

La logica del luogo: soggetto e *divenire* in Nishida Kitarō

Alessandro Calefati

Independent Research Scholar
alessandrocalefati@gmail.com

Abstract This paper aims to clarify Nishida Kitarō's engagement with the philosophy of language, by focusing on the concept of the *grammatical subject*, and by highlighting its role within the contemporary philosophical scenario. Since Nishida's work *An Inquiry into the Good*, the matter of the subject is a pivotal issue, being related to the notion of *pure experience* and, thus, to an Empiricist paradigm. However, in *Place (Basbo)*, Nishida recognizes the need of creating a new logic, in order to overcome the subject — which now becomes a *grammatical subject*. It is possible to find this new approach in the so-called *logic of place* and in the use of the *soku* conjunction. However, although the attempt to overcome the central role of the subject is achieved on a logical level, the discussion about the subject's role needs to be addressed also on a political level, by considering Nishida's concept of *negative* in relation to the concept of *becoming*.

Keywords: Nishida Kitarō, Philosophy of Language, Subject, Logic of Place, Pure Experience

Received 02/02/2021; accepted 18/05/2021.

0. Introduzione

Ogni discorso su un corpo è la prescrizione di un soggetto di preteso controllo¹. Questa definizione può essere appropriata alla storia della filosofia del '900, nella quale il tema del linguaggio ha suscitato grande dibattito, tanto da far discutere di un vero e proprio *linguistic turn*². Non solo la filosofia del linguaggio è progressivamente divenuta il centro gravitazionale dell'intera disciplina filosofica, ma si è anche tentato di mostrare come la

¹ Si preferisce la dizione «soggetto di preteso controllo», rispetto alla più comune «soggetto di controllo», in quanto la prima mostra il controllo non assoluto del soggetto, restando sempre un margine di gioco per escrescenze perverse del corpo.

² Nel corso dell'ultimo decennio il dibattito attorno al *linguistic turn* si è riaperto, dando luogo a posizioni filosofiche tese a revocare in questione la centralità del linguaggio per l'analisi filosofica (Cfr. Bryant, Srnicek, Harman 2011), così come a interventi mossi dal desiderio di riabilitarne i presupposti teorici (Cfr. Cimatti 2018).

stessa metafisica europea dipendesse da un dispositivo³ linguistico sviluppatosi parallelamente a essa. Ogni accesso all'esperienza sarebbe così limitato proprio a partire da un'originaria cattura linguistica.

Ma qual è la struttura di tale dispositivo linguistico? Si è diffusamente argomentato come molte lingue europee, sulle quali la logica filosofica ha fondato i propri presupposti, compiano un primo gesto fondamentale nella distinzione tra soggetto e oggetto del discorso. Una distinzione rilevata anche negli studi biopolitici (Cfr. Agamben 1995; Salzani 2015), per descrivere lo stesso processo di formazione di una soggettività umana. In questo caso il corpo come *nuda vita*, o come oggettività biologica, esisterebbe solamente in virtù di una relazione, primaria e inemendabile, con un soggetto di preteso controllo. Nei termini di questo discorso sarebbe resa manifesta la metafisica implicita nel gesto cartesiano, assieme descrittivo e prescrittivo, che stabilirebbe la differenza, altrimenti controversa, tra ciò che un soggetto è e ciò che un soggetto non è, tra una *res cogitans* assoggettante e una *res extensa* assoggettata (Cfr. Cimatti, Salzani 2020: 1-18). Questa prima articolazione del reale traccerebbe così il campo di quella che si è soliti considerare la tradizione metafisica europea. Un'articolazione quantomeno problematica, se si fa risalire a essa la spaccatura di un vivente umano in una mente e in un corpo. Tra intellettuale e biologico, culturale e naturale, *tertium non datur*.

Tuttavia, se la metafisica e i linguaggi europei sono così strettamente implicati, la situazione potrebbe essere differente considerando delle lingue non nate dalla radice indoeuropea? Ossia, la questione della distinzione tra un soggetto e un oggetto deriva dalla domanda: cosa può una grammatica? Sarebbe allora inevitabile chiedersi cosa ne sarebbe del soggetto se smettesse di essere il centro della proposizione. Oppure, in altri termini, cosa succederebbe al corpo se smettesse di essere oggetto dell'attribuzione.

In uno studio recente, Rolf Elberfeld ha sostenuto che «in inglese e in altre lingue europee, il soggetto grammaticale di molte affermazioni spesso resta una struttura necessitata dalla grammatica, anche quando è logicamente superfluo» (Elberfeld 2017: 669, trad. aut.). Questo fatto mostrerebbe la dimensione della presa alla quale il reale sarebbe sottoposto da parte del linguaggio — e, in maniera particolare, di alcune grammatiche determinate. Impossibilitato a essere espresso uno stato di cose a-soggettivo, si renderebbe necessario un elemento puramente superfluo, il soggetto, anche qualora esso occupasse il posto di una cosa. Per rivelare questo carattere superfluo del sostrato soggettivo all'interno della frase, bisognerebbe rivolgersi proprio a quelle grammatiche non connesse con la radice indoeuropea. Il problema diverrebbe così politico, nella misura in cui la possibilità di una formulazione discorsiva a-soggettiva ci permetterebbe di fuggire di fronte a quella pretesa di controllo che il soggetto, come sostrato della frase, esigerebbe. Una dimensione della questione messa in luce, negli scorsi anni, dal dibattito sul transindividuale di matrice simondoniana. Infatti, se è richiesto un «primato del processo di individuazione sull'individuo» e un «primato della relazione sui termini della relazione» (Balibar, Morfino 2014: 11), come è possibile esprimere questa condizione mediante un linguaggio che prevede, già da sempre, un sostrato di riferimento? Una domanda ineludibile, giacché già Aristotele, nel libro *Delta*

³ Il termine *dispositivo* è qui utilizzato in continuità con il senso che esso ha in Michel Foucault (Cfr. Foucault 1994: 298-329).

della *Metafisica*, ha da interrogarsi sullo statuto dei relativi, i quali sono «quegli attributi che maggiormente differiscono nell'ambito di un soggetto che li accoglie» (*Met.*, ed. 2013: 219-221). Inoltre, lo statuto dei relativi in Aristotele dipende direttamente dalla formulazione del principio di non contraddizione⁴; cosicché il primato del sostrato (*hypokeímenon*), in quanto fonda sia la metafisica sia la grammatica delle lingue europee, impedisce di pensare una via di fuga da una descrizione egocentrica di un reale eccedente l'*ego*.

La dipendenza delle lingue europee da un sostrato soggettivo all'interno della frase non permetterebbe di considerare una condizione radicalmente a-soggettiva. O meglio, a non essere considerata sarebbe una condizione nella quale il soggetto non si farebbe sostrato, attraverso il linguaggio, dell'intero campo del reale. Sembra essere questo il punto d'articolazione iniziale della filosofia di Nishida Kitarō, il quale:

a un problema simile a quello aristotelico, [...] dà dunque una risposta di segno opposto: se Aristotele vede i pericoli della polisemia linguistica e istituisce la sostanza e il principio di non contraddizione per non perdere il controllo sugli strumenti linguistici con cui parliamo dei fatti, Nishida punta a riportare nel linguaggio la complessità e l'opacità delle cose aprendo il discorso filosofico al loro carattere transeunte, nel contesto di un approccio contemplativo del mondo (Cestari 2018: 283).

A partire da questi presupposti, si tenterà di evidenziare l'importanza della filosofia di Nishida per l'elaborazione di una logica a-soggettiva. Se è vero, come sostiene ancora Elberfeld, che la lingua giapponese contiene «la possibilità di proposizioni a-soggettive grammaticalmente corrette», allora nelle forme dell'esperienza suggerite da Nishida — dove soggetto e oggetto della frase dileguano — non troveremo esempi di *unio mystica* con il reale, ma «forme dell'esperienza che sono implicite nella lingua giapponese» (Elberfeld 2011: 275, trad. aut.). Tuttavia, non si vuole suggerire un accesso privilegiato al reale da parte della lingua giapponese, piuttosto si cercherà di indicare come la possibilità grammaticale di esprimere proposizioni a-soggettive permetta a Nishida di affrontare uno dei problemi centrali della filosofia contemporanea: il problema della centralità del soggetto rispetto al reale che lo eccede.

1. *Uno studio sul bene: il problema dell'esperienza pura*

L'itinerario fin qui percorso ha voluto indicare la collocazione che la filosofia di Nishida potrebbe assumere nel quadro filosofico contemporaneo, con speciale riferimento al tema del linguaggio. Tuttavia, se si volesse risalire all'origine manifesta del pensiero di Nishida, questa sarebbe da ricercare nel concetto di *esperienza pura* (純粹經驗, *junsui keiken*), uno stato in cui «fare esperienza significa conoscere il reale così com'è» (Nishida

⁴ «È impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto» (*Met.*, ed. 2013: 143-145).

2017: 17)⁵. Del linguaggio, dunque, sembra non esserci traccia. Al contrario, sin dall'esordio di *Uno studio sul bene*, la prima opera di Nishida, il paradigma filosofico di riferimento pare essere quello empirista. L'*esperienza pura* è infatti quella funzione dell'esperienza in cui la distinzione tra soggetto e oggetto non è ancora data alla coscienza. Uno stadio di indistinzione operativa in cui non solo non è possibile pronunciare il *cogito* cartesiano, ma è anche impossibile distinguere una soggettività propria dal reale tramutato in sostrato inerte. Ciononostante, l'*esperienza pura* non ha per Nishida carattere ipotetico: essa è distinta da «ciò che gli psicologi definiscono in senso stretto “sensazione semplice”» in quanto è «esperienza immediata concreta nel reale» (*Ivi*: 21).

Fare dell'*esperienza pura* un'esperienza tanto immediata quanto concreta ha per Nishida un significato particolare, proprio in virtù del suo carattere *sui generis*. Essa è «sviluppo sistematico» (体系的発展, *taikeiteki hatten*), in quanto, nell'*esperienza pura*, al presentarsi di una parte qualificata della coscienza, si accompagna la «funzione unificante»⁶ (統一作用は, *tōitsu sayō wa*) come «sentimento di una tendenza» (傾向の感情, *keikō no kanjō*) (*Ivi*: 22). Per Nishida trovarsi all'interno di questa dimensione, che non è uno stato di esperienza unificata, ma una tendenza unificante, permette di lasciar evaporare la separazione, nel luogo di unione, tra soggetto e oggetto (主客合一の点, *shukyaku gōitsu no ten*). Una funzione per mezzo della quale, finché opera, «l'intero è il reale, [e] si tratta di esperienza pura» (全体が現実であり純粹経験である, *zentai ga genjitsu deari junsui keiken dearu*) (*Ibidem*).

Qui l'esperienza è presentata come genuinamente *animale*, nel senso definito da Cimatti:

Animalità significa immaginare una soggettività non scissa in corpo e mente, cioè una vita umana in grado di esaurirsi tutta, senza alcun residuo, nella vita che già si vive, peraltro l'*unica* che possiamo vivere (Cimatti 2013: VII).

«Esaurirsi nella vita» non significa esaurirsi nella propria individualità in quanto soggetto, ma in un rapporto immanente e singolare con il reale. Tuttavia, vi è una differenza notevole tra le due prospettive. Nell'animalità, così come è intesa da Cimatti, vi è

⁵ Enrico Fongaro, nella postfazione all'edizione italiana di *Uno studio sul bene* (善の研究, *Zen no kenkyū*), mette in evidenza come questa proposizione d'apertura del testo (経験するというのは事実そのままに知るの意である, *keiken suru to iu no wa jijitsu sono mama ni shiru no i dearu*)

rimandi a due espressioni tipicamente buddhiste: *sono mama* (其儘) e *ari no mama* (ありのまま). Nel contesto della proposizione iniziale, *sono mama* indica la modalità immediata con la quale avverrebbe la conoscenza del reale nel «fare esperienza» (*keiken suru*). Questa constatazione permette a Fongaro di affermare come già «nella prima riga di questo testo sembra [...] delineata una delle linee di sviluppo che il pensiero interculturale di Nishida intraprenderà nelle opere successive, creare cioè una concettualità in grado di corrispondere alla coincidenza dell'ö̂ ñ ö̂ occidentale e dell'*ari no mama* della tradizione orientale» (Fongaro 2017: 234).

⁶ Ci si allontana qui dalla traduzione italiana di Fongaro, traducendo «funzione unificante» al posto di «atto unificante» per de-soggettivare il senso della proposizione, in quanto si corre il rischio di confondere il secondo con un gesto da parte di un soggetto.

possibilità di accedere all'animalità-umana solamente *per mezzo* di quel linguaggio che in prima battuta la cattura e la limita. L'umano non è così già da sempre animale, in uno spazio di anteriorità temporale — ormai perduto — rispetto alla comparsa del linguaggio, ma *diviene-animale* attraverso un nuovo uso del linguaggio. Al contrario, in *Uno studio sul bene*, Nishida pare voler affermare che una condizione come quella animale sia attingibile per l'umano mediante il ricorso alla semplice esperienza: un'esperienza purificata di tutto ciò che è soggettivo, compreso il linguaggio. La differenza deve essere ricercata così nei mezzi attraverso i quali si opera l'eliminazione della separazione metafisica tra soggetto e oggetto, o tra il soggetto e il resto del reale?

Eppure, anche Nishida sembra problematizzare — già in *Uno studio sul bene*, tralasciando per un momento i suoi lavori successivi, di cui si discuterà più avanti — il carattere originario dell'*esperienza pura*. Una problematizzazione ancora acerba, in cui risalta però il ruolo assegnato all'esercizio (訓練, *kunren*). Si veda ad esempio:

quando vengono fatti oggetto di lungo e costante esercizio e la loro unificazione diventa rigorosa, i giudizi assumono completamente la forma dell'esperienza pura. Così, per esempio, quando si impara un'arte, ciò che all'inizio era cosciente diventa non cosciente col crescere dell'abilità (Nishida 2017: 25)⁷.

Pur restando ancorato al piano dell'esperienza, Nishida mostra in quale maniera, per l'umano, ogni proiezione dell'*esperienza pura* in una dimensione di anteriorità metafisica non può che essere finzionale. Ossia, l'*esperienza pura* non è per l'animale-umano, ma *diviene*, in quanto funzione che opera il proprio sviluppo sistematico a partire da frammenti di coscienza qualificata. Il dileguarsi di soggetto e oggetto non può non tener conto della presenza di una tale distinzione. Trattandosi di una distinzione già operata, essa va elaborata, non potendo essere semplicemente rimossa dal sistema dell'esperienza. Si potrebbe così affermare — prendendo a prestito l'espressione di Lacan — che la vera formula dell'*esperienza pura* non è che soggetto e oggetto sono morti, ma che, qualora fosse semplicemente dichiarata la loro dipartita, essi continuerebbero a esistere nell'inconscio (Cfr. Lacan 1979: 60).

Il concetto di *esperienza pura* è così un concetto ambiguo e, per certi versi, contraddittorio, soprattutto per il suo presentarsi assieme come originario e frutto maturo dell'esercizio. Una condizione della quale ebbero a lamentarsi anche i contemporanei di Nishida:

Nishida afferma che l'esperienza pura è anteriore alla distinzione di soggetto e oggetto [...] che si tratta dell'esperienza del reale così com'è, ma in breve: semplicemente si crede che sia così, si ha la sensazione che sia così, mentre in

⁷ A questo livello, si può intravedere una relazione tra il tentativo di elaborare un concetto, in ambito filosofico, di *esperienza pura* da parte di Nishida, e il concetto buddhista di *grande morte* (大死, *daishi*). Ossia, la *piccola morte* del corpo biologico è superata e ricompresa dalla *grande morte* che è «lo scioglimento, l'abbandono, la perdita dell'attaccamento al proprio *ego*», nel «trasformare ogni tipo di dualismo — vita e morte, mio e tuo, soggetto e oggetto — e leggere con occhi nuovi la realtà delle cose» (Ghilardi 2014: 130).

verità non è più possibile affermare che l'esperienza è pura e immediata. [...] Come si può affermare che tutto è senso, così si può considerare tutto reale, e alla fine l'unificazione, che costituiva l'elemento discriminante dell'esperienza pura, finisce per ridursi a un'assurdità (Takahashi 2019: 243).

Proprio a partire da queste critiche di Takahashi, Nishida inizia la rielaborazione del suo concetto di *esperienza pura*, fino ad abbandonarlo nei lavori successivi a *Uno studio sul bene*, e soprattutto a partire da *Luogo* (場所, *Basho*) del 1927.

Deve essere così decostruita l'ultima dicotomia presente nel pensiero di Nishida, quella che opera tra senso e reale. Nel rispondere a Takahashi, Nishida dichiara che «se interpretiamo il termine “reale” nel senso di ciò che è dato in modo veramente immediato, allora il reale inteso in contrapposizione al senso non è il vero reale, al contrario si potrebbe dire sia già senso» (Nishida 2019: 104). In questo modo Nishida riconosce l'esigenza di una logica che sia in grado di sfuggire alla cattura di dicotomie statiche e stabilite, attraverso il riconoscimento della problematica dell'accesso immediato al reale attraverso il senso: si discute già sempre di un reale che nel senso è catturato.

Il problema del soggetto non può essere quindi iscritto in un campo isolato. Questo si muove a fianco di altre questioni, altrettanto importanti per l'elaborazione di una nuova logica che sia in grado di superare il principio di non contraddizione: il problema dell'immediatezza dell'accesso al reale e quello complementare del rapporto tra il senso e il reale. L'elaborazione, successiva a *Uno studio sul bene*, della *logica del luogo* (場所の論理, *basho no ronri*) mostra l'intenzione di Nishida di affrontare i limiti che il concetto di *esperienza pura* poneva in essere. Soprattutto nella misura in cui l'*esperienza pura*, rimanendo ancorata a una dimensione eliminativista della distinzione tra soggetto e oggetto, trascurava di elaborarla. Con la *logica del luogo* Nishida, al contrario, tenta di affrontare direttamente la questione del soggetto, legandola a doppio filo con il problema costituito dall'Essere. Solamente a partire da qui si può affermare che l'intenzione di Nishida è quella di:

capovolgere la definizione aristotelica di sostanza prima e la struttura linguistica indoeuropea che vi sta alla base, per tentare di enucleare una logica nuova adatta al linguaggio giapponese [Cfr. §0] che non esprime giudizi in una forma come “A è B” (Fongaro 2012: 18).

La novità del pensiero di Nishida consiste dunque nel tentativo di esprimere una nuova logica a partire dal predicato — e non più dal soggetto —, il quale diviene la base sulla quale edificare la *logica del luogo*, fino a giungere a ciò che chiamerà il *luogo del Nulla Assoluto* (絶対無の場所, *zettai mu no basho*).

2. La logica del luogo

Ma come si dà il *luogo* (*basho*) di questa nuova logica? Innanzitutto, va chiarito come, già nelle intenzioni di Nishida, il termine giapponese *basho* traducesse il platonico *chōra*.

Questo termine nel *Timeo* di Platone sta a indicare una forma di terzietà, o terza figura di mediazione — accanto al demiurgo e all'anima del mondo — detta anche «ricettacolo di tutto ciò che si genera, come una nutrice» (*Tim.*, ed. 2000: 141). Nishida, trovando la definizione platonica di *chōra* eccessivamente passiva, per suo stesso dire se ne allontana (Cfr. Nishida 2012b: 32), facendo emergere il concetto di luogo affinché acquisti una struttura tripartita e dialettica, nella quale, a partire dal *luogo dell'Essere* (有の場所, *u no basho*), si passi al *luogo del Nulla Relativo* (相对無の場所, *sōtai mu no basho*) o *campo della coscienza* (意識の場, *ishiki no ba*), sino a giungere al *luogo del Nulla Assoluto* (絶対無の場所, *zettai mu no basho*). Quest'ultimo è sì un luogo, ma ha natura trascendentale in quanto, non essendo riducibile allo spazio fisico, lascia che esso venga ad essere. Sarebbe quindi ingenuo leggere questa tripartizione come una serie di momenti dell'autosviluppo della coscienza, fino a giungere, infine, a una determinazione assoluta in cui è prodotto il vero significato del Nulla. Nishida presenta spesso la *logica del luogo* come una dialettica che coinvolge il reale nei suoi differenti modi, i quali sono sia distinti sia in relazione contenere-contenuto⁸ gli uni con gli altri.

Questa dialettica non dovrebbe essere intesa indipendentemente dagli sviluppi del processo di unificazione dell'esperienza delineati in *Uno studio sul bene*. Le basi di partenza, infatti, sono le stesse, anche se rivedute alla luce dell'insufficienza del concetto di *esperienza pura*. La separazione di soggetto (*shu*) e oggetto (*kyaku*) viene messa in discussione, in quanto una tale distinzione implicherebbe l'istituzione di una reciproca trascendenza assoluta tra i due termini. Tuttavia, se una tale trascendenza si desse, non sarebbe possibile alcun rapporto tra il primo e il secondo termine. Nishida rileva dunque l'esigenza di un terzo termine — né attivo né passivo, ma che renda possibile qualcosa come l'attività o la passività — che dia a vedere la relazione tra soggetto e oggetto e la accolga. Qualcosa che sia come una forma concreta in grado di informare il costituirsi delle polarità, strappate alla trascendenza e inserita in quello che, con Deleuze, potremmo chiamare un *piano di immanenza* (Cfr. Deleuze 2010). Il *luogo* è allora il rispecchiamento della relazione tra ciò che è distinto, ovvero ciò che permette che tra l'unità e la molteplicità si dia unificazione, andando ad assumere una funzione trascendentale.

La funzione trascendentale del *luogo* mostra il molteplice, non permettendo, al contempo, di postulare un vedente che lo esprima come un'attività della volontà d'Uno — che Nishida descrive attraverso le formule *vedere-senza-vedente* o *determinazione-senza-determinante* (限定するものなき限定, *gentei suru mono naki gentei*) (Cfr. Nishida 2012a: 105).

Sarà così importante comprendere come, all'interno della logica nishidiana, il *luogo del Nulla Assoluto* (*zettai mu no basho*) non sia qualcosa di determinato dall'esterno — cosa che accadrebbe se si ponesse in rapporto trascendente con volontà o giudizio. Volontà e

⁸ La natura predicativa del primo termine della coppia non è casuale, in quanto ricalca il nishidiano «vedere-senza-vedente» (見るものなくして見ること, *miru mono nakushite miru koto*). Anche in questo caso, non vi è nessun contenente nella *logica del luogo*.

giudizio sono solamente *modi*, quasi in senso spinoziano, del *luogo del Nulla Assoluto* (Cfr. Nishida 2012b: 63).

Questa attenzione ai modi in cui il *luogo* determina le proprie espressioni ci permette di cogliere il punto d'articolazione del superamento dell'Essere operato da Nishida. Qui non è espresso alcun atteggiamento compatibile con quello che il pensiero europeo aveva indicato come il nichilismo tipico del pensiero orientale e, in special modo, del Buddhismo. Al contrario, il *luogo del Nulla Assoluto* è tale solamente in virtù della propria capacità di accogliere in sé, generandola, una singolarità a-soggettiva. In questo senso, la *logica del luogo* è una *logica predicativa*, perché è solamente a partire dal predicato — ossia dall'annullamento della centralità del soggetto e, di conseguenza, dell'Essere come sostrato del reale — che qualcosa come una singolarità a-soggettiva può prodursi nel reale. Il *luogo del Nulla assoluto* è così assolutamente indeterminato, in quanto non può essere determinato da nessuno dei modi che in esso si producono, e flusso potenziale di determinazione. Ciò che esso va determinando — senza determinarle una volta per tutte — sono singolarità impermanenti. Questo è ciò che Nishida intende con l'espressione «realtà in quanto priva di forma» (Nishida 2006: 23), mostrando l'assenza di una determinazione assoluta in grado di stabilire una volta per tutte le varie determinazioni. Si riesce così a illuminare quella che è stata definita l'*an-ontologia*⁹ di Nishida. Essa traccia un mondo fatto di entità transitorie, come quello descritto dalle concezioni buddhiste della *produzione condizionata* (因縁, *innen*) e della *vacuità* (空, *ku*), rinunciando a qualsiasi forma di sostrato per il reale. Come è stato chiarito da Cestari a proposito della *logica del luogo*: «le cose sono basate su nulla, *eppure* sono (nulla-*eppure*-essere). Sono, *eppure* non possono essere fissate in un'identità stabile (essere-*eppure*-nulla), poiché nella storia nessuna identità permane così com'è» (Cestari 2018: 279).

Quelle di essere-*eppure*-nulla (有即無, *u soku mu*) e nulla-*eppure*-essere (無即有, *mu soku u*) sono due espressioni apparentemente contraddittorie, costruite attorno alla congiunzione giapponese *soku* (即)¹⁰, la quale offre la possibilità, dal punto di vista della frase, di esprimere un'identità transitoria che non si risolve in se stessa. Questa identità Nishida la chiama *autoidentità assolutamente contraddittoria* (矛盾的自己同一, *zettai mujunteki jikodoitsu*). Si potrebbe dire che qui Nishida voglia esprimere una identità che si costituisce su di un piano metastabile, ossia che viene a essere in una pura singolarità contingente. Inoltre, il concetto di *autoidentità* è collegato esplicitamente da Nishida al piano del linguaggio, quando afferma che «autoidentità non significa semplicemente che piano del soggetto (主語, *shugo*) e piano del predicato diventano uno, quanto piuttosto

⁹ Adottiamo qui la terminologia utilizzata da Krummel, evitando la dizione *meontologia*, più comune, per riferirci alla specifica concezione del nulla, legata al concetto di luogo, elaborata da Nishida. Krummel descrive la posizione nishidiana come «an-ontologica», in quanto il μη (*mē*) di *meontologia* è ancora un avverbio condizionale, atto a replicare la struttura oppositiva di essere e non-essere. (Cfr. Krummel 2015: 261n).

¹⁰ Il *soku* è frequente all'interno della letteratura buddhista Mahāyāna, a partire dal *Sutra del cuore* (*Prajñā paramitā hrdaya sūtra*) che recita in giapponese «de forme sono il vuoto, il vuoto sono i fenomeni» (色即是空、空即是色, *shiki soku ze kū, kū soku ze shiki*) (Kosaka 2010: 10n; Cfr. Kopf 2001).

che questi due piani si sovrappongono completamente» (Nishida 2012b: 90). Qui il soggetto non è più il semplice *shu* di *Uno studio sul bene*, ma diviene *shugo*, il soggetto grammaticale.

Si è così ripercorsa la via intrapresa da Nishida, a partire dall'iniziale eliminazione senza elaborazione del piano soggettivo, fino all'elaborazione effettiva che passa attraverso la *logica del luogo*. Quest'ultima, mettendo in discussione persino il principio di non contraddizione, e assieme ad esso il piano dell'Essere, trasferisce la molteplicità del reale direttamente nel linguaggio e rende possibile l'espressione di quella polisemia linguistica altrimenti catturata nel dispositivo del *lógos* aristotelico.

3. Conclusione: il problema del *negativo*

La *logica del luogo*, o *logica predicativa*, porta a termine il suo progetto di superare la centralità del soggetto grammaticale, la quale sosteneva un'ontologia sostanzialista, favorendo l'installazione in essa del principio di non contraddizione. Da questo punto di vista la filosofia di Nishida può fornire uno strumento teorico utile: a beneficiarne potrebbero essere tutti quegli atteggiamenti teorici — fioriti soprattutto nel corso del XX e XXI secolo — che hanno tra i loro obiettivi il confrontarsi con il problema che pone la centralità del soggetto, specialmente in conseguenza del preteso controllo che esso acquisirebbe sull'alterità del corpo.

Ciononostante, è necessario riconoscere qui un vuoto problematico, che può essere individuato a partire dalla descrizione del funzionamento della logica predicativa, indagando un ulteriore rapporto che la *logica del luogo* intrattiene con il tema del *divenire-animale*.

La funzione logica che regola la *logica predicativa* di Nishida origina dal riconoscimento di un posto vuoto che garantisca la produzione di singolarità determinate-*eppure*-transitorie. Il predicato, in questa veste, può essere un predicato qualunque che rivesta la funzione Px . Questa, nel suo sviluppo, e a partire dalla sua stessa capacità di accogliere come *luogo* ogni tipo di attribuzione, rende possibile l'esistenza di una x determinata. In questa maniera, ogni x determinata (a , b , $c...$) risulta essere determinata a partire da una funzione, senza che sia dato alcun antecedente determinante, se non lo stesso luogo di produzione, ossia l'operazione di determinazione in quanto funzione. Ogni x determinata, inoltre, non lo è mai completamente, ma lascia sempre al proprio esterno un residuo in grado di reintrodurre l'operazione capace di produrre una nuova fase della funzione. Ossia, benché Px non sia di fatto nulla nel proprio essere, in quanto funzione può produrre l'essere di singolarità determinate (nulla-*eppure*-essere); che sono — allo stesso tempo — transitorie in virtù del proprio residuo operatorio (essere-*eppure*-nulla).

Si è così di fronte alla formulazione di una filosofia dell'impermanenza, in grado, tuttavia, di accogliere al suo interno l'esigenza di spiegare l'emergere delle differenti singolarità nel flusso del divenire. Singolarità che, non essendo soggettive, non assumono più una posizione centrale nel campo del reale.

Bisogna però considerare, oltre alle differenti argomentazioni relative all'eliminazione della centralità del soggetto, anche le maniere in cui tale decentramento è favorito. Nel caso della filosofia di Nishida, un posto speciale dovrebbe essere occupato dalla questione del *negativo*. Questo concetto, lontano dall'essere risolto in quello —

apparentemente contiguo — di *nulla*, è il vero impensato della *logica del luogo*. Mentre il *luogo del Nulla Assoluto* è una funzione indeterminata in grado di generare singolarità determinate, ovvero dotate di essenze transitorie, il *negativo* funziona — nelle parole che Deleuze riserva alle forze reattive in Nietzsche — «in maniera del tutto diversa, per scomposizione» (Deleuze 2002: 85). Esso decomporrebbe i concatenamenti formati dalle forze attive, modificandone il senso. Non considerare il ruolo decompositivo che il negativo avrebbe rispetto alle forze attive, significherebbe, in questo modo, peccare di entusiasmo nei confronti del divenire (Cfr. Cestari 2018). Ossia il divenire, lontano dall'essere uno sforzo alla ricerca di una *via di fuga* (Cfr. Deleuze 1996) dal dispositivo biopolitico, verrebbe naturalizzato e posto come fondamento dottrinario. Se il *divenire* è dunque una forma di esercizio trasformativo in vista di una *via di fuga*, come pare essere ad esempio il *divenire-animale*, esso è — secondo la definizione di Foucault — *askēsis*. Allora l'esigenza pratica della filosofia di Nishida, non assumendo un simile esercizio, comporterebbe piuttosto una forma di *epistrophē*, ovvero un semplice distogliersi da ciò che c'è per volgersi verso altro, senza che in ciò sia implicata alcuna trasformazione del vivente (Cfr. Foucault 2003: 185-187). Questa questione è così tutt'altro che trascurabile, in quanto determina la possibilità di una politica.

La filosofia di Nishida offre quindi un'alternativa alla cattura del dispositivo logico aristotelico, alla centralità del soggetto grammaticale e al principio di non contraddizione. Tuttavia, affinché possa divenire realmente produttiva, essa avrebbe bisogno di riconsiderare il proprio rapporto con il *negativo*, per evitare di divenire passivamente uno strumento di potere (Cfr. Sakai 2000). Il superamento della centralità del soggetto grammaticale dovrebbe così essere coordinata con un'istanza politica in favore del vivente, che tenga conto della complessità dei suoi affetti.

Kavafis ha brillantemente espresso l'esigenza di trovare una *via di fuga* attraverso alcuni versi posti in apertura della sua prima raccolta di poesie:

*In principio c'è un muro. Un vincolo insormontabile. Inatteso. Impassibile.
Ci circonda ed è fuori e dentro di noi. Costruito a nostra insaputa — probabilmente molto prima
che nascessimo — ora l'abbiamo dentro e ci condiziona e ci imprigiona.
Saremmo disposti a tutto per superarlo, ma non sappiamo come fare. Pensiamo che la soluzione
venga dall'esterno. Ma non è così (Kavafis 2017: 5).*

Affrontare la questione della centralità del soggetto — del soggetto grammaticale — diviene così il tentativo di cercare una *via di fuga* da una pretesa di controllo. Quel muro è il linguaggio, e non è neutrale.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio (1995), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.
- Aristotele, *Metafisica*, Bompiani, Milano, 2013.
- Balibar, Étienne e Morfino, Vittorio (2014), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Mimesis, Milano-Udine.
- Bryant, Levi, Srnicek, Nick e Harman, Graham (2011), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Re.press, Melbourne.
- Cestari, Matteo (2018), «L'ambiguità del mondo. La dialettica dell'interazione di Nishida Kitarō», in *Kervan. International Journal of Afro-Asiatic Studies*, vol. 22, pp. 273-288.
- Cimatti, Felice (2013), *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Bari-Roma.
- Cimatti, Felice (2018), *Cose. Per una filosofia del reale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Cimatti, Felice e Salzani, Carlo (2020), eds, *Animality in Contemporary Italian Philosophy*, Palgrave Macmillan, Cham.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix (1996), *Kafka. Per una letteratura minore*, Quodlibet, Macerata 2017.
- Deleuze, Gilles (2002), *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, Einaudi, Torino.
- Deleuze, Gilles (2010), *Immanenza: una vita...*, Mimesis, Milano-Udine.
- Elberfeld, Rolf (2011), *The Middle Voice of Emptiness: Nishida and Nishitani*, in Davis, Bret W., Schroeder, Brian, Wirth, Jason M., eds, *Japanese and Continental Philosophy. Conversations with the Kyoto School*, Indiana University Press, Bloomington 2011, pp. 269-285.
- Elberfeld, Rolf (2017), *Philosophical Implication of the Japanese Language*, in Davis, Bret W., ed., *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2020, pp. 665-684.
- Foucault, Michel (1994), *Le jeu de Michel Foucault*, in Id., *Dits et Ecrits 1954-1988. Tome III 1976-1979*, Gallimard, Paris 2004, pp. 298-329.
- Foucault, Michel (2003), *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2011.
- Fongaro, Enrico (2012), *Prefazione. Essere in Assoluto Nulla. La svolta del Luogo all'origine della «filosofia di Nishida»*, in Nishida, Kitarō, *Luogo*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 7-24.

Fongaro, Enrico (2017), *Postfazione*, in Nishida, Kitarō, *Uno studio sul bene*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 231-235.

Ghilardi, Marcello (2014), *Incontrare il tempo che viene: Cristianesimo e Buddismo in dialogo sulla buona morte*, in Viafora, Corrado e Marin, Francesca, a cura di, *Morire altrove. La buona morte in un contesto interculturale*, Franco Angeli, Milano 2014, pp. 126-143.

Kopf, Gereon (2001), *Beyond Personal Identity. Dōgen, Nishida and a Phenomenology of No-Self*, Curzon, Richmond (Surrey).

Kavafis, Costantino (2017), *Poesie*, Garzanti, Milano 2018.

Kosaka, Kunitsugu (2010), «Vari aspetti del Nulla Assoluto nelle filosofie di Nishida e Tanabe», in *Kervan. International Journal of Afro-Asiatic Studies*, n. 7-11, pp. 7-19.

Krummel, John W. M. (2015), *Nishida Kitarō's Chiasmatic Chorology*, Indiana University Press, Bloomington.

Lacan, Jacques (1979), *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, Torino.

Nishida, Kitarō (2006), *Le forme culturali originarie di Oriente e Occidente considerate da un punto di vista metafisico*, in Vianello, Giancarlo, a cura di, *Messaggeri del Nulla. La scuola di Kyoto in Europa*, Rubettino, Catanzaro 2006, pp. 23-46.

Nishida, Kitarō (2012a), *Logic and Life*, in Id., *Place and Dialectic. Two Essays by Nishida Kitarō*, Oxford University Press, New York 2012, pp. 103-174.

Nishida, Kitarō (2012b), *Luogo*, Mimesis, Milano-Udine.

Nishida, Kitarō (2017), *Uno studio sul bene*, Mimesis, Milano-Udine.

Nishida, Kitarō (2019), *Risposta alle critiche rivolte dallo studioso (Satomi) Takahashi*, in Id., *Pensiero ed esperienza vissuta corporea*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 101-117.

Platone, *Timeo*, Bompiani, Milano 2010.

Sakai, Naoki (2000), «Subject and Substratum: On Japanese Imperial Nationalism», in *Cultural Studies*, vol. 14, n. 3-4, pp. 462-530.

Salzani, Carlo (2015), «Il potere è il sovrano: Agamben e la politica del linguaggio», in *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, vol. 9, n. 1, pp. 268-280.

Takahashi, Satomi (2019), *Appendice: Il reale dei fenomeni della coscienza e il suo senso. Leggere Uno studio sul bene di Nishida*, in Nishida, Kitarō, *Pensiero ed esperienza vissuta corporea*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 233-274.