

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA
Curriculum 1: FILOSOFIA E TEORIA DELLE SCIENZE UMANE”
14 ottobre 2009

Focus tematico su: Corporeità, alterità, causalità (Coccia, Dilauro, Teloni)

Dottoranda: Letizia Coccia, ciclo XXIII°, Corporeità, alterità, causalità in Nishida Kitarō

Definizioni (Max 20 righe):

Corporeità

Nishida è il primo filosofo giapponese ad aver messo in evidenza il problema del corpo e ad averlo posto al centro della sua filosofia. In un saggio del 1937, intitolato *Il corpo storico* lamenta l'insufficienza del numero di studi filosofici concernenti il corpo, tema di cui egli ha iniziato ad occuparsi fin dagli anni Trenta in maniera del tutto indipendente dalla corrente fenomenologica europea. A partire dalla metà degli anni Trenta la sua filosofia conosce un'ultima svolta in seguito alla definizione della logica del *basho*. Svolta che si compie nel saggio *Il mondo in quanto universale dialettico* in concomitanza con la nozione di intuizione agente. La posizione dell'esperienza pura, che aveva caratterizzato gli esordi del suo pensiero, viene esplicitamente rigettata in quanto posizione del Sé intellettuale mentre acquista rilevanza la conoscenza pratica e poetica fondata sull'atto corporeo. Nishida afferma che «l'autoconsapevolezza del Sé della coscienza si fonda su quella del Sé corporeo»¹ e si propone di ricostruire i concetti chiave della filosofia moderna come esperienza, coscienza, intuizione, tenendo conto del peso del corpo e dell'azione. La coscienza diventa allora «l'autoaffermazione del nostro Sé corporeo» e l'esperienza e l'intuizione non si danno più senza l'azione. Si può dire che la filosofia dell'ultimo Nishida inizi con la rimessa in discussione dell'opposizione tra sensibile e intelligibile e l'assunzione del compito di radicare la ragione pura disincarnata nel corpo agente e nella storia. In questo tentativo egli coglie la duplicità contraddittoria del corpo: da un lato origine dell'atto di formazione del mondo storico, dall'altro prodotto del processo storico. Mentre la teoria del corpo husserliana consiste in un'analisi sincronica attraverso la fondazione del sistema di cinestesi, la via nishidiana consiste in piuttosto un'analisi diacronica. Altro punto che merita di essere segnalato è che Nishida intende il corpo storico come un corpo che si serve dello strumento del linguaggio e, da questo punto di vista, si avvicina molto alla prospettiva merleau-pontiana: la parola si incarna e fa tutt'uno con il gesto e l'espressione.

Alterità

Il problema dell'altro è senz'altro al centro degli interessi filosofici di Nishida. Nel suo lavoro del 1932, *L'autodeterminazione del Nulla*, si trova un saggio intitolato *L'io e il tu*, proprio come il saggio di Buber del 1923 (*Ich und du*). Tuttavia non sembra, almeno in questa fase, che il filosofo giapponese conosca direttamente quello tedesco. Mentre Buber, dopo aver distinto una duplice modalità di relazione nel mondo, quella dell'Io-Esso e quella dell'Io-Tu, riserva solo a quest'ultima la possibilità di evocare la relazione al «Tu eterno» che in definitiva si rivela come l'unico Altro assoluto, per Nishida ogni Io ed ogni Tu sono l'un per l'altro un Altro assoluto. Inoltre, questo modo di vedere non concerne solo la relazione interpersonale ma anche l'insieme di elementi che

¹ Nishida Kitarō *Zenshū* [Opera completa di Nishida Kitarō], Tokyō, Iwanami Shoten, 1965, vol. VIII, p. 348. D'ora in poi abbreviato con NKZ.

determinano l'Io. Lo scopo del filosofo giapponese, dunque, è innanzitutto quello di collocarli in un "suolo" comune che possa fare tra loro da *medium*, nel momento stesso in cui ciascuno definisce la propria identità per il fatto di essere in contrapposizione con l'altro. "Alterità" in questa prospettiva significa che ciascuno è assolutamente indipendente e assolutamente relativo all'altro: "indipendente" perché unico e non sostituibile; "relativo" perché per interagire con l'altro deve essere situato in un universale comune. L'altro assoluto è innanzitutto quello che il Sé scopre al suo interno quando vede il Sé nel Sé: dal punto di vista temporale, ad esempio, è il Sé di ieri guardato dal Sé di oggi come un Tu. Un Tu che nega completamente e allo stesso tempo genera il Sé. Questo non significa che ciascuno sia condannato al solipsismo: innanzitutto perché il Sé guadagna la sua identità proprio attraverso il dialogo, seppure molto particolare, con l'altro da Sé e poi perché, proprio svuotandosi di se stesso, può veramente incontrare l'altro, provare vera compassione e vero amore. Ciò avviene non per empatia o attraverso un procedimento intellettuale ma solo attraverso una continua autonegazione.

Causalità

Nishida rifiuta l'applicazione del principio di causalità alla spiegazione dei fenomeni di coscienza: «Che un certo fenomeno accompagni un altro fenomeno è il reale concreto fondamentale che ci è dato immediatamente, mentre quanto richiesto dal principio di causalità è qualcosa di prodotto sulla base di questo reale concreto»². Egli chiama la legge di causalità «un'abitudine del pensiero originata dai mutamenti dei nostri fenomeni di coscienza»³. Questa tendenza ad abbandonare la legge di causalità nell'ambito coscienziale sembra in linea con la tendenza della scienza contemporanea ad abbandonare il ricorso a leggi strettamente causali in favore di leggi statistiche meno rigide e più vicine alla realtà. Nel capitolo dello *Studio sul bene* intitolato "Natura" e dedicato al concetto di fisica, Nishida, alla maniera humiana, sottolinea la vacuità di ogni spiegazione causale dei fenomeni naturali: «le leggi naturali, ricavate grazie al cosiddetto metodo induttivo sono solo ipotesi per cui, dato che due diversi fenomeni accadono in continuità costante, uno sarà causa dell'altro. Per quanto la scienza naturale possa progredire, noi non potremmo ottenere una spiegazione superiore a questa, ma soltanto più precisa ed universale»⁴. Se le leggi fisiche non possono essere spiegate in base al principio causale tanto meno lo sono i giudizi di valore: «non si può spiegare semplicemente a partire dalla legge di causalità perché un certo risultato ci provochi piacere e un altro no. Che cosa ci piace e che cosa non ci piace riguarda il reale concreto dell'esperienza immediata che possiede un fondamento diverso. [...] In generale i nostri desideri o bisogni sono reale concreto che non si può spiegare»⁵.

2 NISHIDA K., *Uno studio sul bene*, tr. it. di E. Fongaro, Bollati Boringhieri, 2007, p. 55 (NKZ, I, 56).

3 Ivi, p. 56 (NKZ, I, 56).

4 Ivi, p. 78 (NKZ I, 83).

5 Ivi, p. 110 (NKZ I, 120).

Possibile articolazione del loro rapporto (max 2 cartelle)

Per cercare di articolare i tre concetti di cui è stata data una sommaria descrizione sono certamente possibili molteplici percorsi ma io vorrei tentare di farlo facendoli ruotare intorno ad un unico perno costituito dalla domanda: come è possibile conoscere l'altro? A questa domanda fanno da corollario le altre due: b) che ruolo ha il corpo nel processo di conoscenza dell'altro? E infine, c) che tipo di causalità è implicata in questo rapporto?

a) Nishida, come Scheler, critica le teorie tradizionali della conoscenza dell'altro, sia quella dell'analogia sia quella dell'empatia. In maniera estremamente sintetica possiamo ricordare che, secondo la prima, l'Io non può conoscere l'altro direttamente ma solo attraverso un ragionamento per analogia: i nostri movimenti corporeo-espressivi, cui corrisponde la nostra esperienza psichica legata all'io, sono dello stesso tipo dei movimenti espressivi che sperimentiamo nei corpi altrui e quindi se ne può dedurre l'esistenza di un'attività psichica appartenente ad un altro. Sebbene Nishida non lo espliciti, una delle difficoltà in cui la teoria si imbatte è: come posso sapere che il frutto del mio ragionamento per analogia non sia solo una mia illusione o allucinazione?⁶ La teoria dell'empatia invece, diversamente dalla prima, non riguarda tanto il problema di cosa io posso conoscere dell'altro quanto quello di come posso sentirlo. Questa teoria sostiene che ciascuno può conoscere l'altro proiettando il proprio io nei movimenti corporeo-espressivi altrui simili ai propri. Nishida critica la prima posizione ma non sposa neppure la seconda, anzi, sostiene che la teoria dell'empatia⁷ di Scheler lasci irrisolto il problema dell'altro. L'errata comprensione di filosofo di Monaco (che in *Essenza e forme della simpatia* distingue chiaramente tra la simpatia [*Mitgefühl*] da altri fenomeni emotivi compreso quello dell'empatia [*Einfühlung*]), è probabilmente dovuta al fatto che Nishida viene a conoscenza della questione dell'empatia da Theodor Lipps (1851-1914) il quale ne dà una versione peraltro criticata da Scheler (perché basata sul falso presupposto che degli altri ci è dato innanzitutto il loro corpo-fisico [*Körper*]).

Per risalire all'origine della questione fenomenologica dell'empatia bisogna tornare al secondo volume delle *Idee* husserliane⁸, dove viene introdotta in vista della possibile costituzione di un mondo oggettivo, e alle *Meditazioni cartesiane*, dove la «cosiddetta empatia» gioca un ruolo chiave nella conoscenza dell'*alter ego*. Ma anche questa volta, Nishida, ha un approccio diverso nella soluzione del problema e critica Husserl perché il suo ragionamento conduce inevitabilmente al solipsismo⁹. Come ben sappiamo, questa volta il filosofo giapponese coglie nel segno perché, come

6 La critica di Scheler, invece, consiste nel riscontrare nel ragionamento per analogia una *quaternio terminorum*, l'errore logico che si ha nei sillogismi quando uno dei termini che lo compongono è inteso nelle premesse in due sensi diversi, per cui i tre termini divengono in realtà quattro. Cfr. M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, tr. it. di L. Pusci, Città Nuova, Roma 1980, pp. 337-340. Per un approfondimento cfr. G. FERRETTI, *Max Scheler*, Vita e pensiero, Milano, vol I, pp. 217-218.

7 Nishida traduce con 感情移入 (*hanjō inyū*) l'*Einfühlung* che, tuttavia, viene criticata da Scheler. J. Tremblay, nella traduzione francese rende con «*objectivation de propres sentiments*» (Cfr. NISHIDA K., *Je et tu* in *L'éveil à soi*, tr. fr. di J. Tremblay, Cnrs éditions, Paris 2003, p. 114; NKZ 6, 373). Tuttavia il traduttore italiano preferisce rendere con «simpatia», termine più corretto in riferimento all'opera di Scheler ma, probabilmente, meno rispetto al testo di Nishida (Cfr., NISHIDA K., *L'io e il tu*, tr. it. a c. di R. Andolfato, Unipress, Padova 1996, p. 121).

8 Cfr. E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, tr. it. di E. Filippini, Einaudi, Torino 2002, vol. II, § 43- § 47, pp. 164-173.

9 Sarà forse utile ricordare in modo estremamente sintetico che, nella V Meditazione Cartesiana la chiave del procedimento husserliano è la «percezione per analogia» che a partire dal corpo fisico altrui ci consente di esperire maniera indiretta, o meglio di «appresentare» anche il suo *Leib* e quindi la sua soggettività. Ma, poiché qui non si tratta di un sillogismo o di un atto del pensiero ma di un'analogia che avviene sul piano pre-riflessivo delle «sintesi passive», lo stesso Husserl si premura di sottolineare che non bisogna confondere la sua nozione di «appercezione analogica» con il ragionamento per analogia tipico della teoria di cui abbiamo parlato sopra. Il trasferimento per analogia del mio ego all'ego dell'altro avviene in seguito ad un «accoppiamento originario» (*Paarung*) che si produce non intenzionalmente ma *spontaneamente*, come se i movimenti corporeo-espressivi altrui avessero di per sé una capacità empatica. Per provare il fatto che con questo procedimento si arrivi davvero a cogliere l'altro Husserl deve introdurre, infine, un'ulteriore verifica che consiste nel rilevare la concordanza tra la supposizione di un vissuto altrui e i suoi comportamenti corporei. In definitiva, dunque, egli è costretto ad ammettere che l'altro è colto solo in

dirà più tardi, «a partire da una posizione astratta, non si può guadagnare una posizione concreta»¹⁰ o, in altre parole, a partire dalla posizione dell'ego trascendentale non si può raggiungere l'altro concreto. Ma torniamo, dunque, alla nostra questione: come è possibile conoscere l'altro per Nishida? A suo avviso, «l'io non conosce il tu entrando nel suo sentire: l'io conosce il tu per mezzo della reazione diretta della personalità dell'io a quella del tu. Perciò piuttosto di dire che l'io conosce il tu attraverso un mutuo provare di sentimenti, l'io può conoscere maggiormente un tu per mezzo di un reciproco contrasto»¹¹. Senza la negazione da parte dell'altro il Sé potrebbe sperimentare se stesso solo come un individuo isolato chiuso nel suo mondo, per cui la limitazione e negazione non ne decretano il fallimento (nel senso dell'essere-per-altro sartriano ad esempio) ma piuttosto si presentano come sua necessaria condizione. Poiché il Tu è un “assolutamente altro” l'io non può reificarlo secondo i suoi schemi e «non può riuscire assolutamente a conoscere la coscienza dell'altro»¹². Eppure, per Nishida l'io e l'altro, nell'incontro, si arricchiscono reciprocamente proprio accogliendo l'eco di un'alterità di che non può essere ridotta.

b) Come anticipato, il concetto del corpo in Nishida è strettamente legato a quello di intuizione attiva (*kōiteki chokkan*) a cui è dedicato un saggio del 1937 ed è a questo saggio che mi sembra opportuno tornare per tentare di rispondere alla seconda domanda di questo breve intervento. Per quanto è a mia conoscenza, Nishida non tratta specificatamente la questione del corpo in connessione al problema dell'alterità dell'altro uomo (ad esempio alla maniera di Husserl, Sartre o Merleau-Ponty) ma lo fa, più in generale, parlando dell'interazione con il mondo storico, prettamente caratterizzato dall'azione umana. Il corpo è, nello stesso tempo, ciò a cui una forma è data dal mondo creatore e ciò che può dare forma a questo stesso mondo, dunque «se da un lato è un Creato, dall'altro è un Creante; mentre è un Veduto, è un Vedente»¹³. Il fatto che il corpo vivente plasmi il luogo in cui si trova significa, nello stesso tempo, che il luogo stesso si autodetermina in quanto tale attraverso il corpo vivente. La conoscenza del mondo, dunque, non può essere solo teorica ma è innanzitutto pratica e poetica, proprio come indica il concetto di “intuizione attiva”. In questa forma di interazione tra l'io e l'alterità del mondo si può, di diritto, ricomprendere anche l'interazione tra l'io e l'altro uomo. Infatti il gesto e l'attività corporea non solo permettono all'interiorità del Sé di esprimersi ma le conferiscono anche realtà perché, per Nishida, in linea con la tradizione Zen, non c'è alcuna separazione tra corpo e spirito. Si può dunque dire il Sé, senza il suo corpo, oltre a non poter essere pensato, non potrebbe in alcun modo esprimersi e, dunque, neppure essere conosciuto. Se la conoscenza dell'altro da un punto di vista intellettuale si rivela impossibile, sembra invece che un riconoscimento reciproco possa avvenire attraverso l'azione: l'io può conoscere il Tu rispondendo al suo appello e viceversa¹⁴.

c) Articolare nel discorso fatto fin qui il concetto di causalità e tentare di spiegare quale ruolo giochi nella conoscenza dell'altro non è per niente immediato e questo principalmente per due motivi: il primo è che Nishida lo ridimensiona nettamente, al punto che sembra allinearsi alla posizione humeana, secondo cui esso consiste unicamente in uno strumento o in un'abitudine (*habitus*) della mente e non in una forma della realtà. Il secondo è che, proprio per quanto appena detto, occorre cercare un'altra accezione e un'altra interpretazione, diversa da quella classica, affinché anche in Nishida si possa parlare senza fraintendimenti di “principio di causalità”. A mio avviso è opportuno risalire a quella particolare forma di causalità buddhista che si chiama in

maniera indiretta come modificazione del mio io. (Cfr. E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, tr. it. di F. Costa, Bompiani, Milano, 2002^{IV} pp. 113-166, in particolare §§ 48-54).

10 NISHIDA K., “Appendice al Saggio sulla filosofia di Cartesio” in ID., *Il corpo e la conoscenza. L'intuizione attiva e l'eredità di Cartesio*, tr. it. di M. Cestari, Cafoscarina, Venezia 2001, p. 108.

11 NISHIDA K., *L'io e il tu*, tr. it. a c. di R. Andolfato, Unipress, Padova 1996, p. 121 (NKZ VI, 292).

12 *Ibid.*

13 NISHIDA K., *L'intuizione attiva*, in ID., *Il corpo e la conoscenza. L'intuizione attiva e l'eredità di Cartesio*, op. cit., p. 37.

14 Cfr. a questo proposito, ID., *L'io e il tu*, op. cit., p. 125 (NKZ VI, 397).

sanscrito *pratītya-samutpāda*¹⁵, spesso tradotto con “co-produzione condizionata” o “sorgere dipendente”. La caratteristica di questo tipo di causalità, che indica l'interconnessione di tutte le cose, non è la linearità, ma la reciprocità e mutualità, cioè il fatto che, nella relazione fra A e B, A dipenda da B allo stesso modo in cui B dipende da A. Poiché alla base è presupposta una realtà dinamica e quindi anche un'alterità in continuo divenire la relazione che s'instaura non può che essere di tipo processuale. Inoltre, essa è costitutiva dell'identità di entrambi gli elementi relazionati, nel senso che l'identità di A non può sorgere o non può essere la stessa senza B, così come l'identità di B non può sorgere o non può essere la stessa senza A. Le identità di tutte le cose si producono dunque in una relazione di mutua causalità processuale ed intrinseca ed è solo in questo senso che una reale conoscenza dell'altro è possibile.

Opere che offrono un contributo rilevante al tema (max 2 cartelle)

Opere di Nishida (in lingua originale):

西田幾多郎全集 (*Nishida Kitarō Zenshū* [Opera completa di Nishida Kitarō]), Tokyō, Iwanami Shoten, 1965 (abbreviato con NKZ).

《善の研究》 (《*Zen no kenkyū*》) (1911), NKZ I, 1-200.

《自愛と地愛及び弁証法》 (《*Ji-ai to ta-ai oyobi benshōhō*》) (1932), NKZ VI, 260-299.

《私と汝》 (《*Watashi to nanji*》) (1932), NKZ VI, 341-427.

《デカルト哲学について》 (《*Dekaruto tetsugaku ni tsuite*》) (1944), NKZ XI, 147-188.

Opere di Nishida (in lingua occidentale):

- *Uno studio sul bene*, a c. di E. Fongaro, Bollati Boringhieri, 2007.

- *L'io e il tu*, tr. it. a c. di R. Andolfato, Unipress, Padova 1996.

- *Je et tu*, in NISHIDA K., *L'éveil à soi*, tr. fr. di J. Tremblay, Cnrs éditions, Paris 2003, pp. 95-144.

- *Amour de soi, amour de l'autre et dialectique* in NISHIDA K., *L'éveil à soi*, tr. fr. di J. Tremblay,

¹⁵ Il termine *pratītya-samutpāda* è un composto molto articolato. La prima parte è composta da *prati-* che vuol dire “movimento verso, fino a”; dalla radice verbale *I-* che indica l’“andare” e dalla desinenza del gerundio *-ya* che significa pressappoco “andando a, andando con”. Il secondo termine è composto da *sam-*, una particella che indica la convergenza, l'unione e la congiunzione e da *ud-* che indica un movimento verso l'alto e verso l'esterno. *Ud-* insieme a *-pad* (altra radice per “andare”) vuol dire “nascere con”, “co-prodursi”. Quindi il composto *pratītya-samutpāda* nella sua integralità significa «generazione reciprocamente condizionata» o «coproduzione in direzione di» ma viene generalmente reso con «coproduzione condizionata». (Cfr. AA.VV., *Pensée asiatique/Inde Encyclopédie philosophique universelle*, Puf, Paris 1998, vol. II, t. 2., p. 2881.

Cnrs éditions, Paris 2003, pp. 71-93.

- *Il corpo e la conoscenza. L'intuizione attiva e l'eredità di Cartesio*, tr. it. di M. Cestari, Cafoscarina, Venezia 2001.

Studi:

M. CESTARI, *Nishida Kitarō ovvero la complessità del conoscere* in NISHIDA K., *Il corpo e la conoscenza. L'intuizione attiva e l'eredità di Cartesio*, tr. it. di M. Cestari, Cafoscarina, Venezia 2001, pp. 7- 27.

ID., *Storicità e corporeità del conoscere: Nishida Kitarō e l'intuizione attiva (kōitki chokkan)* in «Atti del XIX convegno Aistugia» (1996), pp. 63- 91.

ID., *The knowing body. Nishida's philosophy of active intuition (kōiteki chokkan)* in «Eastern Buddhist», XXXI, 2 (1998), pp. 179-208.

J. HEISIG, *Non-I and Thou: Nishida, Buber and the moral consequences of self-actualization* in «Philosophy East & West», vol. 50, 2 (2000), pp. 179-207.

G. KOPF, *Alterity and nothingness: an exploration of Nishida's I and Thou* in «ARC, The journal of the Faculty of Religious Studies», 27 (1999), pp. 109-122.

ID., *Beyond personal identity: Dōgen, Nishida and a phenomenology of no-self*, Curzon Press, Surrey 2001.

A. KURODA, *Enjeux, possibilité et limites d'une philosophie de la vie. Kitarō Nishida au miroir de quelque philosophes français*, Anrt, Lille 2003.

T. TOSOLINI, *Infinity or Nothingness? An encounter between Nishida Kitarō and Emmanuel Levinas* in «Social Identity» vol. 11, 3 (2005), pp. 209-228.

J. TREMBLAY, *L'être-soi et l'être-ensemble. L'auto-éveil comme méthode philosophique chez Nishida*, l'Harmattan, Paris 2007.

YUASA Y., *The body: toward an Eastern mind-body theory*, Suny Press, Albany 1987.