

Enrico Fongaro

Nishida tra Hegel e buddhismo – Sull’opportunità di una filosofia interculturale

Prologo: Nishida fu un hegeliano?

Gōichi Miyake (三宅剛一, 1895-1982) è stato un filosofo giapponese ancor’oggi ricordato per l’impegno profuso nell’introdurre in Giappone la fenomenologia e la filosofia della scienza. Appartenne infatti a quella generazione di giovani studiosi nati attorno al 1900, che ebbero per primi l’occasione di recarsi in Europa a studiare filosofia e che, tornati in patria, si applicarono a diffondere con la massima acribia filologica quanto avevano imparato. A differenza di questi giovani ricercatori, Kitarō Nishida (西田幾多郎, 1870-1945), che era nato nel 1870, non ebbe mai l’opportunità di andare a studiare all’estero. Relegato ai margini del sistema educativo giapponese per non aver voluto concludere in modo regolare la scuola superiore andandosene per protesta contro la progressiva militarizzazione delle istituzioni scolastiche, Nishida aveva finito le scuole superiori da privatista ed era entrato all’Università come “studente speciale” (*senka* 選科), cui era preclusa ogni possibilità di carriera, e dunque anche l’occasione di studiare all’estero¹.

Miyake, e come lui Hajime Tanabe (田辺元, 1885-1962), Shūzō Kuki (九鬼周造1888-1941), Keiji Nishitani (西谷啓治1900-1990), Fumi Takahashi (高橋ふみ1901-1945) – nipote di Nishida, una delle prime filosofe giapponesi e traduttrice in tedesco dei testi dello zio – Kiyoshi Miki (三木清, 1897-1945) e molti altri, ebbero invece l’occasione di andare a studiare in Europa, e quasi tutti si recarono da Heidegger a Friburgo. Dopo la pubblicazione in Giappone del saggio di Tanabe *Una nuova svolta nella fenomenologia* (*Genshōgaku ni okeru atarashiki tenkō*, 「現象学に於ける新しき転向」, 1924), il primo saggio in assoluto dedicato a Heidegger², il filosofo di Meßkirch era infatti diventato oggetto di stu-

¹ Per la biografia di Nishida si veda M. Yusa, *Zen and Philosophy*, University of Hawai’i Press, Honolulu 2002.

² Una traduzione in tedesco di questo testo si trova in H. Buchner (a cura di), *Japan und Heidegger*, Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen 1989, pp. 89-108.

dio imprescindibile per i giovani studiosi giapponesi, tanto che andare a studiare all'estero si diceva a quei tempi fare la "Freiburg mōde". *Mōde* 詣, in giapponese, significa "visita al tempio", *hatsumōde* 初詣 è la "prima visita al tempio" shintoista che si fa ancor'oggi all'inizio dell'anno. Recarsi a Friburgo da Heidegger, dunque, era come recarsi al "tempio" della filosofia e della fenomenologia, una sorta di rito necessario per poter entrare nel mondo della filosofia contemporanea, ma anche più prosaicamente per poter provare ad introdursi nel mondo accademico giapponese. *Freiburg mōde*, del resto, era un'espressione che permetteva un gioco di parole con il tedesco, lingua d'elezione di quei giovani studiosi, per cui la "visita al tempio" della filosofia poteva essere intesa al tempo stesso anche semplicemente come la "moda di Friburgo", la *Freiburg Mode*, in voga tra gli studenti più ambiziosi. L'aura sacrale della verità fenomenologica si trasformava così in un'effimera "moda", secondo quel processo di incomprensione o svuotamento del senso che Nishitani, in dialogo con Karl Löwith, alcuni anni più tardi indicherà come un tratto caratteristico del "nichilismo giapponese"³.

Sia come sia, anche Miyake ebbe l'occasione di recarsi a Friburgo a studiare presso Heidegger. Vi si recò nel 1929 e vi rimase fino al 1931. A questo periodo risale un aneddoto assai interessante che viene riportato da Michiko Yusa in un suo saggio⁴. Heidegger, che era notoriamente interessato al pensiero e alla cultura orientale, ebbe spesso occasione di parlarne con i suoi numerosi allievi giapponesi. Un giorno ne discusse anche con Miyake, che cercò di illustrare ad Heidegger il pensiero di quello che a suo giudizio era il più originale filosofo in Giappone, Kitarō Nishida. Alla fine del colloquio "la reazione di Heidegger all'opera di Nishida fu qualcosa come: 'Suona come Hegel', e fu tutto. Miyake rimase deluso dal breve commento di Heidegger"⁵.

Il disappunto di Miyake è molto significativo e lascia intendere come per lui Nishida non fosse riducibile semplicemente a una sorta di rivisitazione nipponica del pensiero hegeliano. Ma altrettanto significativa, se non di più, è proprio la reazione di Heidegger rispetto a Nishida, il suo giudizio *tranchant* che nella sua perentoria laconicità sembra mosso più che da una reale comprensione, dalla volontà di derubricare senza troppi problemi la filosofia di Nishida dal cosiddetto "pensiero orientale", oggetto d'attenzione particolare da parte del filosofo tedesco, ricon-

³ K. Nishitani, *Dialettica del nichilismo*, L'epos, Palermo 2008, pp. 377-396.

⁴ M. Yusa, "Reflections on Nishida's Studies", in *The Eastern Buddhist* XXVIII 2 (1995), pp. 287-296.

⁵ *Ivi*, p. 291: "Heidegger's reaction to Nishida's work was something like: 'It sounds like Hegel', and that was all. Miyake was disappointed by Heidegger's brief comment". Tutte le traduzioni in questo saggio, ove non indicato il nome di un traduttore, sono da intendersi ad opera dell'autore.

ducendola via Hegel nell'alveo del modello metafisico occidentale, e in ultima istanza alla storia dell'oblio dell'essere. La strategia di Heidegger rispetto al pensiero giapponese sembra infatti quanto meno duplice⁶: da un lato elevare lo zen, il cosiddetto pensiero tradizionale giapponese o più vagamente "orientale", a qualcosa di "a-filosofico", a un pensiero cioè estraneo alla storia della metafisica occidentale, con il quale dunque sentirsi in consonanza e cercare eventualmente un problematico dialogo nel tentativo di resistenza o superamento della deriva nichilistica del mondo attuale; dall'altro, e conseguentemente, sorvolare su ciò che di "filosofico" potesse essere prodotto in Giappone, considerandolo niente più che un mero simulacro epigonale, e in fondo, insensato, della filosofia occidentale. A un pensiero come quello di Nishida, dunque, frutto in realtà – come si vorrebbe dimostrare in questo saggio – non di una mera imitazione dei modelli occidentali "alla moda", ma di un fecondo incontro interculturale tra la filosofia occidentale e la tradizione buddhista in particolare zen, non poteva essere riconosciuta validità e originalità.

Se da un lato, dunque, non possono non apparire sospette la sommarietà e superficialità con cui Heidegger taccia Nishida di hegelismo e più in generale ignora la filosofia giapponese a lui contemporanea, bisogna tuttavia anche dare atto al filosofo tedesco che negli anni del dialogo qui preso in considerazione, verosimilmente avvenuto tra il 1930 e il 1931, non era ancora stato tradotto pressoché nulla di Nishida in lingue occidentali. Heidegger avrebbe potuto forse aver letto una non meglio identificata traduzione di un recente saggio nishidiano imbastita durante il soggiorno in Germania da Miyake stesso⁷, o più plausibilmente poteva avvalersi soltanto dei racconti che Miyake o qualche altro allievo giapponese potevano avergli fatto. Non solo, trattandosi dei primi anni trenta, non si può dimenticare che il pensiero di Nishida in quel periodo non era ancora giunto alla sua forma ultima e più originale, ma si trovava nel pieno di quella che oggi gli specialisti considerano la fase "mediana" della sua produzione, caratterizzata dal tentativo di mettere a punto la cosiddetta "logica del luogo" attraverso una serie di saggi che venivano scritti e uno dopo l'altro pubblicati su rivista senza che il loro stesso autore riuscisse ancora a capire bene che direzione stesse prendendo il suo pensiero, come Nishida riconosce nella Prefazione a *Il sistema autoconsapevole dell'universale* (*Ippansha no jikakuteki taikai*, 『一般者の自覚的

⁶ Si veda al riguardo Bret W. Davis, "Heidegger's Orientations: The Step Back on the Way to Dialogue with the East", in A. Denker, H. Zaborowski, G. Stenger, R. Ōhashi, S. Kadowaki (a cura di), *Heidegger Jahrbuch 7*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 2013, pp. 153-180, dove vengono discusse in modo puntuale le principali linee interpretative sul rapporto tra Heidegger e il pensiero orientale.

⁷ M. Yusa, "Reflections on Nishida's Studies", cit., p. 291.

体系』, 1930)⁸. Può essere, dunque, che fosse in qualche modo inevitabile che gli ardui resoconti o le traduzioni approntate da Miyake e da altri studenti giapponesi non fossero in grado di attirare l'attenzione di Heidegger sugli aspetti più innovativi e radicali del pensiero di Nishida, e nondimeno la fretta con cui il filosofo tedesco liquida il suo collega giapponese non può che apparire dettata da qualcosa di più urgente e fondamentale della reale comprensione del pensiero altrui, la qual cosa non poteva non irritare e lasciare insoddisfatto il giovane Miyake.

C'è però un'altra e assai curiosa coincidenza che parrebbe legare i nomi di Heidegger, Hegel e Nishida. Proprio nel 1931, l'anno in cui presumibilmente si svolse il dialogo tra Miyake e Heidegger, cadeva infatti il centenario della morte di Hegel, che venne commemorata anche in Giappone tramite delle pubblicazioni dedicate al filosofo di Stoccarda. Proprio in una di queste, un volume miscelaneo intitolato *Hegel e l'hegelismo* (a cura di Shunji Kondō 近藤俊二, *Hēgeru to hēgerushugi* 『ヘーゲルとヘーゲル主義』, 1931), compare il primo saggio in cui Nishida cerca di fare il punto sul pensiero hegeliano sulla base della nuova concettualità che era riuscito a mettere a punto grazie all'introduzione del concetto di "luogo". Il testo intitolato *La dialettica hegeliana considerata dal mio punto di vista* (*Watakushi no tachiba kara mita Hēgeru no benshōbō* 「私の立場から見たヘーゲルの弁証法」), verrà ristampato nel 1937 nel volume *Pensiero ed esperienza vissuta corporea – continuazione* (*Zoku Shisaku to taiken* 『続思索と体験』), che oggi compare nel settimo volume delle *Opere Complete*⁹. Al momento della ristampa nel '37 Nishida volle apporre al saggio una postfazione che inizia con le seguenti parole che ben chiariscono il rapporto tra Nishida e Hegel: "Molto di ciò che penso oggi mi è stato insegnato da Hegel. Non solo, penso di essere vicino a Hegel più che a chiunque altro, e al tempo stesso ci sono molte cose che sento di dover dire rispetto a Hegel"¹⁰.

In questo saggio si cercherà dunque innanzitutto di indicare il nucleo teoretico di cui Nishida sente di essere debitore nei confronti di Hegel, per poi cercare di indicare in che misura Nishida, pur avendo imparato moltissimo dalla filosofia hegeliana e condividendone l'impianto dialettico, non fosse in realtà affatto un hegeliano, con buona pace di Heidegger, e come anzi si ponesse in rapporto critico con la filosofia hegeliana a partire da una differente valutazione del ruolo del linguaggio.

⁸ In A. Takeda 竹田篤司, K. Riesenhuber, K. Kosaka 小坂国継, M. Fujita 藤田正勝 (a cura di), *Opere complete di Kitarō Nishida (Nishida Kitarō Zenshū* 『西田幾多郎全集』), Iwanami shoten 岩波書店, Tōkyō 東京 2002-2009 (d'ora in poi NKZ), volume IV, pp. 1-381. La Prefazione è a p. 3.

⁹ NKZ VII, pp. 211-368.

¹⁰ NKZ VII, p. 277.

1. Il debito di Nishida con Hegel: l'universale concreto

Fin dalla prima opera di Nishida, *Uno studio sul bene* (*Zen no kenkyū* 『前の研究』, 1911)¹¹, Hegel appare decisivo proprio per permettere a Nishida di definire teoreticamente, e non solo in termini psicologistici, il concetto fondamentale che la sostiene, quello cioè di “esperienza pura” (*junsui keiken* 純粹経験). L’esperienza pura, che da un lato deve senz’altro molto alla *pure experience* jamesiana come anche alla *durée pure* bergsoniana, viene esplicitata nel suo infinito procedere autosviluppantesi proprio grazie all’introduzione del *concetto concreto* hegeliano, come Nishida spiega nella prefazione alla terza edizione del 1937 di *Pensiero ed esperienza vissuta corporea* (*Shisaku to taiken* 『思索と体験』, 1915)¹² – una raccolta di saggi di poco successiva a *Uno studio sul bene*. Secondo Nishida infatti: “[...] anche l’idea dell’autosviluppo spontaneo dell’esperienza pura di *Uno studio sul bene* comprendeva fin dall’inizio alla sua radice il pensiero dello sviluppo del ‘concetto concreto’ di Hegel”¹³.

Se da un lato, dunque, l’esperienza pura è l’esperienza corporea buddhista, immediata e aduale, del “reale così com’è” (*jijitsu sono mama* 事実其儘¹⁴), essa coincide al tempo stesso con lo “sviluppo spontaneo e autonomo” (*jibatsu jiten* 自発自転) di qualcosa che per Nishida è concepibile teoreticamente nei termini dell’autosviluppo dell’universale concreto hegeliano. Come si legge in *Pensiero ed esperienza vissuta corporea*, “[c]iò che io considero ‘immediatezza’ ... è l’intero concreto indipendente che si muove da sé, qualcosa cioè come il concetto hegeliano, perché l’esperienza davvero pura e immediata è un’esperienza viva”¹⁵.

Questo intero concreto e autosviluppantesi – che Nishida definisce in inglese *autonomous, qualitatively continuous change*¹⁶ – è colto in *Uno studio sul bene* in quanto “vera realtà” (*shinjitsuzai* 真実在) la quale “[...] è qualcosa in cui non c’è distinzione tra soggetto e oggetto [...] la natura reale non è un concetto astratto che esprime solo l’aspetto oggettivo, è il reale concreto della coscienza che include soggetto e oggetto”¹⁷. Ora, questa vera realtà si sviluppa secondo un modello o una formula che corrisponderebbe, secondo Nishida, allo sviluppo del concetto concreto hegeliano: “[...] innanzitutto appare l’intero implicitamente, *implicit*, poi

¹¹ NKZ I, pp. 1-159; traduzione in italiana in E. Fongaro (a cura di), *Opere di Kitarō Nishida* vol. I (d’ora in poi OKN I), Mimesis, Milano-Udine 2017.

¹² NKZ I, pp. 160-337; traduzione in italiana in E. Fongaro (a cura di), *Opere di Kitarō Nishida* vol. II (d’ora in poi OKN II), Mimesis, Milano-Udine 2019.

¹³ NKZ I, p. 163; OKN II, p. 7.

¹⁴ NKZ I, p. 9; OKN I, p. 17.

¹⁵ NKZ I, p. 247; OKN II, p. 110.

¹⁶ NKZ XV, p. 105.

¹⁷ NKZ I, p. 71; OKN I, p. 101.

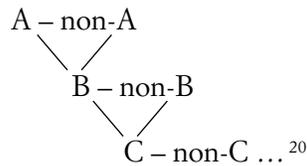
il suo contenuto si differenzia e sviluppa e quando differenziazione e sviluppo sono conclusi l'intero della realtà è realizzato e compiuto. In breve, un qualcosa si sviluppa e compie in se stesso”¹⁸. In *Pensiero ed esperienza vissuta corporea* Nishida entra più in dettaglio su come l'autosviluppo spontaneo del reale così com'è segua la forma logica del concetto hegeliano. L'esperienza pura e immediata, che è qui chiamata “universale dinamico” (*dōteki ippansha* 動の一般者) è uno sviluppo infinito che viene colto da Nishida come segue:

Il processo dello sviluppo dell'universale dinamico è tale che l'intero si mostra innanzitutto implicitamente; da qui si passa a uno stato di scissione e contrapposizione, per poi tornare all'intero iniziale, e qui si chiarisce la sua verità concreta. Nei termini di Hegel: da *an sich* [in sé] a *für sich* [per sé], per passare infine a *an und für sich* [in sé e per sé].¹⁹

Il ricorso alla terminologia hegeliana da parte di Nishida fin dagli anni dieci non deve stupire. Hegel, infatti, era stato uno dei primi filosofi ad essere introdotto in Giappone ed era perciò già ampiamente noto, seppure non ancora tradotto adeguatamente né compreso nella sua complessità e ricchezza speculativa. Già agli albori dell'introduzione della filosofia occidentale in Giappone Ernest Fenollosa (1853-1908) – un intellettuale americano che a partire dal 1878 era stato per otto anni professore di storia della filosofia nella neonata Università Imperiale di Tōkyō – non solo aveva adottato come principale libro di testo *Modern Philosophy from Descartes to Schopenhauer and Hartmann* (1877) del suo professore di Harvard Francis Bowen (1811-1890), in cui veniva dato ampio spazio alla filosofia tedesca, ma nelle sue lezioni aveva anche cercato di collegare sistematicamente tra loro le filosofie di Hegel e Spencer, i due autori cui Fenollosa più si era dedicato durante i suoi studi negli Stati Uniti. Fu così che sulla scorta dell'insegnamento di Fenollosa un'intera generazione di giovani studiosi si appassionò a Hegel, la cui dialettica, tuttavia, fu recepita all'inizio in modo alquanto astratto e schematico, in una forma che si potrebbe definire “fichtiana”, come si evince già dal modo in cui la parola *Dialektik* veniva in quegli anni tradotta. Il termine “dialettica”, infatti, era reso in giapponese con *sandanbō* 三断法, in quanto cioè “legge dei tre stadi”, la cui esplicazione schematica si ritrova ad esempio negli appunti del pensatore religioso Manshi Kiyozawa (清沢満之, 1863-1903), che da studente era stato allievo di Fenollosa e si era dedicato alla storia della filosofia occidentale:

¹⁸ NKZ I, p. 52; OKN I, p. 75.

¹⁹ NKZ I, p. 211; OKN II, p. 65.



In un simile modo rigido e astratto viene compresa la dialettica anche da Setsurei Miyake (三宅雪嶺, 1860-1945) nella sua opera *Gocce di filosofia* (*Tetsugaku kenteki* 『哲学涓滴』, 1889), la prima storia della filosofia moderna scritta in Giappone, ma anche da Enryō Inoue (井上円了, 1858-1919) o Gen'yoku Kuwaki 桑木巖翼 (1874-1946) nella sua *Introduzione alla filosofia* (*Tetsugaku gairon* 『哲学概論』, 1900), e ancora nel 1933 persino da Hajime Tanabe (田辺元, 1885-1962) nel suo *Trattato generale di filosofia* (*Tetsugaku tsūron*, 『哲学通論』). Per tutti questi autori la dialettica hegeliana era la “legge logica dei tre livelli” (*sandanbō* 三段法 o *sandanronpō* 三段論法) oppure il “modello a tre livelli” (*sandankiban* 三段軌範). Non stupisce, dunque, che anche Nishida nelle sue prime opere degli anni dieci impieghi il “concetto concreto” in termini rigidi e formalistici per spiegare teoricamente il suo concetto di vera realtà o universale dinamico. Negli anni successivi, tuttavia, la comprensione della filosofia hegeliana da parte di Nishida si approfondì progressivamente grazie allo studio puntiglioso delle maggiori opere del filosofo tedesco, come si evince dai titoli delle lezioni tenute da Nishida una volta diventato professore all'Università di Kyōto. I primi corsi dedicati alla “Logica di Hegel” sono infatti del 1916, ma è tra il 1920 e il 1923 che Nishida tenne lezioni solo su Hegel: sulla “Logica”, poi sulla “Scienza della logica (*Logica nell'Enciclopedia*)” e infine sulla “Fenomenologia dello spirito”, sulla quale tornerà nell'anno accademico 1925-26, per poi dedicare ancora un corso ai *Lineamenti di filosofia del diritto* durante il suo ultimo anno di insegnamento prima della pensione, nel 1928²¹. I frutti di questo intenso studio dei testi hegeliani sono tangibili nel modo in cui via via la dialettica e l'universale, fondendosi con alcuni spunti teoretici del pensiero buddhista, perdono l'astrattezza dei loro primi impieghi, per diventare spunti decisivi per la creazione innanzitutto del concetto di “luogo” e, a partire dal 1932, di numerosi altri che costituiscono l'impianto del pensiero “dialettico” nishidiano – dove però “dialettica” non è più intesa come “legge logica dei tre livelli”, ma in quanto *benshōhō* 弁証法, “legge”

²⁰ Sull'introduzione del pensiero di Hegel in Giappone si veda Masakatsu Fujita 藤田正勝, *Storia della filosofia giapponese* (*Nihon tetsugakushi* 『日本哲学史』), Shōwadō 昭和堂, Kyōto 2018, p. 82 ss.

²¹ Per l'elenco di tutti i corsi tenuti da Nishida in qualità di professore all'Università di Kyōto si veda M. Yusa, *Zen and Philosophy*, cit., pp. 218-219.

o “metodo di dimostrazione discorsiva”, un termine coniato nel 1890 da Rikizō Nakajima 中島力造 e utilizzato ancora oggi²². Non solo i concetti di “universale del giudizio” o “universale del sillogismo” nascono in dialogo con l’universale concreto hegeliano, ma sono eminentemente dialettici i concetti nishidiani di “persona” (*jinkaku* 人格), di “unità contraddittoria” (*mujunteki tōitsu* 矛盾的統一), di “continuità di discontinuità” (*birenzoku no renzoku* 非連続の連続), come anche l’idea del mondo come “universale dialettico” (*benshōbōteki ippansha* 弁証法的一般者), di “contraddittoria autoidentità” (*mujunteki jikodōitsu* 矛盾的自己同一), e così via²³. Ciononostante, o anzi forse proprio per questo, reinterpreta “dalla sua prospettiva” il pensiero hegeliano, Nishida ne sviluppò anche una critica che si può compendiare in due punti fondamentali.

2. La critica di Nishida alla dialettica hegeliana

La critica di Nishida alla dialettica hegeliana compare a partire dai primi anni trenta e si articola secondo due generi di argomentazione. Innanzitutto, la dialettica di Hegel, se confrontata con la sua logica dell’autodeterminazione del luogo di assoluto nulla, resta agli occhi di Nishida irrimediabilmente *shugoteki* 主語的, ossia legata o incentrata sul “soggetto del giudizio”, *shugo* in giapponese, e dunque in ultima istanza “noematica” (*noemateki* ノエマ的). Inoltre, del pensiero hegeliano risulta per Nishida inaccettabile l’aspetto “processuale” (*kateiteki* 過程的) che lo caratterizza. La postfazione al saggio del 1937 già citato continua infatti così:

Dal mio punto di vista la dialettica di Hegel è ancora legata al soggetto del giudizio [*shugoteki*], è noematica [*noemateki*]. O almeno bisogna dire che Hegel enfatizzi questa direzione. Io invece penso, contrariamente a Hegel, che la vera dialettica [*shin no benshōbō*, 真の弁証法] debba scaturire proprio da dove si abbia rotto con una tale prospettiva. [...] Ora, per quanto riguarda Hegel, io non sostengo che semplicemente il suo pensiero sia legato al soggetto del giudizio [*shugoteki*] o che resti noematico [*noemateki*]. È ovvio che la dialettica non si costituisce a partire dalla mera prospettiva di una logica di oggetti [*taishō ronri*, 対象論理]. E tuttavia, di contro a una dialettica ‘processuale’ [*kateiteki*, 過程的] come quella hegeliana, io penso una dialettica ‘locale’ [o ‘del luogo’, *bashoteki*, 場所的], nel senso che uno è molti e molti sono uno [*ichi ga ta, ta ga ichi*, 一が多、多が一].²⁴

²² M. Fujita, *Storia della filosofia giapponese*, cit., p. 98.

²³ Una disamina puntigliosa delle varie fasi della dialettica in Nishida si trova in J.W.M. Krummel, *Nishida Kitarō's chiasmatic chorology*, Indiana University Press, Bloomington 2015.

²⁴ NKZ VII, pp. 277-278.

Anche se la “prospettiva” della filosofia nishidiana conoscerà negli anni successivi vari sviluppi, i punti critici messi qui in luce rispetto alla dialettica hegeliana verranno nondimeno ogni volta ribaditi. Da un lato, infatti, Nishida concorda con Hegel quanto all’idea che una filosofia che voglia comprendere il reale concreto storico non può che essere “dialettica”. È necessario dunque abbandonare ogni forma di sostanzialismo metafisico il quale, come esemplarmente in Aristotele, non può secondo Nishida svilupparsi oltre la creazione di una “logica di oggetti” (*taishō ronri*). Ciononostante la “vera dialettica” (*shin no benshōhō*), cui mira Nishida non può essere una dialettica “processuale” in cui lo sviluppo della contraddizione si scopra in qualche misura indirizzato ad un fine, ma deve essere piuttosto una dialettica “locale” o “del luogo” (*bashoteki*) ovvero una “dialettica dell’esistenza” (*sonzai no benshōhō* 存在の弁証法), in cui, abolita ogni teleologia, l’autocontraddizione stessa dell’esistere – ossia il suo essere uno-eppure-molti, molti-eppure-uno, ma anche vita-eppure-morte, morte-eppure-vita, affermazione-eppure-negazione, negazione-eppure-affermazione, io-eppure-tu, tu-eppure-io e così via – permane sempre aperta, senza conoscere alcuno sviluppo processuale volto a una meta o a una soluzione. Nel saggio *Ciò che io chiamo determinazione autoconsapevole di assoluto nulla* (*Watakushi no zettaimu no jikakuteki gentei to iu mono* 「私の絶対無の自覚的限定といふもの」, 1930), contenuto in *La determinazione autoconsapevole del nulla* (*Mu no jikakuteki gentei* 『無の自覚的限定』, 1932)²⁵, Nishida si esprime su Hegel come segue:

Io credo che la vera dialettica non sia una ‘dialettica processuale’, ma debba essere una ‘dialettica dell’esistenza’. Se in un qualche senso si può pensare dietro al movimento dialettico una continuità oggettuale, questo non è più un movimento dialettico, ma si tratta semplicemente di uno sviluppo teleologico. Anche se si dice ‘essere-eppure-nulla’, ‘vita-eppure-morte’, questo ancora non può liberarsi del significato di determinazione noematica, [...] non si può ancora dire si tratti della vera determinazione del nulla. Invece ciò che davvero è in contraddizione con se stesso, ossia l’esistenza stessa, deve essere contraddizione, il fatto stesso di essere deve essere contraddizione, [...] noi stessi siamo una simile esistenza autocontraddittoria. [...] Io credo che [...] Hegel stesso non abbia colto davvero l’essenza della dialettica. Secondo il mio pensiero, anche dietro la logica dialettica di Hegel è in realtà attiva la determinazione noetica del nulla, e nel caso del togliimento non viene mai meno il senso della contraddizione dell’esistenza. Il vero movimento dialettico non è una dialettica del pensiero, deve essere una dialettica dell’agire.²⁶

²⁵ NKZ V, pp. 1-353.

²⁶ NKZ V, pp. 123-124.

La dialettica di Nishida, dunque, si rivela più kierkegaardiana e buddhista che hegeliana, ossia una dialettica che tende ad individuare l'autocontraddizione come paradosso al fondo dell'esistenza che non conosce alcuno sviluppo processuale in grado di risolverlo all'interno di un percorso teleologicamente orientato.

Oltre al suo carattere processuale, tuttavia, Nishida individua un'ulteriore e più fondamentale debolezza propria della dialettica, ossia il suo rimanere in ultima istanza "noematica" e "soggettiva" nel senso di radicata nel soggetto grammaticale del giudizio. Per Nishida, infatti, la dialettica hegeliana resta nonostante tutto incentrata su una logica del "soggetto grammaticale" proprio come quella aristotelica, una logica cioè per cui il giudizio consiste fondamentalmente nel collegare ad un soggetto/sostanza dei predicati in virtù del legame prodotto dal verbo essere della copula. In questo senso anche alla base della dialettica hegeliana si troverebbe assunta in modo aproblematico e acritico la struttura soggetto/copula/predicato tipica del greco, del tedesco e più in generale delle lingue indoeuropee – come se si trattasse *eo ipso* della struttura logica del reale – nonostante si tratti in realtà di qualcosa di peculiare solo di alcune lingue e che non è dato trovare, ad esempio, in giapponese o in cinese. Proprio cimentandosi e cercando di tradurre nella propria lingua il *logos* del pensiero occidentale, che per Nishida sembra essere in definitiva il medesimo in Aristotele e in Hegel, il filosofo giapponese ne avverte non solo tutta la forza e la pregnanza, ma al tempo stesso anche i limiti. La dialettica hegeliana, cioè, nonostante il suo sforzo per non ricadere nella metafisica classica, dimora pur sempre agli occhi di Nishida nella "casa dell'essere" occidentale, rimanendo legata a un pensiero e a un linguaggio della cui tendenza sostanzializzante non riesce in definitiva a liberarsi completamente. L'Idea hegeliana resta pur sempre secondo Nishida "qualcosa" di cui si può parlare dicendo che cos'è, qualcosa che può diventare il soggetto di un giudizio, noema per una noesis. Ma se si tratta di "qualcosa", anche l'Idea deve essere in un luogo che la lascia essere, un luogo ultimo che per Nishida deve rimanere ineffabile, impensabile, inoggettivabile, vale a dire luogo di assoluto nulla che si autodetermina in quanto "predicato" che non diventa mai soggetto di una frase, del tutto all'opposto della sostanza aristotelica che è soggetto che non diventa predicato. Proprio l'esperienza "pratica", corporea, di un simile "luogo" sta alla base della logica che Nishida cerca di sviluppare nei primi anni trenta, una logica il cui *logos* rispecchia la struttura linguistica sino-giapponese che non conosce e non impiega la copula. In giapponese, ad esempio, non si può dire né pensare che: "Questo fiore è rosso", bensì si afferma che: "Questo fiore rosseggia" (*kono hana ga akai* この花が赤い). Non si tratta, cioè, della caratteristica "rosso" (*aka*, 赤) predicata a "questo fiore", quanto piuttosto del predicato "rosso" che si autodetermina ("rosseggia", *akai*, 赤い) in "questo fiore". Per liberarsi definitivamente

da ogni residuo noematico e metafisico, la vera dialettica cui Nishida mira deve dunque prendere la forma di una dialettica “predicativa”, in cui cioè l’*Ur-Teilung* sia intesa come l’autodeterminazione di un predicato ultimo che in nessun caso può diventare in quanto tale soggetto di un giudizio, dunque qualcosa di ineffabile e a rigore inconcepibile, e tuttavia in ogni istante autodeterminantesi ed esperibile corporeamente nella prassi.

A rendere le filosofie di Nishida e di Hegel inconciliabili sembra dunque essere il linguaggio. Nonostante la sua potenza teoretica, per Nishida la filosofia hegeliana resterebbe in ultima istanza vittima inconsapevole di un’assunzione acritica della superiorità speculativa della lingua tedesca intesa come unico *logos* filosofico, così che la sua dialettica finirebbe per essere semplicemente una dialettica greco-tedesca incapace di liberarsi definitivamente della tendenza alla sostanzializzazione conaturata nella struttura stessa delle lingue indoeuropee.

Se il punto di divergenza tra le dialettiche di Nishida e Hegel è da individuarsi in definitiva nel linguaggio, forse potrebbe allora essere possibile tentare di cogliere una differenza di fondo ancora più radicale tra i due filosofi, qualcosa cioè che non riguarderebbe semplicemente i linguaggi tedesco e giapponese ma “il linguaggio” stesso nel suo rapporto cioè con l’essere e con il pensiero.

3. Nishida, Hegel e il ruolo del linguaggio

Al di là dei modi diversi di interpretare il senso della dialettica da parte dei due filosofi, la differenza più radicale tra il pensiero di Nishida e quello di Hegel sembrerebbe dunque riguardare il ruolo del linguaggio in quanto tale. Se a sorreggere l’ontologia occidentale da Parmenide in poi sta l’assunzione di un’originaria “identità” di essere, pensiero e linguaggio, in alcune forme del pensiero orientale cui la filosofia di Nishida è senz’altro debitrice – come, ad esempio il taoismo e lo zen – proprio una simile identità viene radicalmente messa in discussione. In Nishida, cioè, vige una sorta di scetticismo fondamentale rispetto alla capacità del linguaggio, e dunque del pensiero, di dire e pensare quello che in occidente sarebbe probabilmente l’essere, nel taoismo il Dao, 道, la via, e nello zen e in Nishida il nulla, *mu* 無, ovvero il “reale così com’è” nella sua talità (*shinnyo* 真如 o *nyoze* 如是). Il *Daodejing* 『道德經』, ad esempio, inizia con le celebri parole 道可道非常道 – “La via (Dao) che può essere detta, non è la via costante”²⁷ – ossia sottolineando fin dalla prima riga proprio

²⁷ Seguo la traduzione di B. Davis in “Heidegger’s Orientations: The Step Back on the Way to Dialogue with the East”, cit., p. 178: The Way (Dao) that can be told is not the abiding Way.

l'incapacità del linguaggio ad esprimere l'autentica via. Parimenti nello zen viene negata la possibilità di raggiungere il risveglio in virtù di parole che dicano o pensino il nulla, poiché il nulla, pur evidente nell'esperienza corporea del risveglio che la pratica ascetica rende possibile, si sottrae a ogni tentativo di definizione. Non a caso proprio a Bodhidharma, il patriarca che avrebbe introdotto lo zen dall'India alla Cina, viene attribuito un celebre detto 不立文字、教外別伝, secondo il quale lo zen è “una speciale tradizione esterna alle dottrine, che non si basa su segni scritti”. Non può sorprendere allora che Mumon Ekai 無文慧海 (in cinese Wumen Huikai, 1183-1260), l'autore del celebre testo zen *Mumonkan* 『無門関』, in un passaggio dell'introduzione scriva che: “Se ci si aggrappa alle parole e si cerca di capire lo zen mediante le spiegazioni altrui, si è come un idiota che crede di poter colpire la luna con un palo, è come grattarsi il piede che prude da sopra la scarpa. Si scoprirà che è impossibile²⁸”. A questa concezione del linguaggio, che compare esposta in modo esemplare nel capitolo *Shinfukatoku* 「心不可得」 dello *Shōbōgenzō* 『正法眼藏』 del monaco Dōgen 道元 (1200-1253)²⁹, sembra riconnettersi fin dall'inizio anche Nishida, per il quale il linguaggio non solo arriva sempre “dopo” l'esperienza immediata, ma finisce anche inevitabilmente per sostanzializzarla senza mai potervi essere in alcun modo “identico”.

Alla base della filosofia hegeliana sta invece una persuasione del tutto diversa, quella occidentale dell'identità di pensiero ed essere³⁰. È in questo senso che per Hegel si deve pensare che “in ogni tempo è esistita una sola filosofia e che essa è rimasta sempre eguale a se stessa”, come si legge nella *Hegels Leben* di Rosenkranz³¹. Proprio una simile identità è secondo Hegel “l'antico più antico”³², rispetto al quale il linguaggio, a causa della sua impurità, può certo creare delle difficoltà, che sono però senz'altro superabili, soprattutto se quel linguaggio è la lingua tedesca e non, ad esempio, quella cinese, come Hegel stesso sottolinea nella *Prefazione alla seconda edizione alla Scienza della logica* dove scrive che:

Le forme del pensiero sono anzitutto esposte e consegnate nel linguaggio umano. [...] In tutto ciò che diventa per lui [=l'essere umano] un interno,

²⁸ Mumon, *La porta senza porta*, trad. (qui leggermente modificata) di A. Motti, Adelphi, Milano 1980, p. 16. Il passo in cinese è: 何況滯言句覺解會。掉棒打月、隔靴爬痒、有甚交涉。

²⁹ Traduzione italiana in A. Tollini, *Antologia del buddhismo giapponese*, Einaudi, Torino 2009, pp. 227-231.

³⁰ Si veda al riguardo F. Chiereghin, ‘Gli anni di Jena e la «Fenomenologia»’, in C. Cesa (a cura di), *Guida a Hegel*, Roma-Bari, Laterza 1997, pp. 3-37.

³¹ Karl Rosenkranz, *Hegels Leben* (1844), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977, p. 192; trad. it. a cura di R. Bodei, *Vita di Hegel*, Mondadori, Milano 1974, pp. 207-8.

³² *Ibid.*

in generale una rappresentazione, in tutto ciò che l'uomo fa suo, si è insinuato il linguaggio; e quello di cui l'uomo fa linguaggio e che egli estrinseca nel linguaggio, contiene in una forma più involupata e meno pura [...] una categoria.³³

Ora, se la filosofia hegeliana assume senz'altro e fa propria l'identità posta all'origine parmenidea del pensiero occidentale, proprio questa asunzione sembra essere rimessa in gioco nell'opera di Nishida che, pur volendo essere filosofo nel senso occidentale del termine, non condivide l'identità di linguaggio, pensiero e realtà. Già in *Uno studio sul bene* il problema veniva posto in modo netto, ad esempio all'inizio del capitolo secondo della prima parte, intitolato *Il pensiero*, dove scrive:

In un giudizio [...] noi non colleghiamo tra loro due rappresentazioni indipendenti, bensì al contrario analizziamo una determinata rappresentazione intera. Per esempio, il giudizio 'il cavallo corre' nasce dall'analisi della rappresentazione 'cavallo corrente'. Perciò dietro al giudizio c'è sempre il reale dell'esperienza pura in base a cui è possibile nel giudizio il collegamento delle due rappresentazioni di soggetto e oggetto.³⁴

Il giudizio, dunque, è prodotto da un'esperienza corporea immediata, in questo caso la visione di un cavallo che corre, che nel giudizio viene semplicemente analizzata e (bergsonianamente) ridotta rispetto alla sua ricchezza originaria. L'esperienza, cioè, sembra necessariamente eccedere il linguaggio. Nishida torna talora a porsi il problema della coincidenza possibile di linguaggio e realtà immediata, ad esempio nel testo del 1924 *Sulla percezione interna* 「内部知覚について」 in cui si interroga sulla capacità o meno delle proposizioni senza soggetto tipiche della lingua giapponese di coincidere con l'immanenza assoluta della sostanza prima aristotelica. Nishida scrive:

Nel caso delle frasi senza soggetto [*sbugo*], noi pensiamo di esprimere direttamente il presente in quanto tale. All'interno di queste frasi non c'è il tempo, ciò che diventa il soggetto [*sbugo*] non è ancora qualcosa che si possa dire 'presente' oppure 'questo', si tratta di un contenuto non ancora ogget-

³³ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Vorrede zur zweiten Auflage*, a cura di E. Moldenhauer und K. Markus Michel, in *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, vol. 5, p. 20: "Die Denkformen sind zunächst in der Sprache des Menschen herausgesetzt und niedergelegt; (...) In alles, was ihm zu einem Innerlichen, zur Vorstellung überhaupt wird, was er zu dem Seinigen macht, hat sich die Sprache eingedrängt, und was er zur Sprache macht und in ihr äußert, enthält eingehüllter, vermischter (...) eine Kategorie"; trad. di A. Moni, rev. di C. Cesa, intr. di L. Lugarini, *Scienza della logica*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 2004, vol. I, p. 10.

³⁴ NKZ I, p. 16; OKN I, p. 27.

tivato, il soggetto [*shugo*] del giudizio e il soggetto epistemologico [*ninshiki shukan*] sono un'unica cosa".³⁵

Quando cioè in giapponese si dice ad esempio: "*samui*" 寒い, si tratta di una frase perfettamente compiuta la quale, però, è priva di qualsiasi riferimento a un soggetto essendo composta da un solo termine che si potrebbe provare a tradurre con "freddeggiare". Nishida si chiede cioè se non si potrebbe intendere *samui* come una sorta di autoespressione immediata del luogo di nulla stesso in cui parola e reale così com'è sarebbero identici. Le proposizioni senza soggetto, cui questo testo del '24 fa riferimento, condividerebbero cioè le stesse caratteristiche delle espressioni onomatopeiche, assai comuni in giapponese, cui Nishida accennava già molti anni prima in una raccolta di appunti preparatori per la composizione di *Uno studio sul bene* noti come *Frammenti sull'esperienza pura* (*Junsui keiken ni kan suru danpen* 『純粹経験に関する断片』), dove compare la seguente annotazione: "La vera intuizione è prima del giudizio. Quando si dice: 'Il vento *zawazawa*', *zawazawa* è il reale dell'intuizione. Non c'è neppure 'Il vento'. Nel reale non ci sono né soggetto [*shugo*] né predicato"³⁶.

Zawazawa è un'onomatopea che esprime il fruscio del vento tra le canne di bambù, e "Il vento *zawazawa*" è in giapponese una proposizione perfettamente compiuta. Nishida sembra dunque porsi la questione se una proposizione priva di soggetto come *samui* o un'onomatopea come *zawazawa* possano essere in grado di portare il linguaggio a coincidere con il reale così com'è dell'esperienza corporea immediata. Qualora la risposta fosse affermativa, ci si potrebbe allora forse chiedere che cosa potrebbero mai rappresentare simili proposizioni in un'ottica hegeliana, se si tratterebbe cioè di *Sätze* o di *Urteile*, o più semplicemente di qualcosa che, mancando in tedesco, non poteva neppure essere preso in considerazione (almeno fino a che qualcuno, un giapponese ad esempio, non lo avesse – da fuori – fatto notare). Nelle opere successive, tuttavia, Nishida sembra accantonare l'ipotesi della possibilità del linguaggio di esprimere il reale dell'esperienza corporea immediata del luogo di assoluto nulla. Se il nulla, in cui il linguaggio e il pensiero si radicano senza mai poterlo esaurire, resta in ultima istanza qualcosa di ineffabile e irrazionale, allora un pensiero dialettico che sia autodeterminazione di un tale nulla dovrà possedere caratteristiche e misurarsi con problemi necessariamente diversi rispetto a quello hegeliano. Proprio negli anni in cui Miyake discuteva con Heidegger, Nishida compendia in poche ed esatte parole, scritte in una strana lingua ibrida tedesco-giapponese

³⁵ NKZ III, p. 324.

³⁶ NKZ XVI, p. 19.

e annotate tra degli appunti personali, la peculiarità irriducibile del suo pensiero rispetto a quello del filosofo di Stoccarda:

HegelのBegrのEntwicklungの根柢にdas Gegebeneがなければならぬ。これはdas Empirischeではない。Nichts-Platzに与へられるものである。

“Alla radice dell’*Entwicklung* [sviluppo] del *Begriff* [concetto] di Hegel deve esserci *das Gegebene* [il dato]. Non si tratta di *das Empirische* [l’empirico]. È qualcosa che si dà nel *Nichts-Platz* [luogo del nulla].³⁷

Epilogo: Qualora Nishida non sia stato un hegeliano

Dovrebbe essere chiaro, dunque, come il giudizio di Heidegger su Nishida non colga nel segno. Nishida si pone infatti in una prospettiva radicalmente diversa da quella di Hegel, e con essa in fondo inconciliabile. In Nishida non si tratta affatto di una diversa declinazione della dialettica in un ambito comunque hegeliano, perché dal filosofo giapponese viene rimesso radicalmente in questione proprio quell’“antico più antico” che sta a fondamento dell’intera metafisica occidentale, ossia il rapporto fondativo di identità di essere, pensiero e linguaggio. È proprio sul ruolo del linguaggio che sembra giocarsi la divergenza insuperabile tra Hegel e Nishida, una differenza che deriva non solo dai diversi linguaggi impiegati dai due filosofi nel loro pensare, ma che sembra risalire a una diversa concezione del ruolo del linguaggio nel suo rapporto con la verità. Sullo sfondo del pensiero di Nishida si coglie il permanere dello scetticismo taoista e zen rispetto all’efficacia del linguaggio in quanto strumento di coglimento della realtà, coglimento (*haaku* 把握) che per Nishida resta qualcosa di ineffabile e nondimeno originario e fondamentale per il darsi del linguaggio, del pensiero e dell’essere. È proprio il nulla orientale, dunque, ciò che rispetto alla filosofia hegeliana resta fuori campo, ma che al tempo stesso la ricomprende in sé lasciando essere il movimento dialettico stesso.

Se così, il pensiero di Nishida si rivela allora del tutto eccentrico rispetto alla tradizione della metafisica occidentale, quella stessa tradizione cioè dalla quale Heidegger avrebbe voluto tirarsi fuori con il suo “passo indietro”, *Schritt zurück*. Nishida, che da un lato non era né intendeva essere un hegeliano nonostante la vicinanza e i debiti teoretici ampiamente ammessi e dichiarati, comprendeva nondimeno se stesso in quanto “filosofo” nel senso occidentale del termine, e tuttavia la sua “filosofia” condivide con lo zen e il taoismo la stessa persuasione di fondo, la stessa aper-

³⁷ NKZ XVI, p. 450, fr. p. 16.

tura e gli stessi presupposti, pur sviluppandosi grazie a e in un costante dialogo con il pensiero occidentale. Il risultato è un pensiero originale e autenticamente interculturale, una filosofia cioè che nella concretezza delle proprie creazioni concettuali realizza *de facto* proprio quel dialogo che in Heidegger, invece, resta alla fine un mero desiderio, qualcosa che si realizzerà forse un giorno, magari tra “trecento anni”³⁸, ma per il quale i tempi non sarebbero ancora maturi. Si potrebbe dire, dunque, che tra i due è proprio Nishida, e non certo Heidegger che rimane alla fine vittima più o meno consapevole del suo stesso pregiudizio eurocentrico, a inaugurare quell’“indispensabile dialogo con il mondo dell’oriente asiatico”³⁹ cui la filosofia del nostro tempo, proprio secondo Heidegger, non può ormai più sottrarsi. Un dialogo che nel nostro mondo globalizzato può essere solo interculturale, tra e in linguaggi diversi che aprono a “case” diverse, non necessariamente “dell’essere”, ma comunicanti proprio in virtù della loro differenza, grazie alle traduzioni che costantemente le espongono al fraintendimento, ma anche alla venuta di sensi nuovi. Un’opportunità data al pensiero, per chi oggi sia disposto a coglierla.

³⁸ B. Davis nel già citato “Heidegger’s Orientations: The Step Back on the Way to Dialogue with the East”, a p. 167, citando a sua volta Lin Ma, *Heidegger on East-West Dialogue: Anticipating the Event*, Routledge, New York 2008, p. 151 e p. 157, riporta due passaggi dall’epistolario di Martin Heidegger: uno da una lettera a Hellmuth Hecker del 30 agosto 1952 in cui Heidegger scrive che: “Per il processo dell’incontro tra Occidente e Oriente io stimo [che serviranno] trecento anni” (For the process of the encounter between West and East I estimate 300 years [will be needed]); l’altro, da una lettera a Karl Jaspers datata 12 agosto 1949, dove Heidegger definisce il dialogo con la cultura orientale “qualcosa di essenziale per il futuro, quando – dopo secoli – la devastazione sarà stata superata” (something essential for the future, when, after centuries, the devastation has been overcome).

³⁹ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, in Martin Heidegger Gesamtausgabe, Band 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2000, p. 41: “das unausweichliche Gespräch mit der ostasiatischen Welt”; trad. di G. Vattimo in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 29.

Nishida between Hegel and Buddhism – On the opportunity of an intercultural philosophy

Starting from an episode about Nishida concerning Heidegger and the Japanese scholar and philosopher Gōichi Miyake, this essay deals with the relationship of Nishida's philosophy to that of Hegel. Once Nishida's main theoretical debt with respect to Hegel has been brought to light, the author tries to elucidate the difference between Nishidian and Hegelian philosophy, following some indications of Nishida himself, and finally trying to identify the fundamental irreducibility between the two philosophers focusing in particular on the different role that language plays in their theoretical systems. Finally, returning to Heidegger and the question posed by him of an overcoming of metaphysics, the author proposes to interpret Nishidian thought as an opportunity for intercultural philosophy in our age of globalization.

KEYWORDS: Hegel, metaphysics and its overcoming, Heidegger, Nishida, intercultural thought, language and translation.