visione della realtà "così com'è" e non invece ad una qualche altra forma di visione o illusione? Quali sono i parametri filosofici, oltre a quello concesso all'esperienza personale, per stabilire la veridicità e la correttezza di tale intuizione? Di più: perché il raggiungimento del nulla assoluto (che in sé tutto avvolge senza essere a sua volta inglobato da alcunché d'altro), non ammette un ulteriore protrarsi verso altri inesplorati universali, chiedendosi magari dove questo stesso nulla assoluto – che in quanto nominato è già oggettivato – risiede e opera?

Queste ultime domande ci introducono alla tematica religiosa che Nishida sviluppa nel suo ultimo saggio. Importante per il discorso nishidiano è riuscire a svelare o evidenziare la fonte dell'esperienza religiosa, dove essa si situa e sorge. Attraverso un procedimento regressivo, Nishida è così capace di ancorare il sentimento religioso all'interno della trattazione più ampia di quell'identità assolutamente contraddittoria che si affaccia nel presente assoluto in cui ogni cosa trova significato e sistemazione. Questo procedimento ha senz'altro il merito di risolvere lo spinoso problema del rapporto dialettico tra l'assoluto e il relativo, tra l'uno e i molti, tra l'esistenza di Dio e l'innegabile presenza del male, e di descrivere con rigore e precisione la *correlazione inversa* che determina l'incontro tra Dio e l'uomo, tra la caducità umana (o la sua morte eterna) e la liberazione offertagli da Dio. In questo senso la religione non include come sua premessa nessun discorso morale (esso verrà recuperato successivamente, allorquando anche la morale verrà posta all'interno di quel nulla assoluto da cui essa scaturisce), ma viene invece a coincidere con quell'autoconsapevolezza dell'uomo che percepisce come il suo sé corrisponda all'atto *kenotico* di Dio, al suo immenso amore che redime (ma non dissolve) la sua relatività e

fragilità. Ed è solo quando il sé ha raggiunto la profondità di questo suo sentimento religioso che egli può interagire con la realtà e con altri individui in maniera spontanea e non più dicotomizzante.

Eppure, nonostante il pregio di queste analisi, sembra che la proposta di Nishida non tenga in considerazione alcuni fattori che sembrano importanti in ogni discorso religioso. Primo fra tutti un dato che fa parte proprio di quella realtà che viene vista “così com’è”, e cioè il rapporto che il sé intrattiene con un mondo che non sempre è così giusto e perfetto, bello ed armonioso come egli vorrebbe, ma rivela anche al suo interno violenze inflitte e mali subiti, ingiustizie strutturali e dolore procurato. Come la religione possa far sentire la sua voce critica e profetica nei confronti di una società oppressiva, come il sé religioso debba interagire con queste manifestazioni negative che richiedono una risposta immediata e concreta, un agire a volte urgente ma non spontaneo, non ci è dato sapere. Ancora: Nishida pochi mesi prima di morire, scrivendo al suo amico D. T. Suzuki riguardo alla stesura già iniziata del suo *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo*, affermava che nel suo testo egli intendeva scrivere di come

la realtà religiosa non può essere compresa dalla logica oggettiva convenzionale, ma si manifesta all’interno della mia logica di identità assolutamente contraddittoria, o in altre parole, della logica del *sokubi*. Voglio trattare sul che cosa sia una persona dalla prospettiva del *sokubi* espressa nella saggezza *prajñā*, e connettere quella persona al mondo storico attuale.²⁵

Se Nishida è stato certamente fedele al suo primo impegno (perché ha descritto in maniera mirabile il modo con cui il sé diventa un vero individuo rapportandosi con il divino), diventa invece più difficile riscontrare nel suo scritto il collegamento o connessione di questa persona con il mondo storico. Gli accenni presenti nel suo saggio a questo riguardo, descrivono certamente una relazione tra religione, cultura e

25. NKZ XIX, p. 399. Lettera datata 11 marzo 1945.

stato, ma l'argomentazione che da essa dipana sembra più incentrarsi sul ruolo di una religione che sorpassi i confini nazionali, culturali e culturali per porsi invece come un universale a cui ogni uomo può accedere. Una religione "intima", allora, forse anche "quietista", che se anche nasce dalla consapevolezza del proprio dolore e angoscia di fronte all'esistenza, ha a che fare soprattutto con il sé personale, con la sua liberazione, ma non con la sofferenza e il bisogno oggettivo di un altro individuo che interpelli il sé implorandone ed esigendone una risposta concreta.

Nonostante queste e altre domande che potranno sorgere nel lettore allorquando entri in contatto e soggiorni con le parole di Nishida, lo scritto che abbiamo introdotto rimane di profonda freschezza filosofica e teologica. La combinazione di queste due parole o discipline non dovrebbe spaventare nessuno studioso. Lo stesso Nishida, sebbene usi la parola "teologia" una volta sola nel suo saggio, è convinto che tra filosofia e religione debba sussistere un legame imprescindibile, quasi indissolubile. *La logica del luogo*, con le sue geometrie speculative e dialettiche, con i suoi slanci vertiginosi verso l'inespresso, deve necessariamente condurre ad *una visione religiosa del mondo*, ad uno sguardo sul reale che penetri il tempo e la morte e ci immetta in relazione col divino. La fredda e impassibile ragione senza l'abbraccio di un Dio o di un Buddha, ci avverte Nishida, non basta né potrà mai bastare a consolare fino in fondo l'animo irrequieto e inappagato dell'uomo.