

Nishida Kitarō, “Il corpo storico”

Traduzione di Matteo Cestari

Introduzione

1. Il filosofo e il saggio in questione

Nishida Kitarō (1870-1945) è considerato il più importante filosofo giapponese moderno. Il suo lavoro ha coperto molti anni, dall'opera di esordio (*Zen no kenkyū*, “Uno studio sul bene”) del 1911 al suo ultimo scritto *Bashoteki ronri to shūkyōteki sekaikan* (“La logica del luogo e la visione religiosa del mondo”) del 1945,¹ e ha toccato moltissimi temi: dal problema della coscienza e dell'esperienza dei primi anni, alla costruzione di una logica (la cosiddetta “logica del luogo”, *basho no ronri* 場所の論理), negli anni centrali, fino ad arrivare alla filosofia del mondo storico che indaga con maggiore decisione il problema del mondo, della società e dell'essere umano da una prospettiva che univa insieme l'interesse per l'antropologia con quello della filosofia. In quest'ultimo periodo, risulta molto evidente uno spostamento del pensatore da interessi legati alla dimensione interiore a quella esteriore, come peraltro Nishida stesso aveva sottolineato in un suo poscritto al saggio *Ningengaku* (“Antropologia;” 1930).² In altre parole, se in precedenza il filosofo aveva indagato l'essere umano nella sua interiorità e il mondo era interpretato da questa prospettiva, con la nuova fase, che iniziò dopo quel saggio, Nishida si sarebbe concentrato sullo studio dell'essere umano nella sua dimensione socio-antropologica e pratica, che sarebbe sfociato in una serie di scritti, raccolti nel quarto volume dei suoi *Tetsugaku ronbunshū* (“Saggi filosofici”).³ Il testo qui tradotto riporta le parole di una conferenza che Nishida tenne presso la Società Filosofica Shinano (*Shinano tetsugakukai*) di Nagano il 25 e 26 settembre 1937 e che anticipa, semplificandoli, i temi che poi si vedranno elaborati compiutamente negli scritti sopra ricordati.

¹ Molte delle sue opere sono state tradotte in varie lingue, tra le quali si consiglia: Nishida (1990) e in italiano Nishida (2007). L'originale è raccolto in: Nishida (1987-1989). Vol. I: 1-200 (d'ora in poi abbreviato con: NKZ I: 1-200). Per l'ultima opera, il testo originale si trova in NKZ XI:371-464. Cfr. Nishida (2005).

² Cfr. NKZ XII: 30. Cfr. anche Cestari (2009).

³ Ora in NKZ X. I volumi comprendono saggi sulla filosofia pratica, che spaziano dal problema della creazione artistica al problema della ragione di stato e che sono stati scritti fra il 1940 e il 1941. Cfr. Cestari (2009: 278 e segg).

Come dal titolo del suo intervento, il tema centrale è l'elaborazione di un concetto dell'essere umano che sia alternativo a una tradizione di pensiero apertamente nemica della corporeità, che nel pensiero europeo aveva come padri nobili pensatori del calibro di Platone e Cartesio. Non è un caso che Nishida risenta dell'influenza netta di Aristotele, che con i suoi studi filosofico-scientifici gli ispirò un consistente cambio di paradigma dell'umano, che metta al centro la dimensione pratica, al posto del modello basato su una coscienza disincarnata.

Da questo punto di vista, questo saggio anticipa di molti anni una tendenza che nella filosofia dell'epoca non era molto diffusa (con alcune notevoli eccezioni come Husserl) e che sarebbe stata invece assai più forte nella filosofia francese a partire dal secondo dopoguerra fino al pensiero contemporaneo da Merleau-Ponty, agli studi di Foucault, alla sociologia di Bourdieu, all'approccio filosofico di Nancy. Associare Nishida a questi pensatori tuttavia non è un'operazione facile, come si vedrà, soprattutto per la presenza di alcune tesi che introducono elementi di nazionalismo o culturalismo nel suo approccio.

Nel saggio, il procedere argomentativo di Nishida è piuttosto lineare: procede spesso per domande, a cui dà risposte che mirano a distillare concetti. Al contrario invece i suoi saggi sono famosi per procedere a spirale, in modi tortuosi e spesso poco comprensibili, con percorsi attraverso cui scava via via più a fondo per recuperare il materiale pregiato. Questo procedere tortuoso comporta che rimanga spesso intrappolato nella pagina anche una discreta quantità di materiale più grezzo, quelle parole che servono a portare alla luce le sue tesi più avanzate. Questo modo di procedere rende spesso difficile seguire l'argomentazione di Nishida. Non è tuttavia il caso di questo scritto, che essendo il testo di una conferenza procede in modo molto più comprensibile.

Questo processo mostra anche la forte dipendenza che i concetti hanno fra loro. Ad esempio. Nel brano in questione Nishida pone inizialmente al centro l'esperienza umana ordinaria. Questa esperienza viene spiegata in termini di azione, che a sua volta rimanda a un mondo in cui si può esplicitare. L'azione viene definita come creazione, che implica però il fatto che si riporti al centro ogni dimensione dell'essere umano: una corporeità agente. Ma un corpo agente è un corpo legato all'idea di funzione, che a sua volta rimanda al mondo e infine alla società. Questa ragnatela di relazioni concettuali fa sì che nessuno di questi termini possa dirsi assoluto.

2. Un nuovo vocabolario per la filosofia

L'opera di Nishida, al di là dei suoi risultati effettivi nella definizione di concetti, è interessante perché è espressione di una costante ricerca linguistica. Questo saggio dà una buona prova anche da questo punto di vista. In particolare, è fondamentale ricordare la geografia linguistica delle due aree

semantiche approfondite in particolare nel saggio: la corporeità e la pratica/azione. Gli specifici modi con cui Nishida disegna tali paesaggi terminologici indicano quanto attento fosse nella scelta dei termini.

Le due aree semantiche del corpo e della pratica nel discorso di Nishida sono collegate saldamente fra loro e tale collegamento costituisce forse il suo più importante contributo al tema: non si tratta infatti di parlare di un corpo umano privato di mondo, ma di un corpo come interfaccia di rapporti fra diversi agenti nel mondo. In altri termini, la corporeità di Nishida è una corporeità attiva, agente, creatrice e non una semplice e statica *res extensa*, anche se comprende la dimensione della *carne*. Rilevando questo carattere di attività del corpo, Nishida orienta la sua trattazione in senso pratico e sociale. L'attività del corpo è prima di tutto una produzione o creazione di oggetti e di strumenti e come conseguenza è anche un'attività linguistica. Si deve notare che il linguaggio costituisce non un trascendentale, alla maniera di Heidegger, ma una vera e propria funzione fisiologica del corpo bio-storico, derivato dalla centralità della produzione creativa, che origina fra le sue funzioni lo stesso linguaggio. Non è che agiamo sulle cose perché le nominiamo, ma le nominiamo perché agiamo su di loro. L'attività di produzione rende l'essere umano simile agli altri animali, dato che anche gli animali creano, con la differenza che la produzione animale è mossa dall'istinto, mentre gli esseri umani sanno essere davvero creativi. Questo comporta una differenziazione in livelli diversi dell'idea di creazione anche dal punto di vista linguistico.

Le aree semantiche del saggio non sono costruite in modo rigido, ma risultano sfrangiate e sovrapposte, a determinare dei cosiddetti *fuzzynyms* o termini che non sono sinonimi, ma le cui aree semantiche sono strettamente intrecciate. Ad esempio, il termine più generico, usato in forma molto ampia per indicare “fare, costruire, creare”, ma anche “far crescere” o “preparare”, è il verbo *tsukuru* (作る). Nishida usa questo termine, coniugato in forma passata o presente, per indicare un'attività, ad esempio nell'importante locuzione *tsukurareta mono kara tsukuru mono e* (作られたものから作るものへ), qui tradotto con “dal creato al creante”. Nishida usa più raramente anche un derivato di *tsukuru*: *katachizukuru* (形作る), che indica “formare, creare o imprimere una forma”. Invece una notevole sovrapposizione rispetto a *tsukuru* si ha con il termine *seisaku* (制作), che contiene anche il carattere di *tsukuru* (作), da cui proviene la sovrapposizione terminologica, e che copre un'area semantica più ridotta rispetto a *tsukuru*. Indica infatti un tipo particolare di fare che include creatività, inventiva. Nel testo si tratta di termini quasi intercambiabili, essendo spesso usati nel contesto della produzione artistica. Si deve tuttavia osservare che esiste anche un altro termine, che qui indico con ***seisaku***, che pur essendo un omofono si scrive con caratteri diversi (製作) e ha un significato piuttosto diverso, dato

che indica una produzione di tipo industriale, non artistica. Questa differenza ha anche motivato la scelta traduttologica qui effettuata di tradurre *seisaku* con “creazione”. Tradurre questo termine con “produzione” avrebbe infatti comportato il rischio di imprimere una svolta produttivistica e industriale al discorso. Tradurre *seisaku* con “creazione” è egualmente a rischio di essere frainteso in senso religioso, ma questo era un rischio che stava consapevolmente correndo lo stesso Nishida, che infatti nel suo testo sottolinea esplicitamente la differenza della propria posizione dalla concezione creazionistica. Pertanto, stante l’ambiguità del termine nel passaggio dal giapponese all’italiano, si è optato per un termine in italiano che permetta di ricreare l’ambiguità fra creazione artistica e creazione religiosa (che tuttavia in giapponese si dice *sōzō*, come poi chiarisco). Inoltre, nella scelta di significato fra i due omofoni e *fuzzynyms* (*seisaku/seisaku*), mantenere la differenza fra produzione artistica (o creazione) e produzione industriale è importante per sottolineare la precisa scelta argomentativa di Nishida, che ha profonde conseguenze per il suo pensiero, soprattutto in merito alla sua capacità di leggere la modernità e le sue manifestazioni, di cui la svolta industriale è fra le più importanti. Permane la difficoltà di mantenere in italiano la differenza fra *seisaku* e *tsukuru* e nella traduzione delle frasi non è sempre stato possibile usare una terminologia coerente. Infatti, se *tsukuru* occupa un’area semantica che si sovrappone a *seisaku*, a volte risulta difficile tradurre questi vocaboli in modo nettamente differenziato.

Nella stessa area semantica, si incontra il termine *sōzō* (創造), i cui caratteri possono leggersi entrambi *tsukuru*. In questo modo, Nishida usa tutti e tre i caratteri che in giapponese hanno quella lettura (作/ 創/ 造). Nello specifico, il composto *sōzō* indica una creazione che può essere artistica (come nel composto *sōzōryoku* 創造力 che indica la “creatività”, la “capacità creativa”), ma è anche spesso associata al creazionismo religioso, che pensa il mondo come creazione di Dio a partire dal nulla (*creatio ex nihilo*, in giapponese: *mu kara no sōzō* 無からの創造). Ad esempio, *sōzō* è utilizzato in giapponese nel lessico cristiano per indicare l’attività creatrice di Dio (e “Dio creatore” si dice *sōzōshu* 創造主). Da questo approccio, Nishida nel saggio prende dichiaratamente le distanze per ricordare quanto la sua idea di creazione non c’entri con la creazione dal nulla, che è un’attività totalmente irrelata, dato che inizia *ex nihilo* qualsiasi forma di relazione. Piuttosto, la posizione di Nishida punta all’esatto contrario: non intende stabilire un punto di partenza assoluto (ossia, letteralmente “sciolto dai legami”), da cui tutte le relazioni prendano inizio, ma cogliere un momento in cui un determinato attante si scopre già all’interno di un complesso gioco di rapporti di attività e passività. Questa condizione di fittissima relazionalità viene chiamata da Nishida “dal creato al creante” (*tsukurareta mono kara tsukuru mono e*), una condizione che per potersi concepire richiede un mondo di relazioni in

cui i ruoli (attivo o passivo) non sono predeterminati, reificati, fissi (un attante che è solo agente e un attante che è solo passivo), ma un mondo di relazioni che incrociano costantemente attività e passività. Nel brano tradotto, invece non si usano ancora in maniera esplicita due termini tratti direttamente da Aristotele, che Nishida introdurrà nella sua quarta raccolta di saggi filosofici del 1940-41. In quel contesto, Nishida comincerà a parlare di *poieshisu* (ポイエシス) e *purakushisu* (プラクシス), che sono i calchi fonetici dei termini greci *poiesis* e *praxis* che in Aristotele indicano rispettivamente un agire finalizzato a produrre un oggetto esterno rispetto a chi l'ha prodotto e un agire che comprende il proprio senso in se stesso e che Nishida reinterpreta rispettivamente nel senso di un agire che produce oggetti esterni all'agente e un agire che modifica l'agente stesso, che si trovano in una relazione di reciproca implicazione.

Il secondo gruppo di termini che Nishida utilizza in questo testo riguarda il corpo. Incontriamo il termine più generico *karada* (体) e quello più colto e specialistico *shintai* (身体) che nasce dall'inclusione dei due termini con cui in giapponese ci si può riferire al corpo umano: *karada* e *mi* (身), abbastanza simili alla distinzione fra *Körper* e *Leib* in tedesco, ossia un "corpo fisico" e un "corpo vivente". In più, Nishida usa spesso anche il termine *nikutai* (肉体), che specifica in senso estremamente fisico la corporeità e che qui traduciamo con "carne", per sottolineare l'affinità elettiva (naturalmente, non storiografica) con la *char* di Merleau-Ponty. Già dal titolo è evidente l'importanza del termine *shintai*, usato per indicare la natura complessa e stratificata del corpo umano, che si estende tanto alla dimensione fisico-chimico-biologica e carnale, quanto alla dimensione percettiva, emotiva e situazionale dell'essere umano. A questo sostrato, si deve però aggiungere anche un ulteriore livello, dato dalle relazioni sociali: il cosiddetto mondo storico. In questo senso, il corpo non è isolato sul piano astratto dal pensiero che lo pone nel nulla delle relazioni, ma "si trova gettato", si direbbe con gergo heideggeriano, nell'insieme di relazioni che lo compongono e lo costituiscono. Il corpo è dunque non solo fisico ed emozionale, ma sociale. È, appunto, un *corpo storico*.

E qui il discorso di Nishida prende una piega estrema: è infatti *estremamente* interessante, perché sembra anticipare potenzialità filosofiche che saranno sviluppate poi da pensatori come ad esempio Bourdieu (ci tornerò dopo), ma allo stesso tempo prende una piega *estremamente* pericolosa, perché lega la socialità del corpo umano al tema contestatissimo delle "specie storiche" (*rekishiteki shu* 歴史的種). Questo termine però comporta il rischio di naturalizzare le identità culturali e politiche della modernità, come gli stati-nazione. Un confronto con Bourdieu su questo tema può mettere in maggiore evidenza il pericolo che Nishida corre, ma anche le opportunità che si aprono con una mossa teoretica simile. Infatti, il dato filosoficamente rilevante nel pensiero di Nishida, a cui giunge nell'ultima fase del

suo pensiero, a partire dagli anni '30 del Novecento, sta infatti proprio in questa apertura alla dimensione del mondo umano ed extra-umano (società, storia e ambiente) come fattore che incide sulla costruzione della filosofia, e non semplicemente come momento successivo, derivato e deduttivo, di “applicazione” di uno schema logico-concettuale deciso a priori. La filosofia di Nishida in questo senso risulta piuttosto attenta al mondo sociale e storico prima di cercare di estrarne concetti filosofici.

3. Una valutazione dell'approccio di Nishida ai temi dell'azione e del corpo e un paragone con Bourdieu

Un primo aspetto macro-sociale da sottolineare è relativo alla scelta operata da Nishida di usare la produzione-come-creazione-artistica come riferimento della sua idea di azione umana, senza però considerare che tale tipologia di azione esprime solo parzialmente il problema della pratica nel mondo moderno. In questo senso la sua scelta di usare *seisaku* invece di **seisaku** è molto indicativa. Scegliere il secondo termine lo avrebbe catapultato in un orizzonte produttivistico-industriale, ma scegliere il primo lo porta a compiere una scelta forse nostalgica, sicuramente limitante e probabilmente legata alla distorsione interpretativa di equiparare la modernità all'Occidente, una tendenza molto diffusa fra gli intellettuali non marxisti nel Giappone della prima metà del Novecento, che si osserva anche nel dibattito dei suoi discepoli della cosiddetta Scuola di Kyoto (*Kyōto gakuha*) in alcuni famosi simposi che sarebbero stati organizzati qualche anno più tardi⁴. Nishida dunque affronta in modo difficile il tema del moderno, e questo nel brano tradotto si nota proprio nell'assenza di strumenti utili a inquadrare il tema della produzione industriale dalla sua prospettiva dell'azione. Infatti, con la rivoluzione industriale, è difficile poter fare della creazione artigianale o artistica la cifra fondamentale dell'azione in un contesto moderno. Non tenere in considerazione che il lavoro oggi molto spesso comporta operare senza poter presiedere all'intero processo di produzione, ma solo a piccole parti significa condannare la propria analisi all'irrelevanza o, peggio, significa contribuire oggettivamente a nascondere i problemi che tale modalità di lavoro comporta, come ad esempio la questione dell'alienazione. Questa concezione premoderna dell'azione umana in Nishida si nota peraltro anche nel trattare il tema dell'arte, che viene descritta come auto-espressione del mondo storico, in tal modo rischiando di sterilizzare le tendenze più decisamente anticonformiste delle avanguardie artistiche e mancando ancora una volta di cogliere la natura conflittuale della storia (cfr. Cestari 2004: 188).

⁴ Tre di questi incontri furono organizzati dalla rivista *Chūōkōron* sulla “filosofia della storia mondiale” e uno dalla rivista *Bungakukai* sul tema del “superamento della modernità” (*kindai no chōkoku* 近代の超克), Tutti questi incontri si tennero fra novembre 1941 e novembre 1942. Cfr. Osaki (2019).

In generale, è evidente il tentativo di Nishida di sganciare la creazione dal soggettivismo. Nel discorso sul carpentiere, egli riconosce l'importanza del fattore oggettuale (la casa costruita, il materiale grezzo) e l'insieme delle relazioni che concorrono a dare il via al processo di creazione (il committente, colui che utilizza la casa, ecc.). Questo processo culmina nel riconoscimento del carattere pubblico (*ōyake* 公) della cosa creata, che si distacca immediatamente dal controllo del creante e lo influenza, mentre allo stesso tempo diventa del tutto indipendente da questo. Questa concezione dell'azione creerà le premesse per una filosofia pratica basata sulla correlazione fra *poiesis* e *praxis*, come già detto, e da una prospettiva epistemica confluirà successivamente nell'idea di *kōiteki chokkan* (行為的直観) o "intuizione attiva", in cui il soggetto si trova immerso in una rete esistenziale e pratica di relazioni che costituiscono il mondo dialettico (*benshōhōteki sekai* 弁証法的世界) (Nishida 2001, 29-64). Se l'azione soggettiva è compresa in un mondo che la rende pubblica, non è più del tutto controllabile dal soggetto, che anzi viene incluso anch'esso in un insieme di rapporti attivi e passivi. Su questo aspetto, l'ultimo Nishida si differenzia dall'idealismo, anche se l'impostazione categoriale e la terminologia rimane ancora post-hegeliana. Nishida si oppone alla spiritualizzazione della storia, ma non abbraccia una concezione materialistica. Nella sua prospettiva, la storia è uno spazio stratificato in cui c'è un livello fisico-chimico, uno biologico e uno storico, l'ultimo dei quali presuppone i primi due. In questo mondo complesso, il fitto scambio di interazioni fra attanti fa sì che questi siano insieme attivi e passivi e non possano essere schiacciati su un unico ruolo. In tal senso, la locuzione "dal creato al creante" è molto indicativa: quando cominciamo per la prima volta a riflettere filosoficamente sulla nostra azione, ci scopriamo passivi in un mondo che ci precede, ma poi diventiamo anche attivi in quel mondo. Le condizioni in cui ci troviamo non dipendono solo dalle nostre scelte individuali, ma ci sono aspetti che ci superano in quanto soggetti. L'aspetto più importante è che in questo contesto è difficile isolare cosa dipende e cosa non dipende da noi. Possiamo essere passivamente attivi (ad esempio, in senso fisico, il nostro corpo può agire sul mondo e sugli altri, indipendentemente dalla nostra volontà, a causa di moti inerziali, per così dire) o anche attivamente passivi (quando decidiamo di astenerci dal fare, o di lasciar fare). La nostra coscienza è spesso insieme attiva e passiva, spesso nel medesimo tempo, e così anche in quell'insieme di relazioni che chiamiamo "vita".

Queste considerazioni su attività e passività contro l'idea semplicistica e astratta di un meccanicismo puramente passivo o di un'idea della libertà priva di qualsiasi forma di ostacolo avvicinano oggettivamente Nishida alla concezione dell'*habitus* di Bourdieu, che si muove esattamente sulla medesima lunghezza d'onda. Infatti, in Bourdieu, l'*habitus* non promuove né l'idea meccanicistica di un essere umano parte di un sistema predeterminato di leggi immutabili, né la tesi opposta, che vede gli esseri umani prendere decisioni esclusivamente in base a una razionalità del tutto priva di zone

d’ombra, di incongruenze e di mancamenti come nell’idea di una volontà assolutamente libera del razionalismo⁵. Gli *habitus* come “sistemi di *disposizioni* durature e trasmissibili, strutture strutturate predisposte a funzionare come strutture strutturanti” (Bourdieu 2005: 84) rendono complessa e forse impossibile la linea che tanto i razionalisti quanto i meccanicisti vorrebbero tracciare come una retta semplice che distingua nettamente l’attività dalla passività. Ad esempio, quando impariamo un *habitus* linguistico, noi cominciamo ad imparare seguendo determinate regole, adeguandoci a quello che gli altri fanno. In questo senso, siamo passivi (ma possiamo anche essere attivi nel seguire le regole oppure attivi nel rifiutare l’apprendimento). Una volta che abbiamo padroneggiato regole, parole, modi di dire e via dicendo, diventiamo attivi nell’inventarci variazioni, accostamenti linguistici, modi di usare la lingua in forme personali e uniche. Ossia, siamo attivi e creativi. Ma questa attività e creatività non è assoluta: si basa sulla precedente condizione di passività, la presuppone e la sfrutta. Dunque, siamo attivi o passivi alla fine di questo processo? Ciò risulta difficile da dire. Se consideriamo che l’*habitus* è “storia incorporata, fatta natura, e perciò incorporata in quanto tale” (Bourdieu 2005, 90), non solo diventa assai difficile distinguere fra attività e passività, ma dobbiamo collocare questa tematica non nel livello astratto della teoria pura, ma nella concretezza delle relazioni sociali, nei loro rapporti di forza, nella rete dei legami sociali in cui i diversi attori sociali operano con finalità differenti e spesso contrastanti. In altre parole, dobbiamo collocare gli *habitus* nel contesto dei “campi”, ossia negli specifici luoghi di interazione sociale.

Questo accostamento consente di individuare non solo convergenze con la posizione di Nishida, soprattutto nella tendenza a rendere complesso il rapporto attività/passività, ma anche decise divergenze, specialmente rispetto alla natura di queste pratiche. Infatti, per Bourdieu le pratiche sono di origine sociale e quindi devono essere oggetto di riconsiderazione critica. Operando spesso in forma inconscia, si deve diventare coscienti di esse per poter parlare di scelta e libertà. In altre parole, la consapevolezza degli *habitus* è preconditione essenziale per l’esercizio di una libertà concreta, anche se sempre relativa, condizionata, non puramente teorica. Al contrario, Nishida sembra intendere le pratiche sociali come un dato, come un’espressione sviluppata all’interno di gruppi umani (culture o nazioni) definite come “specie storiche” (*rekishiteki shu* 歴史的種). L’uso di questo termine è particolarmente problematico perché indica una tendenza alla naturalizzazione, che per Bourdieu, sarebbe l’esatto contrario della consapevolezza critica necessaria per esercitare uno spazio di libertà.

⁵ “Spontaneità senza coscienza né volontà, l’*habitus* si oppone alla necessità meccanica non meno che alla libertà riflessiva, alle cose senza storia delle teorie meccanicistiche non meno che ai soggetti «senza inerzia» delle teorie razionaliste” (Bourdieu 2005: 90).

Nishida sembra attribuire ai gruppi umani (culture, nazioni) delle caratteristiche intrinseche nella loro “natura” (o “logica”), rischiando di rendere insindacabili queste che sono configurazioni sociali. Ciò è effetto anche solo del ricorso da parte di Nishida a una terminologia logicista (che in questo saggio non è molto presente) o di tipo naturalista (ad esempio, con il termine “specie”).

Non arrivano dunque a caso le tesi nazionaliste o culturaliste di Nishida sull’azione umana come espressione delle varie “specie storiche”. Come non è casuale che verso la fine del saggio egli punti a superare il soggettivismo e l’individualismo, finendo con l’appoggiare una concezione organicista della società e del mondo storico. Come si può leggere nel brano: “Il corpo si ha quando si opera una funzione del mondo storico, e quel mondo è creativo e formativo. Perciò, se estendiamo in modo radicale questo [concetto della] corporeità, si può dire che anche la società è un corpo storico che ha carattere di corporeità”. Ora, l’immagine della *società come corpo* ha una storia lunga, a partire forse da quel primo esempio raccontato da Tito Livio nel secondo libro degli *Ab Urbe condita*. Qui viene riportata la parabola di Menenio Agrippa che per convincere la plebe ad abbandonare la secessione, paragonò Roma a un corpo di cui la plebe rappresentava le membra e i patrizi lo stomaco. Il problema di questo genere di rappresentazioni, come anche dell’idea funzionalista della società come un meccanismo composto di parti diverse e perfettamente funzionanti, è proprio il loro carattere fortemente organicista o sistemico, che semplifica forzatamente la realtà sociale, la fissa in una immutabilità reificata e inarrivabile e dimentica il fatto che, a differenza di un corpo vivente o di un dispositivo meccanico, i gruppi umani sono composti da forze contrastanti, con interessi e dinamiche diverse. Seguendo Bourdieu, sono campi di contesa sociale, non corpi o meccanismi unificati e orientati a fini precisi (Bourdieu 2013: 16-18). Ciò è vero a maggior ragione, se le rappresentazioni sono espresse in una situazione storica come il Giappone degli anni Trenta del Novecento, in cui un riferimento al corpo della società e dello stato ammicca ad alcuni dei temi fondamentali della propaganda del regime militarista e totalitarista di quegli anni. Nel caso specifico, affermare nel 1937 in Giappone che “anche la società è un corpo storico che ha carattere di corporeità” evoca con tutta evidenza la dottrina ultranazionalista del *kokutai* (国体).⁶

⁶ Questo termine è stato tradotto in vario modo, a seconda dei periodi storici, come “corpo dello stato”, “politica nazionale”, ma anche “sovranità nazionale” e, in epoca moderna come “identità, essenza o carattere nazionale”. Nel contesto della politica e della propaganda del Giappone autoritario e militarista di quegli anni, il *kokutai* costituì un elemento di centrale importanza, come si evince dalla pubblicazione del *Kokutai no hongī* (“Principi fondamentali del corpo della nazione,” 1937), di cui esiste una traduzione italiana (Ramaioli ed Errico 2021), un *pamphlet* ufficiale del ministero dell’istruzione giapponese, sponsorizzato dal gruppo di studiosi che si riferiva politicamente al principe Konoe Fumimaro (1891-1945), con cui Nishida stesso aveva dei rapporti. Cfr. Brownlee (2001). Pierre Lavelle parlando del *Kokutai no hongī* ricorda; *It encouraged devotion to the kami, to the tennō,*

Nishida Kitarō, “Il corpo storico”⁷

Poiché il mio pensiero copre un tratto di tempo piuttosto lungo, si potrebbe dire che si sia via via modificato in vario modo, ma in realtà si potrebbe anche dire che non sia cambiato. All’inizio scrissi “Uno studio sul Bene”.⁸ Da allora è passato un periodo di tempo piuttosto lungo. Così, [il mio pensiero] è cambiato per molti aspetti, ma si potrebbe dire che il suo spirito fondamentale sia già apparso *in nuce* in quell’opera. Ma il mio impegno in questi dieci anni è stato quello di cercare di pensare in forma radicalmente logica un’idea simile a quella dello “Studio sul Bene”; ma per elaborare in modo davvero scientifico ciò che per la prima volta avevo espresso in quel libro, non era soddisfacente la logica tradizionale. E così, dovevo avere una nuova logica e mi sono impegnato per idearla. Nella logica occidentale, è stata la logica dei greci, da Platone e Aristotele in avanti, a costituire l’elemento fondamentale fino ad oggi. Grazie a ciò, fu fondato il pensiero occidentale; ma il pensiero orientale, ossia il pensiero in cui siamo cresciuti, ad esempio il Buddhismo, non può essere fondato in quel modo. Tuttavia, fondare logicamente il pensiero orientale è estremamente arduo, è molto difficile, e per pensare in modo interamente scientifico il pensiero orientale, si deve avere una nuova logica in grado di fondarlo. In effetti, la volta scorsa in questa riunione penso di avere discusso di una forma di logica.⁹ È stato molto tempo fa e non ricordo con precisione, ma penso di aver parlato per esempio della logica del tempo e dello spazio, della determinazione dell’Universale e della determinazione del Particolare. Il pensiero de “l’Universale dialettico” o della “Logica del luogo” sono una logica che serve a fondare

and to the state, and charged Japan with the mission of bringing together world cultures; it expressed a nationalism that was more traditional than ultra-nationalism itself (1994: 143).

⁷ Si tratta del testo di una conferenza tenuta da Nishida il 25 e 26 settembre del 1937 a Nagano per l’Associazione di Filosofia di Shinano. Ora raccolta in: *Nishida* (1987–1989, Vol. XIV, 265–292) (d’ora in poi abbreviato con: NKZ XIV: 265–292). Il testo qui tradotto si basa su Ueda (1994: 3–37). Esiste anche una traduzione inglese del testo da parte di Agustín Jacinto Zavala in: Dilworth, Viglielmo & Zavala (1998: 37–53). Tutte le note e la bibliografia finale sono del curatore.

⁸ In giapp. *Zen no kenkyū*, è un’opera apparsa nel 1911 che ebbe un grandissimo successo editoriale e ancora oggi è uno dei classici filosofici più letti in Giappone. Di *Zen no kenkyū* sono apparse molte traduzioni in lingue europee (cfr. l’introduzione alla presente traduzione). Per inciso, il termine *zen* che appare nel titolo dell’opera non ha nulla a che vedere con la scuola buddhista Zen: si tratta solo di omofoni.

⁹ Nishida si riferisce a un’altra lezione: *Genjitsu no sekai no ronriteki kōzō* (“La struttura logica del mondo della realtà,” 1935), tenutasi a Kyōto due anni prima di questa conferenza. Ora in NKZ XIV: 214–264 e in Ueda (1994: 219–285). La medesima conferenza fu tenuta anche all’Università Ōtani oltre un anno prima, nel novembre del 1934. Ora, il testo di questa conferenza si trova in NKZ XIV: 419–510. Il contenuto delle due conferenze ricalca quello del volume II *Benshōhōteki ippansha toshite no sekai* (“Il mondo come universale dialettico”) dell’opera *Tetsugaku no konpon mondai* (“Problemi fondamentali di filosofia”, 1933–34), i cui scritti sono raccolti in NKZ VII: 217–454.

[il pensiero orientale].¹⁰ Questa logica è assai complicata e io stesso penso che non sia completa. Penso che tale pensiero sia stato soltanto abbozzato, ma dato che aspettare di ultimare la logica in ogni sua parte è senza fine, da circa un anno, più che essermi allontanato dalla logica, sono piuttosto giunto al punto di cercare di pensare il problema [dell'esperienza] a partire dalla posizione [della logica], ritornando a quell'esperienza quotidiana di cui discutevo nello "Studio sul Bene". Così, vorrei provare a discutere delle tematiche affrontate nel saggio "Logica e vita", apparso lo scorso anno sulla [rivista] *Shisō* (Pensiero).¹¹

Il mio pensiero attuale è già diverso da quello dell'epoca dello "Studio sul Bene" che ho elaborato quasi trent'anni fa, ma l'esperienza pura di cui ho parlato nello "Studio sul Bene" prendeva avvio dalla nostra esperienza ordinaria. Essa è la nostra esperienza quotidiana. Di solito si parla di scienze sperimentali, ma quando ci riferiamo a queste, si sono già trasformate in saperi accademici (*gakumonka sareta* 学問された). Ma prima di ciò il fondamento è l'immediatezza (*chokusetsuna mono* 直接なもの) a cui non si è [ancora] aggiunto il lavoro del pensiero e noi proveniamo da [questa immediatezza] e vi ritorniamo. Nello "Studio sul Bene", sono partito da un chiarimento su cosa sia questa esperienza pura ed è sviluppato una certa concezione del mondo e dell'uomo. Pertanto, si potrebbe dire che sia partito dalla nostra esperienza ordinaria. Allo stesso modo, questa volta vorrei cominciare ancora dall'esperienza ordinaria. Tuttavia, non è che questo non abbia alcun legame con la logica, ma è strettamente legato alla mia logica, che sono arrivato a sviluppare in questi dieci anni. In questo modo, il mondo pensato secondo la logica e il nostro mondo quotidiano si intrecciano perfettamente e [anzi], se non giungessero a essere un tutt'uno, la filosofia non assolverebbe al suo compito. Se ciò che si pensa attraverso la logica è lontano dall'esperienza quotidiana è del tutto inutile. Quest'oggi, cerchiamo di pensare ancora una volta a partire dalla nostra esperienza quotidiana. A partire da ciò, vorrei utilizzare il mio pensiero, che ho elaborato finora.

Dunque, in primo luogo cerchiamo di pensare che cos'è la nostra esperienza ordinaria. Noi pensiamo vari campi del sapere, ma – e la stessa cosa avviene nel caso della filosofia – questi non sono distaccati dal mondo quotidiano in cui tutti noi viviamo. Tanto la filosofia, quanto i vari saperi, la religione, l'arte non possono che prendere le mosse dall'esperienza ordinaria e infine ritornarvi. Che cos'è questa esperienza quotidiana? In altri termini, è il mondo in cui noi agiamo (*hataraku* 働く). In effetti, il mondo in cui viviamo è il mondo in cui agiamo. Ma che cos'è l'agire? Agire significa creare

¹⁰ Per un'introduzione a questi temi, cfr. Kosaka (1991). In italiano, cfr. Nishida (2011).

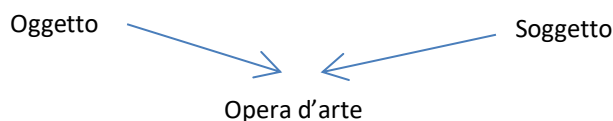
¹¹ Il saggio *Ronri to seimei* ("Logica e vita") fu pubblicato in tre parti sulla rivista *Shisō* ("Pensiero") 171, 172, 173 nel corso del 1936. Ora si trova in *NKZ VIII: 273-394*. Si ha anche una coeva traduzione parziale in tedesco: Nishida (1936).

oggetti (*mono* o *tsukuru* 物を作る).¹² In altre parole, si può dire che questo mondo della nostra esperienza ordinaria è il mondo della storia. La maggior parte della gente fino ad oggi si è sforzata di spiegare questo pensando il mondo in cui viviamo e agiamo sulla base di un mondo pensato, concepito o nel senso della fisica, o della psicologia, o elaborato sulla base di un sapere accademico e considerando questo come vero mondo. Prima di tutto, che cos'è [questo] nostro mondo della realtà? Si tratta del mondo in cui nasciamo, agiamo e moriamo; il mondo in cui i nostri discendenti dopo di noi nasceranno, agiranno e moriranno. Il mondo è il mondo che ci genera. Per dirla semplicemente, è il mondo storico (*rekishiteki sekai*). Il modo di pensare della maggior parte della gente finora ha cercato di concepire il mondo della realtà procedendo da un mondo pensato attraverso le varie scienze della natura e dello spirito. Pensando *secondo le scienze della natura*, oppure *materialisticamente*, si stabilì che la materia era l'essenza del mondo; ovvero, il fondamento del mondo diventò lo spirito, e ciò costituisce l'idealismo (*yuishinron* 唯心論). Tuttavia, anche il materialismo e l'idealismo nascono dal fatto che *noi* pensiamo nel mondo della realtà e per questo, prima di ciò, dobbiamo provare ad afferrare bene che cos'è il nostro mondo della realtà, il mondo quotidiano. E da qui si deve cominciare a pensare al sapere accademico, la morale, la religione e via dicendo. Nell'afferrare nel modo più profondo che cos'è la nostra vita quotidiana più banale, emerge la filosofia più profonda.

Allora, come ho appena ricordato, la nostra vita quotidiana è il mondo in cui agiamo (*hataraku*). Al termine agire attribuisco un senso ampio e il mondo dell'agire è il mondo della realtà. Qualsiasi modo di pensare le cose – per esempio, anche quando noi prendiamo una decisione su che cosa fare, o quando pensiamo che una certa cosa è vera, o che si deve fare una certa azione – si può sempre solo procedere dalla realtà effettiva (*genjitsu*). Ossia, la realtà è il mondo dell'agire. Decidere di non agire appartiene al mondo del sogno, non al mondo della realtà. Inoltre, nel mondo della materia l'azione umana non esiste assolutamente; di conseguenza, in questo non c'è il mondo della realtà. Il mondo della materia è un mondo che si muove secondo leggi [sempre] eguali e non è il mondo della realtà. Si pensa che il mondo della materia sia il mondo dell'esistenza reale (*jitsuzaikai* 実在界), ma si pensa che la materia sia un'esistenza reale (*jitsuzai*) a partire dal mondo della realtà effettiva (*genjitsu* 現実). Nell'ambito della fisica, il fisico compiendo l'esperimento spiega la materia in vari modi. In quel momento, l'esperimento reale costituisce sempre il punto di partenza della spiegazione. E tale realtà è il mondo dell'azione.

¹² Una trattazione sistematica del problema dell'uomo come *homo faber* si ha nel saggio *Zettai mujunteki jikodōitsu* (“L'autoidentità assolutamente contraddittoria, 1939) in NKZ IX: 147 e sgg. Cfr. anche Cestari (2009).

Dunque, che cos'è l'*agire*? Agire non è il solo fatto del nostro pensare; in realtà, agire significa costruire oggetti. Tutte le nostre azioni possono solo essere creative (*seisakuteki* 制作的). Penso che la creazione sia un aspetto estremamente importante. Spesso si pensa l'*agire* solo come un'attività (*dōsa* 動作) soggettiva. Si pensa che sia un'attività soggettiva come muovere le mani o i piedi, ma la creazione, costituendo il risultato dell'azione, deve apparire in modo oggettivo. Per esempio, nel caso di un carpentiere che costruisce una casa, la casa deve essere formata grazie alla realizzazione oggettiva dell'azione del carpentiere. Non si tratta solo di azioni simili a quella del carpentiere, ma anche nel caso di ciò che è informe (*mukeina mono* 無形なもの) vale sempre lo stesso principio. Ciò che io chiamo agire, o creazione, ha un significato ampio, e così è creazione anche la composizione di una poesia da parte di un poeta. In genere, il termine creazione è utilizzato dagli artisti quando disegnano un quadro, o scolpiscono una scultura. Si tratta di una parola usata soprattutto quando uno scultore crea un'immagine plastica e via dicendo. Penso che questa parola sia quella che più si addice al lavoro di un artista. Così, naturalmente in questa creazione l'artista stesso deve agire in modo soggettivo. L'arte non è possibile se l'artista stesso non agisce. Spesso si dice che l'arte non dev'essere artificio, che è possibile a partire da una specie di vocazione divina (*tenrai no kankyō* 天来の感興), che deve essere possibile in modo inconscio, che il lavoro deve essere naturale, e inoltre si dice che deve provenire da una sorta di ispirazione e via dicendo, ma se si ha solo questo sgorgare dell'ispirazione, non si ha creazione. Se si ha un'azione simile in senso soggettivo, l'opera in quanto oggetto si deve realizzare ed esistere oggettivamente. Perché si abbia questo, non c'è solo l'azione soggettiva dell'artista, ma si deve agire in senso oggettivo a partire dall'oggetto. Discutendo la questione a partire dalla contrapposizione fra soggetto e oggetto, si deve agire a partire dal soggetto, ma al contempo si deve agire a partire dall'oggetto. È a partire dalla interazione (*sayō* 作用) di soggetto e oggetto che si forma l'arte.



In questo modo, ciò che è creato da parte dell'artista diventa un elemento oggettivo, distaccato dall'artista stesso. Questo ha un significato importante. Ciò che è creato è una manifestazione dell'idea soggettiva dell'artista, ma non è solamente ciò in cui si manifesta l'idea dell'artista; piuttosto, è un elemento oggettivo e al contrario si deve dire che muove oggettivamente l'artista. È qualcosa che ho creato io, ma non è una cosa mia, è una cosa pubblica (*ōyake no mono* 公のもの). Per esempio, quando il carpentiere costruisce la casa, anche se la costruisce [lui], non è solo del carpentiere, ma è pubblica.

Vorrei che si prestasse attenzione alla parola “pubblico”. Una cosa pubblica è oggettiva ed è comune a tutti; è una cosa che io creo, ma all’opposto agisce su di me, e anche sugli altri. Una casa, anche se costruita dal carpentiere, non è del carpentiere. Può diventare anche del carpentiere, ma è la casa di chi, attraverso il carpentiere, gliela fece costruire. Tuttavia, dopo che è completata, non è neppure soltanto dell’uomo che gliela fece costruire. È un’esistenza reale che diventa anche una cosa dell’uomo che l’ha comprata da quell’uomo [che la fece costruire]. Finché quella casa continua a esistere, ha un’esistenza reale come cosa pubblica comune a tutti. Ossia, è una cosa del mondo storico, è un oggetto storico. Pertanto, che l’agire sia creativo ha questo significato: che la cosa che io creo mentre è creata da me, non è mia, ma diventa pubblica. Il risultato dell’azione si allontana da me e si rende indipendente. Io creo la cosa; la cosa è un oggetto creato da me, ma si distacca da me e si fa indipendente e all’opposto agisce su di me. Io creo la cosa, ma questa cosa diventa pubblica, ossia diventa un oggetto storico, e di conseguenza ciò implica che io stesso sia oggetto di cambiamenti; in altre parole, ne deriva che io stesso sono creato. Creare cose significa che io [ne] sono creato. Se non è così, non si tratta di agire, ma anche se io penso di avere agito, la mancanza di risultato dell’azione è come un sogno. Qual è il risultato dell’azione? Significa che le cose che io ho creato agendo non sono cose mie, ma diventano cose pubbliche, oggetti storici.

In questo modo, quando pensiamo all’attività creatrice (*sōzō sayō* 創造作用), alla creazione dell’artista, comprendiamo nel modo migliore che la nostra azione deve essere creativa. Ma ogni nostro atto deve avere tale caratteristica. Se non fosse così, noi non avremmo agito. Noi creiamo le cose, le cose sono create da noi, ma le cose create da noi ci creano. Pertanto, noi siamo creati attraverso il creare. Se si considera questo in modo profondo e radicale, ciò significa in altri termini che questo è un mondo in cui il fatto che noi creiamo le cose significa che siamo creati; e significa che c’è un mondo da cui nasciamo. Finora, la gente nel pensare il mondo, l’ha pensato solo in opposizione a sé, ma il vero mondo è il mondo che ci crea mentre lo creiamo. È un mondo in cui attraverso il nostro creare siamo creati, e perciò si può dire che noi nasciamo da quel mondo.¹³

Pertanto, il mondo della realtà è il mondo in cui noi agiamo e viviamo. Vivere significa agire e agire significa creare. Il mondo della realtà è il mondo della creazione. È il mondo in cui noi siamo creati attraverso il nostro creare. In altre parole, questo è il mondo storico. E così siamo giunti alla fine di un

¹³ Ciò costituisce la dialettica fra creante e creato che si rinviene p. es. in: NKZ VIII: 546-547. Questa interrelazione fra creante e creato viene definita anche con la perifrasi “[movimento] dalla cosa creata alla cosa creante” (*tsukurareta mono kara tsukuru mono e*), che sottolinea l’aspetto temporale della dialettica fra i due termini, mentre la struttura del mondo dell’universale dialettico esprime la struttura dialettica dal punto di vista dello spazio, dell’ordine della compresenza.

filone del discorso svolto fino a questo momento; sono partito dal fatto di creare oggetti, ossia ho parlato a partire da me. In altre parole, il fatto che io viva significa che agisco e agire significa creare. Di qui ho affermato che la realtà è creazione. Dunque, esaminando un'altra volta la questione, ma questa volta dal versante opposto a quello che ho detto finora, provo a pensare che cosa significa il fatto che io agisca. Questo problema diventa estremamente importante. In altri termini, diventa il problema del sé, di che cos'è il nostro sé.

Se si equipara subito la nostra azione come pensiero cosciente delle cose, si può dire che il sé e il mondo diventino opposti e [la nostra azione] diventi un pensare ogni cosa a partire dal sé. Tuttavia, se si considera che le nostre azioni devono essere sempre creative, il fatto che io agisca non assume solo il significato di pensare le cose a partire dal sé. Se, come si è pensato generalmente finora, soggetto e oggetto sono considerati come radicalmente opposti – e il soggetto non può diventare oggetto, né l'oggetto può diventare il soggetto; e lo spirito non può diventare materia né la materia può diventare spirito – non si comprende più che l'agire sia creazione. Se si ritiene che, come ho affermato ora, l'agire debba essere creativo, poiché la creazione consiste nel fatto che il soggetto diventa l'oggetto e crea le cose e *il creato crea il creante*, a partire dall'idea che soggetto e oggetto si oppongono reciprocamente, il significato della creazione diventa impossibile. Pertanto, il sé diventa un problema. La filosofia moderna fondamentalmente ha preso le mosse dal soggetto. Che la filosofia moderna sia chiamata soggettivistica e individualistica dipende dal fatto che procede dal soggetto. Per esempio, si procede dall'io che si trova nell'affermazione: "Io penso, dunque sono" da parte di Cartesio, considerato il padre della filosofia moderna. Il fatto che "io sia" non è modificabile. Se si dubita del fatto che "io sono", in ciò si ha al contrario l'io che dubita.¹⁴

Tuttavia, se soggetto e oggetto si oppongono reciprocamente, diventa impossibile il significato della creazione. È impossibile che io sia creato dalla cosa che creo, che il creato diventi pubblico, che gli oggetti storici ci muovano. Dopo Cartesio, si ebbero teorie sul collegamento fra spirito e materia, che divenne un grande problema nella storia della filosofia. Si ebbe così l'occasionalismo (*Occasionalism*)¹⁵ di Geulinx e Malebranche,¹⁶ che affermava che materia e spirito non abbiano una

¹⁴ Una discussione approfondita della filosofia cartesiana si trova in *Saggio sulla filosofia di Cartesio*, in Nishida (2001: 65-116).

¹⁵ In inglese nel testo.

¹⁶ Arnould Geulinx (1624-1669) professava posizioni vicine a Cartesio. Nel suo approccio, il problema cartesiano dell'incomunicabilità fra anima e corpo, che sono come due orologi che si muovono sincronicamente, ma senza nessuna reciproca relazione), veniva "risolto" attraverso l'introduzione di un terzo attore: Dio. L'atteggiamento etico di totale abbandono a Dio era necessario per mettere in comunicazione due aspetti dell'essere umano, dato che questi non sarebbe in grado di determinare alcun evento, ma costituirebbe solo uno spettatore. Il vero teorico dell'occasionalismo è però Nicolas de Malebranche (1638-

relazione diretta, ma siano mediati da Dio, e si fecero diversi altri discorsi assurdi; ma ciò accadde perché la spiegazione della relazione reciproca fra spirito e materia presentava dei problemi, in quanto procedeva da un'opposizione fra soggetto e oggetto. In altre parole, da questa posizione non si riesce a spiegare [la relazione fra soggetto e oggetto]. Da questa posizione non si riesce a trattare della creazione. Così, io penso che questo sia un problema, che fino ad ora non è stato affrontato, ma ritengo che il nostro corpo (*shintai*) debba essere approfondito molto attentamente.

Penso che finora in filosofia non si sia tenuto in sufficiente considerazione il problema del *corpo*. Sul corpo, fino ad ora si sono avute varie riflessioni, ma ciò è avvenuto anche sulla base di un meccanicismo che pensa la vita in modo meccanicistico, perché punta a pensarlo in senso ancora più scientifico rispetto alla fisiologia. Ma non si era ancora avuto un pensiero che pensi il corpo in modo filosofico. Il pensiero della scuola cartesiana sullo spirito e sul corpo è diventato un problema filosofico estremamente importante, ma più che pensare il corpo in se stesso, si è pensata la relazione reciproca fra spirito e corpo e non si è considerato il corpo in sé come problema. Tuttavia, se si considera il mondo della realtà come quel mondo in cui noi agiamo, il corpo assume un grande significato. [Il mondo dell'azione] è impossibile senza un corpo per la creazione. Il carpentiere per costruire la casa deve passare attraverso il suo corpo. Deve avere un corpo anche lo scultore perché costruisca una scultura. Anche i poeti che scrivono poesie devono essere tutti corporei. Come pensiamo normalmente, se non abbiamo un corpo non abbiamo neppure un sé. L'idealismo (*yuishinron*) della filosofia moderna procede dal sé ed è un pensiero che definisce ogni cosa a partire dal sé, ma noi non possiamo concepire che si dia un sé senza corpo. Vi sono dei casi in cui si contrappone la conoscenza comune e il sapere scientifico, che sostengono cose totalmente distinte; tuttavia, in generale il sapere scientifico è fondato sulla nostra vita quotidiana, ossia sulla vita reale, e non è che la vita reale dipenda dal sapere scientifico; in realtà è l'opposto. Senza corpo non c'è il sé, la morte del corpo è la morte del sé: questa idea si trova nella conoscenza comune, ma in tal modo, per vivere si deve avere un corpo. Ma sul versante opposto, non è vera neppure l'idea secondo cui il corpo è del tutto equivalente al sé, e il sé e il corpo siano uno. Se così fosse, allora in altre parole noi finiremmo per essere solo come macchine. È perché c'è il sé che c'è il corpo, e all'opposto, è perché c'è il corpo che c'è il sé. Vorrei provare a pensare in senso filosofico il nostro corpo.

In definitiva, che cosa è il corpo? Dove si ha il corpo? Contrariamente [al pensiero moderno], penso che fra quanto detto dai filosofi antichi vi fosse qualcosa di interessante a riguardo del corpo. Il trattato

1715) che elaborerà una filosofia in cui Dio è l'unica causa di tutto ciò che accade e pertanto fra i corpi e fra corpo e anima non si ha alcun rapporto causale, ma solo casuale e occasionale (di qui il nome della corrente filosofica).

aristotelico *Historia animalium*¹⁷ di recente ha guadagnato il rispetto anche di biologi specialisti, ma fino ad ora non lo hanno letto in molti. Venne messo da parte dagli scienziati e biologi [moderni] in quanto [considerato] obsoleto. Detto per inciso, gli scritti di Aristotele che trattano direttamente di filosofia furono ampiamente letti fino ad oggi, ma oltre a questi, Aristotele scrisse anche di psicologia, biologia, zoologia, fisica, astronomia, e via dicendo. La sua fisica per esempio aveva una grande influenza fino al medioevo, ma con l'evo moderno, venne scartata a partire dall'epoca di Galileo e per dire che [un approccio] era infondato (*kūkanteiki*)¹⁸ e non-sperimentale si arrivò a dire: "Questa è fisica aristotelica". Tuttavia, a leggerla oggi si trovano anche aspetti assai interessanti. La maggior parte della gente non legge la fisica aristotelica. I progressi della scienza moderna senza dubbio sono importanti, ma si deve dire che si sono sviluppati seguendo una direzione. Ma all'interno della fisica aristotelica, che è stata messa in disparte, vi sono anche cose molto interessanti. Aristotele proveniva da una famiglia di medici e ad esempio fece lui stesso delle dissezioni. Darwin in una lettera scrisse che "il francese Cuvier sbaglia, ma sbaglia anche Aristotele", tuttavia, com'era da aspettarsi, un uomo come Darwin era attento ad Aristotele.¹⁹ Aristotele diceva che perché si formi il corpo (*karada*), l'ordine del tempo e l'ordine dell'essenza si invertono. (Nell'essenza, si dà anche il significato di *logos*, principio, parola, ma Aristotele pensava come un tutt'uno essenza, principio, *logos*). Per esempio, il corpo umano è costituito da elementi chimici quali fuoco, acqua, terra, aria. Tuttavia, la struttura (*soshiki* 組織) dei muscoli o delle ossa non si può spiegare pensando a semplici elementi chimici. In primo luogo, esso è costituito da quattro elementi chimici di fuoco, acqua, terra e aria, ma la struttura non è semplicemente una combinazione di elementi. Nell'analisi, essi diventano elementi, ma la struttura non è costituita dai soli elementi. Inoltre, un naso o un occhio non sono semplici strutture. Le ossa e i muscoli non sono solamente una combinazione di elementi, ma una struttura; inoltre, parlando di naso o di occhio, non si possono spiegare solo come strutture simili alle ossa e ai muscoli. Oltre a questo, dice Aristotele, hanno una funzione (*kinō* 機能, *function*)²⁰. In questo modo, penso che si possa spiegare la vita secondo

¹⁷ Per la traduzione italiana cfr. Aristotele (2018).

¹⁸ L'uso di *kūkanteiki*, il cui significato letterale è "spaziale", in questo contesto è decisamente anomalo. Si è proceduto seguendo il senso contestuale.

¹⁹ In realtà, Darwin aveva scritto una cosa un po' diversa. In una famosa lettera del 1882, il padre della teoria dell'evoluzione scrisse al dr. William Ogle, che gli aveva inviato una sua traduzione del testo di Aristotele *Peri zōon morion* ("Le parti degli animali"): *From quotations which I had seen I had a high notion of Aristotle's merits, but I had not the most remote notion what a wonderful man he was. Linnæus & Cuvier have been my two Gods, though in very different way, but they were mere school-boys to old Aristotle. How very curious, also, his ignorance on some points as on muscles as the means of movement.* Cfr. Darwin (1882).

²⁰ In inglese nel testo.

la concezione aristotelica. Che la nostra carne viva, significa che è funzionale, che ha una funzione. Laddove si ha una funzione, si ha realmente la vita.

Tuttavia, come si possono spiegare struttura e funzione? A questo riguardo, Aristotele considera l'essenza. L'essenza è in fondo la forma (*keisō* 形相), e per quanto riguarda la forma – penso che chi conosce la filosofia greca lo sappia bene – i greci distinguevano sempre tra forma e materia. Questo è il concetto fondamentale della filosofia greca, e si differenzia dal pensiero moderno che pensa ogni cosa in termini di relazione causa-effetto. [Per esempio,] questo vaso per l'acqua ha una forma simile a quella di una zucca, ma è fatto di vetro. Anche il bicchiere è fatto di vetro. Il vaso per l'acqua e il bicchiere hanno la stessa materia, ma la forma è diversa. Perché gli organismi viventi abbiano un corpo, devono avere una forma. I puri elementi sono la materia. La combinazione degli elementi è una combinazione materiale, ma il fatto che questa abbia una funzione è dovuto all'aggiungersi della forma. Questa forma è il principio, il *logos* che struttura l'universo. Il fatto che le cose si manifestino (*dekiru* 出来る) in un ordine temporale viene spiegato dicendo che all'inizio si ha la materia, poi essa si raggruppa e dà origine alla struttura ed emergono le funzioni, ma perché si abbiano le cose, ci deve essere prima di tutto l'essenza. Questa forma ha una funzione a partire dall'agire. Questa è un'idea assai interessante per spiegare il nostro corpo. Tuttavia, Aristotele ne “L'introduzione alla scienza degli animali” sostiene questo: nel nostro mondo, agisce una attività formatrice (*keisei sayō* 形成作用). Per conoscere per quale motivo sulla testa della mucca crescano le corna, non ha nessun significato provare a studiare gli elementi, e spiegarli in senso fisico e chimico. È solo considerando la [loro] funzione, che iniziano ad avere senso. Il fatto che ci sia una funzione è la vita e l'organismo vivente. Che cos'è la vita? È qualche cosa che ha una funzione, qualcosa che è funzionale. Questa cosa viene detta da Aristotele ed è estremamente interessante²¹, ma c'è un fisiologo inglese, da poco scomparso, [John] Haldane.²² Naturalmente, come fisiologo di alto livello ha contribuito in vari modi alla scienza; spiegando la vita (non è una spiegazione che segua Aristotele, ma è simile a quella di Aristotele), la vita è forma, una determinata forma. Per esempio, il mio corpo ha un metabolismo, e io vivo mentre la mia forma

²¹ Nel primo libro delle *Parti degli animali*, Aristotele afferma: “La natura secondo la forma è [...] prevalente rispetto alla natura materiale” (Aristotele, 2018, 995) e tuttavia egli non intende la forma nel senso usato da Democrito di “configurazione e colore”, perché altrimenti anche un medico dipinto, o un cadavere, potrebbero essere rispettivamente un vero medico o un essere umano vivo. Piuttosto, la forma coincide con la funzione (*érgon*): “Anche il cadavere [...] ha lo stesso aspetto esteriore e tuttavia non è un uomo. Ancora, è impossibile che sia veramente una mano quella fatta di un qualsiasi materiale [...]. Essa non potrà infatti adempiere la propria funzione [...]” (Aristotele 2018: 997).

²² John Scott Haldane (1860-1936), autore anche di varie opere di filosofia delle forme viventi, fra cui: *Philosophical Basis of Biology*, 1931 e *The Philosophy of a Biologist*, 1935.

permane. Egli sostiene che in questa forma c'è un fattore funzionale. L'idea *morphological*²³ secondo cui forma e funzione sono un'unica cosa si trova anche in Haldane, e non è limitata al periodo antico di Aristotele. Ritengo che a partire dal concetto di funzione, si possa spiegare adeguatamente il nostro corpo e si possa cominciare a pensarlo in modo ampio e profondo.

Dunque, che cos'è la funzione? La funzione non esiste senza una qualche azione, non c'è funzione se non si agisce. Tuttavia, in ciò l'agire in qualche misura deve avere una finalità. Cos'è questo fine? Il fine si trova in relazione con ciò che si chiama mondo. Il fatto che gli esseri viventi vivano significa in altre parole che formano (*katachizukuru* 形作る) il mondo. Che un essere vivente viva significa in altre parole che la vita forma l'ambiente. Finora, coloro che pensarono la vita non arrivarono a includere l'ambiente (*kankyō* 環境) nel pensiero. Nonostante si dica che la vita forma, si considera il processo di formazione di varie cose in senso temporale, ma non si considera l'ambiente. Eppure, la vita non è vita senza ambiente. L'ambiente non è ambiente senza la vita. Ambiente e vita si oppongono, e la vita non è l'ambiente, né l'ambiente è la vita, ma senza l'ambiente non si dà la vita, né senza vita si dà l'ambiente. L'essere vivente continua a vivere assumendo cibo, ma questo cibo è ambiente. Il cibo è materia, ma la materia nutre la vita. Le forme di vita mangiano le cose, le assimilano, le fanno diventare muscoli e ciò indica che la vita forma l'ambiente. Il mio stomaco deve avere una funzione e questa funzione è la digestione; il nostro corpo deve essere [pensato in relazione alle] funzioni. Funzionale significa vitale e vitale indica la "vitalizzazione" (*seimeika* 生命化) dell'ambiente, la formazione dell'ambiente. Senza ambiente non si dà la vita. Perseguendo fino in fondo quest'idea, ciò che finora abbiamo chiamato corpo (*karada* 体) indica il corpo inteso come corporeità (*shintai* 身体) fisiologica, animale, biologica. Inoltre, dove si trova il corpo? Come ho detto ora, lo si trova in una funzione; si ha la nostra corporeità biologica a partire da dove si include una funzione biologica; se si spinge fino in fondo questa idea, il nostro corpo non assume solo il significato di corpo biologico come è stato pensato finora, ma lo si può estendere ulteriormente.

Per esempio, anche il linguaggio con cui noi parliamo delle cose, è in fondo una funzione. Allora, anche il linguaggio deve inserirsi all'interno per così dire di un'attività (*sayō*) linguistica del corpo. Senza corpo non esiste linguaggio. Pensare le cose non è possibile senza le parole. Anche se non si tratta della lingua evoluta che possediamo oggi, non si può pensare senza qualche tipo di segno. Attraverso i segni si deve esprimere il significato [della lingua]. Si può dire che anche gli animali si esprimano quando arrivano a essere molto evoluti. Se si considera il corpo come cosa che ha delle funzioni, si deve

²³ In inglese nel testo.

arrivare [a pensare] fino a questo punto. Inoltre, la creazione deve essere posta in relazione con il corpo. A creare cose nuove è il corpo. Anche gli oggetti della storia li genera il corpo umano. In questo modo, il corpo umano diventa una corporeità creatrice e la funzione diventa funzione del corpo creatore che crea. Che gli esseri umani siano creativi significa che sono corporei. Si può provare a pensare questa funzione di essere corporei estendendola via via fino al linguaggio.

Proseguo con il mio discorso di ieri.

Ieri ho parlato del corpo, ma normalmente si pensa che il corpo abbia qualcosa di particolare. Per esempio, si pensa che vi sia un oggetto chiamato corpo, e tuttavia il corpo deve essere pensato a partire dalla funzione. Sono pensati vari tipi di azione, ma la funzione non è solo un'azione fisica o chimica. Detto in altre parole, è un'azione che ha un fine. Tuttavia, considerare un'azione che ha un fine significa in altre parole [considerare] la posizione occupata nella relazione con il tutto; che compito svolge una posizione nella relazione con il tutto. Per esempio, nel caso del corpo – nel caso del corpo che noi di solito chiamiamo fisiologico – se consideriamo la mano, che compito svolge la mano all'interno del nostro corpo? Per dirlo in modo ancora più semplice, se consideriamo ad esempio lo stomaco, il nostro stomaco è una parte del tutto del corpo, ma che funzione ha? Considerando il corpo come un intero, al suo interno c'è un organo detto stomaco; ora si tratta di considerare quale funzione ha questo stomaco rispetto al tutto del corpo, che azione, che compito svolge. Essendo parte di un tutto, che compito svolge in quanto tale? In ciò si ha la funzione. Questo sarebbe il significato più ampio del termine funzione.²⁴

Allora, pensando in questo modo, il fatto che il corpo sia funzionale indicherebbe quale azione svolge all'interno della totalità, del corpo, di cui è una parte. Ora ho parlato dello stomaco come parte della totalità del nostro corpo fisiologico per farvi comprendere il significato di funzione. In questo modo, ho espresso il significato di funzione, ma che azione svolge il nostro corpo all'interno di quello che si chiama mondo, il mondo storico? Ritengo che l'azione del corpo nel rapporto con il tutto divenga in altri termini una funzione che possiede un corpo. La mano diventa subito una relazione con il mondo esterno e perciò ho parlato dello stomaco, ma la funzione che ha la mano viene ad essere la relazione fra il nostro corpo e il tutto. Pertanto, il fatto che il nostro corpo abbia le mani significa che il nostro corpo non è semplicemente fisiologico, ma si può dire che abbia un significato più ampio.

²⁴ Il finalismo funzionale nishidiano si trova in forte sintonia con il finalismo della fisica aristotelica. L'influenza di Aristotele su Nishida è peraltro stabile e duratura e risale all'epoca dell'elaborazione della Logica del Luogo (*basho no ronri*). Ad esempio, in NKZ IV: 279 Nishida procede dalla concezione aristotelica di sostrato (*hypokeimenon*) o “soggetto che non può diventare predicato”, che viene rovesciato in “predicato che non può diventare soggetto”.

Naturalmente, anche gli animali inferiori all'essere umano hanno mani, ma le mani degli animali hanno una relazione di semplice mantenimento della vita di ciò che chiamiamo di solito carne (*nikutai* 肉体). Nel nostro corpo, le mani hanno un significato diverso nella relazione con il mondo esterno. Nel corpo animale, le mani servono solo per mantenere in vita l'animale. Tuttavia, [per l'essere umano] le mani, mentre hanno un significato di corpo animale, hanno insieme un significato più avanzato. Questo significa procedere dalle mani verso la creazione. Il fatto che l'essere umano abbia le mani significa che il nostro corpo non è solamente un corpo animale, ma oltre a ciò ha il significato di un corpo creativo. Le nostre mani sono creative.

Di solito si pensa che le mani dell'essere umano siano scontate, ma se si prova a pensare meglio ad esse, hanno un significato molto interessante. Le nostre varie azioni di pensiero sono sintesi o analisi, ma se si sviluppano sintesi o analisi, di solito si pensa che vengano elaborate con il cervello; ma in realtà ritengo che all'inizio sintesi e analisi siano venute sviluppandosi pian piano a partire dalle mani. Come attraverso le mani si dividono le cose, o afferrando con le mani si mettono insieme le cose, così viene da pensare che le varie capacità intellettuali si siano sviluppate a partire dalle mani. Il mondo del sapere venne espresso con lo sviluppo delle parole, ma si può dire che inizialmente si sia trattato di un'azione delle mani. Inoltre, anche questa è una cosa affermata da Aristotele nella *Historia animalium*, di cui ho parlato ieri, ed è una cosa interessante; ma tra i filosofi nell'antica Grecia c'era Anassagora, che scrisse una fisica (di cui non si sa molto), che secondo Platone fu letta da Socrate²⁵. Ora, questo Anassagora diceva che l'essere umano è razionale e perciò ha le mani. Anche gli animali hanno le mani, ma mentre le mani degli animali sono una parte del loro normale corpo carnale, per gli esseri umani le mani sono fortemente legate alla conoscenza. Per Anassagora, il fatto che gli esseri umani abbiano le mani è dovuto al fatto che sono razionali; che la ragione è l'essenza umana. Il fatto che gli esseri umani abbiano le mani è dovuto al fatto che sono molto intelligenti. Tuttavia, secondo Aristotele, al contrario di ciò, gli esseri umani sono razionali perché hanno le mani e la ragione si è sviluppata perché hanno le mani. Questa [teoria] si trova citata in vari scritti. In questo modo, considerando le mani, queste sono una parte del corpo umano, ma a partire dalla loro esistenza ne deriva che il corpo umano non è semplicemente animale.

Ieri all'inizio ho detto che l'azione umana deve essere creativa, ma la creazione deve provenire dalle mani. Perché si pensino varie cose, è necessario che le mani agiscano. Ci sono diversi modi di esprimere la definizione dell'essere umano. Prima di tutto, l'essere umano si definisce come *Homo*

²⁵ Di Anassagora non ci è giunta nessuna opera, ma solo la testimonianza indiretta di altri filosofi, fra cui in particolare Simplicio. Cfr. Anassagora (1966).

sapiens.²⁶ *Homo*²⁷ significa ‘essere umano’, *sapiens* significa ‘conoscente’, e ciò significa che l’essere umano è conoscente (*chishikiteki* 知識的). Ciò avviene a differenza degli animali. Tuttavia, l’americano [Benjamin] Franklin sostiene che l’essere umano è un animale che costruisce strumenti (*tool-making animal*)²⁸. Ciò equivale a dire che ha le mani. Si dice spesso *homo faber*,²⁹ ma *faber*³⁰ significa che costruisce le cose. Pertanto, provando a considerare il corpo dell’essere umano, questo viene a essere definito a partire da varie funzioni. E poi, come ho detto ora, il corpo umano non è solo biologico, ma è anche creativo. Così, ho parlato delle mani, ma procedendo oltre le mani, il linguaggio che parlano gli esseri umani è in fondo un’azione del nostro corpo ed è a partire dalla funzione di avere un linguaggio che si apre il mondo della nostra conoscenza.

E così, il nostro corpo, in quanto all’interno del mondo storico come totalità, come parte di questo mondo, viene definito a partire dal compito che svolge la parte, a partire da quale compito svolgono le parti. Così, in fin dei conti penso che noi conosciamo il nostro corpo a partire da una qualche creazione. Le cose si creano con un corpo; che sia così, non c’è dubbio. Tuttavia, in fin dei conti, come ho detto ieri, dato che si pensa che questa idea proceda dalla coscienza individuale, dalla coscienza dell’io, si pensa che essendoci il corpo l’io crei usando il corpo, ma se si torna a pensare più in profondità che cos’è il corpo, esso è funzionale. Che sia funzionale significa che deve essere legato a un’azione. Nell’azione c’è anche un aspetto del corpo animale, ma procedendo ancora, si deve arrivare al significato della creazione come azione nel mondo storico. Da questo, il nostro corpo si comprende a partire dalla creazione. Andando ancora più nel dettaglio, se non muoviamo il nostro corpo, non comprendiamo che questo è il nostro corpo. Ci deve essere un qualche tipo di operazione (*dōsa*). Tuttavia da una semplice operazione non si comprende il proprio corpo. Deve darsi una qualche creazione. Se non si creano delle cose usando gli strumenti, non si comprende il proprio corpo. Per esempio, per comprendere il movimento delle mani, o il movimento dei piedi, questi operano (*sayō o suru* 作用をする) come uno strumento. Il fatto che noi abbiamo un corpo e usandolo creiamo varie cose è un’idea che viene dopo, ma all’inizio penso che comprendere il corpo significhi comprenderlo a partire da un fatto creativo (*seisakutekina jijitsu* 制作的な事実), dal fatto di costruire cose usando strumenti. In tal modo, siamo all’opposto del pensiero comune ed è qualcosa di difficile da

²⁶ In latino nel testo.

²⁷ In latino nel testo.

²⁸ In inglese nel testo. La frase attribuita a Franklin si trova in Boswell (2012: 174).

²⁹ In latino nel testo.

³⁰ In latino nel testo.

comprendere, ma qui si ha la verità della corporeità. Inizialmente, l'essere umano crea le cose istintivamente, e anche gli animali fanno lo stesso. Anche i castori come i carpentieri costruiscono (*tsukuru*) la loro tana; ma prima di tutto, prima ancora di capire che c'è un corpo e che costruiamo le cose, in altre parole, al contrario, prima ancora che il corpo sia conosciuto, in qualche modo stiamo già costruendo cose in maniera istintiva. Quando questo si sviluppa diventando creazione (*seisaku*), le mani arrivano a costruire le cose e successivamente [ciò] diventa linguaggio. Penso che all'inizio il linguaggio si sviluppi somaticamente. Di qui, provando a rovesciare la cosa, si giunge a comprendere gradualmente il proprio corpo. Non è che io comprenda il mio corpo dall'interno, ma è dall'esterno del mio corpo che pian piano comprendo il mio corpo. Che cosa significa questo? In altre parole, si può pensare che si venga a comprendere via via il proprio corpo a partire dalle funzioni che il corpo ha in relazione al mondo. Così, di solito, anche se si dice che l'agire è creativo, si pensa che l'agire proceda a partire dalla coscienza individuale e la coscienza individuale usando il corpo agisca verso l'esterno e crei una qualche cosa. Tuttavia, in questo modo, prima di dire che l'individuo può creare le cose, si deve pensare che questo individuo è un elemento funzionale che ha una certa funzione nel mondo come totalità (*zentaiteki sekai* 全体の世界).

Si dice che il soggetto muova l'oggetto e l'oggetto muova il soggetto e quando si pensa che soggetto e oggetto si oppongono e da questa reciproca relazione provengono le cose, o quando si pensa che spirito e corpo sono assolutamente differenti e si oppongono assolutamente, l'uno non possa essere in relazione con l'altro. Inoltre, il mondo è vivo e si muove da sé in una direzione; ossia, c'è una direzione del movimento del mondo che si muove da sé. Noi esseri umani che abbiamo un corpo siamo costituiti (*naritatsu* 成り立つ) attraverso la funzione che si oppone a questa direzione, che si oppone a questo movimento del mondo. Il discorso si è fatto un po' difficile da comprendere, ma in altri termini, il mondo è creativo. E così il nostro corpo è un elemento creativo (*sōzōteki yōso* 創造的要素) di questo mondo. L'espressione è un po' complessa, ma ciò vuol dire che il mondo storico è un mondo creativo (*Creative world*)³¹. Comunemente, si pensa che il mondo sia dominato sempre dalle stesse leggi. Coloro che concepiscono le cose in modo materialistico pensano che le leggi della materia siano eterne e immutabili e anche se pensano che in questo mondo materiale nasca qualcosa di nuovo, [ritengono anche che] questo sia sempre dominato dalle stesse leggi. Quando si parla di materialisti, [è bene precisare che] il materialismo storico, il materialismo dialettico, di cui recentemente si parla nel marxismo, è differente dal materialismo delle scienze della natura, in auge attorno al XVIII secolo, e

³¹ In inglese nel testo.

[che] nel materialismo marxista la materia non è dominata da una legge [sempre] eguale, ma si muove in modo dialettico.³² Nel materialismo comune, quando si forma un oggetto, si pensa che sia sempre dominato da un'identica legge. In tal modo, non si ha un mondo storico, un mondo creativo. Il mondo della storia è un mondo in cui il creante è il creato e il creato a sua volta crea oggetti. Come dissi ieri, è il *mondo in cui il creato va creando il creante*. Questo è il mondo creativo.

Addentrandomi un po' per un percorso secondario, io penso che il mondo debba essere concepito prendendo a fondamento il mondo storico. Si deve procedere dal mondo che agisce nella realtà. Il mondo che agisce nella realtà è il mondo storico dal quale si possono pensare anche le scienze della natura. Questo è il *mondo in cui il creante è creato dal creato*, e il creato è creato dal creante; è il mondo che si muove in tal modo. Ciò che si muove in tal modo è il mondo della realtà storica. Pertanto, il mondo che costituisce il fondamento del mondo è il mondo storico e creativo. Parlando di mondo creativo, si finisce per pensare a qualcosa di religioso, ma non è mai così. Non è una cosa che i fisici sostengono, ma a partire dalla mia posizione, anche il mondo della fisica diventa un mondo creativo e ritengo che come il mondo storico è il vero mondo, così anche la fisica attuale andrà via via diventando [questo vero mondo].

Rispetto al filo generale del discorso, questo argomento prende una strada secondaria, ma per un po' continuerò a parlare di questo.

Finora, il modo di pensare comune ha concepito a fondamento del mondo lo spirito oppure la materia. L'uomo comune pensa che al fondamento del mondo vi sia la materia. Questo è perché c'è una ragione ovvia. Da qualsiasi punto di vista lo si prenda, c'è un mondo prima che noi nasciamo. Prima degli esseri umani, c'è il mondo degli animali, e prima del mondo degli animali c'è il mondo della

³² Nishida in quel periodo mostrò un forte interesse per Marx, che conobbe soprattutto attraverso i suoi studenti Miki Kiyoshi e Tosaka Jun. Quindi è naturale che distinguesse tra diverse forme di materialismo, dato che la questione del materialismo è assai complessa. In origine, la critica ai materialisti operata da Marx non si rivolgeva ai materialisti storici, quanto piuttosto ai materialisti che lo precedono, in particolare Feuerbach. Si legge infatti nella *Tesi su Feuerbach*: "Il difetto fondamentale di ogni materialismo fino ad oggi (compreso quello di Feuerbach) è che l'oggetto (*Gegenstand*), la realtà, la sensibilità vengono concepiti solo sotto la forma dell'oggetto (*Objekt*) o dell'intuizione; ma non come attività umana sensibile, come prassi; non soggettivamente" (Marx ed Engels 1966: 187). Se, secondo Marx, il materialismo a lui precedente considera l'oggetto come separato dal soggetto, un'attenta considerazione della prassi deve portare a intendere soggetto e oggetto come strettamente connessi fra loro. Per Nishida la distinzione fra soggetto e oggetto va ricompresa dal punto di vista della dialettica fra Creato e Creante. In tal modo, punta a de-soggettivizzare la posizione di Marx, evitando che il senso di tale rapporto coincida con la Soggettività, cioè con lo sforzo di dominio del soggetto sulla natura, che in Marx va piegata perché il Soggetto possa realizzarsi come tale. Il soggetto è, come l'oggetto, un aspetto del mondo storico, che a sua volta affiora nel lavoro del soggetto. Su Marx e il principio di soggettività, cfr. anche Ruggenini (1979).

materia. È un'idea estremamente ragionevole della scienza contemporanea il fatto che il mondo storico sia venuto sviluppandosi pian piano a partire dal mondo della materia. Ma in questo periodo, la fisica è progredita ancora ed è nata la meccanica quantistica. Il danese [Niels] Bohr, che venne in Giappone un po' di tempo fa, all'incirca ad aprile o maggio, è diventato una figura di spicco della meccanica quantistica.³³ La fisica attuale non riconosce un mondo esterno come la fisica antica. Se si pensa al nostro spirito soggettivo, il mondo esterno che vi si contrappone diventa un mondo esterno senza relazioni con lo spirito. Secondo le concezioni della fisica tradizionale, l'oggetto esiste indipendentemente dalla presenza o dall'assenza dell'essere umano, ossia indipendentemente dalla presenza o dall'assenza del soggetto. Per esempio, una volta la luce veniva definita come vibrazione dell'etere. Sia che i fisici facessero o non facessero l'esperimento, si pensava senza ombra di dubbio che l'etere esistesse. In altre parole, si riteneva che ci fosse un mondo della materia dominato da leggi fisiche, indipendentemente dal fatto che l'osservatore (*observer*)³⁴ facesse o non facesse gli esperimenti, oppure facesse o non facesse un'osservazione. C'è un mondo fisico dominato dalle leggi della fisica: questa è la posizione della fisica fino al periodo di Newton. Attualmente, questa fisica viene detta fisica classica rispetto alla meccanica quantistica. I fisici attuali sembrano quasi avere abbandonato la fisica classica. Nella fisica attuale, si parla di macroscopico e microscopico. Divago un po' dal discorso generale, ma spiegando un poco questa cosa, si consideri un oggetto presente qui; ora, non è possibile osservare questo oggetto senza modificarlo. Se non inizio ad agire da parte mia, l'oggetto non comincia ad agire. Dato che se non comincio ad agire, l'oggetto non comincia ad agire [a sua volta], non capisco che cosa sia questo oggetto. Se non provo a picchiettarlo, non si capisce se questo oggetto (un vaso per l'acqua) sia duro o morbido. Per osservare l'oggetto (a), gli si deve dare qualche impulso, muovendolo. Dal luogo (b) in cui si è mosso, si conosce questo oggetto. Tuttavia, nella fisica tradizionale, si sostiene che quell'oggetto esisteva, anche se noi non compiamo l'osservazione. Compiendo un'osservazione dei corpi celesti, il corpo celeste non ingrandisce né diminuisce a causa della mia osservazione. La stella è stella così com'è e non diventa grande o piccola se la si osserva. Si pensava che la stella in sé non mutasse per l'osservazione, e che continuasse a seguire un moto definito. Tuttavia, oggi giorno la fisica

³³ La meccanica quantistica attirò quasi fin da subito l'interesse di Nishida, che non aveva mai nascosto il proprio interesse per la matematica e le scienze naturali. In particolare, a Nishida interessava il problema dell'interazione fra gli strumenti di rilevazione e l'oggetto di osservazione per le implicazioni filosofiche che questa aveva, come è espressamente indicato anche nel presente testo. Uno degli obiettivi principali del discorso filosofico di Nishida sta infatti nella critica del dualismo fra soggetto e oggetto di conoscenza e in questo senso il principio di indeterminazione di Heisenberg e il principio di complementarità di Bohr gli fornivano molti stimoli.

³⁴ In inglese nel testo.

è avanzata e si è fatta accurata come nella meccanica quantistica. Nella fisica del periodo di quando ero giovane io, la materia era composta di atomi e si diceva che l'atomo non poteva essere spezzato, ma nella fisica attuale ciò è possibile. Si è venuti a pensare che l'atomo è composto di un elettrone e di un nucleo e precedentemente si concepiva l'atomo come la cosa più piccola e indivisibile, ma attualmente si sono fatti ulteriori progressi e si è riusciti ad osservare fin dentro la struttura dell'atomo. In tal modo, il fatto che la cosa si trasformi a causa dell'osservazione diventa il fatto che non si può comprendere il mondo senza [considerare] l'osservazione. Poiché la fisica attuale studia l'estremamente piccolo, nel momento dell'osservazione l'oggetto [osservato] è ormai mutato. Per vedere il movimento dell'elettrone, si prova a far scontrare elettrone con elettrone. Dato che se non si provoca qualche cambiamento, non si comprende [il movimento], lo si provoca in questo modo. Ma quando si è provocato un mutamento, quell'oggetto è ormai mutato. Macroscopico e microscopico hanno a che fare con questo. Nella fisica del passato, osservando gli oggetti grandi, questi non mutavano con la mia osservazione; perciò, si pensava che gli oggetti esistessero anche senza l'osservazione, ma con la fisica attuale se si osserva il microscopico, esso finisce per modificarsi. Se non osservo non comprendo, ma se osservo l'oggetto, questo è già mutato; pertanto, l'osservazione è un fatto storico (*rekishiteki jijitsu*). Si deve concepire l'osservazione in relazione al mondo dei fatti storici. Fino ad ora il sapere è stato pensato distinguendo fra scienze della natura e scienze dello spirito, ma se il mondo della materia deve essere concepito in relazione al mondo dei fatti storici, forse ci vorranno centinaia di anni, ma penso probabilmente che la realtà (*jitsuzai*) verrà pensata come un'unità. [Niels] Bohr è un grande studioso della nuova fisica attuale (ora c'è chi è andato un passo ancora più in là) e dice così: inizialmente si aveva una netta distinzione fra biologia e fisica, ma dopo che si sarà sviluppata la meccanica quantistica entrambe diventeranno un tutt'uno; anche psicologia e fisica diventeranno un tutt'uno³⁵. Questa è la sua idea. Ed è certamente una cosa che ritengo ragionevole.

Io dissi che il mondo storico è creativo (*sōzōteki*). Tuttavia, ciò non indica una creazione (*sōzō*) di tipo religioso, ma il fatto che il mondo va cambiando in modo storico. Poiché il mondo della materia cambia a seconda dell'osservazione, anche il mondo della fisica è un mondo storico. Il fatto storico è creativo e la creazione significa un cambiamento progressivo. Neppure il mondo della fisica è immutabile, ma procede in modo nuovo e creativo; ma ritengo che tale mondo arrivi a ripetere più volte la medesima forma. Allontanandomi un po' dal discorso, quando si parla di mondo creativo e via dicendo, dato che temo che le persone religiose (*shūkyōka* 宗教家) possano intendere che il mondo è

³⁵ Cfr. p. es. Bohr (1961).

creato da Dio, da parte mia ho detto che anche il mondo della fisica viene pensato come mondo storico. Il mondo storico è un mondo che viene via via creato in questo modo. Si potrebbe concepire il mondo che viene via via creato nel modo seguente. La creazione non è creare qualcosa a partire da un luogo in cui non c'è nulla. La produzione dal nulla è un'idea antica. Molti hanno parlato della creazione, ma nella filosofia attuale non c'è una concezione chiara su questo tema. Dicendo "creazione" si pensa subito a qualche cosa di simile alla creazione di Dio, o all'essere che emerge dal nulla, ma la creazione del mondo storico non è una cosa simile. Bergson parla di "Evoluzione creatrice". La creazione bergsoniana è tempo e il tempo scorre dall'infinito passato verso il futuro³⁶. Si fa nuovo di istante in istante. Il tempo non può tornare indietro neppure di un istante; è uno scorrere dall'infinito passato al futuro. Quest'idea è vicina alla mia, ma considera il mondo soggettivamente e non tratta del mondo storico. È il mondo di un soggetto interiore. Nell'idea bergsoniana non è compreso l'oggetto. Pertanto, nell'idea di Bergson non si dà lo spazio. In precedenza, ho parlato di linearità, di circolarità; e lo spazio è circolare (*enkanteki 円環的*), simultaneo (*dōjiteki 同時的*), ma questa idea non si ha in Bergson.³⁷ Egli per indicare lo spazio parla di tensione e rilassamento, e dice che lo spazio si ha dove il tempo, ossia la pura durata, si allenta. Questa è una spiegazione laboriosa e non si capisce da dove provenga questo allentamento. In effetti, c'è un mondo in cui noi agiamo; questo è il creato che inoltre diventa creante; in tal modo, il creato diventa a sua volta creante, ossia è creativo. Ciò che è definito è allo stesso tempo non definito, e si muove negando se stesso. Il nostro corpo è una cosa di questo tipo. Poiché la vita in Bergson è senza corpo, si può pensare che vada scorrendo costantemente lungo una linea retta. Esempificando il significato di cui sopra, è una cosa simile al nostro corpo. Il corpo nel presente è un creato. Dicendolo in altro modo, è un nato. Questo corpo mentre è creato va creando, superando il proprio corpo va generando una discendenza, ossia il creato è un creante. Questo è il mondo creativo. Noi siamo un elemento di questo mondo. Anche quando pensiamo il mondo degli esseri viventi, dobbiamo cominciare a pensarlo a partire da qui, sulla base del mondo storico. Questo mondo storico è creativo

³⁶ Cfr. Bergson (2012). Bergson ebbe una duratura influenza in Giappone. Ad esempio, il primo Nishida fu attirato dalla nozione di 'pura durata', che lo ispirò nelle sue prime opere, mentre Tanabe Hajime, successore di Nishida alla guida della Scuola di Kyoto, trasse spunto dall'opera bergsoniana: *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932) per elaborare una logica alternativa a quella di Nishida, chiamata Logica della Specie.

³⁷ Questa posizione di Nishida non sembra tenere conto del fatto che per Bergson, come dice Roland Breeur, lo spazio come "milieu omogeneo e vuoto" è definito dall'intelligenza umana, che costruisce tale idea per prepararsi lo spazio per estendere la propria operatività sulle cose: "Questo schema, questa visione dello spirito, libera la coscienza in vista di azioni possibili sulle cose o sulla materia. E l'azione richiede in effetti che l'organicità e la mobilità della vita siano tradotte in termini meccanici" (Breeur 2008: 99). In questo modo, l'intelligenza umana crea il vuoto che non esiste nella natura fisica e lo spazio è funzionale a tale processo.

(*sōzōteki*) e l'essere umano è un elemento creativo di questo mondo creativo. Pertanto, il nostro mondo è creativo. Si può dire che ciò che agisce come una parte, un elemento creativo di questo mondo creativo, siamo noi esseri umani. In altre parole, a partire dal fatto che abbiamo un corpo, noi in quanto elementi del mondo storico possiamo creare le cose. In questo modo, la nostra vita si trova laddove diventiamo soggetti creativi in quanto elementi del mondo storico e troviamo anche il [nostro] vero sé. Questo comportamento umano non è altro che la creazione. La creazione deve essere corporea. Il sé corporeo non dipende solamente dal corpo, ma anche la creazione diventa possibile in quanto elemento del mondo storico-creativo. Distaccandosi dal procedere creativo, [il pensiero] diventa soggettivistico, cosciente, astratto, o materiale. Questa è la rovina dell'essere umano.

Pertanto, anche la relazione fra società e individuo si deve pensare a partire da qui. Per spiegare ciò che io chiamo corporeità (*shintai*), bisogna pensare a ciò che comunemente si chiama carne (*nikutai*). Tuttavia, è un errore pensare che la carne sia una corporeità in senso biologico. Il corpo (*karada*) non è solo corpo. Il corpo consiste nell'avere una funzione rispetto al mondo. Non è che la forma del corpo sia distaccata dal mondo. Lontani dal mondo storico pienamente creativo (*sōzōteki seisakuteki*), non esiste né corpo (*karada*) né sé cosciente. Il corpo si ha quando si svolge (*nasu 成す*) una funzione del mondo storico, e quel mondo è creativo e formativo. Perciò, se estendiamo in modo radicale questo [concetto della] corporeità, si può dire che anche la società è un corpo storico (*rekishiteki shintai*) che ha carattere di corporeità (*shintaiteki*).

Ora, in questa sede non posso parlare a sufficienza anche del significato dell'esistenza della società, ma vorrei spiegare in generale come la si concepisce. In biologia si parla di specie (*shu 種, species*)³⁸, ma vorrei distaccarmi dal significato che ha come predicato in biologia, e provare a pensarlo come problema della corporeità. Il corpo umano è funzionale; essere funzionali significa formare qualcosa. Dal punto di vista della biologia, si pensa che la nostra vita sia fondata sulle cellule. Le cellule umane formano l'essere umano; le cellule di altri animali formano altri animali. La specie è tale formazione, e si può dire che la specie sia la forma o l'aspetto (*sō 相*). Anche considerando la parola, il greco *eidōs*³⁹ (in latino *species*⁴⁰ si adatta a questo) indica la figura, la forma delle cose. Così, che cosa vuol dire formare (*katachizukuru*)? Significa reagire di fronte agli stimoli del mondo esterno, come si agisce rispetto al mondo. Dalle cellule dell'essere umano emerge l'essere umano, dalle cellule della scimmia,

³⁸ In latino nel testo.

³⁹ In *rōmaji* nel testo.

⁴⁰ In latino nel testo.

la scimmia e da quelle del cane, il cane. Questo è il creare e anche l'attività di formazione storica forma e crea in questo modo. La storia è formativo-creativa. Aristotele definisce la nascita dei corpi di varie cose come creazione naturale, come il fatto che la natura crea. Aristotele definisce il fatto che i corpi degli animali nascono con "La natura crea." Con ciò, anche agire in relazione con l'esterno è formare. La definizione di una specie significa che [essa] decide in che modo agisce un particolare organismo, a seconda del modello (*mokei*) del suo modo di agire. Per esempio, quando a un animale si dà un certo stimolo, agisce in un certo modo, ma un altro animale di fronte allo stesso stimolo agisce in un modo diverso e da questo viene a stabilirsi la specie. In greco, si ha il termine *parádeigma*, che è il modo di agire⁴¹; ed è il modo di agire che decide una specie. La funzione significa formare, ossia l'attività di formazione (*keisei sayō*); di cui esistono diversi [tipi]. L'essere umano e l'animale sono individualmente differenti, ma al loro fondamento hanno una determinata modalità di formazione. Perciò, ciò che i biologi studiano è la specifica attività di formazione, è la determinata modalità di azione dell'essere umano. L'attività di formazione potrà variare a seconda degli uomini, ma per l'essere umano c'è una fondamentale specifica attività di formazione. Se l'attività di formazione fondamentale differisce, quello non è un essere umano. Anche la concezione platonica di Idea definisce questa forma fondamentale. Platone sostiene che l'essere umano è tale in quanto partecipa (*bun'yū* 分有) dell'idea di essere umano. Per esempio, dice che l'occhio è tale in quanto partecipa dell'idea di occhio. In tal modo, in Platone l'idea è la forma originaria perfetta di cui si partecipa. [L'idea] viene ad essere la specie della forma vivente, secondo la sua modalità d'azione.

Ho detto ciò rispetto al mondo degli animali, ma nel mondo storico la carne (*nikutai*) dell'essere umano non è solo carnale. La mano non è un semplice elemento carnale, ma è per così dire un elemento creativo-storico-formativo. Se si arriva a pensare al linguaggio in questo quadro, la carne dell'essere umano può essere pensata perfino come razionale. Questa è una modalità d'azione della corporeità storica umana. Anche la società dopotutto è qualcosa di simile. Perché ci sia lo sviluppo della società, deve esserci lo sviluppo della creazione, del linguaggio; senza creazione e linguaggio, non viene a formarsi la società. Ritengo che chiedersi come si sviluppi la società sia un problema complicato, ma in altri termini, l'uso del linguaggio o di strumenti viene a essere la base per la formazione della società. Senza linguaggio o strumenti, la società non si forma. L'uso del linguaggio e degli strumenti costituisce un'azione della corporeità storica. Questa corporeità attua una modalità particolare di azione. La nostra vita è una vita storica in quanto [siamo] elementi creativi della storia. La nostra vita in quanto esseri

⁴¹ In realtà, in termine greco significa "modello, esempio, ammonizione, prova".

viventi è una vita della carne e senza carne non si dà vita, e inoltre si deve dire che non si dà vita neppure senza corporeità storica. La corporeità storica è una corporeità dotata di linguaggio e strumenti e questa è la vita sociale. Senza ciò, la nostra vita non esiste. Pertanto, le società sono svariate, proprio come sono varie le specie degli organismi. Nell'umanità, ci potranno essere differenze somatiche a seconda della specie umana, ma le società sono svariate in base alla modalità di azione della corporeità storica. Esse sono venute sviluppandosi storicamente. Noi, in quanto elementi creativi del mondo creativo, andiamo creando varie cose a partire dalla posizione di un'azione storico-somatica. La società storico-somatica diventa la base da cui noi andiamo creando le cose. L'oggetto creato, costruito (*tsukurareta mono, sōzō sareta mono*) diventa un oggetto (*jibutsu* 事物) storico e va muovendo il creante. Nella società umana, appaiono varie specie, ossia attività formative. Come nel mondo delle forme viventi vi sono varie specie, così anche nel mondo storico vi sono delle specie storiche, e le specie storiche diventano la base della corporeità storica che vanno a creare. In questo modo, ciò che è creato diventa a sua volta ciò che è creante. In che modo è venuta a formarsi la società del Giappone? Quando la società giapponese si è formata come una società, si è formata come società storico-somatica giapponese. Essa ha una missione creatrice. Dal creato viene a sua volta creata e procede cambiando. E mentre è radicalmente un creato, è un creante. Nel creare, nasce l'oggetto successivo e di qui viene creato l'oggetto ancora successivo. La società del Giappone è il Giappone, la società della Cina è la Cina. Esse sono società storico-corporee, sono specie storiche (*rekishiteki shu* 歴史的種). I vari popoli (*minzoku* 民族) che hanno la loro cultura sono ciascuno una specie storica. Ogni cosa ha relazioni e si sviluppa, attraverso la creazione da parte di queste specie storiche. Ciò avviene perché la relazione significa che quanto è apparso (*dekita mono* 出来たもの) ed è stato creato è un oggetto pubblico. Si potrebbe anche dire che gli oggetti prodotti dai giapponesi muovono i giapponesi, ma gli oggetti prodotti poiché sono pubblici muovono anche la Cina e inoltre anche le cose prodotte dalla Cina muovono il Giappone. In tal modo, il mondo storico diventa creativo e si sviluppa.

Ciò di cui ho parlato in questa conferenza ha come titolo “Il corpo storico”. Non vi sono differenze rispetto alla logica dialettica che ho affrontato nel discorso che ho fatto la volta precedente⁴². Il mondo della logica di cui ho parlato la volta scorsa, se pensato dalla posizione dell'esperienza quotidiana, diventa quello di cui ho parlato in questa sede. Il mondo creativo è contraddittorio. Lo spirito è temporale e la materia è spaziale. Tempo e spazio, spirito e materia si contraddicono e non si combinano reciprocamente. Tuttavia, il mondo è temporale, ma al contempo è spaziale. Il mondo

⁴² Cfr. la nota 9 del presente testo.

creativo consiste nel fatto che ciò che si contraddice reciprocamente e non si combina vada combinandosi. La vita in fondo è contraddittoria. La vita consiste nel fatto che ciò che si contraddice si combina. A riguardo di questo discorso, vi prego di fare riferimento a ciò che ho scritto sull'argomento e concludo qui.

Bibliografia

- Anassagora. 1966. *Anassagora. Testimonianze e frammenti*. D. Lanza (a cura di). Firenze: La Nuova Italia.
- Aristotele. 2018. *La vita*. G. Girgenti (a cura di). Milano: Bompiani.
- Bergson, Henri. 2012. *L'evoluzione creatrice*. Milano: Rizzoli BUR (orig.: 1907. *L'Évolution créatrice*. Paris: Félix Alcan.)
- Bohr, Niels. 1961. *Teoria dell'atomo e conoscenza umana*. Torino: Boringhieri.
- Boswell, James. 2012. *The Yale Editions of The Private Papers of James Boswell*. Edited by Thomas F. Bonnell. Edinburgh, New Haven and London: Edinburgh UP and Yale UP.
- Bourdieu, Pierre. 2005. *Il senso pratico*. Roma: Armando (orig.: 1980. *Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit).
- Bourdieu, Pierre. 2013. *Sullo stato*. Corso al Collège de France Volume I (1989-1990). Milano: Feltrinelli (orig.: 2012. *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*. Paris: Editions Raisons d'agir/Éditions du Seuil).
- Breeur, Roland. 2008. "La vita e il nulla". In: *Dio, la vita e il nulla: L'evoluzione creatrice di Henri Bergson a cento anni dalla pubblicazione*, a cura di Giusi Strummiello. 97-123. Bari: Edizioni di pagina.
- Brownlee, John S. 2001. "Four Stages of the Japanese Kokutai (National Essence)". In: *Japan in the Global Age. Cultural, Historical and Political Issues on Asia, Environment, Household and International Communication*, edited by Nakamura Masao. Vancouver: Centre for Japanese Research, University of British Columbia. Versione consultata: <https://www.adilegian.com/PDF/brownlee.pdf> (ultimo accesso 25/07/2024).
- Cestari, Matteo. 2004. "The Problem of Aesthetics in Nishida Kitarō". In: *Hermeneutical Strategies: Methods of Interpretation in the Study of Japanese Literature, Proceedings of the Association for Japanese Literary Studies* 5: 175-191. <https://doi.org/10.26812/pajls.v5i.1118>
- Cestari, Matteo. 2009. "From Seeing to Acting. Rethinking Nishida Kitarō's Practical Philosophy". In: *Frontiers of Japanese Philosophy 6. Confluences and Cross-Currents*, edited by James W. Heisig and Raquel Bouso. 273-296. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture.
- Darwin, Charles. 1882. "Letter to William Ogle", Darwin Correspondence Project: <https://www.darwinproject.ac.uk/letter/DCP-LETT-13697.xml> (ultimo accesso 20/07/2024).
- Dilworth, David A., Valdo H. Viglielmo, Agustín Jacinto Zavala (eds.). 1998. *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy: Selected Documents*. Westport: Greenwood Press.

- Kosaka, Kunitsugu. 1991. *Nishida tetsugaku no kenkyū. Basho no ronri no seisei to kōzō* [“Una ricerca sulla filosofia di Nishida. Formazione e struttura della logica del luogo”]. Kyōto: Minerva shobō.
- Lavelle, Pierre. 1994. “The Political Thought of Nishida Kitarō”. *Monumenta Nipponica* 49/2: 139-165.
- Marx, Karl., Engels, Friedrich. 1966. *Opere scelte*. Roma: Editori Riuniti.
- Nishida, Kitarō. 1936. “Logik und Leben”. *Cultural Nippon* 4/3: 229-238, 4/4: 365-370 (orig.: 1936. *Ronri to seimei* [“Logica e vita”], ora in: Nishida Kitarō. 1988. *Nishida Kitarō tetsugaku ronbunshū* 2 [“Saggi filosofici di Nishida Kitarō 2”]. Tokyo: Iwanami bunko: 177-300).
- Nishida, Kitarō. 1987–1989. *Nishida Kitarō Zenshū* [“Opere complete di Nishida Kitarō”]. 19 volumi. Tokyo: Iwanami shoten.
- Nishida, Kitarō. 1990. *An Inquiry into the Good*. Translated by Abe Masao and Christopher Ives. New Haven, CT–London: Yale UP (orig.: 1912. *Zen no kenkyū*, ora in: Nishida Kitarō. 1950. *Zen no kenkyū*. Tokyo: Iwanami bunko).
- Nishida, Kitarō. 2001. *Il corpo e la conoscenza. L'intuizione attiva e l'eredità cartesiana*. A cura di Matteo Cestari. Venezia: Cafoscarina (contiene: 1937. *Kōiteki chokkan* [“L'intuizione attiva”], ora in: Nishida Kitarō. 1899. *Nishida Kitarō tetsugaku ronbunshū* 2 [“Saggi filosofici di Nishida Kitarō 2”]. Tokyo: Iwanami bunko: 301-331); 1944. *Dekaruto tetsugaku ni tsuite* [“Sulla filosofia di Cartesio”], ora in: NKZ 11: 147-188).
- Nishida, Kitarō. 2005. *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo*. Traduzione di Tiziano Tosolini. Palermo: L'Epos (orig.: 1945. *Bashoteki ronri to shūkyōteki sekaikan*; ora in: Nishida Kitarō. 1989. *Jikaku ni tsuite. Ta yon hen* [“Sulla consapevolezza e altri quattro scritti”]. Tokyo: Iwanami bunko: 299-397).
- Nishida, Kitarō. 2007. *Uno studio sul bene*. Traduzione di E. Fongaro. Torino: Bollati Boringhieri (orig.: 1912. *Zen no kenkyū*; ora in: Nishida Kitarō. 1950. *Zen no kenkyū*. Tokyo: Iwanami bunko).
- Nishida, Kitarō. 2011. *Luogo*. Traduzione di Enrico Fongaro. Milano: Mimesi (orig.: 1927. *Basho*; ora in: Nishida Kitarō. 1987. *Basho. Watakushi to nanji* [“Luogo. L'io e il Tu”]. Tokyo: Iwanami Bunko).
- Ramaioli, Federico Lorenzo ed Errico Daniela (a cura di). 2021. *Kokutai no hongī. L'essenza del Giappone*. Roma: Idrovolante edizioni.
- Osaki, Harumi. 2019. *Nothingness in the Heart of Empire: The Moral and Political Philosophy of the Kyoto School in Imperial Japan*. New York, NY: State University of New York Press.
- Ruggenini, Mario. 1979. *Marx e la tecnica*. Venezia: Marsilio.
- Ueda, Shizuteru (hen). 1994. *Nishida Kitarō tetsugaku kōen shū* [“Raccolta di conferenze di Nishida Kitarō”]. *Tōeisha sensho* 23. Kyoto: Tōeisha.

Matteo Cestari è professore associato all'Università di Torino, dove insegna Religioni e filosofie dell'Asia Orientale e Studi culturali dell'Asia Orientale. I suoi campi di ricerca includono la filosofia giapponese moderna, le religioni dell'Asia Orientale e il pensiero buddhista. Recentemente è impegnato in una pubblicazione sul tema delle identità moderne da una prospettiva che lega insieme teoria sociale, storiografia, studi culturali e post-coloniali e filosofia buddhista.

Matteo può essere contattato all'indirizzo: matteo.cestari@unito.it