

Ryōsuke Ōhashi

Hegel e i Giapponesi¹

Un'implicazione della logica Hegeliana

Nota preliminare. Il saggio di Rosenkranz "Il Giappone e i Giapponesi" da una prospettiva contemporanea.

Con il titolo "Hegel e i Giapponesi" si allude al titolo del saggio di Martin Heidegger, "Hegel e i Greci"². Per Heidegger "i Greci" rappresentano "l'inizio della filosofia", mentre il nome "Hegel" presenta "il compimento della filosofia". I "Giapponesi" considerati nel presente saggio sono coloro che portano in sé una ragione (*Vernunft*) che, dal punto di vista della storia dello spirito, affonda le proprie radici nell'Asia estremo orientale, in un retroterra culturale informato da principi buddhisti. Ma costoro, i "Giapponesi", accolsero anche la filosofia occidentale, se ne appropriarono e la svilupparono ulteriormente. In questo senso, il tema "Hegel e i Giapponesi" intende essere il tentativo di ricercare un altro "inizio della filosofia" rispetto a quello che Heidegger volle riconoscere nei Greci. Come principio metodologico di questo progetto viene qui tentato un approccio comparativo tra la ragione buddhista da un lato, che ha avuto una profonda influenza sulla filosofia giapponese, e la ragione occidentale dall'altro, che culmina in Hegel. Potrebbe sorgere immediatamente una domanda, se ci siano cioè due tipi di ragione, quella "occidentale" e quella "buddhista". Torneremo su questo più tardi.

Ma prima di farlo, va notato che da una prospettiva hegeliana, il tema "Hegel e i giapponesi" non può avere alcun senso. Dal 1822/23 al 1830/31, Hegel tenne cinque corsi sulla "Filosofia della storia". Al fine di indicare le sue idee per quel che concerne la presente analisi³, si può

¹ Il presente contributo ha il medesimo titolo di un saggio precedentemente pubblicato dall'autore e citato alla nota 9. Il contenuto che verrà presentato dopo il primo paragrafo è però diverso. La traduzione dal tedesco del presente saggio è a cura di E. Fongaro, P. Livieri e A. Giacomelli. [N.d.C.].

² Cfr. M. Heidegger, *Hegel und die Griechen*, in M. Heidegger, *Wegmarken*, in *Gesamtausgabe*, vol. 9, Frankfurt a. M. 1976, pp. 427-444.

³ Le citazioni di Hegel dalle sue lezioni di filosofia della storia sono state tratte da G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden. Studien Werkausgabe*, E. Moldenhauer e K.M. Michel (a cura di), Suhrkamp,

affermare che egli sostenga che (1) la storia del mondo sia andata da est a ovest; che (2) il “mondo germanico” come ultima tappa della storia del mondo sia in linea di principio il “mondo compiuto” e “non abbia più fuor di sé un mondo esterno assoluto”⁴; che (3) l’America sia “il paese del futuro” e rimanga il “Nuovo Mondo”, ancora rimosso dal regno della storia mondiale⁵; che (4) l’Asia sia “lontana dal panorama della storia mondiale e non vi abbia parte”⁶.

Tuttavia, negli ultimi tre secoli la storia del mondo non è andata da est a ovest, ma viceversa da ovest a est. Difatti la forma giuridica emersa nell’Europa occidentale, l’industria, la scienza e la tecnoscienza si sono diffuse nel Vicino ed Estremo Oriente, i quali a loro volta si sono “europeizzati” all’insegna della modernizzazione.

Se si può affermare dal punto di vista hegeliano che l’Europa abbia cominciato a svilupparsi come “mondo germanico” nei termini del “compiimento” della storia mondiale, come la “fine” che si compie, è anche vero che la sua diagnosi, secondo cui l’Asia non interverrebbe nella storia del mondo, non può più reggere dopo il XX secolo. Nell’attuale situazione mondiale l’Europa non è più il centro, essa è invece solo una tra le aree più influenti della terra. L’ultima e più vasta area in cui si è mantenuto l’eurocentrismo è la “filosofia”, ma anche qui è in atto un grande cambiamento. È in questo contesto che oggi il tema “Hegel e i giapponesi” diventa significativo.

L’interesse del mondo filosofico europeo per il Giappone è abbastanza recente. La prima espressione esplicita di interesse si palesò con Kant⁷,

Frankfurt a.M., vol. 12, 1989.

⁴ Ivi, p. 414: “Kein absolutes Außen mehr”. Trad. it. a cura di G. Bonacina e L. Sichirrollo, G.W.F. Hegel, *Lezioni di filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2020, p. 284.

⁵ Ivi, p. 114: “Amerika ist somit das Land der Zukunft”. Trad. it. cit., p. 76.

⁶ Ivi, p. 115: “Asien ist vom Prozesse der Weltgeschichte entfernt und greift nicht in die-selbige ein”. Trad. it. leggermente modificata, cit., p. 77.

⁷ Per informazioni sull’interesse che Kant nutrì per il Giappone e l’Asia, esiste una letteratura che raramente viene menzionata nella *Kant-Forschung*. Si veda H. von Glasenapp (a cura di), *Kant und die Religionen des Ostens*, Holzner, Kitzingen a.M. 1954. A conoscenza dell’autore c’è solo una recensione in francese del volume, apparsa un anno dopo la pubblicazione. Cfr. W. Nölle, *Kant und die Religionen des Ostens*, “*Société Française de Philosophie*”, 47, 1955, p. 86. C’è una buona ragione per cui il testo citato non ricevette molta attenzione. Come scrive l’editore Glasenapp, esso consta di una raccolta di “dettati” che Kant non volle pubblicare mentre era in vita. Inoltre, durante il dopoguerra l’acquisizione di questi testi per le biblioteche non era facile. Ma se si considerano questi testi di Kant tenendo ben presenti i limiti dell’epoca, si può cogliere che tipo di interesse egli avesse per il Giappone e l’Asia. Cfr. H. von Glasenapp (a cura di), *Kant und die Religionen des Ostens*, Prima parte, Seconda sezione, III. *Il Giappone*, cit., pp. 107-122. Questa parte è dedicata alla presentazione del Giappone e, almeno quantitativamente, è molto più ampia di quella delle lezioni di geografia che Kant dedicò al “Giappone”.

per rinnovarsi poi con Hegel⁸. Fu però uno degli allievi più importanti di Hegel, Karl Rosenkranz, a tenere nel 1860 a Königsberg una conferenza dal titolo “Il Giappone e i giapponesi”⁹. Questo avvenne otto anni prima della Restaurazione Meiji. Il testo della conferenza fu stampato dopo la Restaurazione Meiji, ossia nel 1875, e alla luce di questo, Rosenkranz scrive: “il titolo di questo articolo potrebbe ora diventare: il vecchio Giappone”¹⁰. È passato un secolo e mezzo da allora e il Giappone è cambiato di nuovo profondamente. Nel frattempo si è formata quella tradizione spirituale che può essere definita “filosofia giapponese”¹¹.

Rosenkranz credeva nella ragione universale della storia presentata da Hegel, alla luce della quale egli sostenne la Rivoluzione di marzo nel 1848¹². Anche nella conferenza “Il Giappone e i giapponesi” egli affermò che l’essere umano è originariamente lo stesso. Prevedeva che il Giappone

⁸ Ciò non significa che non si faccia menzione del “Giappone” in Hegel. Per fare un esempio, in uno dei suoi primi frammenti Hegel si riferisce a Montesquieu, il quale menziona la pena di morte usata all’epoca dai “Giapponesi”. G. W. F. Hegel, *Fragmente historischer und politischer Studien aus der Berner und Frankfurter Zeit*, in *Werke*, cit., vol. 1, p. 440.

⁹ Cfr. K. Rosenkranz, *Japan und die Japaner*, in *Neue Studien von Karl Rosenkranz*, vol. I, *Studien zur Culturgeschichte*, Erich Koschny, Leipzig 1875, p. 326. L’autore ha finora ripreso questa conferenza di Rosenkranz in un intervento pubblico e in due saggi: R. Ōhashi, *Zum Begriff der Vernunft im Fernen Osten*, Conferenza tenuta presso la *Internationalen Hegel Vereinigung* 20-23 giugno 1993; Id., *Zum Begriff der Vernunft im Fernen Osten*, in H.F. Fulda e R.-P. Horstmann (a cura di), *Vernunftbegriffe in der Moderne*, Stuttgarter Hegel-Kongreß 1993, Klett-Cotta 1994, pp. 775-788; Id., *Hēgeru to nihonjin*, 「ヘーゲルと日本人」 [Hegel e i giapponesi], “Gendai shiso” 現代思想, numero speciale, vol. 21, Nr. 8, 1993, pp. 159-167. Fu Hartmut Buchner che scoprì questo testo e me lo regalò quando presi parte al suo seminario su Hegel a Monaco nel 1970. Il titolo dell’articolo giapponese qui citato è lo stesso del presente saggio, ma il contenuto è molto diverso perché il pensiero dell’autore nel frattempo si è sviluppato ulteriormente.

¹⁰ K. Rosenkranz, *Japan und die Japaner*, cit., p. XIII.

¹¹ Di recente sono apparse in successione due ampie monografie sul tema della filosofia giapponese. La prima, *Nihon tetsugakushi* 『日本哲学史』 [Storia della filosofia giapponese]. La prima, M. Fujita 藤田正勝 *Nihon tetsugakushi*, Shōwadō 昭和堂, Kyōto 2018, e la seconda, B.W. Davis (a cura di) *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy*, Oxford UP, Oxford-New York 2020. La prima consta di 512 pagine e la seconda di 814 pagine. La seconda monografia è di tali dimensioni che una volta tradotta in giapponese conterà probabilmente circa 1.000 pagine. Nella Prefazione l’editore Davis scrive che i testi inclusi nel libro sono quelli considerati “fonti profondamente significative” per i filosofi del Giappone moderno. Ed è così. Tuttavia in entrambe le monografie la domanda circa una definizione della “filosofia giapponese” rimane inesa. Tra l’altro, secondo le informazioni comunicatemi personalmente da Gerald Hartung, professore all’Università di Wuppertal, una serie dedicata alla filosofia asiatica, e quindi anche giapponese, è in programma nell’ambito del suo grande progetto *Grundriss der Geschichte der Philosophie*.

¹² Cfr. K. Rosenkranz, *Die Bedeutung der gegenwärtigen Revolution und die daraus entspringende Aufgabe der Abgeordneten*, in Id., *Politische Briefe und Aufsätze 1848 – 1856*, P. Herre (a cura di), Dieterich, Leipzig 1919, ora in F.W. Carové et al., *Die Hegelsche Rechte*, Fromman, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962, p. 145.

non avrebbe tenuto chiuso a lungo i propri confini¹³. La sua previsione si dimostrò corretta. Ma Rosenkranz non aveva previsto che per l'essere umano, che originariamente doveva essere uno, le differenze storico-regionali si sarebbero fatte più intense nel corso dei secoli successivi, e che il Giappone sarebbe stato esposto a queste dinamiche. Oggi queste dinamiche devono essere attentamente considerate nell'ambito della "ragione", ossia di ciò che sta alla base della politica e dell'economia. Che tipo di ragione era attiva quando i filosofi del Giappone moderno, sotto l'influenza delle idee dell'Asia orientale, recepirono la ragione europea e svilupparono delle idee nel campo del pensiero filosofico? Anche coloro che sostengono l'universalità della ragione ammetteranno che questa universalità si determina nel processo della sua autorealizzazione da varie peculiarità regionali e condizioni culturali. Denominazioni come "filosofia greca", "filosofia francese", "filosofia tedesca", "filosofia americana", ecc. sono indicazioni di ciò. (La "filosofia analitica" solleverà un'anti-tesi contro la tesi sui limiti regional-culturali del pensiero logico, ma su ciò non ci soffermeremo ora). Quale ruolo e quale posizione rivendicherà la "filosofia giapponese" in questo panorama? All'interno di questo contesto problematico, ecco che il tema "Hegel e i giapponesi" coglie proprio il carattere essenziale della "filosofia".

1. "Ragione" e "Prajna"

Cominciamo con la questione se esistano diversi tipi di "ragione", come la ragione occidentale e la ragione buddhista. Tale questione potrebbe portare a una "disputa sugli universali" relativa al modo di concepire la ragione, qualora la questione fosse trattata nella sua interezza. Ma nell'ambito della presente *breve* trattazione, si può utilizzare un piano strategico più modesto: prima di tutto si può iniziare determinando la differenza tra le forme di sviluppo della ragione, per poi quindi confrontare le sue diverse modalità di manifestazione. È necessario che si approfondiscano questi diversi aspetti, ovvero che ci si affranchi da essi, affinché la trattazione comparativa si svolga anche come un'*osservazione di sé nel modo di un osservare l'altro in sé*. Chi osserva *giunge innanzitutto a se stesso solo nella sua osservazione dell'altro da sé*¹⁴. All'interno di una tale trattazione comparativa dei

¹³ Cfr. K. Rosenkranz, *Japan und die Japaner*, cit., p. 357.

¹⁴ L'autore ha cercato di mostrare come una "trattazione comparativa" di questo tipo sia resa possibile. Si rimanda al testo dell'autore, *Womit muß der Vergleich in der vergleichenden Ästhetik gemacht werden?*, in N. Schneider, R. A. Mall e Dieter Lohmar (a cura di), *Einheit und Vielfalt. Das Verstehen der Kulturen*, Studien zur Interkulturellen Philosophie, Brill-Rodopi, Amsterdam 1998, vol. 9, pp. 155-166.

modi della ragione, dovrebbe venire alla luce un “punto di intersezione”, ossia un punto in cui, per usare una similitudine, la lama di un modo della ragione limita e taglia l’altro modo di intendere la ragione, secondo il concetto greco di “critica” (*krinein*); oppure dovrebbe emergere un punto in cui le due lame semplicemente si incrociano, o, ancora, un punto in cui le due lame rimangono a una certa distanza l’una dall’altra.

Per anticipare qualcosa sulla presente riflessione, nel tema qui affrontato “Hegel e i giapponesi” si mette in risalto un elemento logico di “trasparenza” (*Durchsichtigkeit*). Questo elemento è espresso da Hegel prima nella *Dottrina dell’essenza* della *Scienza della logica*, poi più esplicitamente nella *Dottrina del concetto*. Nella logica buddhista, che tramanda le basi fondamentali del pensiero per i “Giapponesi”, questo elemento è espresso con la parola *soku* (卽). Rimane una questione aperta se un aspetto raccolga in sé l’altro, o se i due aspetti si incrocino senza toccarsi, in modo che l’avvicinamento di un aspetto all’altro termini in un nulla di fatto. Un punto d’intersezione è sempre il luogo in cui questo problema viene alla luce.

2. La “trasparenza” nella logica hegeliana

Avviciniamoci all’eventuale punto d’intersezione dei due aspetti (ossia dei modi di concepire la ragione [n. di C.] dal lato della logica hegeliana.

Il compito della logica hegeliana è quello di sviluppare le categorie logiche dell’“assoluto”, che si dividono in tre sfere: l’“essere”, l’“essenza”, il “concetto”. La sfera dell’“essere” è quella in cui, per dirla in breve, una determinazione “passa” nell’altra. Il “passaggio” (*Übergang*)¹⁵, costituisce il carattere fondamentale della motilità della logica dell’essere. Non accade tuttavia che una determinazione semplicemente passi alla successiva, ma piuttosto che questa prima determinazione sia già (da sempre) passata nella seconda. Un chiaro esempio, che si trova proprio all’inizio della logica dell’essere, spiega che “l’essere non passa, – ma è passato, nel nulla, e il nulla nell’essere”¹⁶. Poiché questo “passaggio” si manifesta in *tutta* la sfera dell’“essere”, questa sfera risulta come quella in cui l’una determinazione rispecchia e “riflette” l’altra in se stessa. Emerge poi un nuovo ambito, che può essere chiamato il regno della “riflessione” nel senso della

¹⁵ Conformemente con le principali traduzioni italiane degli scritti di Hegel, il termine “*Übergang*” viene qui reso con “passaggio”. Eventuali rese alternative potrebbero essere “trapasso” ovvero “transizione”. (N. di C.)

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I, Die objektive Logik*, E. Moldenhauer und K. Markus Michel (a cura di), *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, vol. 5, p. 83: “Das Sein in Nichts und das Nichts in Sein – nicht übergeht, sondern übergegangen ist”, trad. di A. Moni, rev. di C. Cesa, intr. di L. Lugarini, *Scienza della logica*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 2004, vol. I, p. 71.

parvenza (*Scheinen*) delle determinazioni dell'essere "in sé". L'ambito della logica dell'essenza è quello delle categorie dell'essere che appaiono in sé. "L'essenza è riflessione; il movimento del divenire e del passare che rimane in sé stesso"¹⁷. Nella riflessione, le categorie che altrimenti appaiono contrarie – come l'essere e il nulla – si rispecchiano e si riflettono l'una nell'altra, in modo tale che le due parti diventano reciprocamente trasparenti. Nei punti nodali dell'esposizione questa trasparenza si ripete nella terza sezione de *La dottrina dell'essenza* intitolata *La realtà effettiva (die Wirklichkeit)*. La "realtà effettiva" è infatti ciò che "è veramente" ovvero ciò che *si mostra* come "apparenza", nascondendo al suo *interno* la propria essenza. Nella "realtà effettiva" l'esterno e l'interno, visti attraverso lo sguardo logico, diventano *trasparenti* l'uno all'altro. Così, per esempio, una tazza nella sua realtà effettiva non "è" semplicemente qualcosa che sta lì, bensì qualcosa che nasconde in sé anche il suo "che-cos'è" essenziale. L'essenza interna appare all'esterno e l'apparenza esteriore è espressione dell'essenza interiore.

In questa visione logica l'"essenza" indica già la costituzione dell'"assoluto". Per usare le parole di Hegel: "L'identità dell'assoluto è così l'identità assoluta per ciò che ciascuna delle parti di quello è essa stessa l'intero, ossia ciascuna determinatezza è la totalità, vale a dire perciò che la determinatezza è divenuta in generale una parvenza affatto trasparente [...]"¹⁸.

Se tutte le determinazioni dell'assoluto sono ciascuna la trasparente parvenza della sua interezza, allora tutti i predicati dell'assoluto, e così le determinazioni, che altrimenti si contrapporrebbero l'una all'altra, si riflettono reciprocamente e in questo senso sono trasparenti. Ciò significa che "[...] l'assoluto stesso appare soltanto come la negazione di tutti i predicati e come il vuoto"¹⁹.

Subito dopo questa sezione inizia la terza parte della logica, *La dottrina del concetto*, nella quale vengono sviluppate le categorie dell'assoluto. In questo sviluppo, l'aggettivo "trasparente" e il sostantivo "trasparenza" continuano ad affiorare. Le categorie dei diversi livelli di senso diventano in questa fase trasparenti l'una all'altra, e sono riconosciute ciascuna come la parvenza dell'assoluto.

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II, Die subjektive Logik*, E. Moldenhauer und K. Markus Michel (a cura di), *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003, vol. 6, p. 24: "Das Wesen ist Reflexion; die Bewegung des Werdens und Übergehens, das in sich selbst bleibt", trad. di A. Moni, rev. di C. Cesa, intr. di L. Lugarini, *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 444.

¹⁸ Ivi, p. 188: "Die Identität des Absoluten ist somit dadurch die absolute, daß jeder seiner Teile selbst das Ganze oder jede Bestimmtheit die Totalität ist, d.h. daß die Bestimmtheit überhaupt ein schlechthin durchsichtiger Schein [...] ist". trad. it. cit., vol II, pp. 597-598.

¹⁹ Ivi, p. 187: "[...] das Absolute selbst erscheint nur als die Negation aller Prädikate und als das Leere", trad. it. *ibid.*, p. 596. Possiamo anticipare che ciò che si scorge attraverso quella che definiremo la "sagezza-prajna" viene chiamato "vuoto" (*śūnyata*).

3. La logica del “soku” (即)

Nella logica buddhista sono usate di frequente espressioni come “*u soku mu*” (有即無, l’essere è immediatamente [*gleich*] nulla), “*ichi soku ta*” (一即多, l’uno è immediatamente [*gleich*] molteplice). Esse ricordano immediatamente la logica dell’inizio di Hegel sull’essere e il nulla, cosicché si potrebbe parlare di “logica del *soku*”.

È necessario, al fine di indicare un testo esemplare per questo *soku*, consultare il *Sūtra del cuore*, generalmente considerato la quintessenza del buddhismo Mahāyāna. In un celebre passo leggiamo: “L’apparenza non è nient’altro che vuoto, il vuoto non è nient’altro che l’apparenza. Apparenza-*epppure*-vuoto, vuoto-*epppure*-apparenza”²⁰.

Nel testo originale sanscrito non esiste una parola corrispondente a

²⁰ Trad. it. nostra. Cfr. E. Conze (a cura di), *I libri buddhisti della Sapienza: Il Sūtra del diamante, il Sūtra del cuore*, Roma, Ubaldini 1976, p. 73: “La forma è vacuità e la vacuità è forma perché la forma sorge in modo dipendente. La forma e la vacuità sono della stessa natura”. D’accordo con R. Ōhashi si è scelto di tentare una traduzione di *soku* (即) con *-epppure-*, optando per il corsivetto e i trattini a sottolineare il modo inusuale in cui il termine deve essere inteso. Per cercare di avvicinarsi al senso del termine *soku* si deve qui intendere *-epppure-* nella sua valenza aversativa e contemporaneamente nel senso originario di “e pure”, “e anche”, come se qui *-epppure-* venisse a significare “e anche ma non”. Il termine *soku* viene generalmente reso con “cioè”, “uguale” (in questo senso Ōhashi lo ha reso in tedesco con *gleich*), “allo stesso tempo”, “immediatamente”, ma il suo significato sfugge ad una traduzione univoca in italiano poiché, come nota giustamente R. Elberfeld, l’uguaglianza in *soku* non è da intendersi “nel senso di una *semplice* identità o di un’uguaglianza. Con questo concetto viene espressa una relazione radicalmente dialettica di due determinazioni diverse o contraddittorie. A partire dall’introduzione del buddhismo in Cina questa parola diventa uno dei concetti chiave della tradizione filosofica cinese. Il locus classicus si trova nella traduzione cinese del *Sūtra del cuore* in cui si dice: ‘il vuoto è al tempo stesso (*zugleich*) l’apparenza (*Erscheinung*) e l’apparenza è al tempo stesso il vuoto’. Si intende dire che il piano assoluto non è mai senza l’apparenza e l’apparenza non è mai senza il piano assoluto: i due sono infinitamente differenti, ma al tempo stesso assolutamente inseparabili [...]. Nishida mette in relazione con la dialettica hegeliana questa determinazione concettuale buddhista, e la trasforma in un concetto filosofico che ricomprende in sé gli elementi di entrambe le tradizioni”. (R. Elberfeld, *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999, p. 310). Ōhashi, nel citare il *Sūtra del cuore*, fa riferimento alla versione in lingua cinese, che non contempla il verbo “essere”, e in cui letteralmente il termine *Erscheinung* traduce il termine “colore”, apparenza colorata, che è a sua volta traduzione di *rupa*, forma. Nell’originale sanscrito del *Sūtra del cuore* il passo è espresso per mezzo di frasi nominali, ellittiche del verbo essere (*asti* o *bhavati*), che in quanto tali non utilizzano esplicitamente il verbo “essere”, ma lo presuppongono. Riportiamo i versetti in una tabella al fine di fornire al lettore un colpo d’occhio sulle trasformazioni che i differenti linguaggi e sistemi di scrittura introducono in relazione all’esperienza *soku*:

*soku*²¹. L’inserimento di questa parola sarebbe necessario perché non c’è declinazione in cinese, e senza l’inserimento della parola *soku* il collegamento tra “apparenza” e “vuoto” non viene espresso. Non è tuttavia superfluo notare che *soku* indicava in origine quello stato di cose in cui veniva alla presenza l’immediato essere-l’uno-nell’altro delle determinazioni contrarie senza bisogno di aggiungere una spiegazione a parole. Lì le due cose, che altrimenti si oppongono, si rispecchiano l’una nell’altra e diventano trasparenti l’una all’altra. Abbiamo visto lo stesso nella logica hegeliana. Poiché non esiste una parola corrispondente a *soku* nel sanscrito originale, questo carattere cinese non viene spiegato nel *Sūtra del cuore*. Tuttavia, a seconda del contesto, la parola *soku* può essere intesa come sinonimo di “trasparenza”.

Da Hegel questa equiparazione verrebbe eventualmente in parte accettata, ma in parte respinta poiché, egli direbbe, il *soku* in questo Sūtra è affermato direttamente, è presentato in modo immediato come si trattasse di un colpo di pistola, per cui il “vuoto” (*śūnyatā*) assomiglia alla notte nella quale, come si suol dire, tutte le vacche sono nere²².

Tuttavia, più obiezioni a questo virtuale rimprovero potrebbero es-

Sanscrito	Trad. it. del sanscrito di M. Meli	Cinese	Trad. it. letterale del cinese	Tedesco	Trad. it. letterale del tedesco
rūpaṃ śūnyatā, śūnyataiva rūpaṃ rūpaṃna pṛthak śūnyatā, śūnyatāyā na pṛthag rūpaṃ yadrūpaṃ sā śūnyatā, yā śūnyatā tadrūpaṃ	anche il vuoto [è] la forma dalla forma non [è] separato il vuoto quella [che è] forma [è] il vuoto, quel [che è] vuoto [è] la forma.	色不異空 空不異色 色即是空 空即是色	colore non diverso dal vuoto vuoto non diverso dal colore colore <i>soku</i> questo vuoto vuoto <i>soku</i> questo colore	Die Erscheinung ist nichts anderes als das Leere. Das Leere ist nichts anderes als die Erscheinung. Die Erscheinung ist <i>soku</i> leer. Die Leere ist <i>soku</i> Erscheinung	L'apparenza non è nient'altro che vuoto, il vuoto non è nient'altro che l'apparenza. L'apparenza è (<i>soku</i>) vuota, il vuoto è (<i>soku</i>) apparenza

(N. di C., che ringrazia per la preziosa consulenza i Proff. E. Fongaro e M. Meli).

²¹ Cfr. H. Nakamura 中村元, K. Kino 紀野一義, *Hannya shingyō – Kongō hannyagyō*, 『般若心經・金剛般若經』, [Sūtra del cuore – Sūtra del diamante], Tokyo, Iwanami bunko 岩波文庫, 1960, p. 164: “rūpaṃ śūnyata, śūnyataiva rūpaṃ”. Non si trova in sanscrito una parola corrispondente al “*soku*” nella tradizione cinese.

²² Cfr. G.W.F. Hegel, “Prefazione”, in *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di V. Cicero (a cura di), Bompiani, Milano 2000, p. 67: “Für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind”. (N. di C.).

sere sollevate dalla logica buddhista. La prima obiezione sarebbe che il *soku* non viene pronunciato direttamente, bensì sotto l'implicito presupposto della logica del "tetralemma", come sostenuto da Nāgārjuna (ca. 150 – 250 d. C.). Questa logica può essere condensata in quattro proposizioni: "x è", "x non è", "x è e insieme non è", "x non è né 'è' (essente) né-non è (non essente)".

Lo scritto di Nāgārjuna *Il cammino di mezzo*, in cui viene spiegato questo tetralemma, inizia notoriamente con la frase: "Non distruzione e non produzione, non annientamento e non permanenza, non unità e non differenza, non arrivo e non partenza". Con queste cosiddette "otto negazioni" le determinazioni contrarie sono poste come equivalenti l'una accanto all'altra con l'ausilio della congiunzione "e". Questo "e" può essere inteso come sinonimo di *soku*²³.

La seconda obiezione sarebbe: il *soku* non riguarda la mera formulazione logica, ma, come sempre accade con gli insegnamenti del buddhismo, l'esperienza concreta ed esistenziale della vita e di ciò che è veramente. Questa obiezione risulta però leggermente indebolita se vista dal punto di vista di Hegel, poiché anzitutto la logica hegeliana si occupa proprio di ciò che è.

Hegel afferma chiaramente che la sua dottrina dell'essere e dell'essenza in quanto "logica oggettiva" prende il posto dell'"ontologia"²⁴. Inoltre, per Hegel, il "logico" è la natura peculiare dell'uomo²⁵, per cui la scienza della logica è, ai suoi occhi, proprio l'espressione esistenziale della natura umana.

²³ 「不生亦不滅、不常亦不斷、不一亦不異、不來亦不去」 Cfr. Nāgārjuna, *Le stanze della via di mezzo* (*Mūlamadhyamakakārikāh*), trad. it. di M. Meli, cit. in E. Magno, *Nāgārjuna. Logica, dialettica e soteriologia*, Mimesis, Milano 2012, p. 262: "Senza cessazione, senza produzione, senza annientamento, senza eternità, senza unità, senza diversità, senza arrivo né andata (anirōdham anutpādam anucchedam aśāvataṃ | anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam)". Tralascieremo qui di mostrare in dettaglio in che senso questa logica non sia affatto la negazione del principio di non contraddizione e del principio del terzo escluso. Cfr. Shōryū Katsura 桂紹隆, *Indojin no ronrigaku: mondōhō kara kinōhō e*, 『インド人の論理学: 問答法から帰納法へ』, [La logica degli indiani: dalla dialettikē all'induzione], Tokyo, Chūōkōronsha 中央公論社, 1998, pp. 161 ss.

²⁴ Che la dottrina dell'"essere" e dell'"essenza" come logica oggettiva sia anche "ontologia" è affermato da Hegel stesso. Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I, Die objektive Logik*, cit., vol. 5, p. 61: "Die objektive Logik tritt damit vielmehr an die Stelle der vormaligen Metaphysik, als welche das wissenschaftliche Gebäude über die Welt war, das nur durch Gedanken aufgeführt sein sollte. – Wenn wir auf die letzte Gestalt der Ausbildung dieser Wissenschaft Rücksicht nehmen, so ist [es] erstens unmittelbar die Ontologie". Trad. it. cit., vol. I, p. 47: "Perciò la logica oggettiva prende piuttosto il posto della metafisica di una volta, come di quella che era l'edificio scientifico sopra il mondo, da innalzarsi solo per mezzo di pensieri. Se ci riferiamo all'ultima forma cui era nel suo perfezionarsi arrivata codesta scienza, quella, di cui in primo luogo prende immediatamente il posto la logica oggettiva, è l'ontologia [...]". (N. di C.).

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 20: "So sehr natürlich ist ihm das Logische, oder vielmehr: dasselbe ist

La terza obiezione potrebbe essere: non è il *soku* buddhista ma proprio la “trasparenza” della logica hegeliana che viene posta immediatamente e non determinata logicamente. La stessa cosa accade anche con parole come “passaggio”, “negazione”, “mediazione”, che nella logica hegeliana sono date per assodate. Questa obiezione era già stata anticipata in linea di principio da Kierkegaard, il quale afferma che i tre termini, “passaggio, negazione, mediazione”, come “tre agenti (*agentia*) mascherati, sospetti, segreti”, influenzano tutti i movimenti nella logica hegeliana²⁶. Kierkegaard menziona anche la presunta “trasparenza” della logica hegeliana come segue: “Il sistema dovrebbe avere una meravigliosa trasparenza e intuibilità che, non diversamente dagli omfalopsichiti²⁷, a furia di contemplare immobile il niente centrale di se stesso, dovrebbe arrivare al punto di veder tutto spiegarsi e tutto il suo contenuto nascere da sé”²⁸. E tuttavia egli pensa che questa apertura non sia data nella logica hegeliana. Colui che “guarda il proprio ombelico” è ovviamente colui che contempla le determinazioni logiche nel loro nebuloso sorgere. Kierkegaard afferma che all’interno del sistema hegeliano l’autocontemplazione di tali determinazioni non è data, per cui la posizione logica appurata come “trasparente” è invece alquanto nebulosa.

La prima obiezione non sarebbe un attacco a Hegel, poiché essa argomenta solo che il *soku* buddhista a suo modo si basa su una concezione logica. La seconda obiezione e la controcritica virtualmente presentata da parte di Hegel indicano che la disputa tra hegelismo e buddhismo è ancora aperta, in particolare per quanto riguarda la questione di che senso abbia per la logica l’ “esistenza umana”. La terza possibile obiezione, anticipata in parte da Kierkegaard, apre la questione se l’assenza di presupposti della logica non abbia comunque a che vedere con un’evidente precomprensione linguistica.

Invece di entrare nel dettaglio dei tre punti, si potrebbe ora porre una domanda in cui questi siano più o meno impliciti: giacché la “ragione” è come una lampada luminosa che illumina tutto, la domanda è se e come

seine eigentümliche Natur selbst”. Trad. it. cit., vol. I, p. 10: “Tanto è naturale all’uomo il logico, o, meglio, tanto è vero che questo è la sua stessa peculiare natura”. (N. di C., trad. it. leggermente modificata).

²⁶ Cfr. S. Kierkegaard, *Il concetto dell’angoscia* (1844), C. Fabro (a cura di), SE, Milano 2007, p. 81.

²⁷ Il termine, utilizzato ironicamente da Kierkegaard, indicava coloro i quali sarebbero dediti alla contemplazione del proprio ombelico. Si tratta di una volgarizzazione della pratica ascetica dell’esicismo, diffusa tra i monaci dell’Oriente Cristiano a partire dal IV secolo. Giacché la preghiera esicasta era spesso compiuta con la testa reclinata sul petto, i detrattori degli esicasti diffusero la convinzione che per costoro l’anima fosse racchiusa nel ventre e “concentrata” nell’ombelico. Da qui l’etimologia di “omfalopsichia”, derivata dai termini greci (*omfalós*, ombelico) e *ψυχή* (*psyché*, anima). [N.d.C.].

²⁸ S. Kierkegaard, *Il concetto dell’angoscia*, cit., p. 81.

la sua luce illumini se stessa. C'è forse il “buio” all'origine della logica, che illumina tutto tranne sé?

Un punto di partenza per rispondere a questa domanda può essere ancora una volta il *Sūtra del cuore*, che inizia con la seguente frase: “Praticando la profonda saggezza-*prajna*, il bodhisattva Avalokiteshvara vide che i cinque *skandha* sono completamente vuoti”²⁹.

La saggezza-*prajna* come conoscenza da parte della ragione viene dischiusa, secondo questa frase iniziale del sūtra, dal bodhisattva Avalokiteshvara che *pratica* (*gyō*, 行) questa saggezza.

La “pratica” della saggezza-*prajna* precede questa stessa saggezza, anche se non nel tempo, ma per sua natura. Solo in questo modo, la ragione buddhista si rende conto che ogni apparenza è vuota. Deve essere ponderata, allora, la questione se questo divenire un tutt'uno in termini logici sia la notte buia in cui tutte le vacche sono nere, o piuttosto una chiara esperienza dell'evidenza a partire dalla quale inizi il lavoro logico.

Nella *Scienza della logica* non si parla affatto della pratica corporea. E tuttavia l'“inizio” (*der Anfang*) viene considerato l'elemento decisivo. Esso viene trattato nel capitolo di apertura: *Con che si deve incominciare la scienza? L'inizio della scienza è “conoscenza pura”, che non ha ancora il contenuto della scienza. La “risoluzione” di considerare questo pensiero come tale è l'inizio della logica*³⁰.

La parola “risoluzione” (*Entschluss*) in tedesco contiene in sé la parola “sillogismo” (*Schluss*). La risoluzione è lo schiudersi (*Aufschließung*) e il risolversi (*Entschließung*) della forma logica del sillogismo che si dispiega come forma fondamentale ne *La scienza della*

²⁹ 「観自在菩薩 行深般若波羅蜜多時 照見五蘊皆空」 Proponiamo qui la traduzione italiana della traduzione condotta in tedesco da Ryōsuke Ōhashi della versione sino-giapponese del *Sūtra del cuore*. [N.d.C].

³⁰ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I, Die objektive Logik*, cit., vol. 5, p. 68: “Die einfache Unmittelbarkeit ist selbst ein Reflexionsausdruck [...]. In ihrem wahren Ausdrucke ist daher diese einfache Unmittelbarkeit das *reine Sein*. Wie das *reine Wissen* nichts heißen soll als das Wissen als solches, ganz abstrakt, so soll auch *reines Sein* nichts heißen als das *Sein* überhaupt; Sein, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung”. Trad. it. cit., vol. I, p. 55: “La semplice immediatezza è essa stessa un'espressione di riflessione [...]. Nella sua vera espressione questa semplice immediatezza è quindi il puro essere. Come per sapere puro non s'ha da intender altro che il sapere come tale, in maniera affatto astratta, così anche per l'essere puro non s'ha da intender altro che l'essere in generale; l'essere e niente più, senza alcun'altra determinazione e riempimento”. (N. di C.). Sul problema e sul significato dell'“inizio” nella logica di Hegel cfr. R. Ōhashi, *Der Anfang und die Augenblicksstätte*, in Id., *Zeitlichkeitsanalyse der Hegelschen Logik. Zur Idee einer Phänomenologie des Ortes*, Alber, Freiburg 1984, pp. 37-65; Id., *Hegels Anfang der “Seinslogik”: zwischen ,Sein und Nichts,* in C. Bickmann (a cura di), *Hegels Philosophie des Geistes zwischen endlichem und absolutem Denken. Weltphilosophien im Gespräch*, vol. 14, Traugott Bautz, Nordhausen 2016, pp. 43-62.

Logica soprattutto nella sua dottrina del “concetto”. “Il sillogismo, e quindi il triplice, è stato sempre conosciuto come la forma universale della ragione”³¹. Così anche l’“inizio” della logica possiede una struttura tripartita: l’“inizio”, il ciò con cui si inizia, e ciò che inizia³². Questa tripartizione appare alla fine della logica come quella del sillogismo. Se all’inizio della logica il sillogismo è considerato come la forma “generale” della ragione, alla fine questo generale si concretizza come forma “singola” e come “idea assoluta”. L’inizio e la fine formano un circolo. Pertanto “il semplice essere, cui l’idea si determina, resta a lei perfettamente trasparente”³³.

Ponendo attenzione al fatto che qui ricorre di nuovo la parola “trasparente”, va notato che la risoluzione come “inizio” della logica è l’ingresso nel pensiero puro, e quindi ha un carattere di azione. La risoluzione come inizio de *La scienza della logica* è la risoluzione ad entrare nel pensiero puro. La risoluzione che compare al termine della *Logica* è lo schiudersi e il risolversi dell’idea assoluta, logicamente autosufficiente, con la quale quest’ultima si esprime e si affranca liberamente nel regno della natura³⁴. Schelling ha descritto il pensiero di questo affrancarsi dell’idea nella natura come una delle espressioni “più strane ed equivoche”³⁵. Le critiche di Schelling a Hegel tuttavia possono qui essere lasciate da parte. Piuttosto, bisognerebbe prestare attenzione al fatto che la “risoluzione” all’inizio della logica si congiunge con quella alla fine³⁶, e il tutto si conclude nel segno dell’azione. Il carattere dell’azione in questo caso non è certo lo stesso di quello della pratica del buddhismo. Ma è proprio per questo motivo che qui emerge un “punto di intersezione” dei due ambiti.

³¹ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II, Die subjektive Logik*, cit., vol. 6, p. 565: “Der Schluss, das Dreifache, ist als die allgemeine Form der Vernunft immer erkannt worden”. Trad. it. cit., vol. II, p. 949.

³² Cfr. *supra* n. 13.

³³ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II, Die subjektive Logik*, cit., vol. 6, p. 573: “Das einfache Sein, zu dem sich die Idee bestimmt, bleibt ihr vollkommen durchsichtig”. Trad. it. cit., vol. II, pp. 956-957.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie 1821-1854*, in *Schellings Werke*, M. Schröter (a cura di), C. H. Beck-R. Oldenbourg, München, vol. V, 1928, p. 223, trad. it. di G. Durante, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna ed esposizione dell’empirismo filosofico*, Firenze, Sansoni 1950, p. 189.

³⁶ Giacché la “risoluzione” iniziale coincide con quella finale e forma con essa un cerchio, anche quest’ultima va presa in considerazione. Il saggio per il resto eccellente di Dieter Heinrich considera solo l’“inizio”, mentre un’integrazione sulla “fine” resta un auspicio. (D. Heinrich, *Anfang und Methode der Logik*, “Hegel-Studien”, 1, 1964, pp. 20 ss.).

4. La sapienza di *prajna* e *soku* – Keiji Nishitani

Fino a oggi la comparazione si è cimentata solo con il tema “Hegel e il buddhismo” e non con “Hegel e i giapponesi”. Ciononostante è necessario tirare in ballo “i giapponesi” perché in ultima istanza il confronto delle due forme della ragione deve essere condotto nell’elemento della “filosofia”. Si è già detto che con il termine “giapponesi” non si intende affatto una razza, bensì “giapponesi” sono qui gli alfieri di quella ragione *filosofica* che è stata posta in essere nel Giappone moderno. La filosofia intesa come modo di pensare metafisico sorto in Occidente, e il buddhismo in quanto tradizione spirituale tramandata nell’Asia estremo orientale, per poter incontrarsi e produrre un dialogo sensato e fruttuoso devono possedere un luogo in comune, e un tale luogo è offerto naturalmente dai giapponesi in quanto “filosofi” le cui radici di pensiero affondano anche nella tradizione spirituale estremo orientale.

Molti lettori staranno probabilmente già pensando a Kitarō Nishida (西田幾多郎, 1870-1945) quale rappresentante di questo tipo di filosofi, ma in questo saggio si farà invece il nome di Keiji Nishitani (西谷啓治, 1900-1990). Qualcuno potrebbe certo far notare che parlando di “giapponesi” in questo senso, non ci si dovrebbe limitare solo alla cerchia dei filosofi della cosiddetta Scuola di Kyōto, ma che si potrebbe fare riferimento a un ambito più ampio. Una simile opinione possiede senz’altro la sua parte di ragione, e tuttavia se i “giapponesi” devono essere considerati in una prospettiva come quella esposta qui sopra, allora si potrebbero assumere quali criteri di scelta anche l’eco e l’influenza che questi giapponesi hanno avuto in Europa e in America. Nishitani è senz’altro uno tra i filosofi giapponesi in grado di soddisfare simili criteri³⁷. Non solo, egli è inoltre il filosofo che tratta di *soku* e della “trasparenza”³⁸, e che confronta tematicamente la “ragione” hegeliana con la *prajna* in quanto ragione buddhista³⁹.

Riguardo all’espressione buddhista *ichi soku ta, ta soku ichi* (一即多、多即一, uno-*eppure*-molteplice, molteplice-*eppure*-uno), scrive quanto segue:

³⁷ Secondo la bibliografia apposta al volume edito dall’autore *Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführung*, Verlag Karl Alber, Freiburg i. B., 2011, 2014³, il numero delle traduzioni di testi di Nishitani (circa 70) così come quello dei saggi *su* Nishitani è notevole, pari solo a quelle di Nishida (circa 60). Dato che nel frattempo sono trascorsi già sette anni dalla pubblicazione di quel libro, il numero dei titoli sarà probabilmente ulteriormente aumentato.

³⁸ Keiji Nishitani, 「空と即」, *Kū to soku* [Il vuoto e soku], in: Nishitani Keiji 西谷啓治, 西谷啓治著作集, *Nishitani Keiji chosakushū* [Opere di Keiji Nishitani], vol. 13, 創文社 Sōbunsha, Tokyo 1987, pp. 111-160.

³⁹ Keiji Nishitani, 「般若と即」, *Hannya to soku* [Prajna e soku], in: Nishitani Keiji, *Nishitani Keiji chosakushū*, cit., vol. 13, pp. 31-95.

Ichi soku ta (uno-eppure-molteplice) è l'espressione del fatto che il molteplice viene visto a partire dal mondo, [...] mentre *ta soku ichi* (molteplice-eppure-uno) è l'espressione del fatto che (il mondo) viene visto a partire dal molteplice. Ora, "molteplice" indica il fatto che tutti gli enti possiedono una caratteristica ultima ovvero possiedono singolarità individuale, mentre "uno" indica il fatto che in esso i molti enti possiedono il loro "luogo", così che tutto l'"essente" di volta in volta viene reso trasparente in quanto "luogo-localizzante".⁴⁰

"Luogo-localizzante" è uno dei termini chiave dell'ultimo Nishitani. Significa che tutti gli enti di volta in volta sono un luogo in cui il mondo nella sua interezza, e con ciò anche l'uno, è, più o meno come la primavera è presente in un ramo di pruno. Questo ramo di pruno è *trasparente* nel senso che attraverso di esso in quanto cosa singola e sostanziale, viene vista la primavera. Lì si può affermare: l'uno *soku* il tutto. Trasparenza e *soku* sono sinonimi. *Soku* diviene perciò sinonimo di *muge* (無礙, non-ostruzione). Nel passo dove Nishitani spiega questo *muge*, scrive:

l'essente, con la sua singolarità e con la sua caratteristica di volta in volta vigenti, si chiude, in quanto singolo, in se stesso, e tuttavia esso, in virtù dei suoi limiti concepiti come barriera rispetto alla rete delle relazioni mondane, è permeabile ovvero trasparente, cosicché in lui tutti gli altri enti entrano uno nell'altro in una relazione di mutua reciprocità.⁴¹

Nishitani dunque esprime in un modo diverso quanto da Hegel già individuato nella Logica del Concetto con la "trasparenza" delle categorie. Ci dobbiamo chiedere allora se il "punto di intersezione" dei due modi di vedere sia al tempo stesso anche il loro punto di unione.

Nishitani, tuttavia, nel prosieguo del testo che stiamo considerando, introduce la nozione di *jiji muge* (事事無礙, non-ostruzione reciproca del reale-fattuale). Questo termine fa il paio con un altro, *riji muge* (理事無礙, non-ostruzione reciproca di *logos* e reale-fattuale). Il termine *ri* 理 significa *logos*, ragione, saggezza e così via, mentre *ji* 事 significa ciò che è reale-fattuale, ossia ciò che esiste nella realtà concreta. Con l'intellezione "ri" logico-razionale dell'essenza di un reale-fattuale si realizza *riji muge*, inteso come l'accordo del *logos* e della cosa. Questo *riji muge* viene realizzato nella Logica hegeliana, nella misura in cui l'essere, l'essenza e il concetto di ciò che è, vengono chiariti categorialmente e determinati logicamente. Ciononostante, visto dalla prospettiva della logica buddhista, questo *riji muge* possiede ancora il senso che *ji*, il reale-fattuale,

⁴⁰ Keiji Nishitani, *Kū to soku*, cit., p. 141. Il termine tradotto con "luogo-localizzante" è 局所的なところ, *kyokushotekina tokoro*.

⁴¹ Keiji Nishitani, *Kū to soku*, cit., p. 141.

viene concepito *a partire da* “ri”, ovvero a partire dalla ragione logica, il che implica che il reale-fattuale viene ancora concepito nella prospettiva dell’“a partire da...”, e non viene ancora lasciato esserci nella sua diretta e nuda fatticità. *Jiji muge*, invece, significa che il reale-fattuale non viene immediatamente esperito *a partire dal logos*, ma nella sua nuda realtà. Per questo Nishitani aggiunge:

“*Jiji muge* è laddove tutte le vie del *logos* si interrompono”⁴².

Qui, in questo “punto di intersezione” di *soku* in quanto *prajna* buddhista e della “trasparenza” della ragione hegeliana, si apre, nonostante tutte le sovrapposizioni, una profonda frattura. Il primo dice: il mondo di *jiji muge* è laddove ogni possibile *logos* si interrompe. L’altro risponderebbe: “Il fatto che tu dica ciò, è già di per sé la prova che tu ti basi sul *logos*”. Il primo allora direbbe: “Ma solo nella prassi della pratica ascetica il fattizio si dà infine veramente, mentre il darsi di cui parli tu, realizzato a partire dal *logos*, non è ancora il darsi reale-fattuale”. L’altro allora risponderebbe: “Ma anche la prassi della pratica ascetica deve essere concepita logicamente, affinché la sapienza di *prajna* possa sussistere in quanto sapienza”.

A partire da qui inizierebbe un secondo round nel confronto tra “Hegel e i giapponesi”, che però non è possibile sviluppare qui. L’obiettivo della presente riflessione, tuttavia, era di mettere in risalto il “punto di intersezione” in cui la ragione hegeliana in quanto apice della ragione occidentale-filosofica da un lato, e dall’altro la ragione-*prajna* buddhista che agisce in profondità nella filosofia giapponese, si intersecano una con l’altra. Potrebbero esserci anche altri punti di intersezione⁴³, e tuttavia anche quello di “trasparenza” e *soku* doveva senz’altro essere reso esplicito in quanto luogo dove cominciare il dialogo tra “Hegel e i giapponesi”. Dialogo che qui viene aperto.

⁴² Keiji Nishitani, *Kū to soku*, cit., p. 145.

⁴³ Il problema della “vita” potrebbe costituire secondo l’autore un ulteriore esempio di punto di intersezione. Cfr. R. Ōhashi, *Das Problem des ‚Lebens‘ in der Hegelschen Logik*, *Hegel-Jahrbuch*, January 2015: *Hegel gegen Hegel II*. Il saggio è reperibile anche online in: <https://doi.org/10.1515/hgjb-2015-0181>, 2015-12-15. Il saggio è stato ripubblicato in: *Hegels Philosophie des Geistes zwischen endlichem und absolutem Denken. Weltphilosophien im Gespräch*. vol. 14, a cura di C. Bickmann, Traugott Bautz, Nordhausen 2016, pp. 43-62.

Hegel and the Japanese – An Implication of Hegelian Logic

In this essay which echoes in the title the theme of Heideggerian article *Hegel and the Greeks*, the relationship between Western metaphysical thought as developed in the Hegelian *Logic*, and Buddhist thought is addressed. To bring the comparison on the level of philosophy, the author refers to the “Japanese”, that is to those Japanese philosophers whose thinking is based on the encounter of Eastern spiritual tradition and Western philosophy. The author compares Hegelian philosophy which could be regarded as a representative of the philosophy of Western *reason* with the thought of Keiji Nishitani who discusses philosophically the Buddhist *prajna*. The key-point of the comparison of the author is the identity and the difference of Hegelian “transparency” and Nishitani’s “*soku*”. The author finds at this “point of intersection” a starting point of further philosophical elucidation of the Buddhist thought in dialogue with Western philosophy.

KEYWORDS: Hegel, Nishitani, Vernunft, prajna, Buddhism