

La dialettica del “Nulla assoluto”. La ricezione di Hegel nella “Scuola di Kyoto”

ANGELO MICHELE MAZZA¹

Sommario: 1. Introduzione. 2. Hegel e l’Oriente. 3. La logica del *basho* di Nishida. Tra Hegel e Kant. 4. Nishitani e la dialettica del nichilismo. 5. La mediazione assoluta di Tanabe. 6. Conclusioni.

Abstract: This paper intends to outline the reception of Hegelian dialectic by the Kyoto School. At the same time, it highlights how this Japanese School has tried to integrate the Hegelian perspective introducing new dialectical systems that have the “absolute nothingness” as their starting point.

Keywords: *Absolute nothingness, place, logic, dialectic, genus, Kyoto School, Nishida Kitarō, Nishitani Keiji, Tanabe Hajime, Hegel, Marx.*

1. Introduzione

Molto si è discusso in merito al conferimento del titolo di “filosofia” ai pensatori orientali, al punto tale che alcuni critici - come già nell’Ottocento Victor Cousin - hanno cercato di mitigare la questione sostenendo che sia il confucianesimo che il buddismo fossero in origine filosofie trasformatesi successivamente in pratiche religiose, in maniera analoga al pitagorismo². Nonostante ciò gli studiosi, in particolar modo Nakae Tokusuke e Nakae Chomin³, concordano a non mettere in dubbio lo statuto di filosofia della Scuola di Kyoto, asserendo, inoltre, che non si possa parlare propriamente di filosofia giapponese prima di detta Scuola⁴. A confermare ciò è l’intento principe del suo fondatore, Nishida Kitarō (1870-1945), il quale mette in atto una vera e propria dialettica fra le diverse scuole buddiste e la filosofia occidentale, incontrandosi e scontrandosi con la figura di Hegel.

Il seguente contributo nasce dagli stimoli offerti dallo studio dei testi di Nishida, con i quali mi sono confrontato durante la stesura di lavori riguardanti le relazioni di tale pensatore con Karl Löwith e col francescanesimo. Questa volta mi sono voluto soffermare ad analizzare le inferenze della sua filosofia con quella hegeliana.

1 Angelo Michele Mazza, nato a Taurianova (RC) 1988, dopo essersi laureato con lode presso l’Università della Calabria (CS), con una tesi dal titolo *Karl Löwith: la storia dentro la natura*, ha conseguito nel medesimo ateneo l’abilitazione all’insegnamento di “Storia e filosofia”. Attualmente è dottorando di ricerca presso la Pontificia Università Antonianum di Roma, dove collabora con il centro di ricerca «Verso una rete internazionale per l’ecologia integrale». Tra le pubblicazioni si ricordano: *Risorgimento (post)coloniale*, «Revue Babel» (31, X, 2015) Università di Toulon; *L’antisoggettivismo intersoggettivo di Karl Löwith*, in «Areté» (2016); *Karl Löwith: naturalità del mondo e natura umana*, in «Per la Filosofia. Filosofia e Insegnamento» (2016). Tra le relazioni ai convegni: *Original Sin and Natural Law: the influence of Franciscan thought in modern philosophy* (maggio 2017) presso l’Università degli Studi di Milano.

2 Cfr. D. DE PRETTO, *L’oriente assoluto*, Mimesis, Milano, 2011, p. 197, n. 107.

3 Cfr. NISHIDA KITARŌ, *Uno studio sul bene*, a cura di Enrico Fomgaro, Boringhieri, Torino, 2007, p. X.

4 Cfr. *Ibidem*.

A partire dalla bibliografia in merito, soprattutto dall'opera di Peter Suares⁵, si cercherà, inoltre, di rintracciare i rapporti fra la dialettica hegelina e le diverse dialettiche del Nulla Assoluto degli altri due grandi esponenti della scuola di Kyoto: Hajime Tanabe (1885-1962) e Keiji Nishitani (1900-1990).

2. Hegel e l'Oriente - l'Oriente e Hegel

Prima di addentrarci nel vivo del tema, credo sia opportuno tracciare brevemente il modo in cui Hegel abbia considerato l'oriente buddista e come il Giappone sia entrato in contatto col pensatore tedesco.

Preziose, per affrontare la prima questione, sono le *Lezioni di storia della filosofia*, nelle quali affiora non il buddismo giapponese ma quello indiano, l'unico conosciuto nell'800. Tale religione rappresentava all'epoca il più grande enigma della storia della cultura indiana, nonostante la pubblicazione settecentesca dell'opera del gesuita Desideri, *L'esperienza tibetana di padre Ippolito Desideri*, e nonostante si trovi citata in Schelling la *Introduction à l'histoire du Bouddhisme* (1844) di Eugène Burnouf⁶.

Per Hegel, il Confucianesimo, l'Induismo ed il Buddismo (noto come “la religione di Gotama”), hanno in comune il proporre figure individuali (Brama, Indra, Buddha, Confucio) come rappresentazioni del proprio pensiero, figure che d'un tratto svaniscono per identificarsi con qualcosa di smisurato e d'universale. Questo aspetto, secondo il filosofo tedesco, è il motivo per il quale tali religioni appaiono come filosofie⁷.

Nella lezione del 1827, il Buddismo viene definito come la religione “dell'essere entro sé”, aspetto rimarcabile nelle opere della Scuola di Kyoto⁸. Il filosofo tedesco, inoltre, traccia le tappe fondamentali della gnoseologia del buddismo che si sviluppa in parallelo a quello dei Veda indiani. Alla base di questo vi è la percezione pura o percezione immediata, nella quale oggetto e soggetto appaiono indistinti. Successivamente si ha il ragionamento deduttivo, caratterizzato dal procedere attraverso connessioni causa-effetto⁹. All'apice di tale gnoseologia vi è il raggiungere la consapevolezza che l'effetto preesiste alla causa. Difatti Dio, precisa Hegel, crea il mondo non dal nulla ma a partire da se medesimo¹⁰. Nel corso del processo conoscitivo, il tipo di sillogismo utilizzato dal Gotama (Gautama) è diverso da quello della logica occidentale, in quanto non parte dall'universale bensì dal particolare¹¹.

Per comprendere, invece, come il Giappone abbia accolto ed incontrato Hegel, bisogna contestualizzare storicamente la questione. La restaurazione dell'impero Meiji, avvenuta nella seconda metà dell'Ottocento, oltre a ispirarsi al modello tedesco dal punto di vista istituzionale e costituzionale, introdusse lo studio della filosofia occidentale all'interno del proprio sistema scolastico. Se da un lato i giapponesi, soprattutto i conservatori, apprezzarono la filosofia morale hegeliana e la realizzazione dello “Spirito oggettivo” nello Stato, dall'altro, dimostrarono incertezza nell'accettare il punto di partenza del sistema ovvero l'astratto.

5 Cfr. P. SUARES, *The Kyoto School's takeover of Hegel. Nishida, Nishitani and Tanabe Remake the Philosophy of Spirit*, Lexington Books, Plymouth UK, 2011.

6 Cfr. D. DE PRETTO, *L'oriente assoluto*, cit., p. 196. Si veda il volume per le indicazioni in merito agli altri aspetti del rapporto Hegel e l'Oriente.

7 Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di D. Losurdo, Laterza, Bari-Roma, 2013, p. 254.

8 Cfr. D. DE PRETTO, *L'oriente assoluto*, cit., p. 197.

9 Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 294.

10 Cfr. *Ibidem*.

11 Cfr. *ibidem*, p. 304.

Quest'ultimo cozzava, infatti, con la cultura nipponica fondata sulla percezione e sul fenomenico¹². Va sottolineato, inoltre, che Hegel fu apprezzato dai buddisti sia per le affinità con la metafisica Mahāyāna sia per l'andamento della dialettica che sviluppa e separa il relativo dall'assoluto, simile alla verità del Buddismo Tendai, intesa come riconciliazione degli opposti.

Detto questo, non potrà stupirci se la Scuola di Kyoto, sorta intorno agli anni '20 del secolo XX, venga, a giusta ragione, denominata neohegeliana. I suoi pensatori non solo adottano ed apprezzano il metodo dialettico ma ne rilevano l'incompletezza: facendo emergere i limiti del sistema hegeliano, questi autori giapponesi teorizzano originali logiche/dialettiche integrative¹³.

3. La logica del *basbo* di Nishida. Tra Hegel e Kant

Il primo autore che formula una dialettica in grado di integrare quella hegeliana è stato il fondatore stesso della Scuola di Kyoto o meglio il primo filosofo giapponese propriamente detto: Nishida Kitarō. Nonostante la sua produzione filosofica sia influenzata dai maggiori esponenti del pensiero occidentale, soprattutto da Schelling, Scotto e James (quest'ultimo ispiratore dalla percezione pura), la sua filosofia è considerata da numerosi critici come prettamente hegeliana¹⁴. Ad avvalorare questa tesi è il suo discepolo Nishitani, che nel saggio *Il confronto con Nishida: tre critiche*, sostiene:

«Quando parlo di “filosofia di Nishida”, intendo riferirmi agli sviluppi più recenti del suo pensiero, incentrati sulla nozione di universale dialettico»¹⁵.

Lo stesso maestro, nella raccolta delle sue lezioni - *Problemi fondamentali della filosofia* - definisce in maniera chiara cosa si intenda per dialettica e a quale delle sue formulazioni egli faccia riferimento:

«L'idea originaria di dialettica si trova in Platone, ma la dialettica di Platone non è abbastanza sviluppata. *Dialektik* significa dialogare, ma in Platone diventa un metodo logico. È invece Hegel il filosofo che ha pensato a fondo la dialettica e ha cercato di pensare ogni mondo dialetticamente. Hegel è colui che ha costruito mattone su mattone la dialettica»¹⁶.

Benché Nishida non abbia scritto monografie su Hegel, l'influenza di questo non solo si dispiega in maniera evidente in tutte le sue opere, attraverso citazioni, critiche e riferimenti, ma emerge anche nella corrispondenza privata, nei diari, nei seminari e nelle lezioni.

Ad affascinarlo è il fatto che nessun altro filosofo, a suo avviso, ha avuto un'intuizione profonda delle relazioni, in particolar modo tra il finito e l'infinito, come Hegel.

12 Cfr. P. SUARES, *The Kyoto School's Takeover of Hegel*, cit., pp. X - XI. Cfr. anche C. SAVIANI, *La tradizione filosofica occidentale nel pensiero di Nishitani Keiji*, in M. DONZELLI (a cura di), *Comparativismi e filosofia*, [collana: «Quaderni del Dipartimento di Filosofia e Politica – Università degli Studio di Napoli “L'Orientale”», 33], Liguori, Napoli, 2006, pp. 219-237, p. 221.

13 Cfr. *ibidem*. K. KUNITSUGU, *Vari aspetti del nulla assoluto nelle filosofie di Nishida e Tanabe*, trad. it. Matteo Cestari, in «Kervan. Rivista Internazionale di studi afroasiatici», 7-11, gennaio 2010, p. 9.

14 Cfr. P. SUARES, *The Kyoto School's Takeover of Hegel*, cit., p. 1.

15 KEIJI NISHITANI, *Il confronto con Nishida: tre critiche*, in IDEM *Nishida Kitarō: l'uomo e il filosofo*, tr. it. di C. Saviani, L'Epos, Palermo, 2011, p. 351.

16 NISHIDA KITARŌ, *Problemi fondamentali della filosofia*, a cura di E. Fongaro, Marsilio, Venezia, 2014, p. 136.

Se il punto di partenza della metafisica hegeliana è l'autocoscienza, per Nishida il significato stesso della filosofia è *jikaku*, ovvero autocoscienza¹⁷. Nella *Scienza della logica* Hegel definisce il reale come l'unità di "essenza" ed "esistenza"¹⁸, terzo a questi ultimi è il "concetto", il quale diviene base e verità dei contenuti di "essere" ed "esistenza"¹⁹. Infine considera il "giudizio" come la determinatezza del "concetto" posto dal concetto stesso²⁰. Anche in Nishida, la coscienza ha come caratteristiche l'unitarietà e lo sviluppo²¹. Alla base del pensiero vi è la "esperienza pura", i cui contenuti sono unificati attraverso il "giudizio"²². Questo, partendo dal reale concreto, mette in relazione il soggetto con un oggetto, o meglio la coscienza giudicante (forma) con il giudizio (contenuto)²³. Rispetto all'esperienza pura, in cui oggetto e soggetto appaiono indistinti, il pensiero ha un aspetto universale²⁴. Proprio nell'unire le cose singole in un universale²⁵, consiste, per Nishida, la dialettica. Anche il concetto, allora, smette di essere una mera astrazione e diviene un universale concreto, una forza universale del reale concreto²⁶. Per avvalorare ciò, in *Uno studio sul bene*, Nishida cita la *Scienza della logica*:

«l'universale [...] è l'anima del concreto nel quale risiede, non impedito, ed eguale a se stesso nella molteplicità e diversità di quello [...] l'universale è pertanto la totalità del concetto; è un concreto»²⁷.

Comunemente per giudizio si intende l'unione di soggetto e predicato. Nishida lo concepisce in maniera diversa rispetto ad Aristotele, in quanto, per lui, il predicato non si oppone al soggetto ma contiene al suo interno l'elemento soggettuale.

Dalla logica predicativa giunge all'idea di luogo, cercando di completare quella che, a suo avviso, in Hegel appare come una dialettica lineare. Il concetto, come suddetto, unisce nell'universale il particolare in se stesso, mettendo in atto un fenomeno di coscienza interna. Il ricettacolo dell'idea (meglio del *Begriff*) è chiamato da Nishida, utilizzando il termine platonico del *Timeo*, luogo o χώρος²⁸ (*basbo*). Quest'ultimo non è una mera porzione dello spazio fisico, ma uno spazio trascendente che abbia a che fare con gli oggetti della mente, è un vedente che riflette in sé²⁹. Esistono tre tipi di luogo gerarchizzati e corrispondenti alle attività universalizzanti della coscienza. Il primo luogo è quello dell'essere, in cui la realtà di ogni giorno coesiste col mondo naturale (mondo epistemico).

Il secondo è quello del relativo o dell'opposizione negativa, in cui la coscienza attraverso l'attività intenzionale della *noesis* (νόησις) contiene l'oggetto intenzionale.

17 Cfr. P. SUARES, *The Kyoto School's Takeover of Hegel*, cit., p. 3.

18 Cfr. G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, tr. it. di A. Moni e rev. di C. Cesa, 2 voll., Laterza, Bari-Roma, 1988, vol. II, p. 395.

19 *Ibidem*, p. 651.

20 *Ibidem*, p. 705.

21 Cfr. NISHIDA KITARŌ, *Uno studio sul bene*, cit., p. 18.

22 Cfr. *ibidem*, pp. 19 - 20.

23 Cfr. P. SUARES, *The Kyoto School's Takeover of Hegel*, cit., p. 31.

24 Cfr. NISHIDA KITARŌ, *Uno studio sul bene*, cit., p. 25.

25 Cfr. NISHIDA KITARŌ, *Problemi fondamentali della filosofia*, cit., p. 135.

26 Cfr. *Ibidem*.

27 G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, cit., pp. 682 - 683.

28 Cfr. K. NISHIDA, *Place and Dialectic*, American Academy of Religion, Oxford University Press, New York, 2012, p. 50.

29 Cfr. *Ibidem*. P. SUARES, op. cit., p. 35. K. KUNITSUJUGU, op. cit., p. 11.

Questo può essere anche definito il luogo degli intelligibili in senso platonico-kantiano³⁰, ovvero il *basho* delle forme eterne della realtà o delle idee visibili solo alla ragione³¹. Le idee non sono altro che il fondo della nostra coscienza individuale, con le sue credenze, affetti e azioni.

Nel ricercare l'ultimo luogo, che contiene in modo assoluto, la coscienza ripiega su se stessa ancora più in profondità, giungendo al Nulla Assoluto. Ne *La dialettica hegeliana dal mio punto di vista*, Nishida asserisce che l'universale ultimo nel sistema hegeliano coincide con l'Idea Assoluta, ma poiché anche questa è qualcosa deve essere contenuta in qualche luogo³². Tale luogo coincide con l'attività unificante della coscienza che è data dalla volontà. Questa contrappone agli oggetti intelligibili quelli valoriali. Se fossimo rimasti nel precedente stadio anche gli oggetti valoriali sarebbero stati oggettivati³³ e la volontà non sarebbe stata totalmente libera. Quest'ultimo luogo è anche denominato dallo stesso Nishida come della "coscienza religiosa" o della "esistenza silenziosa" o ancora della "qualità pura", poiché in esso il bene rappresenta la pura realtà, mentre il male, come in Agostino, è assenza di essere³⁴. Lo studioso Peter Suares sostiene che il *basho* finale corrisponde all'infinito numerico, in cui essere e non essere appaiono uno, facendo notare come tale concetto sia stato tratto dalla dialettica hegeliana, in cui il finito nasce dalla finitudine negata in quanto tale³⁵. V'è inoltre da notare come la funzione della negazione di negazione, in senso assoluto, dell'ultimo luogo, corrisponda all'universale assoluto della *Scienza della logica* di Hegel:

«Il concetto è pertanto dapprima l'assoluta identità con sé in modo che questa è tale identità solo come negazione della negazione o come infinita unità negativa di sé [...] mediazione assoluta è appunto la negazione della negazione o l'assoluta negatività»³⁶.

Infine, Nishida, nel conferire un ultimo attributo a tale luogo, riprende non solo il concetto di tempo in Agostino, ma anche quello di Hegel. Ne *La logica del luogo* si precisa che la logica del Nulla Assoluto supera le opposizioni dell'Io di ieri con l'Io di oggi, in quanto vuole divenire "essere eterno". Ciò gli consente di collocare l'origine del tempo nella coscienza individuale, affermando l'esistenza temporale del solo presente. Ad influenzarlo, fa notare Suares, sono state le *Lezioni sulla filosofia della storia*, in cui Hegel afferma che ciò che è vero è eterno per se stesso e il mondo del presente coincide con l'autocoscienza³⁷.

Nonostante ciò, nella Conferenza per i membri della Società Filosofica di Shinano, in un convegno che si tenne dal 5 al 7 gennaio 1934 (i cui atti sono stati raccolti in *Principi fondamentali della filosofia*), Nishida definisce i limiti sia della dialettica hegeliana sia di quella marxista. Secondo il filosofo giapponese, Hegel ha messo il proprio pensiero a servizio della determinazione singolare dello Spirito, mentre Marx lo avrebbe messo a servizio dell'universale.

Tali limiti – per Nishida – possono essere superati se si adotta una terza via, quella del *jikaku* incentrato sulla logica *soku*. Secondo quest'ultima le proposizioni sono legati dalla congiunzione

30 Cfr. K. NISHIDA, *Place and Dialectic*, cit., p. 64: «Consciousness, which Kant regarded as receiving the content of knowledge by means of sensation, must be a *basho* of oppositional nothing».

31 Cfr. P. SUARES, op. cit., pp. 35-36.

32 Cfr. K. NISHIDA, *La dialettica hegeliana dal mio punto di vista*, cit. in Giangiorgio PASQUALOTTO, *Introduzione al pensiero di Nishida Kitaro*, in *Uno studio sul bene*, cit., p. XLVIII.

33 Cfr. P. SUARES, op. cit., p. 37. Cfr. K. NISHIDA, *Place and Dialectic*, cit. pp. 64-65.

34 Cfr. K. NISHIDA, *Place and Dialectic*, cit. p. 64.

35 Cfr. P. SUARES, cit., p. 38.

36 G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, cit., p. 681.

37 Cfr. P. SUARES, op. cit., p. 53.

logica “e eppure”: ciò consente a Nishida di creare una sintesi fra le due posizioni suddette asserendo che vi è “determinazione singolare eppure determinazione universale”³⁸. Questo sarà il punto di partenza del suo discepolo Nishitani.

4. Nishitani e la dialettica del nichilismo

Allievo di Nishida e Tanabe, Nishitani non pubblica opere prettamente dedicate alla filosofia hegeliana se non all'età di 79 anni. Difatti, nelle sue prime pubblicazioni ritroviamo tracce ponderanti del pensiero di Schelling, il quale ha molto in comune con la cultura giapponese. Per poter parlare del rapporto tra Hegel e Nishitani, bisogna dunque attenersi alle tracce di studi ed ai riferimenti disseminati nelle sue opere. Secondo Peter Soares, i riferimenti più estesi si trovano in tre opere: *Il confronto con Nishida: riflessioni su tre critiche* (1936), *The Self-Overcoming of Nihilism* (1990) e *Prajña and Reason*³⁹ (1979). A mio modesto avviso, già prima, ne *La religione e il nulla*, pubblicata nel 1930, si possono trovare alcuni passi in cui appaiono non solo le critiche mosse ad Hegel, nelle opere prese in considerazione da Soares, ma anche la formulazione della propria dialettica.

Partiamo pertanto dall'analisi de *La religione e il nulla*. Intento principale di quest'opera è comprendere come non far piombare nel “nichilismo europeo” la nascente cultura nipponica. A tal proposito Nishitani, dopo essersi confrontato con Heidegger, Nietzsche e Dostoevskij (autori che lo hanno notevolmente influenzato), addita come rimedio al nichilismo europeo la filosofia inaugurata dalla stessa Scuola di Kyoto⁴⁰. Ad un nichilismo autodistruttivo e passivo, viene contrapposto un nichilismo che, diventato autocosciente, diviene creativo. Nishitani, per formulare tale modello, ripiega sulla *Scienza della logica* di Hegel, mettendone in luce le potenzialità sul piano teoretico ed etico.

Come è noto, le prime tre figure hegeliane dello “Spirito Soggettivo” che determinano l'andamento triadico sono: *essere, non essere e divenire*⁴¹. Similmente nella dialettica di Nishitani troviamo: *essere, non essere e vuoto*. Comune ad entrambi è sia il partire dal mondo dell'essere sia il considerare, in conformità alla filosofia di Aristotele e Schelling, il punto finale come ontologicamente primo al punto iniziale. Questo punto finale, pur accogliendo in sé le differenze degli opposti, mantiene lo stesso aspetto: sia lo Spirito Assoluto di Hegel che il Vuoto o vacuità di Nishitani rappresentano la sintesi della realtà, o meglio contengono al loro interno tutte le diverse opposizioni della realtà⁴². Simile è, inoltre, il considerare il “sé”, ovvero il “soggetto”, come origine del movimento. L'*essere* viene inteso dal filosofo nipponico come natura originaria, il cui compimento finale deve passare prima attraverso le opposizioni e attraverso l'incontro con l'altro da sé, *non-ego*, che costituisce il resto degli esseri del mondo.

Il secondo momento, detto nichilistico o del non-essere, più che ricordare l'alienazione hegeliana, sembra rimarcare il filone esistenzialistico, poiché questo si pone prima di tutto come problema del sé.

Esistenziale è inoltre l'identificazione di tale momento nichilistico con tutte quelle situazioni negative o con le situazioni limite che ci fanno guardare la realtà sotto l'aspetto della caducità, ponendoci faccia a faccia con la sua mancanza di coerenza.

38 Cfr. K. NISHIDA, *Principi fondamentali della filosofia*, cit., p. 136.

39 Cfr. *ibidem*, p. 117.

40 Cfr. O. FRATTOLILLO, *Il Giappone tra Est e Ovest. La ricerca di un ruolo internazionale nell'era Bipolare*, FrancoAngeli, Milano, 2014, p. 75.

41 Cfr. G.W.F. HEGEL, *La scienza della logica*, cit., pp. 650 - 651.

42 Cfr. P. SUARES, cit., pp. 116-117.

Il *nihilum* allora andrà inteso come nulla privo di tutto o assoluta negatività:

«Il *nihilum* è l'assoluta negatività rispetto tutte le cose [...]. La morte è l'assoluta negatività riguardo alla vita stessa. Così se si può dire che la vita e le cose sono reali, allora sono ugualmente reali anche la morte e il *nihilum*. [...] Davanti alla morte ed al *nihilum* ogni vita ed ogni esistenza perdono la loro certezza e la loro importanza in quanto realtà ed appaiono irreali»⁴³.

Questa visione irrealista avvia un processo di fuoriuscita dal nulla, le cui due tappe sono: il procedere dal dubbio di sé verso la ricerca del sé e il perdersi nel terzo movimento dialettico, ovvero nel “vuoto”. Il sistema dialettico, prospettato nell'opera del '36, è caratterizzato dall'assurto che l'assoluto positivo equivalga all'assoluto negativo. La funzione rivelatrice della negatività assoluta, similmente all'«essere per la morte» di Heidegger, ha la funzione di porre il sé di fronte al grande dubbio ed alla ricerca di una esistenza più profonda⁴⁴. Contrariamente al dubbio iperbolico cartesiano, in cui il *cogito* «non passa attraverso il fuoco purificatore nel quale l'*ego* stesso, insieme con tutte le cose, viene fuso in un unico grande dubbio», quello di Nishitani attraverso detto fuoco purificatore «e irrompendo entro il *nihilum* che si presenta al fondo dell'*ego*, la realtà del *cogito* e del *sum*, insieme con la realtà di tutte le cose, è in grado di manifestarsi come tale»⁴⁵.

Nelle opere successive, in modo particolare in *Il confronto con Nishida: riflessioni su tre critiche* e nella breve sezione dedicata ad Hegel in *Dialettica del nichilismo*, si ritrovano altre obiezioni alla dialettica hegeliana. Prima però di esporle, è d'uopo precisare che Hegel, per Nishitani, non formula una sola dialettica ma bensì tre: quella della *Storia della filosofia*, relativa ai fatti storici, quella comunemente nota nella *Fenomenologia dello spirito* ed infine quella concentrata sul *Begriff* della *Filosofia del diritto*⁴⁶. Nonostante ciascuna di queste sviluppi «un ambito determinato e si esprime in una dimensione propria»⁴⁷, se ne eliminassimo, anche solo per poco, una, le opposizioni degli altri sistemi verrebbero superate a stento.

Precisato ciò, possiamo ora ad enucleare tre critiche principali: l'assolutezza dell'idealismo, l'oggettivismo e il concetto di Dio. La prima e la terza di queste critiche possono essere ridotte alla seconda. In *Dialettica del nichilismo*, egli sostiene che, per Hegel, l'Idea è la sintesi di concetto ed esistenza, ovvero l'identificazione di temporalità e trans-temporalità. Il contenuto della ragione è la “Idea” e l'attività dello Spirito è l'attuazione di questa. Pertanto, si ha da un lato l'Idea come *Begriff* (concetto) trans-temporale ed astratto, dall'altro la sua attuazione nella storia. Ma poiché l'Idea deve essere oggettiva e non soggettiva, questa si radica nella ragione divina. E dal momento che non può restare nel mondo dello Spirito, l'ideale promuove il reale anche a costo di sopprimere se stesso, rendendo il mondo della storia e del reale il luogo dell'attività dello Spirito⁴⁸.

Ciò ci conduce all'altra obiezione ovvero quella mossa contro l'astuzia della ragione. La nota tesi di Hegel per la quale le grandi personalità della storia non sono che gusci vuoti riempiti dalla volontà dello “Spirito del mondo” (*Weltgeist*), descrive il mondo come autodeterminazione e nega la libertà del singolo, la cui azione è comunque riconosciuta.

43 Cfr. K. NISHITANI, *La religione e il nulla*, tr. it. di C. Saviani, Città Nuova, Roma, 2004, p. 33.

44 Cfr. P. SUARES, op. cit., p. 106.

45 Cfr. K. NISHITANI, *La religione e il nulla*, cit., pp. 50-51.

46 Cfr. K. NISHITANI, *Il confronto con Nishida: tre critiche*, cit., 2011, pp. 365-366.

47 *Ibidem*, p. 366.

48 Cfr. K. NISHITANI, *Dialettica del nichilismo*, tr. it. e cura di C. Saviani, L'Epos, Palermo, 2008, pp. 43-47.

A tale sistema e logica oggettivante ed universale, Nishitani preferisce quella del proprio maestro. Come suddetto, Nishida attraverso la logica del *soku* (è eppure non è), nonostante consideri il mondo collocato in sé e pertanto assoluto, riconosce l'autonomia sia di questo che del soggetto individuale. I due opposti, nella loro autonomia, non appaiono separati ma uniti da una correlazione interna, espressa dalla copula *soku* (eppure), nella formula «trascendenza eppure immanenza»⁴⁹. Si potrebbe però obiettare che anche nella sintesi hegeliana, la trascendenza e l'immanenza sono strettamente legati. In verità, la continuità tra universale e particolare, in Hegel, appare necessaria e a discapito dell'individuo, mentre nel *soku*, logica elaborata per salvare l'unicità dell'individuo, la relazione particolare-individuale si dà nella contingenza⁵⁰.

L'ultima obiezione, mossa al sistema dialettico hegeliano, è l'identificazione della ragione assoluta con Dio, la quale racchiude in sé molte delle osservazioni fatte in precedenza. Secondo Nishitani, Hegel, da buon pensatore cristiano, considera il compito della propria speculazione, il sanare il rapporto Dio-uomo rotto dal peccato originale. Per tale ragione la dialettica cerca di evolvere la conoscenza logica umana ad un livello assoluto, giungendo alla fine del processo a conoscere all'interno di sé Dio stesso⁵¹. Ci si chiede, allora, se davvero all'interno del processo dialettico, sia l'uomo a elevarsi a Dio o piuttosto il contrario. Il filosofo di Kyoto precisa che il punto finale, attraverso il quale si contemplan i diversi stadi dello sviluppo dialettico, ovvero la *noesis noeseos* (*νόησις νοήσεως*), non è un vero e proprio pensiero assoluto. Piuttosto si manifesta come un compimento della logica ordinaria, in cui conoscente e conosciuto si identificano nel soggetto dal quale si è originato il movimento dialettico⁵².

In *Dialettica del nichilismo*, si precisa che lo sviluppo dello Spirito di Hegel richiama allo stesso tempo sia il platonismo greco sia la comunione nello Spirito Santo, che il cristianesimo pone fra l'uomo e Dio. In tutto ciò Dio è concepito, in quanto assoluto, come il *Wesen* (l'essere) supremo su cui si fonda tutto il reale, concepito come *Schein* (mera apparenza)⁵³. Infine, se a questo si aggiunge che Dio è anche l'astuzia della ragione del mondo, allora si può dedurre, secondo Nishitani, che tutte le cose si inabissano in Dio.

5. Tanabe e la mediazione assoluta

A dedicare sei saggi alla filosofia hegeliana è Hajime Tanabe. Alunno di Nishida, è da questi invitato a svolgere, all'età di trentotto anni, l'attività di professore associato presso l'Università di Kyoto. Contrariamente al maestro, ha l'occasione di studiare in Germania e di confrontarsi con il panorama filosofico occidentale. Occasione del suo soggiorno europeo, tra il 1922-1924, è un lavoro di ricerca per conto del Ministero dell'Istruzione Giapponese.

Non solo studierà sotto la guida di Husserl, Cohen e Nartop ma avrà modo di conoscere personalmente anche Martin Heidegger⁵⁴.

49 IDEM, *Il confronto*, cit., p. 358; P. SUARES, op. cit., p. 110.

50 Cfr. K. NISHITANI, *Il confronto con Nishida*, cit., p. 370.

51 Cfr. P. SUARES, op. cit., p. 118.

52 Cfr. *ibidem*, p. 120. J.W. HEISING, *Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyoto School*, University Hawai'i Press, Honolulu USA, 2001, p. 224.

53 Cfr. *Ibidem*. K. NISHITANI, *Dialettica del nichilismo*, cit., pp. 48-49.

54 Cfr. M. OZAKI, *Introduction to the philosophy of Tanabe*, Editions Rodopi B.V., Amsterdam – Atlanta GA, 1990, p. 3. Cfr. anche K. NISHITANI, *La religione ed il nulla*, cit., p. 11.

La sua formazione originaria è prettamente kantiana, come possiamo dedurre dalla sua tesi di laurea, ma durante tale soggiorno resterà affascinato dalla filosofia idealista al punto tale da considerare la filosofia dialettica hegeliana come l'elemento unificante della propria produzione filosofica. Peter Suares, per avvalorare ciò, precisa che già nelle prime opere di Tanabe riverbera la citazione della *Scienza della logica* di Hegel: «l'universale è l'anima del concreto»⁵⁵.

Al pari del suo maestro, Tanabe ritiene che la dialettica di Hegel debba essere incrementata e rifondata a partire dal Nulla Assoluto. Se Nishida ha sviluppato una dialettica diadica, Tanabe, restanto più fedele ad Hegel, ne formulerà una ternaria. Proprio lo sviluppo tridimensionale della dialettica, in cui due contraddizioni particolari vengono unite in una sintesi universale, ha in sé una proprietà negativa: l'antitesi nega la tesi e la sintesi nega l'antitesi. Il "sistema" e la "negazione" diventano per Tanabe i due momenti essenziali del processo del pensiero. V'è inoltre da precisare che il suo intento primario è quello di superare il concetto statico di sostanza aristotelica, attraverso una nuova dialettica che contenga in sé sia quella hegeliana che quella marxista⁵⁶. Ciò riporta alla mente l'ultimo Nishida, il quale al pari dell'allievo ritiene che solo una sintesi fra il sistema idealistico e quello materialista può dare origine ad una dialettica assoluta.

Enucleati i punti salienti, passiamo ad analizzare come viene costituita la sua dialettica. Il punto di partenza è la polemica con la dialettica del *basho* di Nishida, per la quale la religione rappresenta la sintesi che abbraccia ogni cosa. Secondo Tanabe, tale sistema, il cui fondamento è il luogo del Nulla Assoluto come generatore degli universali, è sia metastorico che simile all'emanazionismo platonico⁵⁷. Al contrario, per l'allievo, la dialettica non deve rappresentare un piano metafisico o il principio della storia, ma la tecnica più efficace per interpretare la storia. Allo stesso tempo, Tanabe critica l'identificazione della fine dello sviluppo dello Spirito Assoluto hegeliano con la fine della storia del mondo. Contro ciò riprende la critica di Friedrich Engels e sostiene che, nella storia, non vi sarà mai la fine delle opposizioni e che ogni sintesi rappresenta il punto di partenza di nuovi processi⁵⁸. Poiché allora la dialettica ha una funzione storica, Tanabe passa a criticare l'astuzia della ragione. In *Filosofia e dialettica hegeliana*, egli asserisce che il sistema hegeliano, ricalcando il concetto di fato greco e di teodicea cristiana, assorbe completamente l'individuo all'interno del concetto (*Begriff*). Inoltre a causa del «suo panlogismo la volontà dell'individuo non è che una marionetta manovrata dalla cosiddetta "astuzia della ragione"»⁵⁹. Tale panlogismo dimentica l'opposizione "materia – forma", facendo sì che la materia esista solo nella maniera in cui venga ridotta alla forma. Allo stesso tempo il filosofo nipponico considera erronea anche la risoluzione dell'opposizione "libertà individuale – storia universale", in cui la volontà dell'individuo è annullata nella società. Per uscire da tali opposizioni, come già detto, Tanabe propone un sistema che medi tra Hegel e Marx.

La materia non deve essere considerata come un'alienazione dello Spirito, ma piuttosto come un momento negativo indipendente che, nel mediare lo Spirito, fa sì che questo torni in sé.

55 Cfr. P. SUARES, op. cit., p. 141.

56 Cfr. *ibidem*, p. 144.

57 Cfr. K. KUNITSUGU, op. cit., p. 16. K. NISHITANI, *La filosofia di Nishida e la filosofia di Tanabe*, in IDEM, *Nishida Kitarō. L'uomo e il filosofo*, cit., p. 330. M. OZAKI, op. cit., p. 11.

58 Cfr. P. SUARES, op. cit., p.143.

59 H. TANABE, *Filosofia e dialettica Hegeliana*, in IDEM, *Collected Works of Tanabe Hajime*, vol. 3, [trad. it. mostra], cit. in P. SUARES, op. cit., p. 144.

Essa è sia lo sfondo oscuro dal quale si generano le forme sia la fonte della storia del mondo⁶⁰.

Tanabe affronta in maniera più dettagliata il tema dell'opposizione "individuo – universale" in *La logica della specie e lo schema del mondo*. In tale saggio, viene prospettata la sua dialettica assoluta conosciuta come "dialettica della specie" o "dialettica attiva". I punti polemici iniziali sono la riduzione della esistenza alla logica e il razionalismo astratto hegeliano. Al pari del proprio maestro, anche Tanabe pone il Nulla Assoluto come origine del proprio sistema pur non considerandolo autodeterminante e trascendente. Così, se per Nishida il Nulla Assoluto, in quanto trascendente, non è in sé dialettico, per il proprio allievo il Nulla Assoluto e la dialettica hanno lo stesso significato e pertanto anche il primo deve essere negato, o meglio mediato dialetticamente⁶¹.

In opposizione ad Hegel, il cui punto di partenza è l'io astratto privo d'esistenza, quello della dialettica di Tanabe è tratto dal vissuto. La vita ha come proprio centro un "io" dotato di volontà propria: quando questo viene mediato si oggettivizza in una natura fisica ovvero in un corpo. Negando tale negazione si giunge all'unità del sé ma, successivamente, tale punto d'arrivo è negato dall'affacciarsi del Tu⁶². La mediazione tra Io e Tu, allora, è data dalla "specie". Tanabe attinge alla teoria dei gruppi totemici di Bergson, ma mentre il filosofo francese li utilizza per spiegare il modo in cui una società chiusa garantisce la propria sopravvivenza, il filosofo giapponese ne fa ricorso per offrire alla "specie" una via di fuga dalla "individualità". A mediazione delle varie specie sorge il *genus*, in cui ogni opposizione tra specie ed individuo trova l'unità attraverso la negazione della negazione⁶³.

Nella sua forma originaria la logica della specie si presenta come semplice descrizione della società. Successivamente Tanabe tenta di sottrarla dalla staticità facendo diventare poli dinamici e dialettici i 3 elementi: la "specie" è la tesi, lo "individuo" l'antitesi e il "genere" la sintesi. Sempre ne *La logica della specie e lo schema del mondo*, egli precisa che il suo sistema ha ripreso criticamente elementi sia dalla *Fenomenologia* che dalla *Filosofia dello spirito* di Hegel. A ciò aggiunge che la logica della specie non solo è la chiave per poter comprendere la filosofia hegeliana ma è anche ciò che soddisfa i bisogni pratici attraverso la concretizzazione della mediazione fra le coppie di opposti: "soggetto – oggetto", "forma – materia", "reale – razionale"⁶⁴.

I tre momenti dialettici, nella concretezza storica, sono rispettivamente: "popolo/etnia" (substrato della storia), "individuo", "Stato". Quest'ultimo, contrariamente ad Hegel, non assorbe l'individuo ma rappresenta l'incontro del bene individuale con quello universale, generando il bene comune⁶⁵. Una connotazione morale è il rimarcare il libero ruolo dell'individuo che si concretizza nel genere e nella difesa di una società aperta. Infine, per avvalorare il sistema e renderlo simile a quello hegeliano, Tanabe fa un parallelo tra la mediazione di Cristo e quella dello Stato. Come lo Stato realizza la mediazione tra individuo e società etnica, così Cristo media tra l'assoluto e il relativo⁶⁶.

L'idea di Stato di Tanabe consentirà, inoltre, a Nishitani di trovare la sintesi fra i sistemi dei due maestri. Sebbene nell'allievo non compaia l'idea di specie, a suo parere, si può assimilare lo Stato di Tanabe con il "luogo" di Nishida.

60 Cfr. P. SUARES, op. cit., pp. 145-146.

61 Cfr. K. KUNITSUGU, op. cit., p. 17.

62 Cfr. K. NISHITANI, *Il confronto con Nishida*, cit. pp. 395-396. Cfr. anche P. SUARES, cit., p.147.

63 Cfr. K. NISHITANI, *Il confronto con Nishida*, cit., 396.

64 Cfr. H. TANABE, *La logica della specie e lo schema del mondo*, cit., in SUARES, op. cit., pp. 158-159.

65 Cfr. K. NISHITANI, *Il confronto con Nishida: tre critiche*, op. cit., p. 399. J.W. HEISING, cit., p. 130. Cfr. anche K. KUNITSUGU, op. cit., p. 15; P. SUARES, op. cit., p. 156.

66 Cfr. P. SUARES, cit., p. 157.

Inoltre Nishitani marca la distinzione tra lo Stato hegeliano e quello teorizzato da Tanabe. Se Hegel vede nello Stato la realizzazione dello “Spirito Razionale nel mondo”, Tanabe rinuncia al concetto di “umanità astratta” assorbita nell’universale e mantiene all’interno del suo concetto di Stato la logica del *soku*, considerando l’uomo all’interno dello stato come “particolare eppure universale”⁶⁷.

6. Conclusioni

In questo *paper* si è cercato di delineare il modo in cui i principali esponenti della Scuola di Kyoto, definita scuola neohegeliana, si sono confrontati criticamente con la dialettica hegeliana: essi hanno messo in rilievo i limiti di tale dialettica ed hanno proposto tre originali rielaborazioni aventi come punto iniziale non tanto l’Assoluto quanto l’Assolutamente Nulla. Quello che si è avuto modo di notare è che tutti e tre gli autori, nella formulazione di questo Nulla Assoluto, nel senso logico del termine, non abbiano fatto esclusivamente riferimento alla religione buddista ma allo stesso concetto di “negazione assoluta” contenuto nella *Scienza della logica* del filosofo di Stoccarda. Inoltre è emerso come sia Nishida che i suoi successori abbiano trovato il rimedio al “nichilismo europeo” non esternamente al pensiero occidentale: lo hanno semplicemente ricavato dal far dialogare i poli opposti di tale pensiero attraverso una logica, quella del *soku*, che conservando le differenze specifiche evita di far collassare gli opposti l’uno sull’altro.

Nella stesura di questo elaborato ho, quindi, cercato di tratteggiare nei suoi elementi essenziali la complessa “riappropriazione critica della dialettica hegeliana” operata da Nishida, Tanabe e Nishitani. Faccio notare che la ricerca scientifica sulla Scuola di Kyoto è ancora *in fieri* e che numerosi testi sono ancora da tradurre e commentare nelle lingue europee: lo studio delle fonti relative non solo ai suddetti autori ma anche agli altri esponenti della stessa Scuola – quali, ad esempio, Nishitani Keiji (1900-1990), Hisamatsu Shin’ichi (1889-1980), Masao Abe (1915-2006), Tsujimura Kōichi (1922-2010) – potrà offrire in futuro ulteriori occasioni per più ampie e feconde riflessioni.

67 Cfr. K. NISHITANI, *Il confronto con Nishida: tre critiche*, op. cit., pp. 412-413.

Bibliografia

De Pretto Davide, *L'oriente assoluto*, Mimesis, Milano, 2011.

Frattonillo Oliviero, *Il Giappone tra Est e Ovest. La ricerca di un ruolo internazionale nell'era bipolare*, Franco Angeli, Milano, 2014.

Hegel G.w.f., *La Scienza della logica*, a cura di A. Moni, rev. di C. Cesa, Laterza, Bari-Roma, 1988; *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di D. Losurdo, Laterza, Bari-Roma, 2013.

Heising James W., *Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyoto School*, University Hawai'i Press, Honolulu USA, 2001; tr. it. di E. Fongaro, C. Saviani e T. Topolini, *Filosofi del nulla*, L'Epos, Palermo, 2007.

Kunitsugu Kosaka, *Vari aspetti del nulla assoluto nelle filosofie di Nishida e Tanabe*, a cura di Matteo Cestari, in «Kervan. Rivista Internazionale di studi afroasiatici», 7-11, gennaio 2010, pp. 7-19.

Nishida Kitarō, *Place and Dialectic*, American Academy of Religion, Oxford University Press, New York USA, 2012; *Problemi fondamentali della filosofia*, a cura di Enrico Fongaro, Marsilio, Venezia, 2014; *Uno studio sul bene*, tr. it. e cura di Enrico Fongaro, Introduzione di Giangiorgio Pasqualotto, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

Nishitani Keiji, *La religione e il nulla*, tr. it. e cura di Carlo Saviani, Introduzione di James W. Heisig, Città Nuova, Roma, 2004; *Dialettica del nichilismo*, a cura di Carlo Saviani, L'Epos, Palermo, 2008; *Il confronto con Nishida: tre critiche*, in IDEM, *Nishida Kitarō. L'uomo e il filosofo*, tr. it. e cura di Carlo Saviani, L'Epos, Palermo, 2011.

Ozaki Makoto, *Introduction to the philosophy of Tanabe*, Rodopi B.V., Amsterdam – Atalanta GA, 1990.

Saviani Carlo, *La tradizione filosofica occidentale nel pensiero di Nishitani Keiji*, in Maria Donzelli (a cura di), *Comparativismi e filosofia*, [collana: «Quaderni del Dipartimento di Filosofia e Politica – Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"», 33], Liguori, Napoli, 2006, pp. 219-237.

Suares Peter, *The Kyoto School's Takeover of Hegel. Nishida, Nishitani and Tanabe Remake the Philosophy of Spirit*, Lexington Books, Plymouth UK, 2011.