

“ATTIVITÀ E PASSIVITÀ DEL SÉ”

Letizia Coccia

1. TESTO DI PARTENZA: *Kōiteki chokkan* 行為の直観 (*L'intuizione attiva*) in NISHIDA K., *Nishida Kitarō zenshū* (citato come NKZ) 西田幾多郎太全集 (*Opere complete di Nishida Kitarō*), Iwanami Shoten, Tōkyō 1965, vol. VIII, pp. 541-571; tr. it. a cura di Cestari M., in NISHIDA K., *Il corpo e la conoscenza. L'intuizione attiva e l'eredità di Cartesio*, Cafoscarina, Venezia 2001, pp. 29- 64.

Nell'opinione comune, l'intuizione viene subito intesa come una semplice passività, oppure come una sorta di stato di *trance*. La si concepisce come lo stato diametralmente opposto all'azione. Sulla base di una distinzione concettuale, azione e intuizione potrebbero essere pensate in questo modo. I due termini sono considerati totalmente inconciliabili. Un'intuizione attiva sarebbe pensata solo come un concetto vuoto, o altrimenti come un'idea mistica. Ma già in Plotino, l'intuizione non era semplicemente passiva, né un'estasi mistica. Egli la concepiva sia come l'estremo limite della ragione, sia come un movimento infinito. E anche l'intuizione di Bergson è un movimento infinito. Ma quella che io chiamo “intuizione attiva” se non ha nulla a che vedere con l'intuizione plotiniana, non è neppure la “pura durata” di Bergson. Anzi, è proprio il loro esatto contrario. Chiamo “intuizione attiva” una posizione cognitiva estremamente realistica. Essa è il fondamento di ogni conoscenza esperienziale. È una posizione di conoscenza esperienziale, oltremodo esperienziale.

Fin dai tempi più antichi sia chi attribuiva più importanza all'intuizione, sia chi la criticava ha preso le mosse da un'opposizione tra soggetto e oggetto. Anche la cosiddetta unità di soggetto e oggetto viene pensata a partire dalla loro opposizione, come limite estremo della combinazione delle due direzioni [soggettiva e oggettiva]; oppure, si pensa tale unità in senso trascendentale (anche se Bergson si differenzia da questa tendenza). L'intuizione viene intesa come il semplice inabissarsi del sé nelle cose, il venir meno dell'azione. Ma noi dobbiamo cercare di problematizzare proprio il punto di partenza di questa linea di pensiero. Anche quella che si chiama attività cognitiva deve emergere all'interno del mondo storico [...]. Prescindendo dal fondo della storia, si potrebbe pensare in astratto a una qualche forma di soggetto cognitivo. Ma la cognizione concreta deve essere una costruzione (*kōsei*) della realtà (*genjitsu*) storica. [...] Di solito si pensa un'intuire attraverso un'agire; pertanto si sostiene che dall'intuizione non proviene azione. Ma questa idea viene formandosi perché non si considera che la nostra stessa azione è comunque storica e che noi siamo attivi come individui nel mondo storico. [Questa idea] è conseguenza di una concezione astratta di ciò che si chiama sé. Anche la nostra azione di necessità deve essere venuta sviluppandosi storicamente sulla base di una sorta di atto istintivo [*hōnno dōsa*] che è attività di formazione della specie (*shu no keisei sayō*). Ma la vita non è semplicemente un'attività formativa di questo tipo. Deve essere un'autoidentità dialettica fra soggetto concreto e ambiente, in cui il soggetto [*shutai*] determina l'ambiente e l'ambiente il soggetto (*Op. cit.* pp. 29-32).

2. ASPETTI SPECULATIVAMENTE PIÙ RILEVANTI

Il passo riportato è tratto da un'opera che appartiene alla fase matura del pensiero di Nishida, normalmente definita del "mondo dialettico". In questa fase si accentua l'interesse di Nishida per il mondo storico e la dimensione sociale del Sé, anche sotto la spinta della critica di Tanabe, secondo cui il pensiero del maestro avrebbe assunto un'inclinazione troppo plotiniana e religiosa deficitaria di preoccupazioni sociali e storiche. Con la nozione di "intuizione attiva" o "intuizione agente" (*kōiteki chokkan*), Nishida sembra trovare il modo di esplicitare il suo modo di intendere il rapporto tra il Sé ed il mondo ma, innanzitutto, si preoccupa di liberare il termine dall'eredità filosofica di cui è ormai gravato. La conoscenza piuttosto approfondita del ruolo che l'intuizione ha avuto all'interno della tradizione filosofica occidentale gli permette di definire con più chiarezza la sua posizione. Da un lato prende le distanze dal carattere sovrarazionale dell'intuizione plotiniana, dall'altro si pone in antitesi con l'idea bergsoniana di un rapporto immediato con la realtà assoluta, ossia con la durata della coscienza e lo slancio creativo della vita. Nessun cenno, tuttavia, viene fatto ad autori classici dell'epoca mediavale, come Bacone o Ockham per i quali l'intuizione è essenzialmente connessa alla conoscenza empirica. Questo fa sì che Nishida, senza ulteriore argomentazione e ponendosi in antitesi ad una generica "opinione comune" si affretti a definire l'intuizione attiva come una forma di conoscenza «oltremodo esperienziale». Sebbene fino a Kant il concetto di "intuizione" abbia spesso coinciso con quello di "esperienza", Nishida, definendo "esperienziale" tale forma di conoscenza non ha come referenti gli autori medievali ma intende piuttosto contrapporsi alla concezione moderna di "intuizione" e, in particolare, a quella cartesiana secondo la quale l'intuito evidente (*evidens intuitus*) è apprensione immediata e certa di qualsiasi oggetto mentale, a prescindere dai dati percettivi.

Al di là dell'ampiezza e della varietà dei riferimenti possibili, Nishida intende rimettere in discussione l'opposizione tra soggetto e oggetto che, a suo avviso, ha sempre caratterizzato il pensiero sull'intuizione. Per raggiungere questo scopo, nel corso del saggio, come anche il quello che lo precede (*La logica e la vita*) rivolge la sua attenzione alla dimensione della corporeità e all'ambiguità con cui il corpo si presenta, sia nel suo aspetto soggettivo sia in quello oggettivo. Da un lato il mondo appare come un prolungamento esterno del corpo, anche attraverso la mediazione degli strumenti e della tecnica, dall'altro il corpo è parte integrante del mondo e lo vede dall'interno. Tale duplicità può essere correttamente intesa in termini "attività" e "passività" del corpo rispetto al mondo, termini di cui in questo *focus* ci interessa comprendere l'articolazione. In questa fase del pensiero nishidiano, la dinamica in cui essi si trovano coinvolti è esattamente quella dell'"intuizione attiva" i cui due momenti costitutivi sono quello del vedere intuitivo, che

corrisponde alla recettività del Sé, e quello dell'agire che, come è evidente, corrisponde ad una modalità di attività. Entrambi implicano imprescindibilmente e a pieno titolo il corpo ma non riguardano esclusivamente la corporeità. Corrispondono, piuttosto, ai fondamentali modi di essere del Sé nel mondo. Il vedere intuitivo consiste nel ricevere ed accogliere incessantemente sollecitazioni dall'esterno mentre l'agire corrisponde nella risposta del Sé a tali sollecitazioni e alla capacità di assumerne nuove forme. Sotto molti punti di vista e, spesso, anche nella terminologia, l'analisi nishidiana della corporeità richiama quella merleau-pontyana ma i presupposti teorici sui quali si basa fuoriescono dai limiti di un'ontologia. L'"intuizione attiva" può essere correttamente intesa solo sullo sfondo dell'"universale del nulla relativo", (ossia dell'universale del nulla che si oppone all'universale dell'essere e che coincide con lo stadio di autoconsapevolezza del Sé) e di quello del Nulla assoluto. Una volta superata la visione ingenuamente realistica del mondo in cui si contrappongono soggetti e oggetti e in cui, in linea con la logica aristotelica, i predicati vengono attribuiti ai soggetti/sostanza come loro proprietà, il Sé diventa consapevole del fatto che tutto ciò che viene pensato come esterno alla coscienza va riportato al suo interno. Questo non implica un idealismo tale per cui tutte le cose vengono poste dalla coscienza ma una sorta di *reductio* della loro realtà all'interno del Sé grazie alla quale il Sé scorge la biunivocità e reciprocità della creazione tra se stesso e l'altro da sé.

All'interno del saggio Nishida parla di questa *reductio* come di un movimento «dal Creato al Creante» in cui non solo il secondo determina il primo ma ne è anche determinato. Cestari, facendo utili esempi per comprendere cosa intenda Nishida con tale espressione ricorda che «la camera oscura ha aiutato a comprendere meglio il funzionamento dell'occhio. Ma si potrebbe anche citare il caso del computer che nasce proprio come tentativo di comprendere il meccanismo operativo del cervello umano»¹. Diventa evidente allora questo duplice movimento creativo sia pensabile solo in relazione a due o più individui che *sono* e, al tempo stesso, *non sono*, ossia sono costituiti di un nulla relativo al loro essere che consente la loro ulteriore determinazione. Se il luogo in cui ogni ulteriore determinazione può avvenire è il luogo del nulla, la modalità in cui essa avviene è quella dell'"intuizione attiva", in cui intuizione ed azione si intersechino in un modo tale per cui non è possibile attribuire univocamente all'una o all'altra passività o attività. L'intuizione agente è, per così dire "attivamente passiva" o "passivamente attiva". A ben vedere anche nella tradizione moderna occidentale non sempre all'intuizione viene attribuito una carattere di passività. Ad esempio Kant, nell'"Analitica dei concetti" distingue un'intuizione *sensibile*, propria di ogni essere pensante finito a cui l'oggetto è dato, che si presenta come *passività*, *affezione*, e un'intuizione *intellettuale*, che è invece originaria e creativa, ossia è quella per quale l'oggetto stesso è posto o

¹ CESTARI M., *Storicità e corporeità del conoscere: Nishida Kitarō e l'intuizione attiva (kōiteki chokkan)* "Atti del XIX Convegno Aistugia, Urbino, ottobre 1995", Aistugia, Venezia 1996, p. 70.

creato ed è propria dell'Essere creatore, di Dio. Nishida, tuttavia, oltre ad intendere l'intuizione come *nesso* di attività e passività e ad pensarla al di là della distinzione tra sensibilità e intelletto, attribuisce tale capacità ad ogni singolo Sé. Ogni Sé è un piccolo sistema di espressione del mondo e luogo della sua trasformazione.

La comprensione dell' "intuizione attiva" ha dunque come necessario riferimento l'universale del "nulla relativo" ma quest'ultimo, secondo Nishida, non è l'universale onninglobante. Il movimento della negazione che, reciproca e riflessiva, che rende possibile l'"intuizione attiva" si arresterebbe in presenza di un fondamento ultimo identico a se stesso e perciò impermeabile ad ogni forma di contraddizione. Agli antipodi dell'esigenza cartesiana di trovare un irremovibile punto d'appoggio per la conoscenza, il pensiero di Nishida si nutre è spinto dall'esigenza di non arrestare la dinamica della relazione creatrice e tale esigenza viene soddisfatta dalla ricollocazione dell'universale del nulla relativo all'interno di dell'universale dell' "auto-identità assolutamente contraddittoria". «Questa attività continua del *continuum* discontinuo in quanto movimento dal Creato al Creante – afferma Nishida - si può pensare come individuale. In ciò si può pensare vi sia una determinazione del Nulla Assoluto» (IA 53). È solamente l'universale del Nulla assoluto che rende ragione in maniera ultima, ma pur sempre dialettica, dell'implicazione di attività e passività all'interno del Sé. Provando a ripercorrere dal punto di vista del Nulla assoluto la dinamica di cui l'"intuizione attiva" il cuore, si dovrà pensare come primo un movimento dialettico di autonegazione del Nulla che si sviluppa sia nel senso del genitivo soggettivo che di quello oggettivo. Il Nulla cioè, negando se stesso, dà luogo all'essere e quest'ultimo ripetendo lo stesso dinamismo di autonegazione dà luogo al nulla relativo.

Ogni negazione si configura anche come un'autodeterminazione. Il Sé conosce e si conosce, cioè vede, agendo con il proprio corpo all'interno del mondo storico. Superando l'orizzonte della sostanzialità e dell'essenzialismo il Sé istaura con il mondo non un rapporto di costituzione ma di reciproca *istituzione*. La fisionomia del Sé e l'assetto del mondo ad esso esterno emergono insieme come configurazioni provvisorie e parziali di una rete relazionale più ampia e senza appoggiarsi ad un punto archimedeo che fornisca alla conoscenza una garanzia di absolutezza. Potremmo dire che alla ricerca di un presunto punto archimedeo viene sostituita quella di un baricentro, un punto di equilibrio del sistema Sé-mondo che di volta in volta si sposta a seconda dell'oscillazione tra attività e passività. Non è che il singolo individuo passi alternativamente dall'una all'altra ma le esperisce entrambe in una complessione che solamente il linguaggio, convenzionalmente e fittiziamente, può sciogliere.

3. POSSIBILI CONFRONTI CON GLI AUTORI CLASSICI

1) HUSSERL E., *Esperienza e giudizio*, tr. it a c. di Costa F. e Samonà L., Bompiani, Milano 2007.

«La sintesi di coincidenza dei termini che si pone passivamente non viene quindi attivata sotto sotto forma di una predicazione di tipo “è”, ma ciò che suscita l’interesse è *quell’uno che si costituisce passivamente nella coincidenza degli eguali singolarmente colti*, e che emerge sulla base della coincidenza, un uno identico che è unitario e sempre il medesimo, quale che sia la direzione in cui noi procediamo; è questo che viene *attivamente colto*. [...] L’uno non si ripete quindi nell’eguale, esso è dato solo una volta ma nei molti. Esso si presenta come un’*oggettività di nuovo genere* ossia come un’oggettività dell’intelletto *sorgente delle fonti originarie dell’attività*, seppure, naturalmente, sulla base inferiore della sensibilità». (*Op. cit.* § 81, b, pp. 793-794)

Il passo husserliano offre molteplici spunti per valutare la pregnanza della critica nishidiana:

«Anche Husserl, come Cartesio, provò a tornare all’autointuizione. Pertanto prese le mosse dall’evidenza necessaria dell’esistenza di sé, *l’evidence apodictique du “Je suis”*. Di qui Cartesio cercò di fondare il mondo della realtà oggettiva in senso trascendentale, nella direzione dell’oggetto come *ergo sum*. Al contrario, Husserl assumendo la non-apoditticità del mondo oggettivo, si attestò su una radicale posizione di soggettività trascendentale *subjectivité transcendente* dell’*ego cogito*. In questo senso, sebbene Husserl e Cartesio muovano ugualmente dal *cogito*, si deve dire che lo fanno in direzioni contrapposte. Husserl si pone in una posizione radicale di ciò che chiama intuizione interiore o *mentis inspectio*. Da questa intuizione interiore cerca di riportare il fatto all’essenza [...] Nella posizione di Husserl si ha un Sé che riflette immanente che si autoriflette in modo radicalmente passivo; per così dire è la posizione di uno specchio che semplicemente riflette» (Nishida K., *Il corpo e la conoscenza. L’intuizione attiva e l’eredità di Cartesio*, tr. it. cit. p. 107).

2) BERGSON H., *Saggio sui dati immediati della coscienza*, tr. it. di Sossi F., Cortina Raffaello, Milano 2002.

«Che cos’è la durata al nostro interno? Una molteplicità qualitativa, senza somiglianza con il numero; uno sviluppo organico che tuttavia non è una quantità crescente; una eterogeneità pura entro cui non ci sono qualità distinte. In breve, i momenti della durata interna non sono esterni gli uni agli altri. [...] Porre la durata nello spazio significa, con una vera contraddizione, collocare la successione nel cuore della simultaneità [...]. Così, nella coscienza, troviamo stati che si succedono senza distinguersi; e nello spazio simultaneità che, senza succedersi, si distinguono, nel senso che quando ne appare una, l’altra non c’è più. – Al di fuori di noi esteriorità reciproca senza successione: all’interno successione senza esteriorità reciproca» (*Op. cit.*, pp. 143-144).

Il richiamo a Bergson da parte di Nishida è all’insegna del rifiuto della distinzione tra interno ed esterno e dell’accettazione della contraddizione tra successione e simultaneità.

4. OPERE CHE OFFRONO UN CONTRIBUTO RILEVANTE AL TEMA

1) M. MERLEAU-PONTY, *Le problème de la passivité. Le sommeil, l'incoscient, la mémoire*, in ID., *L'institution. La passivité, Notes de cours au Collège de France (1954-1955)* Belin, Tours 2003, pp. 157-197 (indicato con IP e il numero di pag.)

Un testo che mi sembra interessante tenere in considerazione riguardo al nostro tema è la trascrizione delle note preparate da Merleau-Ponty in vista del corso sulla passività tenuto al Collège de France nell'anno '54-'55. Pur non trattandosi di un'opera dalla struttura lineare come potrebbe essere quella pensata per un'immediata pubblicazione, la minuzia con cui il filosofo stende le sue lezioni, ne rende completamente fruibile il contenuto. Esaminando le condizioni tramite cui il soggetto accede al mondo come la percezione, la conoscenza e l'azione, attira l'attenzione su un tipo di passività che non è tanto il contrario dell'attività ma, piuttosto, il suo rovescio. Ne sono esemplificazioni le esperienze del sogno, dell'inconscio e delle memorie. Per quanto concerne il sogno, il filosofo rifiuta la sua interpretazione come un'eclissi del soggetto, ossia come se la coscienza cessasse di intenzionare un oggetto adeguato alla sua intenzione e, divenuta «vuota» si lasciasse trasportare dalle immagini più disparate. Il sogno si serve di eventi che si sono prodotti nel corso della nostra vita, anche di eventi di cui non si ha un ricordo ma che sono rimasti sopiti e che, un evento della veglia, spesso insignificante ha fatto riattivare. Alla domanda “Qual è il soggetto del sogno?” Merleau-Ponty risponde che «è il nostro campo di coscienza che sogna».

Seguendo la medesima esigenza di ripensare la dicotomia tra dimensioni diverse del Sé, egli rifiuta anche di intendere la distinzione tra conscio ed inconscio come una separazione reale tra due istanze: «ciò che è prima è veramente altro e non è solamente implicito» (IP 212) Tale concezione del simbolismo implica anche una rinuncia all'idea di “Cogito tacito” o “Cogito prerenflessivo” che era stata centrale nella fase precedente del suo pensiero a partire dalla *Fenomenologia della percezione* (1945). Qui non si tratta tanto di recuperare quella dimensione esistenziale che precede la coscienza tetica ma di pensare la continua osmosi tra le due. Il passaggio attraverso la psicanalisi consente a Merleau-Ponty di motivare la presa di distanza dall'idealismo cartesiano ripreso da Sartre, idealismo che induce a pensare il Sé con un flusso individuale di *Erlebnisse* piuttosto che come un campo d'essere. Richiamando alcuni testi di Freud (*L'interpretazione dei sogni*, 1899; *Il caso Dora*, 1905, *Delirio e sogni nella "Gradiva" di Jensen*, 1908; *Cinque conferenze sulla psicanalisi*, 1909) il filosofo ricostruisce la struttura simbolica dell'immaginario presentata dallo psicanalista attraverso i meccanismi di condensazione e spostamento, figurabilità del contenuto latente, processo d'identificazione e così via...con l'intento di mettere in evidenza tutti quegli

elementi che impediscono di pensare all'attività immaginaria come ad un'attività di pensiero convenzionale e che mostrano la possibilità di una produzione di senso anche quando singoli elementi non sono composti da un pensiero chiaro e adeguato. Nel breve riassunto che segue la trascrizione del corso il filosofo francese dice: «a ragione, si rimprovera a Freud di aver introdotto con il nome di “inconscio” un secondo soggetto pensante le cui produzioni sarebbero semplicemente ricevute dal primo e lui stesso ha ammesso che questa “demonologia” non è che una “concezione psicologica grossolana”» (IP 268). Il filosofo francese dà una diversa interpretazione del rapporto tra attività e passività all'interno della coscienza. In un certo senso, la direzione in cui si spinge è la stessa seguita da Nishida: quella verso un'unificazione delle varie modalità del Sé. Unificazione che si rende pensabile se il pensiero e la percezione, la coscienza e l'inconscio vengono intese come variazioni di una relazione costante tra il Sé ed il mondo. In questa prospettiva non è possibile connotare univocamente ciascuna di esse nel senso dell'attività o in quello della passività come avverrebbe, ad esempio, se l'inconscio incamerasse passivamente significati e la coscienza ne intenzionasse attivamente altri. Entrambi attingono ad unico bacino simbolico rispetto ai quali sono attivi e passivi.

Sognare non significa tradurre un contenuto latente chiaro in se stesso [...] in un linguaggio, altrettanto chiaro, ma mentitore, del contenuto manifesto ma significa vivere il contenuto latente attraverso un significato manifesto che non è espressione “adeguata” dal punto di vista del pensiero cosciente (*éveillé*) ma neppure il mascheramento deliberato, che *vale per* il contenuto latente in virtù delle equivalenze, dei modi di proiezione chiamati richiesti dal simbolismo primordiale e dalla struttura della coscienza onirica. (*Op. cit.* p. 269 Traduzione nostra)

Anche la memoria, così come le dimensioni dell'inconscio e del sogno non può essere adeguatamente intesa se il binomio di attività e passività viene inteso nei termini di un'opposizione. Al contrario, afferma Merleau-Ponty: «il problema della memoria è ad un punto morto fintanto si esita tra la memoria come conservazione e la memoria come costruzione». (IP 269. Traduzione nostra). Richiamandosi ad alcuni passi di Proust egli mette in luce come tramite la ritenzione del passato la memoria configuri una realtà in cui il soggetto riconosce la sua storia ma non solo nella forma di un riconoscimento attivo che effettua nella modalità di un riempimento intenzionale, bensì anche nella forma di quello che potremmo chiamare un “riconoscimento per assenza”. Tale è il caso dell'oblio in cui il ricordo è salvaguardato proprio come inabbordabile ma in maniera tale che venga lasciata intatta la sua capacità di pressione sul presente. Una pressione che talvolta si materializza e s'incarna così come mostra il sintomo freudiano che si fa espressione mascherata del rimosso. In definitiva il testo prende in esame una serie di esperienze per cui si può affermare «[C'è] della passività perfino dell'attività» e «c'è dell'attività perfino nella passività».

2) NISHIDA K., *Nishida Kitarō zenshū* 西田幾多郎太全集 (*Opere complete di Nishida Kitarō*), 19 voll., Iwanami Shoten, Tōkyō 1965, vol. IX pp. 69-146, *Rekishiteki sekai ni oite no kobutsu no tachiba* 歴史的世界に於いての個物の立場 (*La posizione dell'individuale nel mondo storico*); tr. fr. di Tremblay J., *La position de l'individuel dans le monde historique* in TREMBLAY J., *Nishida Kitarō, le jeu de l'individuel et de l'universel*, Cnrs Editions, Paris 2000, pp. 229-274.

In quest'opera di Nishida non si trova un'esplicita tematizzazione del nesso tra attività e passività all'interno del Sé ma se si considera il suo modo di affrontare il tema della relazione tra il Sé e il mondo ci si accorge che, in realtà, ne è interamente percorsa. Nella fase matura del suo pensiero, il filosofo giapponese abbandona i residui coscienzialistici ancora presenti nella fase della "logica del luogo" e si concentra sull'indagine del modo di interazione tra il Sé e il mondo. Qui non si tratta più di individuare solamente una modalità di conoscenza che preceda la distinzione tra soggetto e oggetto (come è evidente in *Uno studio sul bene*) e quindi di individuare la radice della loro unificazione ma di mettere in una sorta di relazione responsiva il Sé ed il mondo. Seppure Nishida non parli in termini di "responsività" mi pare che la relazione di reciproca creazione che riconosce tra il Sé e il mondo possa assumere proprio questa connotazione. «L'umano crea il luogo e il luogo crea l'umano. Ma non esiste prima l'umano e poi il mondo. Anch'esso è creato storicamente; nasce a partire dal mondo storico. Nel mondo della storia non si trovano semplici dati (与えられたもの). Il dato è il creato» (NKZ IX 78; PIMS 234). Il Sé ed il mondo nascono dunque da un unico bacino. La spiegazione del "come" questo possa accadere prende le mosse dal confronto con la monadologia leibniziana.

Secondo Nishida, l'individuo, quasi come se fosse una monade "senza finestre" è assolutamente indipendente e autodeterminato ma ciò non lo astrae dal tessuto sociale. Il problema centrale diventa allora quello di stabilire la natura della relazione con l'esterno in assenza di una possibile influenzabilità intermonadica. La soluzione leibniziana di un'"armonia prestabilita" che stabilisce un ordine tra la programmazione interna delle monadi non soddisfa il filosofo giapponese perché non rende sufficientemente conto dell'agire. Le monadi individuali non agendo l'una sull'altra restano al livello della sola rappresentazione: «ciò che non agisce non è il vero individuo; è solo una cosa pensata» (NKZ IX 82; PIMS 236). L'attività si presenta dunque come la condizione dell'individualizzazione dell'individuo e della sua relazione con l'altro. Ma in che senso è possibile pensare la passività salvaguardando l'indipendenza di ciascun individuo? Potremmo dire che, man mano che la riflessione di Nishida si approfondisce, la passività prende la forma della negazione reciproca (*sōgo hitei* 相互否定) e, soprattutto, dell'autonegazione (*jiko hitei* 自己否定). Agire significa negare assolutamente l'altro ed essere negato da lui. Quel che ci interessa è enucleare il

nesso per cui la “passività” può anche essere detta “negazione”. Nella tradizione filosofica occidentale la passività è intesa per lo più come “affezione”. Ad esempio, nell’*Antropologia pragmatica*, Kant afferma che «le rappresentazioni in rapporto alle quali lo spirito si comporta passivamente, per mezzo delle quali dunque lo spirito subisce un’affezione (o da se stesso o da un oggetto) appartengono alla sensibilità, quelle invece che includono un vero agire (il pensiero) appartengono al potere conoscitivo intellettuale» (§ 7). Simile distinzione perde ogni validità all’interno del pensiero di Nishida e, in particolare, all’interno di quest’opera dal momento che il sentire ed il pensare, la corporeità e l’intellezione vengono sottratte ad ogni forma di dicotomia e ricondotte all’interno di una dialettica “totale” in cui non è possibile, *tout cour*, opporle l’una all’altra. Solo un pensiero analitico che giunge in secondo tempo rispetto all’esperienza opera queste grandi classificazioni laddove, sarebbe più corretto, semmai, vedere tracce di sensibilità, di volontà, di pensiero e così via...indissolubilmente coinvolte in una modalità individuale di essere al mondo che, in termini nishidiani, può essere intesa come una modalità di espressione del Sé. Se una forma di espressione prende il posto dell’altra, sia all’interno di uno stesso Sé, sia all’interno di una relazione tra due diversi Sé non è perché la seconda “affetta” la prima modificandola nel suo essere ma perché, con il suo stesso essere la nega e, la prima, a sua volta, autonegandosi, fa essere la seconda. Diventa allora evidente perché attività e passività, anche all’interno di uno stesso Sé, non si trovano in una forma pura e scevra di reciproche contaminazioni.

Il fatto che agiamo come un atto di espressione significa che creiamo le cose oggettivamente negando noi stessi. D’altra parte le cose, essendo create da noi, si separano da noi. Ci si oppongono e sono viste. A loro volta esse ci determinano e provocano il nostro agire. Qui si trova il nostro atto di espressione [...]. “Vedere” significa che gli individui, cioè noi, riflettiamo il mondo. Questo fatto non è dunque unicamente passivo (*judoteki*) (NKX IX 82; PIMS 237).

L’interesse dell’opera di Nishida in relazione al nostro tema risiede innanzitutto nell’articolazione delle idee di attività e passività in termini di azione e negazione. Ma non solo. Ciò che più ci sembra degno di considerazione è il fatto che la dialettica fra i due termini configura un particolare modo di intendere la relazione del Sé con l’altro da Sé. La “passività” o “negazione” del Sé non si dà come conseguenza dell’attività dell’altro o come modificazione subita ma, al contrario come la sua condizione. La realtà stessa dell’altro è resa possibile dall’autonegazione del Sé che, per così dire, “gli fa spazio”. La chiave di volta dell’articolazione tra attività e passività diventa “l’auto-identità assolutamente contraddittoria” all’interno del Sé, ossia affermazione e negazione al tempo stesso. Sul piano dell’esistenza essa si traduce in “intuizione attiva” ossia in una forma di conoscenza che avviene, nello stesso tempo, come visione ricevente e come creazione.

Vediamo la forma delle cose agendo come individui. Vediamo l'essenza delle cose, ossia la loro essenza ideale (*ideateki honshitsu* アイデア的本質), agendo ostinatamente come veri individui. L'idea deve essere la forma del mondo della determinazione reciproca degli individui e delle monadi, la forma del mondo del compossibile. Essa è vista nella maniera in cui il mondo che si muove in maniera auto-contraddittoria, in quanto è auto-identità assolutamente contraddittoria, il molteplice *soku* l'uno, l'uno *soku* il molteplice, nella misura, in altre parole in cui le cose sono colte alla maniera dell'intuizione agente (*kōiteki chokkan*). Veri individui, vediamo l'idea attraverso la *poiesis*. Noi poetizziamo (*seisaku suru*) dunque anche vedendo l'idea (NKZ IX 93; PIMS 243).