

NISHIDA KITARŌ

Zettai mujunteki jikodōitsu





Edited by
Enrico Fongaro,
Steve G. Lofts,
Matthew D. McMullen,
and Jacynthe Tremblay

Nishida Kitarō
Zettai mujunteki jikodōitsu



Nanzan Library of Japanese Philosophy

Series Editors
Enrico Fongaro
Matthew D. McMullen

Assistant Editor
Kaitlyn Ugoretz

NIRC Advisory Board
Kim Seung Chul
Moriya Tomoe
Yamada Nozomu

Editorial Board
(2025–2030)
Abe Hiroshi (Kyoto University)
Akitomi Katsuya (Kyoto Institute of Technology)
Yoko Arisaka (University of Hildesheim)
Steve G. Lofts (King's University College)

Nanzan Library of Japanese Philosophy

Nishida Kitarō
Zettai mujunteki jikodōitsu

EDITED BY

Enrico Fongaro, Steve G. Lofts,
Matthew D. McMullen, and Jacynthe Tremblay

NIRC

© 2025 Nanzan Institute for Religion and Culture (Nanzan University)

Licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). To view a copy of this license, visit https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Publications in the Nanzan Library of Japanese Philosophy are prepared by the staff of the Nanzan Institute for Religion and Culture. All contents can be accessed for free on the institute's homepage (https://nirc.nanzan-u.ac.jp/).

ISBN: 978-1-326-19790-2

IMPRINT: Lulu.com

Contents

Editors' Preface vii
Enrico Fongaro and Matthew D. McMullen

絶対矛盾的自己同一 1
西田幾多郎

L'auto-identité absolument contradictoire 47
Traduction de Jacynthe Tremblay

Absolute Contradictory Self-Identity 95
Translated by Steve G. Lofts and Sova P. K. Cerda

Assolutamente contraddittoria autoidentità 135
Tradotto da Enrico Fongaro

Autoidentidad absolutamente contradictoria 181
Traducido por Felipe Cuervo Restrepo y Fernando Wirtz

绝对矛盾的自我同一 223
张政远、杨宗杰翻译

Autoidentidade absolutamente contraditória 257
Traduzido por Felipe Ferrari Gonçalves

Absolut widersprüchliche Selbstidentität 295
Übersetzt von Jan Gerrit Strala

Glossary 345

Contributors 355

Editors' Preface

Western ontology finds its starting point in the words of Parmenides: thinking, being, speaking (Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ᾽ ἐὸν ἔμμεναι).[1] For Parmenides, and for the ancient Greeks, there was only one "word" (*logos* λόγος), and it only existed in the Greek language. According to this ancient worldview, other peoples stuttered; they were "barbarians" (literally, *barbaroi* βάρβαροι in Greek). At approximately the same point in history on the other side of the Euroasian continent, philosophers in China had a similar conception of the "word" (*yan* 言) as a marker of cultural exclusivity. For instance, Confucius (Kongzi) is recorded having stated, "Exemplary persons would feel shame if their words were better than their deeds" (君子恥其言而過其行).[2] In ancient China, language was an expression of ethical conduct, and proper conduct was defined by the social norms of Chinese society; concepts such as "benevolence" (*ren* 仁) were understood exclusively through the conventions of Chinese literary language.[3] In both these hegemonic cultures of the ancient world, each with their own philosophical traditions, the "word" was bound to their own cultural-linguistic sphere.

1. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Chapter 28, Fragment B6, Line 1; John Burnet, *Early Greek Philosophy* (Adam and Charles Black, 1908), https://www.gutenberg.org/files/67097/67097-h/67097-h.htm#Page_197-198.

2. Roger T. Ames and Henry Rosemont Jr., trans., *The Analects of Confucious: A Philosophical Translation* (The Random House Publishing Group, 1998), 178.

3. As Ames and Rosemont Jr. (*The Analects of Confucious*, 48) explain in the introduction to their translation, the character 仁 was formed by combining the graph "person" (*ren* 人) with "two" (*er* 二), suggesting that the moral act of benevolence presumes interaction between people. Therefore, unlike in ancient Greek, "the word" is not ontological but rather had a social function.

We know about these traditions today because philosophy long ago escaped the boundaries of the classical Greek and Chinese languages. Yet, in many philosophy departments at universities around the world, curriculum is limited to words originating in Greek or modern European languages, specifically German, French, or English. Such a myopic focus on the study of philosophy obscures the diversity of ideas that drives philosophical discourse. Today, philosophy is a multicultural and multilinguistic discipline. And the tool that makes philosophy possible in the modern world is translation.

In ancient Greece, there was no term for "translate"; the closest term was "interpret" (*hermeneuo* ἑρμηνεύω). Likewise, in classical Chinese, the graph that comes closest to "translate" is 譯. One component of this compound graph is the term for "speech" or "word" (*yan* 言). In his etymological dictionary, Shirakawa Shizuka suggests that the other component of this term originally referred to the breaking down and scattering of a corpse and, therefore, came to mean "taking apart and dispersing."[4] Therefore, in order to "translate," "words" are something to be first dissected and analyzed.

While in Greek "the word" is ontological in nature, translation of that "word" is a process. What, then, does the act of translating entail? In many Western languages, it clearly involves "transporting beyond," as in the Latin verbs *trans-ducere*, *trans-ferre*, and *trans-latare* (from which the English "translate" is derived) as well as the modern European languages included in this volume: *traducir* (Spanish), *traduzir* (Portuguese), *tradurre* (Italian), *traduire* (French), and *übersetzen* (German). In Latin, there were other possibilities for translating this concept such as *vertere* or *imitari*, but in these modern languages the act of interpreting a concept in a different language maintains the Latin prefix denoting the "transfer," in this case a transfer of "the word" from one language to another.

The equivalent of "translate" in modern Japanese is *hon'yaku* 翻訳, which suggests "analysis" or "making sense of" (*wake* 訳, the simplified variation of the classical Chinese character noted above) and flight (*hon* 翻). In this case, "flight" does not signify a direct and intentional motion like that of a bird or airplane such as with the verb *tobu* 飛ぶ. Rather it is an uncertain "twirling" (*hirugaeru* 翻る) of a leaf falling from a tree in autumn, or of a butterfly exposed to a sudden breeze that carries it away. Or, in its transitive form (*hirugaesu* 翻す), it expresses a sense of "turning something over in one's mind" or even "changing one's opinion." Thus, as the Japanese term suggests, translation requires not only analysis but a musing by the translator, who, after much consideration, determines where the meaning of words might land in a different language.

Without translation, Greek and Chinese philosophy would have died out in antiquity. Even in the modern variation of these languages, it is necessary to translate philosophy for a contemporary audience; native speakers of Greek do not read Plato

4. Shirakawa Shizuka 白川静, *Jitō* 字統, revised edition (Hebonsha, 2007), 859.

like they would a newspaper, nor do native Mandarin speakers read Confucius as though it were a modern novel. Mediation is required. "A translator is necessarily producing new work in and for a new context… different from the original's."[5] Through the metamorphosis of translation, philosophy is no longer confined to philologists and readers of ancient texts, but is made accessible to enquiring minds throughout the cultures and languages of the world. Moreover, as ideas and arguments continue to be translated, each new language adds new interpretation and meaning according to its structural and writing conventions. As Parmenides noted millennia ago: ξυνὸν δὲ μοί ἐστιν, ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις.[6] Through the act of translation, the arising of a thought multiplies, disseminates, abides in its linguistic traces, and changes form according to the languages, writing systems, and personal experiences of the translator through which it travels.

This new book series, the Nanzan Library of Japanese Philosophy, is an experiment in allowing these linguistic traces of thought to proliferate, transform through the act of translation, and return the reader to the moment when the idea first arose in the mind of a philosopher many years ago. Specters of philosophy roam our interconnected, albeit multilingual, world. As Walter Benjamin writes in *The Arcades Project* (*Passagenwerk*), a collection of thoughts he never managed to compile into a single text, "In the fields with which we are concerned, knowledge comes only in lightning flashes. The text is the long roll of thunder that follows."[7] In other words, "the text" is at the same time "texts." This volume is a multilingual collection of texts that are a text Nishida Kitarō composed almost one century ago.

Zettai mujunteki jikodōitsu 絶対矛盾的自己同一 is published on pages 147–222 in volume 9 of the first edition of the *Nishida Kitarō zenshū* 西田幾多郎全集 (Iwanami Shoten, 1949) and on pages 367–425 in volume 8 of the new edition (Iwanami Shoten, 2003). The two editions are identical except for the pagination, which we have noted in the translations in bracketed bold numbers. This volume also includes a transcription of the Japanese text from the first edition. We thank Iwanami Shoten for granting us permission to reproduce the text and Nakatsugawa Isao for patiently and faithfully transcribing the text.

According to the afterword to his collected works, Nishida's diary notes that he began composing the text on 31 October 1938 and completed it on 14 January 1939.[8] However, he did not send it to the publisher Iwanami Shoten until 2 February, probably after making further elaborations. The text was first published in issue 202 of the journal *Shisō* 思想 on 1 March 1939 and later collected as part of the volume *Tetsugaku ronbunshū dai san* 哲学論文集第三.

5. Damion Searls, *The Philosophy of Translation* (Yale University Press, 2024), 3.

6. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Chapter 28, Fragment B5; Burnet, *Early Greek Philosophy*, https://www.gutenberg.org/files/67097/67097-h/67097-h.htm#Page_197-198.

7. Walter Benjamin, *Das Passagenwerk* (Suhrkamp 1982), 570; *The Arcades Project* (Harvard University Press, 2002), 456.

8. See pages 349–351 in vol. 9 of the first edition and pages 581–589 in vol. 8 of the new edition.

Absolute Contradictory Self-Identity, as the text has been translated in English, constitutes one of the key junctures in the development of Nishida's thought, as it marks the beginning of the last and most mature phase of his philosophy. If we consider *An Inquiry into the Good* (1911) to be the beginning of Nishida's theoretical adventure, then we might say that *Intuition and Reflection in Self-Awareness* (1917)—with its creation of the concepts of self-awareness and absolute will—constitutes an early phase in the development of what would eventually become "absolute contradictory self-identity." The next phase of Nishida's thought can be seen in *Place* (1926), or perhaps even more clearly in *The Intelligible World* (1928), both of which convey his thinking on the concept of place and its own logic. The first half of the 1930s witnessed an evolution of Nishida's thought in which "action-intuition" and the "historical world" gradually come to constitute the central themes of his philosophy. As a result of these reflections, in 1938 Nishida developed the concept of "absolute contradictory self-identity," which occupied the core of his thinking until his death in 1945. This concept allowed him to explore various themes and problems, ranging from politics to science to aesthetics and so on. Therefore, "absolute contradictory self-identity" is the theoretical foundation of the final phase of Nishida's philosophy.

A seminal work in the Nishida canon, we feel that it is essential that *Zettai mujunteki jikodōitsu* be the first work translated in the Nanzan Library of Japanese Philosophy. This volume is not the first attempt to translate this notoriously challenging text. Robert Schinzinger translated it into German (Verlag Walter de Gruyter, 1943) and English (Maruzen, 1958). The text has also been translated into French by Jacynthe Tremblay (CNRS Éditions, 2003), which has been updated and revised for this volume. This volume also includes new English and German translations, as well as translations in Italian, Spanish, Mandarin Chinese, and Brazilian Portuguese for the first time. The editors sincerely hope that readers will find these translations engaging as "texts" of Nishida's "text," inspiring new thoughts to proliferate and spread throughout the multilingual and transcultural world of philosophy.

Many of these translations were the result of the Japanese Philosophy Workshops and Nishida Seminars hosted at the Nanzan Institute for Religion and Culture. We thank all of the participants for their input and discussion during these events. We would also like to acknowledge that the Italian translation (Fongaro) was made possible by the 2025 Nanzan University Pache Research Grant I-A-1 and Grant-in-Aid for Scientific Research (C) 24K03368 and the Spanish translation (Wirtz) was done in the context of KAKEN research project 24K15884. Part of the Portuguese translation (Ferrari Gonçalves) was presented on 17 June 2025 at "Jornada Kitarō Nishida: 80 anos de sua morte." Thanks to Kaitlyn Ugoretz for designing the cover and helping proofread the volume.

Enrico Fongaro and Matthew D. McMullen
Nanzan Institute for Religion and Culture
1 August 2025

絶対矛盾的自己同一

西田幾多郎

一

[147] [367]現実の世界とは物と物との相働く世界でなければならない。現実の形は物と物との相互関係と考へられる、相働くことによって出来た結果と考へられる。併し物が働くと云ふことは、物が自己自身を否定することでなければならない、物といふものがなくなって行くことでなければならない。物と物とが相働くことによって一つの世界を形成すると云ふことは、逆に物が一つの世界の部分と考へられることでなければならない。例へば、物が空間に於て相働くと云ふことは、物が空間的といふことでなければならない。その極、物理的空間といふ如きものを考へれば、物力は空間的なるものの変化とも考へられる。併し物が何処までも全体的一の部分として考へられると云ふことは、働く物といふものがなくなることであり、世界が静止的となることであり、現実といふものがなくなることである。現実の世界は何処までも多の一でなければならない、個物と個物との相互限定の世界でなければならない。故に私は現実の世界は絶対矛盾的自己同一といふのである。

[148]かゝる世界は作られたものから作るものへと動き行く世界でなければならない。それは従来の物理学に於てのやうに、不変的原子の相互作用によって成立する、即ち多の一として考へられる世界ではない。爾考へるならば、世界は同じ世界の繰返しに過ぎない。又それを合目的的世界として全体的一の発展と考へることも

できない。若し然らば、[368]個物と個物とが相働くと云ふことはない。それは多の一としても、一の多としても考へられない世界でなければならない。何処までも与へられたものは作られたものとして、即ち弁証法的に与へられたものとして、自己否定的に作られたものから作るものへと動いて行く世界でなければならない。基体としてその底に全体的一といふものを考へることもできない、又個物的多といふものを考へることもできない。現象即実在として真に自己自身によって動き行く創造的世界は、右の如き世界でなければならない。現実にあるものは何処までも決定せられたものとして有でありながら、それは又何処までも作られたものとして、変じ行くものであり、亡び行くものである、有即無といふことができる。故に之を絶対無の世界と云ひ、又無限なる動の世界として限定するものなき限定の世界とも云ったのである。

右の如き矛盾的自己同一の世界は、いつも現在が現在自身を限定すると考へられる世界でなければならない。それは因果論的に過去から決定せられる世界ではない、即ち多の一ではない、又目的論的に未来から決定せられる世界でもない、即ち一の多でもない。元来、時は単に過去から考へられるも[149]のでもなければ、又未来から考へられるものでもない。現在を単に瞬間的として連続的直線の一点と考へるならば、現在といふものはなく、従って又時といふものはない。過去は現在に於て過ぎ去ったものでありながら未だ過ぎ去らないものであり、未来は未だ来らざるものであるが現在に於て既に現れて居るものであり、現在の矛盾的自己同一として過去と未来とが対立し、時といふものが成立するのである。而してそれが矛盾的自己同一なるが故に、時は過去から未来へ、作られたものから作るものへと、無限に動いて行くのである。瞬間は直線的時の一点と考へねばならない。併し、プラトンが既に瞬間は時の外にあると考へた如く、時は非連続の連続として成立するのである。時は多と一との矛盾的自己同一として成立すると云ふことができる。具体的現在といふのは、無数なる瞬間の同時存在と云ふことであり、多の一と云ふことでなければなら[369]ない。それは時の空間でなければならない。そこには時の瞬間が否定せられると考へられる。併し多を否定する一はそれ自身が矛盾でなければならない。瞬間が否定せられると云ふことは、時といふものがなくなることであり、現在といふものがなくなることである。然らばと云って、時の瞬間が個々非連続的に成立するものかと云へば、それでは時といふものの成立しやうはなく、瞬間といふものもなくなるのである。時は現在に於て瞬間の同時存在といふことから成立せなければならない。之を多

の一、一の多として、現在の矛盾的自己同一から時が成立すると云ふのである。現在が現在自身を限定することから、時が成立するともいふ所[**150**]以である。時の瞬間に於て永遠に触れると云ふのは、瞬間が瞬間として真の瞬間となればなる程、それは絶対矛盾的自己同一の個物的多として絶対の矛盾的自己同一たる永遠の現在の瞬間となると云ふに外ならない。時が永遠の今の自己限定として成立すると云ふのも、かゝる考を逆に云ったものに過ぎない。現在に於て過去は既に過ぎ去ったものでありながら未だ過ぎ去らざるものであり、未来は未だ来らざるものでありながら既に現れて居ると云ふのは、抽象論理的に考へられるやうに、単に過去と未来とが結び附くとか一になるとかと云ふのではない。相互否定的に一となると云ふのである。過去と未来との相互否定的に一である所が現在であり、現在の矛盾的自己同一として過去と未来とが対立するのである。而してそれが矛盾的自己同一なるが故に、過去と未来とは又何処までも結び附くものでなく、何処までも過去から未来へと動いて行く。而薗現在は多即一一即多の矛盾的自己同一として、時間的空間として、そこに一つの形が決定せられ、時が止揚せられると考へられねばならない。そこに時の現在が永遠の今の自己限定として、我々は時を越えた永遠なものに触れると考へる。併しそれは矛盾的自己同一として否定せられるべく決定せられたものであり、時は現在から現在へと動き行くのである。一が多の一といふことが空間的といふことであり、多から一へといふことが機械的といふことであり、過去から[**370**]未来へといふことである。之に反し多が一の多といふことは世界を動的に考へること、時間的に考へることであり、一から多へといふことは世界を発展的に考へること、合目的的[**151**]に考へることであり、未来から過去へといふことである。多と一との矛盾的自己同一として作られたものから作るものへといふ世界は、現在から現在へと考へられる世界でなければならない。現実は形を有ち、現実に於てあるものは、何処までも決定せられたもの、即ち実在でありながら、矛盾的自己同一的に決定せられたものとして。現実自身の自己矛盾から動き行くものでなければならない。その背後に一を考へることもできない、多を考へることもできない。決定せられることそのことが自己矛盾を含んでゐなければならない。

右の如く絶対矛盾的自己同一として、作られたものから作るものへといふ世界は、又ポイエシスの世界でなければならない。製作と云へば、人は唯主観的に物を作ることと考へる。併し如何に人為的と云っても、苟も客観的に物が成立するといふ以上、それは客観的でなければならない。我々は手を有するが故に、物を作るこ

とができるのである。我々の手は作られたものから作るものへとして、幾千万年かの生物進化の結果として出来たものでなければならない。隠喩的でもあるが、アリストテレスは之を自然が作るἡ φύσις ποιεῖと云ふ。無論斯く云ふも、我々の製作が自然の作用だなどと云ふのではない。手が物を作るのでもない。然らば物を作るとは、如何なることであるか。物を作るとは、物と物との結合を変ずることでなければならない。大工が家を造ると云ふのは、物の性質に従って物と物との結合を変ずること、即ち形を変ずることでなければならない（ライプニッツの所謂コムポー[**152**]ゼの世界に於て可能である）。現実の世界は多の一として決定せられた形を有った世界でなければならない。之を何処までも多から一へと考へるならば、そこに製作といふ如きものを入れる余地がない。之を一から多への世界と考へても、それは何処までも合目的[**371**]的世界たるを免れない。唯自然の作用あるのみである。生物的世界たるに過ぎない。この世界の根柢に多を考へることもできず、一を考へることもできず、何処までも多と一との相互否定的な絶対矛盾的自己同一の世界にして、個物が何処までも個物として形成的であり物を作ると共に、それは作られたものから作るものへとして、何処までも歴史的自然の形成作用といふことができる。時が何処までも一度的なると共に、現在が時の空間として、現在から現在へと、現在の自己限定から時が成立すると考へられる如く、世界が矛盾的自己同一として作られたものから作るものへと云ふことは、個物が製作的であると云ふことであり、逆に個物が製作的であると云ふことは。世界が作られたものから作るものへと云ふことである。我々がホモ・ファーベルであると云ふことは、世界が歴史的といふことであり、世界が歴史的であると云ふことは、我々がホモ・ファーベルであると云ふことである。而して絶対矛盾的自己同一の世界に於ては、時の現在に於て時を越えたものに触れると考へられる如く、作られたものから作るものへとして、ホモ・ファーベルの世界はいつも現実に形を見る世界である。云はば過去から未来への間に意識的切断面を有つ世界である。作られたものから作るものへの世界は意識面を有つ、そこに映すといふ意義が[**153**]あるのである。我々は行為的直観的に製作するのである、製作は意識的でなければならない。絶対矛盾的自己同一の世界の意識面に於て、製作的自己は思惟的と考へられ、自由と考へられる。我々の個人的自覚は製作より起るのである。

世界の底に一を考へることもできない、多を考へることもできない、多と一とが相互否定的として、作られたものから作るものへと云へば、多くの人にはそれが実在の世界とは考へられないかも

知れない。多くの人は世界の底に多を考へる、原子論的に世界を因果必然の世界と考へて居る、物質の世界と考へて居る。矛盾的自己同一の世界は一面に何処までも爾考へられる世界でなければならない。併しそれは現実の矛盾的自己同一から爾考へられるのでなけれ[372]ばならない。現実とは単に与へられたものではない、単に与へられたものは考へられたものである。我々がそこに於てあり、そこに於て働く所が、現実なのである。働くといふことは唯意志すると云ふことではない、物を作ることである。我々が物を作る。物は我々によって作られたものでありながら、我々から独立したものであり逆に我々を作る。加之、我々の作為そのものが物の世界から起る。私の所謂行為的直観的なる所が。現実と考へられるのである。故に我々は普通に身体的なる所を現実と考へて居るのである。作るものと作られたものとが矛盾的に自己同一なる所、現在が現在自身を限定する所が、現実と考へられるのである。科学的知識といふのも、かゝる現実の立場から成立するのでなければならない。科学的実在の世界も、[154]かかる立場から把握せられるのでなければならない。又我々の身体が運動によって外から知られると云はれる如く(Noiré)我々の自己と云ふものも、歴史的社会的世界に於てのポイエシスによって知られるのであらう。歴史的社会的世界といふのは、作られたものから作るものへといふ世界でなければならない。社会的といふことなくして、作られたものから作るものへと云ふことはない、ポイエシスといふことはない。我々が考へるといふ立場も、歴史的社会的立場に制約せられてゐなければならない。

哲学の出立点については多くの議論があることであらう。我国の今日まででは、大体に於て認識論的立場とか現象学的立場とかいふものが主となって居る。かかる立場からは、私の云ふ所が独断論的とも考へられるであらう。併しかかる立場も、歴史的社会的に制約せられたものでなければならない。我々は今日、元に還ってローギッシュ・オントローギッシュに歴史的社会的世界といふものを分析して見なければならない。かかる立場から、私は尚一度ギリシヤ哲学の始から考へ直して見なければならないとも思ふのである。主客対立の認識論的立場といふのも、尚一度吟味して見なければならない。知ると云ふことも歴史的社会的世界に於ての出来事である。私は古い形而上学に還らうと云ふのではない。私はカント以後にロッチエがオントロギーの立場に還って認識作用を考へたと思ふ。併しロッチエのオントロギーは私の云ふ如き歴史的社会的ではなかった。

[373]多と一との絶対矛盾的自己同一として自己自身によって動き行く世界に於ては、主体と環境とが何処までも相対立し、それは自己矛盾的に自己自身を形成し行くと考へられる世界である。即ち生命の世界であるのである。併し主体が環境を形成し環境が主体を形成すると云っても、それは形相が質料を[155]形成すると云ふ如きことではない。個物は何処までも自己自身を限定するものでなければならない。働くものでなければならない。働くと云ふことは、何処までも他を否定し他を自己となさうとすることである、自己が世界とならうとすることである。然るにそれは逆に自己が自己自身を否定することである、自己が世界の一要素となることである。この世界を多の一として機械的と考へても、又は一の多として合目的的と考へても、苟もそれが実在界と考へられるかぎり、かゝる意味に於て矛盾的自己同一的でなければならない。併し機械的と考へれば云ふまでもなく、合目的的と考へても、個物は何処までも自己自身を限定するものではない、真に働くものではない。真に個物相互限定の世界は、ライプニッツのモナドの世界の如きものでなければならない。モナドは世界を映すと共に、世界のペルスペクティーフの一観点なのである、表出即表現である(exprimer = représenter)而も真の個物はモナドの如く知的ではなく、自己自身を形成するものでなければならない、表現作用的でなければならない。その底に一を考へることもできず、又多を考へることもできず、絶対矛盾的自己同一として、作られたものから作るものへといふ世界に於ての個物は、表現作用的に自己自身を形成するものでなければならない。多と一との矛盾的自己同一の世界の個物として、個物が世界を映すといふ時、個物の自己限定は欲求的である。それは機械的に働くのではなく、合目的的に働くのでもない。世界を自己の中に映すことによって働くのである。それを意識的といふのである。動物の本能作用といふもの[156]でも、本質的には、かゝる性質を有ったものでなければならない。故に我々の行為は、固行為的直観的に起る、物を見るから起ると云ふのである。行為的直観と[374]は作用が自己矛盾的に対象に含まれて居ることである。多と一との矛盾的自己同一として、作られたものから作るものへといふ時、世界は行為的直観的であり、個物は何処までも欲求的である。私の形といふのは、静止する物の形といふ如きものを云ふのでなく、多と一との矛盾的自己同一として、作られたものから作るものへといふ世界の自己形成作用をいふのである。プラトンのイデヤと云ふのも、固此の如きものでなければならない。自己矛盾的に物を見ると云ふことなくして欲求といふものがなく、形と云ふものなくして働くと云ふことはない。動物的生命に於ては見ると云っても、朦朧たるに過ぎない、夢

の如くに物の影像を見るまででであらう。動作が本能的と考へられる所以である。本質的には表現作用的と云っても、真に外に物を作ると云ふことはできない。動物は尚対象界を有たない、真に行為的直観的に働くと云ふことはない。動物には未だポイエシスと云ふことはない。作られたものが作るものから離れない、作られたものが作るものを作ると云ふことがない、故に作られたものから作るものへではない。それは生物的身体的形成たるに過ぎない。然るにモナド的に自己が世界を映すことが逆に世界のペルスペクティーフの一観点であるといふ人間に至っては、行為的直観的に客観界に於て物を見ることから働く、云はば自己を外に見ることから働く。作られたものが作るものを作る、作られたものから作るものへであ[157]る。故に人間はポイエシス的である、歴史的身体的と云ふことができるのである。而して表出即表現の立場から働くとして、それは論理的といふこともできるであらう。

右に云った如く、個物は何処までも個物として創造的であり、世界を形成すると共に、自己自身を形成する創造的世界の創造的要素として、個物が個物である。矛盾的自己同一として作られたものから作るものへといふ世界は、形から形へと考へられる世界でなければならない。始に現在が現在自身を限定すると云った如く、形が形自身を限定す[375]ると考へられる世界でなければならない。多と一との絶対矛盾的自己同一の世界は、かゝる立場からは何処までも自己自身を形成する、形成作用的でなければならない。かゝる意味に於て自己自身を形成する形が、歴史的種といふものであり、それが歴史的世界に於て主体的役目を演ずるものであるのである。私の形と云って居るのは、実在から遊離した、唯抽象的に考へられる、静止的な形をいふのではない。形から形へと云っても、唯無媒介的に移り行くと云ふのではない。多と一との矛盾的自己同一として。実在の有つ形をいふのである。生物現象といふも、何処までも化学的物理的現象に還元して考へることができるであらう。併しその故に生物現象を単に物質の偶然的結合と云ふのならば兎に角、苟もそれ自身に実在性を認めるならば。それは形成作用的と考へられねばならない。生物の有つ形といふのは、機能的でなければならない。形と機能とは、生物に於て不可分離的である。形といふのは、唯、眼にて見る形の如きものを云って居るので[158]はない。生物の本能といふ如きものも、形成作用である。文化的社会といふ如きも、形を有ったものでなければならない。形とはパラデーグマである。我々は種の形によって働くのである。而してそれは行為的直観的に見ることによって働き、働くことによって見ると云ふことでなければ

ならない。作られたものから作るものへと云ふことでなければならない。

右の如く作られたものから作るものへと無限に動き行く絶対矛盾的自己同一の世界は、形から形へとして何処までも形成作用的である、即ち主体的である。之に無限なる環境が対立する。而して主体が環境を、環境が主体を形成すると考へられる。併し絶対矛盾的自己同一の世界に於て環境といふのは単に質料的なものではない、形相を否定するものでなければならない。一から多へと云ふに対して、多から一へと云ふことでなければならない。主体は自己否定的に環境を、環境は自己否定的に主体を形成するのである。形相が質料となり質料が形相となるとか、形相と質料と[376]か形成の程度的差異とかと云ふのではない。多から一へと云ふのは、世界を因果的に決定論的に考へることである、過去から考へることである、機械的に考へることである。之に反し一から多へと云ふのは、合目的的に考へることであらう。併し単に合目的的と云ふのは、生物的生命に於ての様に、尚空間的たるを脱せない、決定論的たるを免れない。真に一から多へと云ふには、何処までも時間的なものと考へなければなるまい、ベルグソンの純粋持続の如きものを考へなければなるまい。何処までも創造的と云ふことは、[159]いつも未来からと云ふことであらう、つまり過去からと云ふことはないのである。純粋持続が自己自身を否定して自己矛盾的に空間的なる所に、現実の世界があるのである。一瞬の前にも還ることのできない純粋持続の世界には、現在といふものもあることはできない。之に反し空間的なるものが自己否定的に時間的なる所に、即ち自己矛盾的に自己自身から動き行く所に、現実の世界があるのである。故に絶対矛盾的自己同一として現在から現在へと動き行く世界の現在に於て、何処までも主体と環境とが相対立し、主体が自己否定的に環境を、環境が自己否定的に主体を形成する。而して現実の世界の現在は、主体と環境と、一と多との矛盾的自己同一として、決定せられたもの即ち作られたものから、作るものへと動き行く。それが過去から未来へと動き行くと云ふことである。作られたものと云ふのは既に環境に入ったものである、過去となったものである。而も（無が有として、過去は過ぎ去ったものでありながら有るものとして）それは自己否定的に主体を形成するものである。世界を多から、或は一から考へるならば、作られたものから作るものへと云ふことはあり得ない。世界を機械的に或は合目的的に考へても、かゝることがあることはできない、否、作ると云ふ如きことも入れられる余地はないのである。然るに多が自己否定的に一、一が自己否定的に多として、

多と一との絶対矛盾的自己同一の世界に於ては、主体が自己否定的に環境を形成することは、逆に環境が新なる主体を形成することである。時の現在が過去へと過ぎ[377]去ることは、未来が生ずることである。歴史の世界に[160]於ては単に与へられたものと云ふものはない。与へられたものは作られたものであり、自己否定的に作るものを作るものである。作られたものは過ぎ去ったものであり、無に入ったものである。併し時が過去に入ることそのことが、未来を生むことであり、新なる主体が出て来ることである。かゝる意味に於て、作られたものから作るものへと云ふのである。歴史的世界に於て主体と環境とが何処までも相互否定的に相対立すると云ふのは、時の現在に於て過去と未来とが相互否定的に対立する如く対立するのである。而して現在が矛盾的自己同一として過去から未来へ動き行く如く、作られたものから作るものへと動き行くのである。而してそれは同時に個物がモナド的に世界を映すと共に逆に世界のペルスペクティーフの一観点であると云ふ如き、多と一との絶対矛盾の自己同一の世界であると云ふことである。かゝる世界に於て作られたと云ふことから、作るものが出て来る、而して又新に作り行くのである。

それで多と一との絶対矛盾的自己同一として、自己矛盾によって自己自身から動き行く世界は、いつも現在に於て自己矛盾的である、現在が矛盾の場所である。抽象論理の立場からは、矛盾するものが結合するとは云はれないであらう、結合することができないから矛盾すると云ふのである。併し何処かで相触れなければ矛盾といふこともあり得ない。対立が即綜合である。そこに弁証法的論理があるのである。矛盾の尖端としては、時の瞬間の如きものが考へられるであらう。併し瞬間が時の外に[161]あると考へられる如く、それも対立を否定すると共に対立せしめる弁証法的空間の一点と考ふべきであらう。時といふものを抽象概念的に考へれば、過去から未来へと無限に動き行く単なる直線的進行と考へられるであらう。併し歴史的世界に於て現実的に時と考へられるものはその生産様式といふべきものであらう。作られたものから作るものへと云ふことでなければならない。それが過去から未来へと云ふことである。時[378]の現在の有つ形といふのがその生産様式の形である。歴史的世界の生産様式が非生産的として、同じ生産が繰返されると考へられる時、それが普通に考へられる如き直線的進行の時である。現在といふものは無内容である、現在が形を有たない、把握することのできない瞬間の一点と考へられる。過去と未来とは把握することのできない瞬間の一点に於て結合すると考へられる。物理的に考へ

られる時といふのは、かゝるものであらう。物理的に考へられる世界には、生産といふことはない、同じ世界の繰返しに過ぎない。空間的な、単なる多の世界である。生物的世界に至っては、既に生産様式が内容を有つ、時が形を有つと云ふことができる。合目的的作用に於て、過去から未来へと云ふことは逆に未来からと云ふことであり、過去から未来へと云ふのが、単に直線的進行といふことでなく、円環的であると云ふことである。生産様式が一種の内容を有つと云ふことである、過去と未来との矛盾的自己同一としての現在が形を有つと云ふことである。かゝる形といふのが、生物の種といふものである。歴史的世界の生産様式である。之を主体的と云ふ。生物的世界に於ては既[162]に場所的現在に於て過去と未来とが対立し、主体が環境を、環境が主体を形成すると考へられる。而してそれは個物的多が、単なる個物的多ではなくして、個物的として自己自身を形成すると云ふことである。併し生物的世界は尚絶対矛盾的自己同一の世界ではない。真に矛盾的自己同一的な歴史的社会的世界に於ては、いつも過去と未来とが自己矛盾的に現在に於て同時存在的である、世界が自己矛盾的に一つの現在であると云ふことができる。生物の合目的的作用に於ては過去と未来とが現在に於て結び附くと云っても、尚過程的であって、真の現在といふものはない。従って真の生産といふものはない、創造といふものはない。私が生物的生命に於ては作られたものが作るものを離れない、単に主体的だと云ふ所以である。然るに歴史的社会的世界に於ては何処までも過去と未来とが対立する、作られたものと作るものとが対立する、而して又作るものを作るのである。生産せられ[379]たものが単に過去に入り去るのでなく又生産するものを生産するのである、そこに真の生産といふものがあるのである。世界が一つの現在となると云ふことは、世界が一つの生産様式となると云ふことであり、それによって新な物が生れる、新な世界が生れると云ふことである。それが歴史的創造の生産様式である、唯環境から因果的に物が出来ると云ふのでもない、又単に主体的に潜在的なるものが顕現的となると云ふのでもない。創造といふことは、ベルグソンの云ふ様に、単に一瞬の過去にも還ることのできない尖端的進行といふことではない。無限なる過去と未来との矛盾的対立から、矛盾的自己同一的に物[163]が出来ると云ふことでなければならない。直線的なるものが円環的なる所に、創造といふことがあるのである、真の生産があるのである。歴史的世界に於ては。過去は単に過ぎ去ったものではない、プラトンの云ふ如く非有が有である。歴史的現在に於ては、何処までも過去と未来とが矛盾的に対立し、かゝる矛盾的対立から矛盾的自己同一的に新な世界が生れる。之を私は歴史的生命の弁証

法といふのである。過去を決定せられたもの、与へられたものとしてテージスとすれば、それに対し無数の否定、無数の未来が成立する。併し過去といふものが矛盾的自己同一的に決定せられたものであり。過去を矛盾的自己同一的に決定したものが真の未来を決定する、即ちアンティテージスが成立する。世界が矛盾的自己同一として創造的であり、生きた世界であるかぎり、かゝるアンティテージスが成立せなければならない。而してその矛盾的対立が深く大なればなる程、即ち真に矛盾的対立であればある程、矛盾的自己同一的に新なる世界が創造せられる、それがジンテージスである。現在に於て無限の過去と未来とが矛盾的に対立すればする程、大なる創造があるのである。新なる世界が創造せられると云ふことは単に過去の世界が否定せられるとか、無くなるとか云ふのではない、弁証法に於て云ふ如くアウフヘーベンせられるのである。歴史的世界に於ては無限の過去が現在に於てアウフゲホーベンされて居るのである。人間となっても、[**380**]我々は動物性を脱するのではない。

過去と未来とが自己矛盾的に現在に於て対立すると云ふには、現在が形を有たなければならない。[**164**]それが歴史的世界の生産様式である。個人的立場から云へば、我々はそこに行為的直観的に物を見、又作られたものから作るものへと云ふことができる。逆に我々がポイエシス的なる所、行為的直観的なる所が、歴史的現在であるのである。生物の形といふのは機能的である。生物が機能的に働くと云ふことが、形を有つと云ふことである。而してそれは矛盾的自己同一たる歴史的現在が、生産様式として一つの形を有つと云ふことである。併し嚮に云った如く、生物的生産様式では、尚真に過去と未来との矛盾的対立といふものはない。真の歴史的現在といふものはない。矛盾的自己同一として現在が現在自身を限定するとか、形が形自身を限定するとか云ふことはない。従って生物的動作は行為的直観的ではない。ヘーゲル的に云へば、それは尚アン・ジヒの状態である。世界が一つの現在として、無限の過去と未来とが現在に於て対立する歴史的社会的生産様式に於ては、現在が矛盾的自己同一として、何処までも動き行くものでありながら、現在が現在自身の形を有し、現在が現在自身を限定するとか、形が形自身を限定するとか云ふのである。現在といふものを唯抽象的に考へれば、現在から現在へなどといふことは、飛躍的とか無媒介的とか考へられるかも知らぬが、弁証法に於ては、対立が即綜合、綜合が即対立と云ふことであり、対立なくして綜合はないが、綜合なくして対立もない。綜合と対立とは何処までも二であって一でなければならない。而して実践的弁証法に於ては、綜合といふのは所謂理性の

要求といふ如きものではなく、現実の世界の有つ形、現実の世界の生産様式とい[165]ふものでなければならない。無限の過去と未来とが何処までも相互否定的に結合する絶対矛盾的自己同一的現在の世界に於ては、それはイデヤ的と云ふことができる。ヘーゲルのイデヤとは、此の如きものでなければならない。綜合は対立を否定す[381]る綜合ではない。故にそれは又矛盾的自己同一として自己矛盾的に動き行くのである。過去と未来との矛盾的自己同一として自己自身の中に矛盾を包む歴史的現在は、いつも自己自身の中に自己を越えたもの、超越的なるものを含むと云ふことができる。いつも超越的なるものが内在的であるのである。現在が形を有ち、過去未来を包むと云ふこと、そのことが自己自身を否定し、自己自身を越え行くことでなければならない。而してかかる世界は、個物がモナド的に世界を映すと共にペルスペクティーフの一観点であるといふ如き、表現的に自己自身を形成する世界でなければならない。現在が自己自身の中に自己自身を越えたものを含む世界は、表現的に自己自身を形成する世界でなければならない。過去と未来とが相互否定的に現在に於て結合すると云ふ世界に於て、我々は表現作用的に物を見、表現作用的に物を見るから働くと云ふことができるのである。それは機械的でもない、合目的的でもない、而してそれが真に論理的といふことである。矛盾的自己同一的に自己自身によって動き行くもの、即ち真に具体的なるものが、論理的に真なるものである。時が単に直線的に考へられ、現在といふもののない世界に於ては、我々が働くと云ふことはない。私の過去と未来とが現在に於て結合し、作られたものから作るものへ、現在から現在へとい[166]ふ矛盾的自己同一は、我々の自己息識によっても分るであらう。我々の自己意識は、過去と未来とが現在の意識の野に於て結合し、それが矛盾的自己同一として動き行く所にあるのである。単なる直線的進行に於て自己の意識的統一といふものが可能なるのではない。私の意識現象が多なると共に私の意識として一であると云ふのは、右の如き意味に於ての矛盾的自己同一でなければならない。矛盾的自己同一などいふことは考へられないと云ふ人の自己は、矛盾的自己同一的に爾考へて居るのであらう。併し斯く云ふのは我々の意識的統一の体験によって客観的世界を説明せうとするのではない。逆に我々の自己は多と一との絶対矛盾的自己同一の世界の個物として即ちモナド的に爾あるのである。

[382]右の如くにして、歴史的世界に於て、主体と環境とが対立し。主体が環境を、環境が主体を形成し行くと云ふことは、過去と未来とが現在に於て対立し、矛盾的自己同一として作られたものから作

るものへと云ふことである。歴史的世界に於ては単に与へられたものはない。与へられたものは作られたものである。環境といふものも。何処までも歴史的に作られたものでなければならない。故に歴史的世界に於て主体が環境を形成すると云ふことは、形相が質料を形成するといふ如きことではない。物質的世界といふも。矛盾的自己同一的に自己自身を形成するものである。絶対矛盾的自己同一としての歴史的現在の世界に於ては、種々なる自己自身を限定する形。即ち種々なる生産様式が成立する。[**167**]それが歴史的種と考へられるものであり、即ち種々なる社会である。社会といふのは、ポイエシスの様式でなければならない。故に社会は本質的にイデヤ的なものを含まなければならない。そこに生物的種との区別があるのである。イデヤ的に生産的なるかぎり、即ち深き意義に於てポイエシス的なるかぎり、それは生きた社会である。私のイデヤ的生産的といふのは、歴史的物質的地盤を離れて、単に文化的となると云ふことではない。それは形成的主体が環境を離れることであり主体が亡び行くことである、イデヤがイデールとなることである。主体が環境を形成する。環境は主体から作られたものでありながら、単に作った主体のものではなく、之に対立し之を否定するものである。我々の生命は自己の作ったものに毒せられて死に行くのである。何処までも主体が生きるには、主体が更生して行かなければならない、絶対矛盾的自己同一の歴史的世界の種として世界的生産的となって行かなければならない。歴史的世界のイデヤ的構成力となって行かなければならない。生産した所のものが世界性を有たなければならない、即ち世界的環境を作って行かなければならない。かかる主体のみ、いつまでも生きるのである。主体が歴史的種とし[**383**]て世界的生産的となると云ふことは、主体がなくなると云ふことではない、その特殊性を失って単なる一般となると云ふことではない。無限の過去と未来とが何処までも現在に包まれるといふ絶対矛盾的自己同一の世界の生産様式に於ては、種々なる主体が一つの世界的環境に於て結合すると共に、それぞれがポイエシス的にイデヤ的であり、永遠に触れ[**168**]ると云ふことができるのである。すべての主体的なもの、特殊的なものが否定せられて、抽象的一般の世界となると云ふことでもなければ、すべての主体が合目的的に一つの主体に綜合せられると云ふことでもない。種の主体的生存といふことと、文化とは必ずしも一致せないと考へられるが、何等かの意義に於てイデヤ的生産的ならざる主体は世界歴史に於て生存することはできないであらう。イデヤは主体的生命の原理でなければならない。但、作られたものとして既に環境的となったもの、而して作るものを作るといふ力を有せないものが、主体から遊離した文化である。世界を唯作られたものとして見るのが、単なる文化的見方である。

二

絶対矛盾的自己同一として作られたものより作るものへといふ世界は、過去と未来とが相互否定的に現在に於て結合する世界であり、矛盾的自己同一的に現在が形を有ち、現在から現在へと自己自身を形成し行く世界である。世界がいつも一つの現在として、作られたものから作るものへである。矛盾的自己同一として現在の形といふのが世界の生産様式である。此の如き世界がポイエシスの世界である。かかる世界に於ては、見るといふことと働くといふこととが矛盾的自己同一として、形成することが見ることであり、見ることから働くと云ふことができる。我々は行為的直観的に物を見、物[169]を見るから形成すると云ふことができる。働くと云ふ時、我々は個人的主観から出立する。併し[384]我々が世界の外から働くのではなく、その時既に我々は世界の中に居るのでなければならない。働くことは働かれることでなければならない。我々の働くと云ふことは、単に機械的にとが合目的的にとが云ふことでなく、形成作用的と云ふことであるならば、形成することは形成せられることでなければならない。我々は自己自身を形成する世界の個物として形成作用的に働くのでなければならない。

過去と未来とが相互否定的に現在に於て結合し、世界が矛盾的自己同一的に一つの現在として自己自身を形成し行く世界といふのは、無限なる過去と未来との矛盾的結合より成ると考へることができる。斯く云ふことは、かゝる世界は一面にライプニッツのモナドの世界の如く何処までも自己自身を限定する無数なる個物の相互否定的結合の世界と考へられねばならないと云ふことである。モナドは何処までも自己自身の内から勘いて行く、現在が過去を負ひ未来を孕む一つの時間的連続である、一つの世界である。併しかゝる個物と世界との関係は、結局ライプニッツの云ふ如く表出即表現といふことの外にない。モナドが世界を映すと共にペルスペクティーフの一観点である。かゝる世界は多と一との絶対矛盾的自己同一として、逆に一つの世界が無数に自己自身を表現すると云ふことができる。無数なる個物の相互否定的統一の世界は、逆に一つの世界が自己否定的に無数に自己自身を表現する世界でなければならない。かゝる世界に於ては、物と物は表現的に相対立する。それは過去と未来が[170]現在に於て相互否定的に結合した世界である。現在がいつも自己の中に自己自身を越えたものを含み、超越的なるものが内在的、内在的なるものが超越的なる世界である。過去から未来へといふ機械的世界に於ても、未来から過去へといふ合目的的世界に於て

も、客観的表現といふものはない。客観的表現の世界とは、多が何処までも多であることが一であり、一が何処までも一であることが多である世界でなければならない。過ぎ去ったものは既に無に入ったものでありながら尚有であり、未来は未[385]だ来らざるものでありながら既に現れて居るといふ矛盾的自己同一的現在（歴史的空間）に於て、物と物とが表現的作用的に相対し相働くのである。そこには因果的に過去からの必然として、又合目的的に未来からの必然として相対し相働くのではない。矛盾的自己同一的に、一つの現在として現在から現在へと動き行く世界、作られたものから作るものへと自己自身を形成し行く世界に於でのみ、爾云ふことができるのである。

自己自身を形成し行く世界の形から形へと云ふことは、或は飛躍的とか無媒介的とか考へられるであらう。個物の働きといふものがないとも考へられるであらう。併し私の考はその逆である。個物とは何処までも自己自身を表現的に限定するものでなければならない、表現作用的に働くものでなければならない。世界の有つ形とは、かゝる個物の相互否定的統一、矛盾的自己同一として現れるものでなければならない。それは逆に無数なる個物の表現作用が絶対矛盾的自己同一的世界の無数の仕方に[171]於ての自己表現と云はなければならない。再び我々の自己の意識統一によって考へて見よう。我々の意識現象とは、その一々が独立であり、自己表現的である。その一々が自己たるを主張し要求すると云ってよからう。而も我々の自己といふのはジェームズの云ふ羊群の焼印の如きものではなく、かゝる自己自身を表現するものの否定的統一として、形を有ったものでなければならない。それが我々の性格とか個性とか云ふものである。自己といふものが超越的に外にあるのでなく、意識する所そこに自己があるのであり、その時その時の意識が我々の全自己たるを主張し要求する。而もそれを否定的に統一し行く所に、真の自己といふものがあるのである。我々の自己の意識統一に於ても、現在に於て過去と未来とが矛盾的に結合し、全自己が一つの矛盾的自己同一的現在として、過去から未来へと、生産的であり創造的である。意識統一といふものも、通常は世界から離して抽象的に（心理学的に）考へられるのであるが、具体的には自己自身を形成する世界の表現作用的個物として考ふべきであらう。[386]一々の個物が何処までも個物的として表現作用的に自己自身を限定すると云ふべき絶対矛盾的自己同一の世界に於て、個物的多が自己否定的に単に点集合的に考へられる時、それが物理的世界である。物理的世界は数学的記号によって表される数学的形の世界である。個物がそ

れぞれの仕方に於て世界を表現すると考へられる時、それが生命の世界である。その環境に即したものが生物的生命の世界である。そこでは個物は尚真に表現作用的でない。個物が何処までも表現作用的に自己自身を限定[**172**]するといふ時、人間の歴史的世界である。世界は絶対矛盾的自己同一的現在として自己自身を形成し行く。生物的世界は云ふまでもなく、物質的世界も形も有つ。併しそれは生産的でない、創造的でない。故に尚現在から現在へ、形から形へと云はれない、尚真に作られたものから作るものへとは云はれない。過去と未来とが相互否定的に現在に於て結合する所、そこにはいつも過去から未来へといふ時が消されると考へられる、即ち意識面がある。歴史的世界は意識的である。表現作用といふものを考へなければ、形から形へといふことは単に無媒介と考へられる、作用と形といふものが無関係と考へられる。併し働くと云ふことは、全世界との関係に於て、全世界の形に於て成立するのである。物理現象に於ても爾云はなければならない（ロッチエはその「形而上学」に於て此点を明にして居ると思ふ）。全世界の有つ形、私の所謂生産様式と作用とは離して考へることはできない。人は多く作用といふものを全世界との関係から離して抽象的に考へて居る。物理作用とか、生物的作用とかいふものでも、爾考へることができる。併し表現的作用といふものは、爾考へることはできない。主体が環境を、環境が主体を形成すると考へられる絶対矛盾的自己同一の世界に於ては、物質的世界といふものも既に作られたものであり、作られたものは環境的として主体を形成し行く。物質の世界から生物の世界へ、生物の世界から人間の世界へ発展するのである。矛盾的自己同一といふことが、抽象論理的に考へられないと云っても、実在とは此の如く自己自身から動くもの[**387**]であらう。

[**173**]我々が此世界に於て働くといふことは、物を形成することであり。私が行為的直観的に物を見、物を見るから働くと云ふのは、右の如く個物が何処までも表現的に世界を形成することによって個物であり、逆にそれが絶対矛盾的自己同一の世界の自己形成の一角であると云ふによるのである。行為的直観といふのは、我々が自己矛盾的に客観を形成することであり、逆に我々が客観から形成せられることである。見ると云ふことと働くと云ふこととの矛盾的自己同一をいふのである。過去と未来とが現在に於て相互否定的に結合する、即ち現在が矛盾的自己同一として過去未来を包む、現在が形を有つといふ時、そこに私の所謂自己自身を形成する世界があるのである。世界は一つの現在として、作られたものから作るものへと無限に自己自身を形成し行く。我々はかゝる世界の個物として

意識的に世界を映すことによって形成的であり、而して自己矛盾的に世界を形成し行く、即ち表現作用的である（表現作用とは世界を媒介として働くことである）。そこに我々は我々の生命を有つのである。行為的直観的に物を見るといふことは、世界の生産様式的に物を把握することでなければならない。かゝる意味に於て物を見ることは世界を映すことである。ヘーゲルの如き意味に於て概念的に実在を把握することは、此の如きことでなければならない。物を具体概念的に把握すると云ふのは、（作られて作るものとして）物を歴史的生産様式的に把握することでなければならない。かゝる立場から把握せられる物の本質がその具体概念である。具体概念とは抽象作用によって作られるのではない、行為[**174**]的直観的に把握せられるのである。そこに作ることが見ることである、表出即表現である。我々は個物として世界を映すことから働き、行為的直観的に物を構成することによって、実在を歴史的生産様式的に即ち具体概念的に把握するのである。此故に芸術家の創造作用の如きものでも、制作によって生産様式的に物の具体概念を把握すると云ふことが[**388**]できる（かゝる意味に於て美も真である）。併し無限なる過去と未来とが現在に於て結合し、絶対矛盾的自己同一として自己自身を形成し行く世界は、超越的方向に於ては全く記号的に表現せられる世界でなければならない。世界のかゝる方向に於ての生産様式即ち物の具体概念を、行為的直観的に把握し行くのが実験科学である。そこでは私の行為的直観とは科学的実験といふことである。物理学の如きものでも単に抽象論理からではなく、自己に世界が映されることから始まる、表出即表現から始まる。そこでは世界の生産様式は唯記号的に表現せられる、即ち数学的である。私の行為的直観とは単に受働的なる直覚を云ふのではない。又単に行為を否定した受働的な直覚といふ如きものは、抽象概念的に考へ得るかも知れないが、実在のせ界にはないのである。具体概念といふのが右の如く矛盾的自己同一的に動き行く世界の生産様式と考へられるならば、理性的なるものが現実的であり、現実的なるものが理性的であると云ふことができる。而して我々はいつも此処にロードゥスがある、此処で踊れと云はなければならない。行為的直観の現実が、いつも矛盾の場所であり、事は此に決せられるのである。思惟の真偽も此に決せられるのである。[**175**]我々が表現作用的自己として単に世界を映すと云ふ時、我々は意識的である、作用的には志向的と考へられる。単にかゝる作用が作用として形成的なる時、それは抽象論理的である。抽象作用とは表現作用的自己が記号的に世界を映ずることである（即ち言語的に）。然るにかゝる立場から表現作用的に物を構成し行為的直観的に之を現実に見ることによって、自己

自身を形成する世界の生産様式を把握し行くのが、具体的論理である。行為的直観とは全体が無媒介的に一時に現前するといふ如きことではない。直観とは唯我々の自己が世界の形成作用として、世界の中に含まれて居ると云ふことでなければならない。

[389]個物は何処までも表現作用的に自己自身を形成することによって個物である。併しそれは個物が自己否定に於て自己を有つと云ふことであり、自己自身を形成する世界の一角であると云ふことである。世界は無限なる表現作用的個物の否定的統一として自己自身を形成し行く。かゝる世界に於て個物が世界の自己形成を宿すといふ時、個物は無限に欲求的である。我々が欲求的であると云ふことは、我々が機械的であると云ふことでもなく、単に合目的的と云ふことでもない。世界を自己の内に映すと云ふことでなければならない。世界を自己形成の媒介とすると云ふことでなければならない。動物の生命といふものも、既に此の如きものでなければならない、即ち既に意識的でなければならない。動[176]物といへども、高等なればなる程、云はば一種の世界像を有つてゐなければならない。無論それは意識的にとか自覚的にとが云ふのではない。併し動物の本能作用といふのは一種の形成作用でなければならない。昔、ハルトマンなどの考へた如き無意識とも云ふことができる。動物は無意識的に自己自身を形成する世界を宿すことによって本能的であるのである。

絶対矛盾的自己同一の世界は、過去と未来とが相互否定的に現在に於て結合し、世界は一つの現在として自己自身を形成し行く、作られたものより作るものへとして無限に生産的であり、創造的である。かゝる世界は、先づ作られたものから作るものへとして、過去から未来へとして生物的に生産的である。生物の身体的生命といふのは、かゝる形成作用でなければならない。是に於て個物は既に機械的でもなく、単に合目的的でもなく、形成的でなければならない。動物的身体的であっても、意識的であるかぎり斯く云ふことができる。此故に動物の動作は衝動的であり、その形成に於て本能的であり、即ち身体的と云ふことができる。そこに見ることが働くことであり、働くことが見ることである、即ち構成的である。見ることと働くこととの矛盾的自己同一的体系が身体である。併し生物的生命に於て[390]は、尚真に作られたものが作るものに対立せない。作られたものが作るものから独立せない、従って作られたものが作るものを作ると云ふことはない。そこでは尚世界が真に一つの矛盾的自己同一的現在として自己自身を形成するとは云はれない。現在

が尚形を有たない、世界が真に形成的でな[177]い。生物的生命は創造的ではない。個物は尚表現作用的ではない、即ち自由でない。歴史的世界に於ては主体が環境を、環境が主体を形成すると云ったが、生物的生命に於てはそれは尚環境的である、歴史的主体的ではない。尚真に作られたものから作るものへではなくて、作られたものから作られたものへである。「私が斯く云ふのは、嘗て生物的生命を単に主体的と云ったのに反すると考へられるかも知れないが、生物的生命の世界では未だ主体と環境とが真に矛盾的自己同一とならないのである。真に矛盾的自己同一の世界に於ては、主体が真に環境に没入し自己自身を否定することが真に自己が生きることであり、環境が主体を包み主体を形成すると云ふことは環境が自己自身を否定して即主体となることでなければならない。作るものが自己自身を否定して作られたものとなることが真に作るものとなると云ふことが、作られたものから作るものへと云ふことであるのである。生物的生命の世界に於てはいつも主体と環境とが相対立し、主体が環境を形成することは逆に環境から形成せられることである。単に主体的と云ふことそのことが却って環境的たる所以である。自己自身を環境の中に没することによって、環境そのものの中から生きる主体にして、歴史的主体と云ふことができる。そこでは環境は与へられたものでなく、作られたものであるのである。そこに真に主体が環境を脱却すると云ふことができる。生物的生命の世界は尚アン・ウント・フュール・ジヒの世界ではない。」

生物的生命の世界といへども、右に云った如く既に矛盾的自己同一的であるが、作られたものから[178]作るものへとして、矛盾的自己同一に徹することによって、歴史的世界は生物の世界から人間の世界へと発展する。歴史的生命が自[391]己自身を具体化するのである、世界が真に自己自身から動くものとなるのである。かゝる発展は単に生物的生命の連続としてと云ふのではない。さらばと云って、単に生物的生命を否定することによってと云ふのでもない。その自己矛盾に徹することである。生物的生命といへども既に自己矛盾を含んで居る。併し生物的生命は尚環境的である、未だ真に作られたものから作るものへではない。かゝる自己矛盾の極限に於て人間の生命に達するのである。無論それは幾千万年かの歴史的生命の労作の結果でなければならない。作られたものから作るものへといふ労作的生命の極に於て、主体は環境の中に自己を没することによって生き、環境は自己否定的に主体化することによって環境となるといふ域に達するのである。過去と未来とが矛盾的に現在に於て結合し、矛盾的自己同一として現在から現在へと世界が自己自身を

形成し行く、即ち世界が生産的であり、創造的である。身体は生物的身体的ではなくして歴史的身体的である。我々は作られたものに於て身体を有つのである。人間の身体は制作的である。我々は生物的個体として既に自己否定的に世界を映すことによって欲求的である、本能作用的に形成的である。絶対矛盾的自己同一として作られたものより作るものへといふ世界に於ては、我々は何処までも表現作用的形成の欲求を有って居る、制作欲を蔵して居る。此首に多と一との矛盾的自己同一の世界の個物として。真の個物であるのである。我々が表[**179**]現作用的に世界を形成することは逆に世界の一角として自己自身を形成することであり、世界が無数の表現的形成的な個物的多の否定的統一として自己自身を形成することである。生物の本能的形成に於ても、既に爾云ふことができる。本能といふのも、生物と世界との関係から理解せられなければならない（行動心理学に於てのやうに）。人間の本能は単に所謂身体的形成ではなくして、歴史的身体的即ち制作的でなければならない。人間の行為は表現作用的に世界を映すことから起るのである、制作的身体的に物を見ることから起るのである。行為的直観的に物を見ると云ふことは、制作的身体[**392**]的に物を見ることである。我々は制作的身体的に物を見、斯く物を見ることから働く、制作的身体的自己に於ては、見るといふことと作るといふこととが矛盾的自己同一的である。物を制作的身体的に見ると云ふことは、物を生産様式的に把握することである、即ち具体概念的に把握することである。表現作用的自己として、矛盾的自己同一的現在の立場に於て物を把握するのである。それが真の具体的論理の立場であらう。そこに真なるものが実なるものである。抽象的知識とはかゝる立場を離れたものとも考へられるであらう。併しかゝる実験の立場を離れて客観的知識といふものはない。学問的知識の立場と云へども、かゝる立場を否定することではなく、却ってかゝる立場に徹底し行くことでなければならない。矛盾は我々の行為的直観的なる所、制作的身体的なる所にあるのである。此故に矛盾的自己同一として、作られたものから作るものへと、作られたものとして与へられたものを越え行く[**180**]のである。而してその極、全然行為的直観的なるもの、身体的なるものを越えたものに到ると考へられるでもあらう。併しそれは何処までも此処から出立したものであり、此処に戻り来るものでなければならない。無限の過去と未来とが相互否定的に現在に於て結合し世界が矛盾的自己同一的現在として自己自身を形成するといふ時、世界は何処までも超身体的として記号によって表現せられる、即ち単に思惟的と考へられるであらう。併しそれは又何処までも我々の歴史的身体を離れると云ふことではない。

絶対矛盾的自己同一の世界に於て、我々に対して与へられるものと云へば、課題として与へられるものでなければならない。我々は此世界に於て或物を形成すべく課せられて居るのである。そこに我々の生命があるのである。我々は此世界に課題を有って生れ来るのである。与へられたものは単に否定すべきものでもなく、又媒介し媒介せられるものでもない。成し遂げらるべく与へられたものである。即ち身体的に与へられたものである。我々は無手で此世界[393]に生れて来たのではない、我々は身体を有って生れて来たのである。身体を有って生れて来ると云ふことそのことが、既に歴史的自然によってそこに一つの課題が解かれたと云ひ得ると共に（例へば昆虫の眼ができたと云ふ如く）、矛盾的自己同一として無限の課題が含まれて居るのである。我々が身体を有って生れると云ふことは、我々は無限の課題を負うて生れることである。我々の行為的自己に対して真に直接に与へられたものと云ふ[181]のは、厳粛なる課題として客観的に我々に臨んで来るものでなければならない。現実とは我々を包み、我々を圧し来るものでなければならない。単に質料的のものでもなければ、媒介的のものでもない。我々の自己に対して、汝之を為すか然らざれば死かと問ふものでなければならない。世界が一つの矛盾的自己同一的現在として私に臨む所に、真に与へられたものがあるのである。真に与へられたもの、真の現実は見出されるものでなければならない。何処に現実の矛盾があるかを知る時、真に我々に対して与へられたものを知るのである。単に与へられたものと云ふものは、抽象概念的に考へられたものに過ぎない。我々は身体的なるが故に、自己矛盾的であるのである。行為的直観的に我々に臨む世界は、我々に生死を迫るものである。

絶対矛盾的自己同一の世界の個物として、我々の自己は表現作用的であり、行為的直観的に制作的身体的に物を見るから働く。作られたものから作るものへとして。我々は作られたものに於て身体を有つ、即ち歴史的身体的である。斯く云ふのは、我々人間は何処までも社会的といふことでなければならない。ホモ・ファーベルはゾーン・ポリティコンであり、その故に又ロゴン・エコーンである。家族といふものが、人間の社会的構成の出立点であり、社会の細胞と考へられる。進化論的に考へれば、人間の家族も動物の集団本能の如きものに基くとも考へられるであらう。ゴ[394]リラが多くの牝を連[182]れて生活し居るのは、原始人の生活と同様であると云はれる。併しマリノースキイなどの云ふ様に、動物の本能的集団と人間の社会とは、匚言に云へば本能と文化とは根本的に異なったものでなければならない(Malinowski, Sex and Repression in Savage

Society)エディプス複合の如きものが、既に人間の家族といふものが社会的であって動物のそれと異なることを示すものであらう。本能といふものは、有機的構造に基いた、或種に通じての行動の型である。動物の共同作業といふものも、本能の内的応化によって支配せられて居るのである。それは人間の社会的構造とは異なったものである。人間の社会的構造には、それが如何に原始的なものであっても、個人といふものが入ってゐなければならない。何処までも集団的ではあるが。個人が非集団的にも働くと云ふことが含まてゐなければならない。故に動物の本能的集団といふものは与へられたものたるに反し、人間の社会といふのは作られて作り行くものでなければならない。多くの人が原始社会を唯団体的と考へるのに反し、私はマリノースキイなどの如く始から個人といふものを含んで居るといふ考に同意したいと思ふのである。原始社会にも罪といふものがあるのである(Malinowski, Crime and Custom in Savage Society)それは社会といふものが動物の本能的集団と異なり、多と一との矛盾的自己同一として作られたものから作るものへと動き行くものたるを示すものでなければならない。個物は本能的適応的に働くのではなくして、既に表現的形成的でなければならない。原始社会構造に於て近親相姦禁止といふものが強き[183]意義を有するやうに、社会は本能の抑圧を以て始まると考へられる。夫婦親子兄弟の関係がすべて本能的でなく、一々制度的に束縛せられる所に、社会といふものがあるのである。かゝる社会の成立の根拠は何処にあるか。既に云った如く、それは作られたものから作るものへ、即ち主体と環境との矛盾的自己同一にあるのでなければならない。社会はポイエシスから始まると云ふことができる。動物の本能的集団といふ如きものから、[395]原始社会が区別せられるのに、色々な特徴が挙げられる。併しそれはすべてポイエシスといふことから考へられねばならない。私か社会を歴史的身体的と考へる所以である。社会は一つの経済的機構と考へられるであらう。社会は何処までも物質的生産的でなければならない。そこに社会の実在的基礎がある。併しそれは云ふまでもなく、ポイエシス的でなければならない。人間は用具を有つと云ふことによって、動物から区別せられる。そして作られたものから作るものへとして、社会の経済的機構が発展して行く。家族制度の如きも、一面にはかゝる経済的機構から考へられるであらう。財産制度の起源については、色々の学説があるやうであるが。我々が物に於て自己の身体を有つといふ歴史的身体的形成から成立すると考へなければなるまい。

矛盾的自己同一として自己自身を形成する世界は、一面には環境から主体へといふことでなければならない。それを生物的生命的と云ったが、人間に至ってもそれを脱すると云ふのではない。而して矛盾的自己同一としての人間の世界に至っては、それは単に本能的でなく、表現的形成的でなければ[184]ならない。それが環境が何処までも自己否定によって主体的となると云ふことである。矛盾的自己同一的な人間の世界では、主体が自己を環境に没することによって主体であり、環境が自己否定によって主体的となることによって環境でなければならない。而して世界が斯くあると云ふことは、何処までも自己自身の中に世界を映し表現的形成的である個物が、自己自身を形成する世界の一角として爾あると云ふことでなければならない。かゝる世界に於て個物が客観界に於て自己を有っ、即ち物に於て自己を有つと云ふことが、我々が財産を有つと云ふことである。故に我々が財産を有つと云ふことは、単に個人の働きによって爾云ひ得るのではなく、客観的世界によって承認せられなければならない、世界に於て或個人の物として表現せられねばならない、主権から認められなければならない。多と一との矛盾的自己同一として表現的に自己自身を形成[396]する世界は、法律的でなければならない。我々が物に於て身体を有つと云ふことは法律的でなければならない。ヘーゲルによるも(Philos. d. Rechts. §29)、存在が自由意志的存在と見られることが法律である。作られたものから作るものへとして、我々がポイエシス的である、歴史的身体的であると云ふことは、我々の社会が本能的ではなく、既に法律的であると云ふことでなければならない。ポイエシスといふことが可能なるのは、法律的に構成せられた世界に於てでなければならない。人類学者の云ふ所によれば。原始社会の生産作用も広義に於て法律的に支配せられて居るのである。而して又それ等の社会制度は逆にポイエシス的生産の可能発[185]展の形態といふことができる、即ち特殊的な一種の歴史的生産様式であるのである。作られたものから作るものへとしての歴史的生産の世界は、環境的には何処までも物質的生産的でなければならない。そこにマキアヴェリ的なシュターツ・レーゾンの根拠がある。そしてそれが歴史的生産的世界の成立の条件とならねばならない。

作られたものから作るものへと自己自身を形成し行く世界は作られたものからとして、物質的生産的でなければならない。社会は経済機構を有たなければならない、物質的生産的様式でなければならない。併しそれは世界が機械的だと云ふことでもなく、単に合目的的だと云ふことでもない。世界が一つの現在として自己形成的だ

と云ふことである。そこには既に矛盾的自己同一として歴史的形成作用が働いてゐなければならない。世界が矛盾的自己同一的に絶対に触れると云ふことがなければならない。社会成立の根柢に宗教的なるものが働いて居るのである。故に原始社会はミトス的である。原始社会に於ては、神話は人間世界を支配する生きた実在であるのである(Malinowski, Myth in Primitive Psychology)。古代宗教は宗教といふよりも寧ろ社会制度であると云はれる(Robertson Smith)。私は社会形成の根柢にはディオニュソス的なものが働いて居ると思ふ。ディオニュソス的舞踏から神々が生れたと云ふ[397]ハリソンの如き考に興味を有つのである(Jane Harrison, Themis)。或地理的環境に或民族が住むことによって、或文化が形成せられると考へられる。地理的環境が文化形成の重大な[186]因子となるは云ふまでもない。併し地理的環境が文化を形成するのでもなく、民族と云っても歴史的形成前に潜在的に民族といふものがあるのではない。民族といふのも、形成することによって形成せられ行くものでなければならない。世界が矛盾的自己同一的現在として自己自身を形成する時、それは生命の世界である、無限なる形の世界、種の世界である。動物に於てはそれは本能的であるが、人間に於てはそれはデモーニッシュである。そして動物に於ても然るが如く、それが作られたものから作るものへとして、創造的形成的なるかぎり生きた種であるのである。民族といふのは、かゝるデモーニッシュな形成力でなければならない。作られたものから作るものへと云ふことは、作られたものは、種から作られたものでありながら、作るものを作るとしてイデヤ的である、世界的であると云ふことである、種の形成が歴史的生産様式的であると云ふことである。矛盾的自己同一的に何処までもかゝる方向に進むことが歴史的発展の方向に外ならない。

動物の本能的動作に於ても、既に爾考へられる如く、我々の行為は我々が自己矛盾的に世界を映すと云ふことから起る、即ち歴史的身体的であると云ふことから起る。而してそれは我々の行為は社会的に起ると云ふことである。私と汝との人格的対立も、社会的発展から出て来るのである。子供の自己意識は、社会的関係から発展するものでなければならない。社会といふものが、矛盾的自己同一的[187]現在の自己形成として成立するものなるが故である。生物的生命には、矛盾的自己同一的形成として生物的身体即ち所謂身体といふものがある如く、歴史的生命には行為的直観的に歴史的身体即ち社会といふものがあるのである。行為的直観といふのは、矛盾的自己同一として自己自身を形成す[398]る世界を、かゝる世界の個物として我々が生産様式的に把握することである。ヘーゲルの所謂概

念的に把握することである。ポイエシス的に実在をベグライフェンすることである。かゝる行為的直観的なる歴史的身体的社会は、絶対矛盾的自己同一によって基礎附けられたものとして。何処までも自己矛盾的に自己自身を越え行かなければならない。併しそれは何処までも自己自身を越え行くと云っても、その実在的地盤を離れるのではない。之を離れれば、唯抽象的世界となるの外ない。単に抽象論理の立場から行為的直観の現実を否定することはできない。否定は現実の自己矛盾からでなければならない。与へられるものは、歴史的個人的に与へられるのである。生命の矛盾は生命の成立する所にある。そしてそれは何処まで行っても矛盾である。人間に至って矛盾の極に達する。矛盾の立場からは、何処までも矛盾を脱することはできない。宗教家が原始罪悪といふものを考へる所以である。禁断の果実を食ったアダムの子孫として、我々は原罪を負うて生れるのである。

三

[**188**]矛盾的自己同一的現在として、自己自身を形成する世界は、多と一との矛盾的自己同一世界であり、かゝる世界の個物として、何処までも自己自身を限定する我々は。無限なる欲求でなければならない、生への意志でなければならない。而して世界は我々を生むと共に我々を殺すものでなければならない。世界は無限なる圧力を以て我々に臨み来るものである、何処までも我々に迫り来るものである。我々は之と戦ふことによって生きるのである。抽象的な知的自己に対しては単に与へられたものと云ふ如きものが考へられるであらう。併し個物的自己としての我々に与へられるものは、生死の課題として与へられるものでなければならない。世界とは我々に向って生死を問ふものでなければ[**399**]ならない。個物的自己に対して与へられる世界は、一般的な世界ではなく、唯一的な世界でなければならない。我々が個物的なればなる程、爾云ふことができる。そしてそれは又逆に矛盾的自己同一的に世界が唯一的なればなる程、個物は個物的となると云ふことができる。此故に個物は絶対矛盾的自己同一即ち絶対に対することによって、個物であると云ふことができる。自己自身の生死を媒介とする所に、個物が個物であると云ふことができる。而してそれが行為的直観を媒介とすると云ふことである。生物の種といふものが出来るのも、かゝる過程によるものでなければならない。個物はいつも絶対矛盾的自己同一即ち自己の生死を問ふものに対する。そこに矛盾

的自己同一的に一つの生産様式といふものが出来るかぎり、個物が生きるのである。無論そこには、いつも種々なる様式が可能でもあ[189]らう。種々なる種の成立する所以である。多と一との絶対矛盾的自己同一の世界に於て、矛盾が解かれるかぎり、一つの種が成立するのである。行為的直観的なるかぎり、種的生命が成立すると云ふことができる。種も生命も既に弁証法的である（概念的であるのであ亘。種によって個が生き、個によって種が生きるかぎり、種の生命であるのである。生命はいつも動揺的である、動揺的なるかぎり生命といふものがあるのである。弁証法的発展といふのは、与へられたものを外から否定するのでなく、与へられたものそれ自身が自己矛盾的として、自己の内から自己を越え行くことでなければならない。生物的生命といへども、単に機械的でもなければ合目的的でもない。今日固定せる種と考へられるものも、無限なる弁証法的発展の結果として成立したものであり、それは又いつかは変じ行くもの、亡び行くものでなければならない。種が固定すると云っても、いつも或範囲内では動揺的である。唯それが基準的な形を有ったと云ふことである。動物の行為的直観的とか、概念的とか云ふのは、言ひ過ぎと云はれるでもあらう。併し動物的生命といへども、矛盾的自己同一的現在の自己限定として形成作用的であり、見ると云ふことと働くと云ふこととが不可[400]分離的でなければならない。例へば、動物の眼の如きものでも、無限なる矛盾的自己同一的形成の結果としてできたものであり、動物そのものの種的生命と離すべがらざるものでなければならない。矛盾的自己同一的に実在が把握せられる所に、行為的直観といふものがあるのである。それはそこに実在の創造的な生産様式が把握せられると[190]云ふことである。生物的生命の種といふものも、かゝる弁証法的過程によって出来たものでなければならない。此故にその深き根柢には、イデヤといふものを考へることができる。イデヤとはイデールではなく、ヘーゲルのそれの如く弁証法的形成作用でなければならない。行為を離れた直観といふ如きは、抽象的に考へられたものか、然らざれば幻想に過ぎない。生命は動揺的である。そこにはいつも無限なる方向があり、無限に幻想的でなければならない。生命が矛盾的自己同一的なればなる程、爾云ふことができる。我々が個性的に深ければ深い程、幻想的と云ふことができる。併し矛盾的自己同一的に形成的なる所、行為的直観的なる所に。我々の個人的生命があるのである、真の自己があるのである。我々はそこに絶対矛盾的自己同一として、我々に生死を問ふものに対して居るのである。かゝる行為的直観を離れた時、我々の働きは単に機械的か合目的的たるかに過ぎない。当為と云っても行為的実現を離れて

は唯形式的たるに過ぎない。我々の種的生命といふものも、無限なる弁証法的発展の結果として出来たものであるが。我々が単に因襲的に種的に働くと云ふことは、自己の機械化であり、同時に種の死である。我々は時々刻々に創造的でなければならない。私の行為的直観といふのは、全体が受働的に一時に現前するなど云ふ如きことではない。それでは自己といふものがなくなることである、自己が単なる一般となることである。之に反し我々が何処までも個物的として、絶対矛盾的自己同一的に、我々の自己に臨む世界に対することである、創造的となることである。私は個物[**191**]はいつも絶対矛盾的自己同一即ち自己の生死を問ふものに対すると云ふが、生死といふことが個物の個物たる所以でなければ[**401**]ならない。個物は生死するものでなければならない、然らざれば個物ではない。そして生物的生命と云へども、個物の生死といふことがなければならない。死といふことは絶対の無に入ることであり、生れると云ふことは絶対の無から出て来ることである。それは唯絶対矛盾的自己同一の現在の自己限定としてのみ云ひ得るのである。生物的生命と云へども、形成的でなければならない。そこには既に行為的直観が含まれてゐなければならない。行為的直観的なる形成作用といふのは、個物が何処までも超越的なるもの即ち絶対に対し、絶対矛盾的自己同一を媒介とすると云ふことである。真の当為はかゝる個物の立場から起るものでなければならない。然らざれば、それは主観的たるを免れない。具体的当為は、我々が自己自身を否定するものによって生きるといふ個人的存在としての自己矛盾から起るものでなければならない。欲求的なる身体的存在としても、我々は既にかゝる自己矛盾的存在であるのである。真の具体的当為とは、何処までも我々を越えたものが行為的直観的に外から我々に求めるものでなければならない、ポイエシスを通して現れ来るものでなければならない（真の実践はいつも行為的直観を媒介するものでなければならない）。身体的なるが蘿に、我々は自己存在の根柢に於て自己矛盾である。而して歴史的身体的なるが故に、我々は何処までも当為的であるのである。単に論理的矛盾から具体的当為は出ない。真の絶対として我々に臨むものは、[**192**]論理的に考へられた絶対ではなく、現実に我々の生死を問ふものでなければならない。

絶対矛盾的自己同一として作られたものから作るものへといふ世界は、一つの矛盾的自己同一的現在として自己自身を形成し行く世界でなければならない。かゝる世界は何処までも作られたものから作るものへと、動き行く行為的直観的現在を中心として、無限に自己自身を映すと考へられる意識面を含む世界でなければならな

い。無限なる過去[402]と未来とが自己矛盾的に現在に於て合一するといふ時、そこに時が消される立場がなければならない。矛盾的自己同一的現在の自己形成は意識を契機とするものでなければならない。形成作用といふのは機械的でもなく単なる合目的的でもない、意識的でなければならない。而して世界が何処までも矛盾的自己同一的現在として自己自身を形成するといふ時、現在が現在自身を越えると考へられ、自己自身を越えたものを映すとして、意識は志向的と考へられる。矛盾的自己同一的現在を中心として、世界は何処までも符号的に表現せられると考へられるのである。併し世界が斯く何処までも表現的に、換言すれば抽象概念的に考へられて行くといふのも、それは行為的直観の現実からであり、世界はいつも絶対矛盾的自己同一として、かゝる自己否定を契機として行くのである。我々はいつも絶対矛盾的自己同一に対して居るのである、個物的なればなる程、爾云ふことができる。此故に絶対矛盾的自己同一として自己自身を形成し行く世界は、何処までも論[193]理的といふことができる。絶対矛盾的自己同一の世界の自己形成に於て、時が消されると考へられる意識面に於ては、世界は何処までも動揺的である。そこには行為的直観が失はれるとすら考へられる。我々は自由に考へ自由に行ひ得ると考へられる。我々は、絶対矛盾的自己同一として我々に臨むものから離れる。抽象的自由の世界があるのである。併しそれは世界が亡び行く方向であり、我々が我々自身を失ひ行く方向たるに過ぎない。我々の意識といふのは絶対矛盾的自己同一の世界の自己形成の契機として現れるのであり、意識的に過去と未来とが自己矛盾的に現在に合一するといふことは、逆に世界が何処までも矛盾的自己同一的に自己自身を形成すると云ふことでなければならない。我々は意識的に自由であればある程、逆に（行為的直観的に）絶対矛盾的自己同一に対するのである。絶対矛盾的自己同一的現在として自己自身を形成する世界の個物として、我々は何処までも自己自身の生死を問ふものに対するのである。そこに我々の意識作用は何処までも当為的でなければならない所以のも[403]のがあるのである。

幾度か云ふのであるが、私の行為的直観とは本能的とか芸術的とか云ふことではない。無論、本能とはその未発展の状態と云ひ得るであらう。芸術とはその一方向への極限とも考へられるであらう。併し行為的直観といふのは、我々が意識的に実在を把握する、最も根本的な、最も具体的な仕方でなければならない。概念といふのは、唯抽象によって成立するのではない。物を概念的に把握すると[194]云ふことは、行為的直観的に把握することでなければなら

ない。我々は行為的直観によって、物を概念的に把握するのである（概念とはベグリッフである）。行為的直観的に物を把握すると云ふことは、作ることによって見ることである、ポイエシスによって物を知ることである。私は従来、我々が物を作る、物は我々によって作られたものでありながら、それ自身によって独立せるものとして逆に我々を限定する、我々は物の世界から生れると云ったが、作られたものから作るものへとして作用が自己矛盾的に対象に含まれる時、我々は行為的直観的に実在を把握するのである。矛盾的自己同一的現在として自己自身を形成する世界に於てのみ、かゝる概念的知識が可能なのである。世界が矛盾的自己同一的現在として自己自身を形成するといふ時右に云った如く世界は意識的である。かゝる世界の形成的要素として、我々は行為的直観的に即ちポイエシス的に実在を把握する。それが我々の概念的知識の本質であるのである。我々の今日概念的知識といふものは、その根柢に於て物を作ることによって行為的直観的に把握し来ったものである。所謂実践によって獲得し来ったものである。一般には、眼が実用を離れて知識的と考へられる。併しアリストテレスが我々は手を有つ故に理性的であると云った如く、私は我々の概念的知識は手から得られたのであると思ふ。手は運動の機関であり把握の機関であると共に、製作の道具であるのである(Noiré, Das Werkzeug)。動物より人間へといふ時我々は社会的となる。上に云った如く、社会に於ては既に[404]個人といふものがあるのである。社会といふものは、[195]ポイエシスを中心として成立するのである。我々の概念的知識といふのは、固社会的制作から発展し来ったものでなければならない。物の概念とは、固社会的制作によって把握せられたものでなければならない。社会的制作的に把握せられる物の生産様式が概念的知識の起源となるのであらう。言語といふものなくして思惟といふものなく、言語学者は言語は固社会的共同作用に伴ふと云ふ。而して概念的知識は生産様式的に生産的なればなる程、真なのである。今日の科学といへども、かゝる立場から発展し、又何処までもかゝる立場を離れないものでなければならない。無論それは何処までもかゝる立場を越えたものと考へられるであらう、かゝる立場を否定するとすら考へられるでもあらう。併しそれは何処までも此処から出て此処へ還り来る性質を有ったものでなければならない、云はば技術的意義を有ったものでなければならない。加之、純知識的と云っても、実験といふことは行為的直観的に実在を把握することでなければならない。無論科学は単なる実験ではない。併し科学に於ては実験と理論とは不可分離的でなければならない。而して理論といふものが、如何に純理論的と云っても、私の所謂制作によって行為的直観的に

物の生産様式を把握すると云ふことから発展し来ったものでなければならない。何処までもかゝる立場から歴史的に発展し來ったものでなければならない。行為的直観の地盤を離れて科学はない。ミンコフスキーは時間空間の相対性を講ずるに当って、此見解は物理的実験の地盤から生れた、そこに強味があると云った如く。

[196]過去と未来との矛盾的自己同一的現在として、世界が自己自身を形成するといふ時我々は何処までも絶対矛盾的自己同一として我々の生死を問ふものに対する、即ち唯一なる世界に対するのである。我々が個物的なればなる程、爾云ふことができる。而して斯くなればなる程、逆に我々は自己矛盾的に世界と一つになると云ふことができる。かゝ[405]る立場に於て、世界が意識面的であり、我々の自己が意識作用的であると考へられる時、世界が一つの論理的一般者と考へられる。かゝる個物的自己として行為的直観的に物を把握するのが。我々の判断作用といふものである。現在に於て、我々が何処までも個人的自己として、個人的自己の尖端に於て行為的直観的に物を把握する所に、客観的実在の判断的知識が成立するのである。現在に於ての個人的自己とは何を意味するか。過去と未来とが何処までも矛盾的に合一する矛盾的自己同一的現在の世界に於ての個物としてと云ふことを意味するのである。云はば絶対現在としての歴史的空間の個物と云ふことである。かゝる個物的自己として、行為的直観的に即ちポイエシス的に物を把握すると云ふことは、物を絶対現在としての歴史的空間に於て見ることであり。過去未来を包んだ現在に於ての物の法則を明にすることである、私の所謂世界の生産様式を把握することである。そこに客観的認識の世界があるのである。行為的直観的自己が何処までも個物的であり、現在が何処までも絶対現在的であればある程、認識が客観的と云ふことができる。例へば、物理学者が実験をすると云ふのも、物理学者が物理学的世界の個人的自己として行為的直観的[197]に物を把握することでなければならない。物理学的世界と云っても、この歴史的世界の外にあるのではなく、歴史的世界の一面たるに過ぎない。矛盾的自己同一的現在が形を有たない、世界の生産様式が非創造的である、同じ生産様式が繰返される。斯く見られた時、歴史的世界は物理学的世界であるのである、而して又歴史的世界は一面に何処までもかゝる世界でなければならない。我々も身体的には物質的としてかゝる世界の中に居るのであり、我々は社会的制作的に歴史的生命の始から既に物理学的に世界を見て居るのである。今日の物理学と云ふも、かゝる立場から発展し来ったものでなければならない。我々が個人的自己として世界に対すると云ふことは、世界が唯一的

に我々に臨むことである。世界が唯一的に我々に臨む所に我々の個人的自己があるのである。今日の物理学的世界が唯一的に我々[406]に臨む所に、今日の物理学的個人的自己といふものがあり、行為的直観的に今日の物理学的知識が把握せられるのである。

過去未来合一的に絶対矛盾的自己同一として、即ち絶対現在として自己自身を形成する世界は、何処までも論理的である。かゝる世界の自己形成の抽象的形式が、所謂論理的形式と考へられるものである。絶対矛盾的自己同一的現在の意識面に於て世界は動揺的である。我々は過去から未来への因果的束縛を越えて思惟的であると考へられる、自由と考へられる。行為的直観的現実をヒポケーメノンとして種々なる判断が成立する。我々が個物的なればなる程、斯く云ふことができる。世界は種々に[198]表現せられる。モナドが世界を映すと考へられる如く、個物の立場から全世界が表現せられると云ふことができる。個物の立場からの世界の表現即ち判断が。行為的直観的に即ちポイエシス的に証明せられるかぎり、それが真であるのである。我々が自己自身を形成する世界の形成的要素として、行為的直観的に物を把握する所に、真理があるのである。そこには逆に世界が世界自身を証明すると云ふことができるであらう。我々が世界の形成要素として個物的なればなる程、矛盾的自己同一的に自己自身を形成する唯一なる世界に撞着するのである。絶対矛盾的自己同一的現在として、時が否定せられると考へられる世界の意識面的形成として、知識は形式論理的でなければならない。矛盾的自己同一的現在として自己自身を形成する世界から、その行為的直観的なる核を除去すれば形式論理的となるのである。併し形式論理が行為的直観的な歴史的形成作用の外にあって、之と相媒介をなすのではなく、却って之に含まれてゐるのでなければならない。知識は論理と直覚とが相対立し相媒介することによって成立するのではなく、具体的一般者の自己限定として成立するのでなければならない。世界が矛盾的自己同一的現在として自己自身を形成するといふ時、それが意識面的形成的に、即ち論理的に具体的一般者といふことがで[407]きる。モナドが世界を映すことは、世界のペルスペクティーフの一観点となることである。多と一との矛盾的自己同一的一般者、所謂弁証法的一般者の自己限定として、作られたものから作るものへと、ポイエシス的に、行為的直観的に実在を把握し行く所に、客観的知[199]識が成立するのである（真の具体的一般者とは個物を含むものでなければならない、場所的でなければならない）。行為的直観の過程といふのは、かゝる具体的一般者の自己限定として具体的論理の過程でなければならない。帰納法的知識即ち科学

的知識と云ふのは、かゝる過程によって成立するのである。上に云った如く、すべて我々の行為は行為的直観的に起るのである、個物が世界を映すから起るのである（故に表現作用的である）。我々の知識作用といふも、何処までも歴史的行為として見られねばならない。如何にそれが抽象論理的と考へられても、客観的認識であるかぎり、ポイエシス的に、行為的直観的に物を把握するといふ立場を離れない。無論それは矛盾的自己同一的現在の自己限定として、何処までも論理的に自己自身を媒介すべきは云ふまでもない。我々が何処までも個物的であり、知識が客観的であればある程、爾云ふことができる。従来の認識論に於ては、認識作用を歴史的世界に於ての歴史的形成作用として、即ちその全過程に於て考へてゐない。之を全過程として見ないで、一々の意識作用として、云はば歴史の横断面に於てのみ見て居るのである。之を意識面に於て中断して見れば、論理と直覚とが相対立し相媒介するとのみ考へられる。併し全過程としては、知識とは固歴史的制作的自己としての我々のポイエシスより、何処までも行為的直観的に実在を把握し行くことでなければならぬい。問題は歴史的生命の地盤から起るのである、抽象論理的に起るのではない。併し斯く云ふのは、真理を実用主義的に考へるのではない。歴史的生命とは矛盾的自己同一的現在の[200]自己形成としてイデヤ的であるのである。

[408]私の行為的直観といふのは、判断論理を媒介とせないで、唯無媒介的に、単に受働的な所謂直観から直観へと移り行くことを意味するのではない。矛盾的自己同一的現在の世界に於ては、何処までも個物と世界との対立がなければならない、作られたものと作るものとの対立がなければならない。かゝる立場からは、直観と行為とは何処までも対立するものでなければならない。その間には単に主体的立場から考へられる相互否定的対立以上のものがなければならない。そこには絶対の過去と未来との対立がなければならない。無限なる歴史的過去が絶対現在に於て無限に我々に迫り居るのである。無限の過去が現在に於て我々に対すると云ふことは表現的と云ふことであり、それは単に了解の対象と考へられるが、何処までも我々に対するものが表現的に我々に迫ると云ふこと、即ち表現作用的に我々を動かすと云ふことが、物が直観的に我々に現れることである。我々の自己の存在そのものを動かすものが、直観的に見られるものである。上に絶対矛盾的自己同一として作られたものから作るものへといふ世界に於ては、環境が自己否定的に自己自身を主体化することによって真の環境となると云ったが、我々の自己が自己矛盾的にその中に包まれる世界が我々に直観的な世界である。

作用が自己矛盾的に対象に含まれ、見ることから働く世界である、云はば我々が何処までもその中に吸ひ込まれ[201]行く世界である。絶対矛盾的自己同一の世界に於ては、主と客とは単に対立するのでもない、又相互に媒介するのでもない、生か死かの戦である。絶対矛盾的自己同一の世界に於て、直観的に与へられるものは、単に我々の存在を否定するのではない、我々の魂をも否定するのでなければならない。単に我々を外から否定するとか殺すとか云ふのなら、尚真に矛盾的自己同一的に与へられるものではない。それは我々を生かしながら我々を奴隷化するのである、我々の魂を殺すのである。作用が自己矛盾的に対象に合まれると云ふのは、その根柢に於て此の如きことでなければならない。環境が自己否定的に自己自身を主体化すると云ふことは、自己自身をメフィ[409]スト化することである。直観的世界の底には、悪魔が潜んで居るのである。我々の自己が個物的なればなる程、斯く云ふことができる。物が直観的に与へられると云ふことは、単に受働的に見られることであるとか、或は作用がなくなることであるとか云ふのは、知的自己の立場からの非弁証法的見方に過ぎない。作用が我々に逆に向ひ来る所に、真の直観といふものがあるのである。故に真の直観の世界は、我々が個物的であればある程、苦悩の世界であるのである。動物的本能の世界に於ても、個物が自己の中に世界を映すことによって欲求的であり、見ることから働く。併しそこでは個物は真に個物的ではない、故に尚直観といふものはない。本能的動物は悪魔に囚はれると云ふことはない。直観とは、我々の行為を惹起するもの、我々の魂の底までも唆すものである。然るに人は唯心像とか夢想の如くにしか考へてゐない。

[202]矛盾的自己同一的現在として、世界が自己自身を形成するといふ時、過去は既に過ぎ去ったものでありながら、自己矛盾的に現在に於てあるものである、無にして有である。作られて作るものたる我々に対して、世界は表現的である。我々人間に対しては、環境が何処までも表現的といふことができる。而してそれが作られたものから作るものへとして、何処までも我々に迫るといふ時、我々に直観的である。個人的自己としての我々の作用的存在を動かすかぎり、直観的である。併し過去は自己自身を否定して、未来へ行くことによって過去である。未来ありての過去である、無論その逆も真である。歴史に於ては、単に与へられたものはない、与へられたものは作られたものである、作られたものから作るものへと否定すべく作られたものである。我々は作られたものから作るものへの世界の作るものとして、自己自身を形成する世界の形成要素として、

何処までも之に対立する。而して作られたものから作るものへと世界を形成し行くのである。そこに私の所謂行為的直観の立場があるのである。絶対矛盾的自己同一的現在として、自[410]己自身を形成する創造的世界の形成要素として個物的なればなる程、即ち具体的人格的なればなる程、我々は行為的直観的に歴史的創造の尖端に立つのである。かゝる意味に於て、行為と直観とは何処までも相反すると云ふことができる。世界が一つの表現として何処までも我々に迫ると云ふのは我々の自己の底にまで迫るのである、我々の魂の譲渡を求めるのである。此処に我々が形成的といふのは、絶対矛盾的自己同一的世界の個物として、世界を創造的に[203]把握すると云ふことでなければならない。歴史的創造作用として現実を把握することが、具体的理性的といふことである。そこには判断論理の媒介といふものが、含まれてゐなければならない。行為的直観の立場に深くなると云ふことは、理性的となることである。生産様式的に実在を把握することである。具体概念とは、実在の生産様式でなければならない。科学的知識も、かゝる基礎の上に立つのである。而して世界を創造作用的に把握すると云ふことは、イデヤ的にと云ふことである。イデヤとは世界の創造作用でなければならない。ヘーゲルのイデヤとは此の如きものであらう。

ポイエシスを中心とする歴史的世界は、その創造の尖端に於て、無限の過去と未来とに対立する。而してそれは絶対矛盾的自己同一的現在に於ての対立として主体と環境との対立といふことができる。かゝる絶対現在に於ての主体と環境との対立、相互形成は機械的でも、合目的的でもあることはできない。環境は何処までも表現的であり、主体へ、作るものへ、何処までも直観的に迫るのである。直観とは物が我々の自己を奪ひ去らんとすることである。物と自己とが無関心に対立することではない。物を創造すると云ふのは、自己が物に奪はれることではない。自己が物となること、自己がなくなることではない。さらばと云って。単に自己が意識的に作用することでもない。作ることによって、真に能働的に。物の真実が把握せられることでなければならない。行為的直観といふことが単に自己が物に[411]奪はれると云ふことなら、論理を拒否するとも考へられるでもあらう。併しそこには自己が何処[204]までも能働的となることである。物をそのまゝに受取ることではない。物を能働的に把握することである。我々は矛盾的自己同一的世界の形成要素として、そこに何処までも論理的でなければならない。論理を否定することは、自己を暗ますことである。行為的直観的に、ポイエシス的に、我々の自己は益々明となるのである。芸術は非論理的と考

へられる。芸術的直観とは、行為的直観に於て、物が自己を奪ふといふ方向に於て成立するものなるを以て、非論理的とも考へられるが、具体的論理の立場からは、芸術的直観もその一方向として含まれなければならない（芸術も理性的でなければならない）。創造の立場に於ては過去と未来とが絶対に相対立するものでなければならない。而もそれは単なる対立ではなく、矛盾的自己同一的対立として、作られたものから作るものへと創造的に動き行くのである。此故に世界は矛盾的自己同一的現在として自己形成的である、即ち意識的である。過去と未来との矛盾的自己同一なるが故に、意識的なのである。世界は絶対の過去として必然的に我々を圧して来る。併し矛盾的自己同一的世界の過去として、単に因果的に、我々を圧するのでない。単なる因果的必然は、我々の自己を否定するものではない。それは歴史的過去として我々の個人的自己の生命の根柢に迫るものでなければならない。我々を魂の底から動かすものでなければならない。行為的直観の立場に於て、歴史的過去として、直観的に我々に臨むものは、我々の個人的自己をその生命の根柢から否定せんとするものでなければならない。かゝるものが、真に我々に対して与へられたものである。[**205**]行為的直観的に我々の個人的自己に与へられるものは、単に質料的でもなく、単に否定的でもなく、悪魔的に我々に迫り来るものでなければならない。真に我々の魂に迫るものは、却って抽象論理を以て我々を唆かすものでなければならない、真理の仮面を以て我々を誑すものでなければならない。右の如く絶対過去として我々の個人的自己の根柢に迫り来るもの[**412**]に対して、我々は絶対未来の立場に立つものとして、行為的直観的に何処までも形成的である、創造的世界の創造的要素として何処までも創造的である（我々はいつも超越的なるものに於て自己を有つ、此論文の終参照）。そこに理想主義の根拠があるのである。行為的直観的に世界を見ると云ふことは。逆に行為的直観的に世界を形成することを含むのである。過去は自己自身を否定して未来へ行くべく過去であり、未来は自己自身を否定して過去となるべく未来である。世界が絶対過去として何処までも直観的に、我々の個人的自己をその生命の根柢から奪ふと云ふことは、世界が非創造的となることである、世界が自己自身を否定することである。直観自身が自己矛盾である。世界が生きるかぎり、即ち創造的であり生産的であるかぎり、世界は自己矛盾に陥らざるを得ない。我々の行為的自己は、かゝる世界の自己矛盾の底より生れるのである。世界が絶対過去として直観的に個人的自己に迫り来ると云ふのは、機械的にでもなく合目的的にでもなく、我々の魂の譲与を迫り来ることでなければならない。単なる了解の対象としてでなく、信念の対象とし

て、行為を唆すものとして、迫り来ることでなければならない。それは何処ま[206]でも論理性を有ったものでなければならない。然らざれば、我々の個人的自己を動かすものではない、我々の行為的自己に対して与へられたものとは云へない。絶対矛盾的自己同一的現在に於て、作られたものとして我々を動かすものは、抽象論理的に我々に迫るものでなければならない（斯くあったから斯くすべしとして）。抽象論理の立場からは、世界を決定したものとして考へるのである。我々の行為的自己が過去から自己に臨む所に、抽象論理的である。之を反省と云ふ。併し我々の行為的自己は、矛盾的自己同一的世界の形成要素として、行為的直観的に、ポイエシス的に、歴史的世界の生産様式を把握し行く所に、具体的論理があるのである。過去といふものがなければ未来はない。我々の行為には、何処までも過去が基とならなければならない。決定せられたものからといふ立場からは、我々の行為は抽象論理的で[413]なければならない。矛盾的自己同一向世界が何処までも行為的直観的に我々に臨むと云ふことは、抽象論理的に我々を動かすことが含まれてゐなければならない。併しそれは何処までも絶対矛盾的自己同一的現在に於ての過去として、形成作用的に然るのである。具体的論理は矛盾的自己同一的現在の自己形成として、抽象論理を媒介とするが、抽象論理は具体的論理の媒介として、論理の意義を有するのである。然らざれば単なる形式たるに過ぎない。

私の行為的直観的に実在を把握すると云ふのは、抽象論理を媒介とせないと云ふのではなく、我々が矛盾的自己同一的世界の形成要素として個物的であり、創造的であればある程、絶対矛盾的自己同[207]一的現在に於て行為的直観的に与へられるものは、論理的に我々を動かすものでなければならない。而して世界が何処までも矛盾的自己同一的に自己自身を形成するのが、具体的論理である。かゝる意味に於て、芸術も具体的論理的である。私は人間の歴史的形成の立場から芸術を見るのであって、後者から前者を見るのではない。

四

直観的に与へられたものが論理的に我々を動かすと云ふのは。普通の考に反することであらう。私の云ふ所が或は無理押しと考へられるかも知れない。併し直観とか所与とかについて、従来の考へ方は知的自己の立場からであって、具体的な歴史的・社会的自己の立場からではない、即ち行為的・制作的自己の立場からではない。判断論理の立場からは、与へられたものと云へば非合理的と考へら

れ、直観と云へば論理を拒否すると考へられるでもあらう。併し具体的人間としては、我々は制作的・行為的として歴史的・社会的世界に生れ来るのであり、何処まで行ってもかゝる立場を脱するものではない。与へられるものは歴史的・社会的に与へられるのであり、直観的に見られるものは行為[414]的・制作的に見られるのであり、表現的に我々を動かすものである。矛盾的自己同一的現在の世界に於て与へられたものとして、我々の個人的自己に迫るものでなければならない。社会といふのは、矛[208]盾的自己同一的世界の自己形成として成立するのである。如何に原始的であっても、単に本能的ではない、単に全体的ではない、多と一との矛盾的自己同一的でなければならない。我々は個人的自己として絶対矛盾的自己同一的なるもの超越的なるものに対して居るのである。マリノースキイの云ふ如く、原始社会にも既に個人といふものが含まれてゐなければならない。動物的群居と異なるものがあるのである。原始社会はトーテムとかタブーとかにより極度に束縛せられる。併し尚個人の自由といふものがあるのである、故に罪といふものがあるのである。具体的人間としての我々に与へられるものは、心理学者の直覚といふ如きものではなく、社会的に与へられるものでなければならない、我々を包むものとして与へられるのである。矛盾的自己同一的世界の自己形成として強迫的に与へられるのである、私の所謂弁証法的一般者の自己限定として与へられるのである。社会的因襲的に過去からとして要請せられるのである。論理的には特殊的と云っても、我々が歴史的・社会的であるかぎり、種的であるかぎり、本質的にそれから動かされざるを得ないのである。それはレヴィ・ブリュールの如く論理以前と云ふことができるであらう。併しプラトンの論理と云へども、その根柢に於てイデヤの分有に外ならない。単なる抽象的論理は却って真の論理ではない。具体的論理は両面の矛盾的自己同一でなければならない。云ふまでもなく、論理が真の論理となるには、ミトス的なものは否定せられて行かなければならない。作られたものから作るものへと、社会は弁証法的に進展し行くのである。併し[209]何処まで行っても、その根柢に於て、歴史的・社会的形成として、ポイエシス的に実在を把握し行くといふ行為的直観の過程たるを脱せない。具体的論理たるかぎり、爾云ふことができる。併し斯く云ふのは、論理の根柢に神秘的直観的なものを考へると云ふ[415]ことではない。何処までもポイエシス的に、実践的に、真実在に肉迫し行くことである。絶対矛盾的自己同一として自己自身を形成する世界の生産様式を把握し行くことである。そこには何処までもミトス的に我々を抑圧するものを否定し行かねばならない。単に特殊的なるもの単に歴史的なるものを越え行かねば

ならない。そこには直観的に与へられるものが否定せられると考へられる。併しそれは抽象的合理論者の考へる如く。歴史的過去が否定せられるとか、特殊が単に一般の特殊となるとかと云ふことではない。原始社会といふものが、既に矛盾的自己同一として成立するのである。而して我々の社会は何処までもかゝる立場に於て発展し行くのである。否、矛盾的自己同一的なるが故に、作られたものから作るものへと発展し行くのである。歴史的に与へられたものは、絶対矛盾的自己同一的現在に於て世界史的に与へられたものとして、我々が個人的自己であればある程、それを否定することができないまでに自己の生命の根柢に迫るのである。直観的に我々に迫るものは、世界史的に迫るものとなるのである。社会の特殊性は単なる特殊性ではなく、固歴史的世界の生産様式であったのである。我々は個人的自己として、すべて直観的なるものを棄てて、合理的となると考へる。併しそれは却って矛盾的自己同一的世界の形成要素として、真[210]に行為的直観的となると云ふことである。原始社会に於ての如く、我々はいつも絶対矛盾的自己同一に対して居るのである。否、我々は個人的なればなる程、爾云ふことができる。矛盾的自己同一的世界の形成要素として絶対矛盾的自己同一に対することによって我々は個人的自己となるのである。我々は之に至って真に個人的自己となると云ふことができる。而して我々は矛盾的自己同一的世界の自己形成によって。即ち具体的論理的にそこに至るのである。具体的論理は何処までも抽象論理を媒介とする。併し抽象論理的媒介によって具体的論理に行くのではない。

[416]ヘーゲルは人格がイデヤ的存在であるために、財産を有たねばならぬと云ふ。具体的人格は歴史的身体的でなければならない。社会は作られたものから作るものへといふ歴史的生産作用として成立し、我々の自己はかゝる矛盾的自己同一的に自己自身を形成する社会の形成要素としてあるのである。人格といふものも、かゝる立場から考へられねばならない。人間の社会は動物のそれと異なって最初より個人といふものがあり。多と一との矛盾的自己同一に於て全体的一に対する個物的多として人格的自己といふものが成立するのである。矛盾的自己同一的世界に於て、個物的多として何処までも自己矛盾的に一に対すると云ふことは、逆に自己矛盾的に一に結合することである。故に我々は神に対することによって人格であり、而して又神を媒介とすることによって私は汝に対し、人格は人格に対[211]すると云ふことでもある。社会は矛盾的自己同一的現在の自己形成として、何処までも作られたものから作るものへと動いて行く。かゝる過程は機械的でもなく合目的的でもない。多と

一との矛盾的自己同一的過程として行為的直観的でなければならない。多が一の多、一が多の一、動即静、静即動として。そこに永遠なるものの自己形成即ちイデヤ的形成の契機が含まれてゐなければならない。文化といふのはかゝる契機に於て成立するのである。此故にそれは何処までも種的形成でありながら絶対矛盾的自己同一的現在の自己形成として世界史的となる。矛盾的自己同一的に自己自身を形成する社会は、是に於てイデヤ的形成的として国家となる、即ち理性的となるのである。かゝる社会の形成要素として我々は具体的人格となるのである。かゝる意味に於て国家が倫理的実体であり、我々の道徳的行為は国家を媒介とすると云ふことができるのである。文化的ならざる国家といふものはない。非文化的な社会は国家の名に価せないものである。但、文化はイデヤ的として世界史的なるを以て或社会の種的形成でありながら、いつもそれだけのものではない。

[**417**]歴史的世界は、生物の始から人間に至るまで、多と一との矛盾的自己同一である。而して作られたものから作るものへと動いて行くのである。動物的生命に於ては、尚個物的多が全体的一に対立せない、即ち個物が独立せない。作られたものから作るものへとの歴史的進展の過程が、全体的一の過程と考へられる、即ち合目的的と考へられる。個物が独立せないと云ふことは、逆に一が尚真の一でな[**212**]いと云ふことである、個物的多の世界に対して超越的でないと云ふことである、尚多の一であると云ふことである。之に反して人間の世界に於ては、如何に原始的であっても既に多と一との矛盾的自己同一的である。併しそれでも原始的社会にあっては、個物は尚真に独立的ではない、全体的一は抑圧的である。全体的一は単に超越的である。多は一の多である。然るに個物は何処までも独立的たることによって個物である。絶対矛盾的自己同一の世界に於ては、個物が個物自身を形成することが世界が世界自身を形成することであり、その逆に世界が世界自身を形成することが個物が個物自身を形成することである。多と一とが相互否定的に一となる、作られたものから作るものへである。絶対矛盾的自己同一の世界に於ては、かゝる契機が含まれてゐなければならない。それが文化的過程である。かゝる立場に於て、個物的多を生かすことが全体的一が生きることであり、全体的二が生きることが個物的多が生きることである。社会が実体的自由として倫理的実体となり、歴史的世界の形成作用として我々の行為は道徳的意義を有つ。世界が絶対矛盾的自己同一として矛盾的自己同一的に、イデヤ的に自己自身を形成し行く所に、我々が行為的直観的に創造的なる所に、真の道徳がある

のである。かゝる意味に於て、文化的過程は倫理的でなければならない。文化的発展が実体的自由としての国家を媒介とすると云ふこともできるのである。倫理的実体たる社会の個人として創造的なるかぎり、我々の行為が道徳的であり、絶対矛盾的自己伺一的世界の形成作用として、イデヤ的形成的なるかぎり、[213]社会が倫理的実体であるのである。かゝる世界のイデヤ的形成の[418]要求が何処までも独立的に自己自身を限定する個人的自己に於て、当為として意識せられるのである。芸術や学問も、かゝる立場に於てイデャ的形成作用たるかぎり、倫理的意義を有すると云ふことができる。之に反し真の国家の名に価するものは、所謂政治以上のものでなければならない。マキアヴェルリが国家の本質とした「力」virtùといふものすら、創造性を意味してゐたものと考へることができるであらう。多と一との矛盾的自己同一的形成作用として、国家はそれ自身が自己矛盾的存在である。故に国家存在理由には。いつも矛盾が含まれて居る。併しそこに国家の存在理由があるのでなければならない。歴史的世界に実在するものは、すべて自己矛盾的でなければならない。而して文化はかゝる実在の自己形成から成立するのである。現在の十字架に於て薔薇を認めることでなければならない、然らざれば真の文化ではない。芸術といふ如きものも、矛盾的自己同一的な社会の自己形成作用として生れるのである。かゝる意味に於て、私は芸術が社会の儀式から生れるといふ考に興味を有するのである(Jane Harrison, Ancient Art and Ritual)。而してそれは何処まで進んでも、かゝる立場が失はれないであらう。芸術も具体的論理的といふ所以である。併し矛盾的自己同一的形成が深くなればなる程、行為的直観の現実を中心として種々なる文化が相異なる方向に分化発展するのである。

[214]絶対矛盾的自己同一の世界は、作られたものから作るものへとの自己形成の過程に於て、イデヤ的である、直観的なるものを合むと云った。併し私はそこに世界の自己同一を置くのではない。若し然云ふならば、それは絶対矛盾的自己同一の世界ではない。絶対矛盾的自己同一の世界に於ては、自己同一は何処までも此世界を越えたものでなければならない。それは絶対に超越的でなければならない、人間より神に行く途はない。個物的多と全体的一とは、此世[419]界に於て何処までも一七ならないものでなければならない。此世界に内在的に、イデヤ的なるものに、自己同一を置くかぎり、世界は真に自己自身から動く現実の世界ではない。此故に絶対矛盾的自己同一の世界は、イデヤ的なるものをも否定する世界でなければならない、文化をも否定する世界でなければならない。イデヤ的

世界は仮現の世界である。イデヤ的なるものは、生れるもの、死に行くもの、変じ行くもの、過程的なものでなければならない。世界が絶対矛盾的自己同一的なる故に、その自己形成の過程が単に機械的でもなく、合目的的でもなく、イデヤ的形成でなければならないのである。絶対弁証法的なるが故にイデヤ的直観的契機が含まれるのである。故に文化と宗教とは何処までも相反する所に、相結合すると云ふことができる。私が前論文に於て、世界が絶対矛盾的自己同一の影を映す所に、イデヤ的と云った所以である。自己が自己に於て自己の影を映すと云ふことは、私が屢々表現作用の場合に於て云ふ如く、それは絶対の断絶の連続といふことでなければならない。それは何処までも超越的なるものが自己矛盾[215]的に内在的、即ち絶対矛盾的自己同一といふことでなければならない。宗教は文化を目的とするものではない、却ってその逆である。併し真の文化は宗教から生れるものでなければならない。

絶対矛盾的自己同一の世界は自己自身の中に自己同一を有たない。矛盾的自己同一として、いつも此世界に超越的である。此故に限定するものなき限定として、その自己形成がイデヤ的である。斯く此世界が絶対に超越的なるものに於て自己同一を有つと云ふことは、個物的多が何処までも超越的一に対すると云ふことでなければならない、個物が何処までも超越的なるものに対することによって個物となると云ふことでなければならない。我々は神に対することによって人格となるのである。而して斯く我々が何処までも人格的自己として神に対すると云ふことは、逆に我々が神に結び附くことでなければならない。神と我々とは、多と一との絶対矛盾的自己同一の関係に於てあるのである。[420]絶対自己矛盾的同一的世界の個物として我々は自己成立の根柢に於いて自己矛盾的なのである。それは分化発展によって減ぜられ行く矛盾ではなくして、却って益々明となる矛盾であるのである。超越的なるものに於て自己同一を有つ矛盾的自己同一的世界に於ては、作られたものから作るものへとの行為的直観的なポイエシス的過程は何処までも無限進行でなければばならない。我々はその方向に於て絶対者に、神に結び附くのではない。我々は我々の自己成立の根底に於いて神に結合するのである（我々は被創造物であるのである）。過去と未来とが自己矛盾的に、現在に於て同時存在的なる矛盾的自己同一[216]的現在の形成要素として、我々は生命の始に於てかゝる約束の下に立たねばならない。我々はいつも絶対に接して居るのである。唯之を意識せないのである。我々は自己矛盾の底に深く省みることによって、自己自身を翻して絶対に結合するのである、即ち神に帰依するのである。

之を回心と云ふ。そこには自己自身を否定することによって、真の自己を見出すのである。ルターは基督者の自由を論じて、すべてのものの上に立つ自由な君主であって、すべてのものに奉仕する従僕であると云ふ。故に我々は此世界の中に自己同一を置く我々の行為によって宗教に入るのではなく、かゝる行為そのもの、自己そのものの自己矛盾を反省することによって宗教に入るのである。而して我々が斯く自己自身の根柢に於て自己矛盾に撞着すると云ふも、自己自身によるのでなく絶対の呼声でなければならない。自己自身によって自己否定はできない（ここに宗教家は恩寵といふものを考へる）。此故に宗教は出世間的と考へられる。併し右にも云った如く、宗教は絶対矛盾的自己同一的立場として、それによって真の文化が成立するのでなければならない。我々は何処までも超越的なる一者に対することによって、真の人格となるのである。而して超越的一者に対することによって自己が自己であると云ふことは、同時に私がアガペ的に隣人に対することである。他を人格と見ることによって自己が人格となるといふ道徳的原理は、之に基くものでなければならない。かゝる道徳[421]的制約の下に、矛盾的自己同一的に、自己自身を形成する世界として、作られたものから作るものへと、世界はイデヤ的形成的でな[217]ければならない。

宗教は道徳の立場を無視するものではない。却って真の道徳の立場は宗教によって基礎附けられるのである。併しそれは自力善の道徳的行為を媒介として宗教に入ると云ふことではない。親鸞が「歎異抄」に於ての善大なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をやといふ語、深く味ふべきである。又今日往々宗教の目的を個人的救済にあるかに考へ、国家道徳と相容れないかの如く思ふのも、宗教の本質を知らないからである。宗教の問題は個人的安心にあるのではない。今日かゝる撞着に迷ふものは、絶対他力を私してゐたものに過ぎない。真に絶対に帰依したものは真に道徳を念とするものでなければならない。倫理的実体としての国家と宗教は矛盾するものではない。

東洋的無の宗教は即心是仏と説く。それは唯心論で右なく神秘主義でもない。論理的には、多と一との矛盾的自己同一といふことでなければならない。一切即一といふのは、一切が無差別的に一といふのではない。それは絶対矛盾的自己同一として、一切がそれによって成立する一でなければならない。そこに絶対現在として歴史的世界成立の原理があるのである。我々は絶対矛盾的自己同一的世界の個物として、いつも之に対すると云ふこともできない絶対に接しているのである。即今目前孤明歴々地聴者、此人処々不滞、通貫

十方と云はれる。我々は自己矛盾の底に絶対に死して、一切即一の原理に徹するのが即心是仏の宗教である。你祇今聴法者、不是你四大、能用你四大、若能如是見得、便[218]乃去住自由といふ。而もそれは虚幻の伴子たる意識的自己といふことではなく、そこには絶対否定的転換がなければならない。故にそれは唯心論とか神秘主義とかいふものとは逆に、絶対の客観主義でなければならない。真の学問も道徳も、之によって成立するのである。心と云っても主観的意識を云ふのではなく、内亦不可得であり、無と云[422]つても、有に対する相対的無を云ふのではない。

多と一との絶対矛盾的自己同一として、作られたものから作るものへと、自己自身をイデヤ的に形成し行く世界は、超越的なるものに於て自己同一を有つ世界である。故に此世界に於ては、個物は個物的であればある程、超越的一者に対する。而して斯く超越的に一者に対すると云ふことは、内在的にはアガペ的に個物が個物に対することである。我々は作られたものから作るものへとして、歴史的に此世界から生れるものでありながら、いつも我々は直接に此世界を越えたものに対するものであり、即ち此世界を越えたものである。そこに個物と世界とが対立する。前に行為的直観の立場に於て与へられたものと云ふのは、我々の個人的自己に迫るもの、我々の魂を奪ふものと云ったのは、之によるのである。それは我々の身体的生命を否定するのみならず、我々の魂を否定するものでなければならない。超越的なるものに於て自己同一を有つ世界の個物として、我々は之に対して何処までも対立的[219]である。与へられたものとして自己自身に迫り来るものに自己を奪はれるかぎり、超越的一者に於て自己を有つ真の個物ではない。我々は何処までも物に奪はれてはならない。そこに無上命法の根拠があるのである。併しそれは又何処までも絶対矛盾的自己同一的世界の個物としてでなければならない。然らざれば、単なる道徳的自尊として一種のヒュブリスたるに過ぎない。我々が右の如き個物として、人格的であればある程、作られたものから作るものへとして、イデヤ的形成的でなければならない。それは我々が創造的世界の創造的要素として、超越的一者の機関となると云ふことでなければならない。そこに道徳的といふことが、即ち宗教的と云ふことであるのである。

[423]世界は絶対矛盾的自己同一として、自己自身を越えたものに於て自己同一を有ち、我々は超越的一者に対することによって個物なるが故に、我々は個物的なればなる程。現実から現実へと動き行きながら、いつも此現実の世界を越えて、反省的であり、思惟的

であるのである。世界が自己自身を越えたものに於て自己同一を有つといふ時、世界は表現的である、我々はかゝる世界の個物として表現作用的である。而して世界が矛盾的自己同一的形成として、現在に於て過去と未来とが一となるといふ時、我々は反省的である。反省とは過去と未来とが現在に於て結合することでなければならない。かゝる方向に於て過去と未来とが何処までも現在に於て否定せられ。無限に動き行く世界を一つの現在として把握するのが思惟の立場である。思惟の立場に於ては。表現的に世界を一つの現在として把握する[220]のである。矛盾的自己同一的世界が、そこには自己自身の中に自己同一を有つものとして把握せられるのである。自己矛盾的世界を非矛盾的に把握するのである。此故に思惟の立場は何処までも自己矛盾的である。而してそこに思惟と実践とが何処までも対立する、純なる知識の立場といふものが成立するのである。世界が矛盾的自己同一として、イデヤ的形成的なればなる程、我々は個物的として思惟的となると云ふことができる。無限なる過去から無限なる未来へとして、何処までも自己自身の中に自己同一を有たない世界が、自己自身の中に自己同一を有つものとして推論式的一般者と考へられるのである。そこに科学的知識といふものが成立するのである。

右の如く絶対矛盾的自己同一として自己自身を形成する世界は、いつもその矛盾的自己同一的現在に於て論理的に推論式的一般者と考へられる。斯く世界が何処までも自己自身の中に自己否定の契機を有つと云ふことが、世界が矛盾的自己同一的たる所以であるのである。然らざれば、それは矛盾的自己同一的世界ではないのである。併し絶対矛盾的自己同一的世界を何処までもかゝる立場から把握して行くこと、即ち内在的に自己同一的に見ると云ふことは、[424]それを抽象化することでなければならない。具体的論理はその否定的契機として抽象的論理を含まねばならないが、抽象的論理の立場から具体的論理的に考へることはできない。絶対矛盾的自己同一的世界は何処までも自己自身の中に、自己同一を有っことはできない。それは作られたものから作るものへといふ歴史のイデヤ的形成の契機[221]として、含まれるものでなければならない。我々の自己が歴史的制作的自己として実在を把握し行く所に、具体的論理といふものがあるのである。そこに多と一との矛盾的自己同一として我々が含まれて居る世界が、自己自身を明にすると云ひ得るであらう。我々の意識は自己矛盾的に世界の意識となるのである。故にそこに我々が実践によって実在を映すとか、物が物自身を証明するとか云ふこともできる。知識は抽象的分析から始まると云って

も、如何なる立場から如何にと云ふことは、作られたものから作るものへとして、自己が如何なる立場にあるかの自覚からでなければならない。知識は歴史的過程でなければならない。私は右の如き歴史的生命の自覚といふ如きものを弁証法的論理と云ふのである。故に科学も弁証法的である。但それは作られたものからと云ふに即するが故に、環境的と云はねばならない。その立場からのみ歴史的生命の世界を見ることは、抽象的たるを免れない。

> ヘーゲルは「法理哲学」の始に於いて “Die Philosophie hat es mit Ideen und darum nicht mit dem, was man blosse Begriffe heissen pflegt, zu tun, sie zeigt vielmehr deren Einseitigkeit und Unwahrheit auf, sowie, dass der Begriff (nicht das, was man oft so nennen hört, aber nur eine abstrakte Verstandesbestimmung ist) allein es ist, was Wirklichkeit hat und zwar so, dass er sich diese selbst giebt” と云って居る。

[222]我々の生物的身体といふものが歴史的生命として既に技術的である。アリストテレスの云ふ如く、身体的発展は[425]自然のポイエシスである。併し我々の社会的生命に於て、それが真に技術的となる。我々の身体は歴史的身体的と考へられる。かゝる立場から、我々の歴史的生命は何処までも技術的と云ひ得るであらう。併し又逆に歴史的生命が技術的といふことは、矛盾的自己同一的に、何処までもイデヤ的形成的といふことでなければならない。故に種的形成からイデヤ的形成に発展する。かゝる意味に於てのみ、特殊が即一般と云ひ得るのである。（次の論文参照）

L'auto-identité absolument contradictoire

Nishida Kitarō

Traduction de
Jacynthe Tremblay

I

[**367**] Le monde de l'actualité est celui dans lequel les choses interagissent. La forme de l'actualité est considérée comme une relation réciproque entre les choses, comme une conséquence de leur agir mutuel. Cependant, le fait que les choses agissent signifie qu'elles se nient et qu'elles finissent par disparaître. Que les choses forment un monde unitaire en interagissant signifie à l'inverse qu'elles sont les parties de ce monde unitaire. Par exemple, leurs interactions dans l'espace supposent qu'elles sont spatiales.

Dans le cas de l'espace physique, les forces physiques sont tenues, à la limite, pour des changements de l'espace. Mais les choses qui agissent disparaîtraient si elles étaient strictement des parties de la totalité ; le monde deviendrait alors statique et l'actualité disparaîtrait. Le monde de l'actualité est nécessairement l'unité d'éléments multiples ; il est le monde de la détermination réciproque des choses individuelles. J'affirme donc qu'il consiste dans l'« auto-identité absolument contradictoire ».

Un tel monde se meut des choses fabriquées à celles qui fabriquent. Son établissement n'est pas dû aux actes réciproques d'atomes immuables (comme jusqu'ici en physique). En d'autres termes, il n'est pas l'unité d'éléments multiples. Si c'était le cas, un monde identique se répéterait inlassablement. Par ailleurs, nous ne pouvons en faire un monde téléologique et y voir le développement de la totalité. Le cas échéant, [**368**] les choses individuelles n'interagiraient pas.

Le monde n'est concevable ni en tant qu'unité d'éléments multiples ni en tant que multiplicité d'éléments faisant partie d'une unité. En se niant, il doit se mouvoir des choses fabriquées à celles qui fabriquent, puisque le donné est une chose fabriquée,

c'est-à-dire une chose donnée dialectiquement. Fondamentalement, il ne peut avoir pour substrat ni la totalité ni la multiplicité des choses individuelles.

Le monde créateur qui se meut vraiment par soi (les phénomènes et la réalité étant concomitants) doit être tel que je viens de le décrire. Les choses situées dans l'actualité sont absolument déterminées, tout en se transformant et en périssant puisqu'elles sont nécessairement fabriquées : l'être et le néant sont concomitants. Ce monde, je l'ai donc qualifié de néant absolu et, dans la mesure où il est un mouvement infini, de monde de la détermination dépourvue de déterminant.

Ce monde de l'auto-identité contradictoire est toujours celui dans lequel le présent se détermine. Il n'est pas déterminé causalement à partir du passé ; en d'autres termes, il n'est pas une unité d'éléments multiples. Pour autant, il n'est pas déterminé téléologiquement à partir du futur ; en d'autres termes, il n'est pas une multiplicité d'éléments faisant partie d'une unité. Fondamentalement, le temps n'est pensé ni à partir du seul passé ni à partir du seul futur. Il n'y aurait pas de présent si nous le réduisions à un instant, à savoir si nous en faisions l'un des points d'une droite continue. Conséquemment, le temps aussi disparaîtrait.

Dans le présent, le passé est à la fois passé et non encore passé. Quant au futur, il n'est pas encore arrivé, mais il apparaît déjà dans le présent. C'est à titre d'auto-identité contradictoire du présent que le passé et le futur se font face et que le temps s'établit. Par conséquent, le temps se meut infiniment du passé au futur (à savoir des choses fabriquées à celles qui fabriquent <à leur tour>), puisqu'il forme une auto-identité contradictoire.

L'instant doit être l'un des points du temps rectiligne. Mais de même que Platon avait déjà posé que l'instant se trouve hors du temps[1], ce dernier s'établit en qualité de continuité d'éléments discontinus. Il s'établit en qualité d'auto-identité contradictoire de la multiplicité et de l'unité. Le présent concret est la coexistence d'instants innombrables ; il est l'unité d'éléments multiples, [**369**] l'espace du temps. Là, me dira-t-on, les instants du temps sont niés. Cependant, l'unité qui nie la multiplicité doit être elle-même contradictoire. Le temps (et le présent avec lui) disparaîtrait si les instants étaient niés.

Toutefois, le temps échouerait à s'établir et les instants disparaîtraient *de facto* si nous affirmions que chacun des instants du temps s'établit de manière discontinue. Le temps s'établit à partir de la coexistence des instants dans le présent. Il s'établit à partir de l'auto-identité contradictoire du présent, cette dernière désignant une unité d'éléments multiples et une multiplicité d'éléments faisant partie d'une unité. Pour cette raison, le temps s'établit lorsque le présent se détermine.

De quelle manière y a-t-il contact avec l'éternité dans le cas de l'instant du temps ? Plus l'instant est, en tant que tel, un instant véritable, plus il est (en qualité de membre de la multiplicité des choses individuelles modelée sur l'auto-identité absolument contradictoire) un instant du présent éternel, lequel désigne l'auto-identité contra-

1. Platon, *Parménide* (Flammarion, 1999), 207.

dictoire absolue. L'établissement du temps à titre d'autodétermination du maintenant éternel n'est que l'autre face de cette conception.

Dans le présent, ai-je dit, le passé est à la fois déjà passé et pas encore passé, tandis que le futur n'est pas encore arrivé bien qu'il y apparaisse déjà. Cela ne signifie pas que le passé et le futur se combinent ou s'unifient tout bonnement, ainsi que la logique abstraite porte à le croire. Ils s'unifient en se niant l'un l'autre. Et le lieu où ils s'unifient en se niant réciproquement est le présent. Le passé et le futur se font face à titre d'auto-identité contradictoire du présent. Simultanément, il est obvie qu'ils ne s'unissent pas s'ils sont modelés sur l'auto-identité contradictoire. Ils se meuvent nécessairement du passé au futur.

Néanmoins, le présent consiste dans l'auto-identité contradictoire (celle-ci désignant la concomitance de la multiplicité et de l'unité, ainsi que la concomitance de l'unité et de la multiplicité) ; il est un espace temporel. Il s'ensuit qu'une forme y est déterminée et que le temps y est dépassé (*aufheben*). Là, nous entrons en contact avec l'éternité en dépassant le temps, car le présent du temps est l'autodétermination du maintenant éternel. Mais en qualité d'auto-identité contradictoire, <le présent du temps> est déterminé en vue d'être nié. Le temps se meut d'un <moment> présent à l'autre.

Le fait que l'unité unifie de multiples éléments est spatial. Le passage de la multiplicité à l'unité est d'ordre mécanique. [**370**] Il consiste à évoluer du passé au futur. À l'inverse, le fait que la multiplicité fasse partie de l'unité conduit à une conception dynamique et temporelle du monde. Le passage de l'unité à la multiplicité consiste à penser le monde de manière évolutive et téléologique. Il consiste à évoluer du futur au passé. Le monde qui, à titre d'auto-identité contradictoire de la multiplicité et de l'unité, passe des choses fabriquées à celles qui fabriquent doit évoluer d'un <moment> présent à l'autre.

L'actualité est dotée d'une forme. Dans la mesure où les choses qui s'y situent sont absolument déterminées (c'est-à-dire où tout en étant réelles, elles sont déterminées conformément à l'auto-identité contradictoire), elles se meuvent à partir de l'aspect autocontradictoire de l'actualité elle-même. Nous ne pouvons supposer derrière elles ni l'unité ni la multiplicité. Le fait même d'être déterminé doit impliquer une autocontradiction.

Ainsi, le monde qui, à titre d'auto-identité absolument contradictoire, évolue des choses fabriquées à celles qui fabriquent doit être également le monde de la production (*poiesis* ποίησις). Lorsqu'il est question de production (制作), certains croient qu'elle consiste seulement à fabriquer des choses subjectivement. Mais tout artificielle qu'elle soit, elle doit être objective, puisque les choses s'établissent objectivement.

Nous sommes en mesure de fabriquer des choses parce que nous possédons des mains. Le développement de nos mains est le résultat de plusieurs dizaines de millions d'années d'évolution biologique ayant passé des choses fabriquées à celles qui fabriquent. Aristote disait métaphoriquement de cela que « la nature fait » (è physis

poiei)[2]. Évidemment, notre production n'est pas pour autant un acte de la nature. Et les mains ne fabriquent pas les choses[3].

S'il en est ainsi, qu'est-ce que fabriquer les choses ? Cela consiste à modifier leur combinaison. Le fait que le charpentier construise une maison signifie qu'il modifie la combinaison des choses conformément à leur qualité, c'est-à-dire qu'il modifie leur forme (cela est possible dans le monde du « composé » de Leibniz).

Le monde de l'actualité doit posséder une forme déterminée en tant qu'unité d'éléments multiples. Il n'y aurait pas de marge pour inclure la production si nous nous obstinions à penser <le monde> de la multiplicité à l'unité. Et le penserions-nous de l'unité à la multiplicité qu'il serait immanquablement un monde téléologique. [**371**] Il serait réduit à un acte de la nature ; il serait l'équivalent du monde biologique.

Évitons de supposer soit la multiplicité soit l'unité au fondement du monde <de l'actualité>. Ce dernier désignant forcément le monde de l'auto-identité absolument contradictoire (laquelle consiste en une négation réciproque de la multiplicité et de l'unité), la chose individuelle est, en tant que telle, nécessairement formatrice et elle fabrique des choses ; simultanément, elle est nécessairement le résultat d'un acte de formation de la nature historique qui évolue des choses fabriquées à celles qui fabriquent.

De même que le temps est irréitérable et que, simultanément, il s'établit d'un <moment> présent à l'autre et à partir de l'autodétermination du présent (ce dernier étant l'espace du temps), le fait que le monde de l'auto-identité contradictoire évolue des choses fabriquées à celles qui fabriquent signifie que les choses individuelles sont productrices. À l'inverse, le fait que celles-ci soient productrices signifie que le monde évolue des choses fabriquées à celles qui fabriquent. Que nous appartenions <au genre> *homo faber* signifie que le monde est historique ; que le monde soit historique signifie que nous appartenons <au genre> *homo faber*.

Il s'ensuit que dans le cadre du monde de l'auto-identité absolument contradictoire, le monde de l'*homo faber* (lequel évolue des choses fabriquées au soi qui fabrique) voit toujours les formes au cœur de l'actualité (de la même manière que c'est au cœur du présent du temps que nous entrons en contact avec ce qui dépasse ce dernier). Pour ainsi dire, ce monde acquiert, dans l'intervalle allant du passé au futur, ce plan de rupture représenté par la conscience[4]. Le monde qui évolue des choses fabriquées au soi qui fabrique possède un plan de conscience. Telle est la signification du verbe « refléter ».

Nous produisons par le biais de l'intuition agissante. La production doit être consciente. Dans le plan de conscience du monde de l'auto-identité absolument

2. Aristote, *Politique* (Librairie philosophique de Ladrange, 1874), 1253a10. Voir également Aristote, *Traité des parties des animaux et de la marche des animaux*, Tome premier (Librairie Hachette et Cie, 1885), Chapitre XIII, Livre II, Chapitre XIII, 658b8.

3. À elles seules, les mains ne suffisent pas à fabriquer les choses.

4. La conscience, en situation de rupture en regard du monde biologique, apparaît dans le passage du passé au futur, ou encore dans le passage vers le monde historique.

contradictoire[5], le soi producteur est pensant et libre. Notre autoéveil individuel tire son origine de la production.

Nous ne pouvons supposer ni l'unité ni la multiplicité au fond du monde. Plusieurs peinent à considérer ce dernier comme le monde de la réalité s'il y a négation réciproque de la multiplicité et de l'unité, et s'il évolue des choses fabriquées à celles qui fabriquent. D'autres présupposent la multiplicité au fond du monde. Mettant en œuvre un mode de pensée atomistique, ils y voient un monde de nécessité causale, à savoir le monde matériel. D'un certain côté, le monde de l'auto-identité contradictoire présente des traits semblables, à la différence qu'il doit être pensé à partir de l'auto-identité contradictoire de l'actualité.

[**372**] L'actualité n'est pas tout bonnement donnée, le simple donné étant un objet de pensée. L'actualité est le lieu dans lequel nous nous situons et dans lequel nous agissons. Loin d'être limité au vouloir, l'agir consiste à fabriquer des choses. Nous fabriquons des choses qui, tout en étant de notre fabrication, sont indépendantes de nous et nous fabriquent en retour. Plus encore, nos artéfacts eux-mêmes proviennent du monde des choses. Ce que j'appelle l'« intuition agissante » est l'équivalent de l'actualité, alors que d'habitude, c'est le corps qui est associé à cette dernière. L'actualité est à l'œuvre là où le soi qui fabrique et la chose fabriquée forment une auto-identité, de manière contradictoire ; elle est à l'œuvre là où le présent se détermine.

La connaissance scientifique doit s'établir à partir de l'actualité ainsi conçue. Le monde de la réalité scientifique aussi doit être saisi depuis cette position. De même que notre corps est connu depuis l'extérieur par le mouvement (Noiré), notre soi est connu dans le monde sociohistorique grâce à la production. Le monde sociohistorique doit évoluer des choses fabriquées au soi qui fabrique. Sans ce caractère social, il n'évoluerait pas des choses fabriquées à celles qui fabriquent et il n'y aurait pas de production. La position de notre pensée aussi est conditionnée par la position sociohistorique.

Nombreuses sont les controverses à propos du point de départ de la philosophie. Au Japon, la position épistémologique et la position phénoménologique ont jusqu'à maintenant occupé, grosso modo, le devant de la scène. Depuis ces positions, ce que j'avance paraîtra sans doute dogmatique. Mais elles aussi furent conditionnées par l'histoire et la société.

De nos jours, nous devons nous efforcer de retourner au point de départ et d'analyser le monde sociohistorique d'une manière logico-ontologique (logisch-ontologisch). Selon moi, nous devons également tenter, depuis cette position, de le repenser en nous transposant à l'aube de la philosophie grecque. Il importe en outre de réexaminer la position épistémologique de l'opposition sujet/objet. Même la connaissance est un événement au cœur du monde sociohistorique.

Il n'est pas dans mes intentions de revenir à l'ancienne métaphysique. Je constate que postérieurement à Kant, Lotze examina l'acte de connaissance en retournant à la position de l'ontologie. Mais son ontologie n'était pas sociohistorique, au sens où je l'entends.

5. Le monde de l'actualité se détermine en tant que nature, mais également en tant que conscience. En ce sens, la conscience est à l'œuvre dès le début.

[**373**] Le nucléus et le milieu se font absolument face dans le monde qui se meut par soi à titre d'auto-identité absolument contradictoire de la multiplicité et de l'unité. Il s'agit du monde qui se forme de manière autocontradictoire, c'est-à-dire du monde de la vie. Mais si le nucléus forme le milieu et si le milieu forme le nucléus, ils ne le font pas de la même manière que la forme informe la matière[6].

La chose individuelle doit se déterminer. Elle doit être une chose qui agit. L'agir consiste à nier absolument l'altérité et à tenter de se l'approprier. Il signifie que le soi s'efforce de devenir monde. À l'inverse, il signifie que le soi se nie et qu'il devient un élément du monde. En ce sens, le monde est modelé sur cette auto-identité contradictoire (dans la mesure où il est le monde de la réalité), quoique certains le tiennent pour mécanique (en tant qu'unité d'éléments multiples) et d'autres pour téléologique (en tant que multiplicité d'éléments faisant partie d'une unité). En effet, la chose individuelle ne se déterminerait pas entièrement si nous la considérions comme mécanique ou comme téléologique ; elle ne serait pas vraiment une chose qui agit.

Le véritable monde de la détermination réciproque des choses individuelles doit être semblable au monde des monades de Leibniz. Les monades reflètent le monde et elles sont simultanément les perspectives d'un seul monde selon différents points de vue[7]. La représentation et l'expression sont concomitantes (exprimer = représenter).

Néanmoins, la véritable chose individuelle ne possède pas le caractère intellectuel de la monade. Elle doit se former et se caractériser par des actes d'expression au fondement desquels nous ne pouvons poser ni l'unité ni la multiplicité[8]. Dans le monde évoluant des choses fabriquées à celles qui fabriquent (à titre d'auto-identité absolument contradictoire), la chose individuelle doit se former par le biais d'actes d'expression.

La chose individuelle a pour autodétermination le désir lorsqu'elle reflète le monde de l'auto-identité contradictoire de la multiplicité et de l'unité dont elle fait partie. Elle n'agit ni mécaniquement ni téléologiquement, mais en reflétant en elle le monde. Je la qualifie de « consciente ». Même les actes instinctifs des animaux sont essentiellement dotés de ce caractère.

Il s'ensuit que fondamentalement, notre agir se produit par le biais de l'intuition agissante. Il se produit du moment que nous voyons les choses. [**374**] L'intuition agissante signifie que les actes <de conscience> sont contenus dans l'objet de manière autocontradictoire. Le monde est marqué par l'intuition agissante lorsqu'à titre d'auto-identité contradictoire de la multiplicité et de l'unité, il évolue des choses fabriquées à celles qui fabriquent ; quant à la chose individuelle, elle est alors entièrement désireuse.

Lorsque je parle de la « forme », je n'ai pas en tête la forme immobile des choses. Je réfère à l'acte d'autoformation du monde qui, à titre d'auto-identité contradictoire

6. L'hylémorphisme est un mouvement unilatéral d'information (au sens scolastique) de la matière par la forme. Il n'implique aucune réciprocité entre la forme et la matière.

7. Leibniz, *La Monadologie* (Grasset, 1990), 156–157.

8. L'acte d'expression consiste à agir par l'intermédiaire du monde.

de la multiplicité et de l'unité, évolue des choses fabriquées à celles qui fabriquent. Telle devrait être, fondamentalement, la signification de l'idée de Platon. Il n'y aurait pas de désir si les choses n'étaient pas vues de manière autocontradictoire. Il n'y aurait pas d'agir sans la forme.

Tout est indistinct dans la vie animale, bien qu'il y soit question de voir. Les animaux se limitent à voir l'ombre des choses, comme en un rêve. C'est la raison pour laquelle leurs mouvements sont instinctifs. Ils ne sont pas vraiment en mesure de fabriquer des choses à l'extérieur même si, essentiellement, ils opèrent par le biais d'actes d'expression. Les animaux ne possèdent pas encore de monde objectif. Ils n'agissent pas vraiment en conformité avec l'intuition agissante. Chez eux, il n'y a pas encore de production : les choses fabriquées ne se détachent pas de ce qui les fabrique ; elles ne vont pas jusqu'à fabriquer ce qui les fabrique. Il n'y a donc pas <passage> des choses fabriquées à celles qui fabriquent. <Les animaux> se ramènent à des formations corporelles biologiques.

Au stade de l'humain (le fait que celui-ci reflète le monde de manière monadologique signifiant à l'inverse que de son point de vue, il est l'une des perspectives d'un seul monde), il en va tout autrement : celui-ci agit en voyant les choses dans le monde objectif par le biais de l'intuition agissante ; pour ainsi dire, il agit en se voyant à l'extérieur. Les choses fabriquées fabriquent le soi qui les fabrique. Il y a passage des choses fabriquées au soi qui les fabrique. Ainsi, l'être humain est producteur. Il se distingue par un corps historique. Et dès lors qu'il agit depuis la position où la représentation et l'expression sont concomitantes, il est par conséquent logique.

Comme je l'ai déjà mentionné, la chose individuelle est, en tant que telle, absolument créatrice. Elle est une chose individuelle à la fois en tant qu'elle forme le monde et en tant qu'élément créateur du monde créateur (ce dernier se formant). Le monde qui, à titre d'auto-identité contradictoire, évolue des choses fabriquées à celles qui fabriquent, passe nécessairement d'une forme à l'autre. Il est le monde dans lequel les formes se déterminent [**375**] (de la manière dont j'ai dit au début que le présent se détermine). Le monde de l'auto-identité absolument contradictoire de la multiplicité et de l'unité doit se former depuis cette position ; il doit être un acte de formation. En ce sens, <chaque> forme qui se forme est une « espèce historique ». Elle joue le rôle de nucléus dans le monde historique.

Ce que je nomme la « forme » ne désigne pas une forme immobile détachée de la réalité et pensée de manière uniquement abstraite. Et le passage d'une forme à l'autre ne s'effectue pas sans qu'il y ait un médium. Pour moi, la forme est celle que la réalité possède en qualité d'auto-identité contradictoire de la multiplicité et de l'unité.

Il est possible de réduire les phénomènes biologiques à des phénomènes chimiques et physiques. Nous avons beau les considérer comme des associations contingentes de matière, ils sont en définitive des actes de formation du moment que nous reconnaissons leur caractère réel. La forme dont les êtres vivants sont dotés doit être fonctionnelle. Chez ceux-ci, la forme et la fonction sont indivisibles. Je ne dis pas que nous voyons les formes seulement avec nos yeux. L'instinct des êtres vivants aussi est un acte

de formation. Les sociétés culturelles doivent également avoir une forme, celle-ci étant un paradigme. Nous agissons grâce à une forme spécifique. En conséquence, nous agissons en voyant <les choses> par le biais de l'intuition agissante, à savoir que nous les voyons en agissant. Il doit y avoir passage des choses fabriquées au soi qui fabrique.

Le monde de l'auto-identité absolument contradictoire qui, de cette façon, se meut infiniment en évoluant des choses fabriquées à celles qui fabriquent est nécessairement un acte de formation s'il passe d'une forme à l'autre ; autrement dit, il implique un nucléus auquel fait face un milieu infini. Par conséquent, le nucléus forme le milieu, tandis que le milieu forme le nucléus.

Mais dans le monde de l'auto-identité absolument contradictoire, le milieu n'est pas une simple chose matérielle ; il doit nier les formes. Le passage de la multiplicité à l'unité doit servir de contrepartie au passage de l'unité à la multiplicité. Le nucléus forme le milieu en se niant, tandis que le milieu forme le nucléus en se niant. Cela ne signifie pas que la forme devient la matière et que la matière devient la forme. Cela signifie encore moins que forme et matière constituent des degrés différents de formation.

[**376**] Passer de la multiplicité à l'unité consiste à penser le monde de manière causale et déterministe. Cela consiste à le penser à partir du passé et de manière mécanique. À l'inverse, passer de l'unité à la multiplicité consiste à penser <le monde> de manière téléologique. Mais réduit à cela, il demeurerait spatial et soumis au déterminisme, comme dans le cas de la vie biologique. Une véritable évolution <du monde> de l'unité à la multiplicité nécessite un élément temporel, à savoir la « durée pure » de Bergson.

<Le monde> absolument créateur part toujours du futur ; bref, il ne part jamais du passé. Le monde de l'actualité existe là où la durée pure devient spatiale (de manière autocontradictoire) en se niant. Le présent ne peut exister dans le monde de la durée pure où il est impossible de retourner au passé. À l'inverse, le monde de l'actualité existe là où l'espace devient temporel (de manière autocontradictoire) en se niant, c'est-à-dire là où il se meut à partir de soi de manière autocontradictoire.

Il s'ensuit que dans le présent du monde qui, à titre d'auto-identité absolument contradictoire, se meut d'un <moment> présent à l'autre, le nucléus et le milieu se font absolument face ; le nucléus forme le milieu en se niant, tandis que le milieu forme le nucléus en se niant. Dans la mesure où le présent du monde de l'actualité consiste dans l'auto-identité contradictoire du nucléus et du milieu, de même que de l'unité et de la multiplicité, il se meut des choses déterminées (c'est-à-dire des choses fabriquées) aux choses qui fabriquent. En d'autres termes, il se meut du passé au futur. Les choses fabriquées se sont déjà introduites dans le milieu ; elles sont devenues des choses du passé. Néanmoins, <le milieu> forme un nucléus dès lors qu'il se nie (si tant est que le passé soit à la fois une chose du passé et une chose qui existe – attendu que le néant est l'être).

Le passage des choses fabriquées à celles qui fabriquent est impossible si nous analysons le monde soit à partir de la multiplicité, soit à partir de l'unité. Il est impossible,

peu importe que nous abordions le monde mécaniquement ou que nous l'abordions téléologiquement. Pour mieux dire, il n'y a alors aucune marge pour introduire quelque production que ce soit. Dans le monde de l'auto-identité absolument contradictoire de la multiplicité et de l'unité (là où la multiplicité devient l'unité en se niant, et où l'unité devient la multiplicité en se niant), au contraire, le fait que le nucléus forme le milieu en se niant signifie à l'inverse que le milieu forme un nouveau nucléus.

Que le présent du temps passe en direction du passé signifie qu'un futur est engendré. [377] Il n'y a pas de donné pur et simple dans le monde historique. Le donné est une chose fabriquée. En se niant, il fabrique des choses qui fabriquent <à leur tour>. Les choses fabriquées sont des choses du passé ; elles se sont introduites dans le néant. Or, le fait même que le temps s'introduise dans le passé signifie qu'il engendre le futur et qu'un nouveau nucléus apparaît. Telle est la signification du passage des choses fabriquées à celles qui fabriquent.

Dans le monde historique, le nucléus et le milieu se font absolument face en se niant l'un l'autre ; ils se font face de la même manière que se font face le passé et le futur dans le présent du temps en se niant réciproquement. Par conséquent, ils se meuvent des choses fabriquées à celles qui fabriquent, de la même manière qu'à titre d'auto-identité contradictoire, le présent se meut du passé au futur. En même temps, cela signifie que <le monde historique> est celui de l'auto-identité absolument contradictoire de la multiplicité et de l'unité (de la même manière que les choses individuelles reflètent le monde de façon monadologique et qu'elles sont à l'inverse les perspectives d'un seul monde selon différents points de vue). Dans ce monde, les choses qui fabriquent sont issues du fait d'être fabriquées. En conséquence, elles fabriquent encore et encore.

Ainsi, le monde qui (en tant qu'auto-identité absolument contradictoire de la multiplicité et de l'unité) se meut à partir de soi par le biais de l'autocontradiction, est toujours autocontradictoire dans le présent. Ce dernier est le lieu des éléments contradictoires.

Depuis la position de la logique abstraite, il est difficile de dire que les choses contradictoires s'unissent. Si elles sont contradictoires, c'est parce qu'elles ne sont pas en mesure de s'unir. Cependant, les éléments contradictoires seraient inconcevables s'ils n'entraient pas mutuellement en contact quelque part. L'opposition et la synthèse sont concomitantes. Là se trouve la logique dialectique.

Chaque instant du temps est considéré comme la fine pointe de la contradiction. Mais de même que <chez Platon,> l'instant se trouve hors du temps, chacun devrait être l'un des points de l'espace dialectique qui, concomitamment, nie l'opposition et la fait s'établir.

Le temps serait réduit à une progression rectiligne se mouvant infiniment du passé au futur s'il était pensé au moyen d'un concept abstrait. Mais dans le monde historique, le temps actuel en constitue l'un des modes de production. <Le monde historique> évolue des choses fabriquées à celles qui fabriquent. En d'autres termes, il va du

passé au futur. [**378**] La forme que le présent du temps possède est la forme du mode de production <du monde historique>.

Suivant la conception habituelle, le temps forme une marche rectiligne lorsqu'une même production est répétée (le mode de production du monde historique n'étant alors pas producteur). Le présent est alors dénué de contenu et de forme. Il est un point instantané insaisissable dans lequel le passé et le futur s'unissent. Tel est le temps pensé à partir de la physique. Il n'y a pas de production dans le monde physique, lequel ne fait rien d'autre que répéter un même monde. Il est un monde spatial, celui de la simple multiplicité.

Au stade du monde biologique, le mode de production est déjà pourvu d'un contenu et le temps d'une forme. Dans le cas des actes téléologiques, le passage du passé au futur part au contraire du futur[9]. <Autrement dit,> ce passage du passé au futur n'est pas une simple progression rectiligne ; il est circulaire.

Le mode de production possède un contenu spécifique. En qualité d'auto-identité contradictoire du passé et du futur, le présent est doté d'une forme, celle-ci désignant une espèce biologique. Elle est l'un des modes de production du monde historique. Je la qualifie de « nucléus ».

Dans le monde biologique, le passé et le futur se font déjà face au cœur du présent topique. Le nucléus forme le milieu, tandis que le milieu forme le nucléus. Cela signifie donc que la multiplicité des choses individuelles n'est pas une simple multiplicité de choses individuelles, mais qu'elle se forme en tant que chose individuelle[10].

Cependant, le monde biologique n'est pas encore celui de l'auto-identité absolument contradictoire. Dans le monde sociohistorique (lequel forme une véritable auto-identité contradictoire), le passé et le futur coexistent toujours dans le présent, de manière autocontradictoire. Ce monde est l'équivalent d'un présent <doté d'une forme> opérant suivant un mode autocontradictoire.

Bien que dans le cas des actes téléologiques des êtres vivants, le passé et le futur s'unissent au cœur du présent, <ces actes> demeurent processuels ; on n'y trouve pas de présent véritable. Par conséquent, on n'y trouve ni production véritable ni création. Selon moi, la raison en est que dans la vie biologique, les choses fabriquées ne se détachent pas de celles qui fabriquent et qu'elles sont de simples nucléus.

Dans le cas du monde sociohistorique, par contre, le passé et le futur se font radicalement face ; les choses fabriquées font nécessairement face aux choses qui fabriquent. En conséquence, elles fabriquent à leur tour des choses qui fabriquent. [**379**] Loin de s'écouler sans retour dans le passé, les choses produites produisent en retour des choses qui produisent. Là se trouve la véritable production.

Le fait que le monde devienne un présent unitaire signifie qu'il devient un mode de production et que, par-là, des choses nouvelles et un monde nouveau naissent. Tel est le mode de production de la création historique. Cette dernière ne signifie ni que

9. Dans le monde physique, le passage des choses fabriquées à celles qui fabriquent partait du passé.
10. Nishida insiste ici sur l'acte de formation qui caractérise les véritables choses individuelles.

les choses se produiraient causalement (à savoir à partir du milieu), ni que des nucléus latents se manifesteraient. La création, dit Bergson, n'est pas une simple progression illimitée sans retour possible au passé. Les choses doivent se produire conformément à l'auto-identité contradictoire, à partir du face-à-face contradictoire du passé infini et du futur infini. La création et la production véritable se trouvent là où ce qui est rectiligne devient circulaire.

Dans le monde historique, le passé n'est pas irrémédiablement passé. Comme le signalait Platon, le non-être est l'être. Dans le présent historique, le passé et le futur ne cessent de se faire face de manière contradictoire. De ce face-à-face contradictoire naît un monde nouveau modelé sur l'auto-identité contradictoire. C'est ce que j'appelle la « dialectique de la vie historique »[11].

Octroyons au passé (le déterminé ou le donné) le statut de « thèse ». Par rapport à lui, d'innombrables négations ou d'innombrables futurs s'établissent. Or, le passé est déterminé conformément à l'auto-identité contradictoire. <Le monde> ayant déterminé le passé sous cette guise finit par déterminer le futur véritable. En d'autres termes, une antithèse apparaît immanquablement puisqu'à titre d'auto-identité contradictoire, le monde est créateur ; il est un monde vivant. Par conséquent, plus ce face-à-face contradictoire s'approfondit et s'élargit, c'est-à-dire plus il est véritablement un face-à-face contradictoire, plus il y a création d'un monde nouveau (conformément à l'auto-identité contradictoire). Telle est la « synthèse ».

Plus le passé infini et le futur infini se font face dans le présent de manière contradictoire, plus vaste est la création. La création d'un monde nouveau ne signifie pas que le monde passé est nié ou qu'il disparaît. Il est « dépassé » (*aufheben*), comme dans la dialectique <de Hegel>. Dans le monde historique, le passé infini est dépassé (*aufgehoben*) à l'intérieur du présent. [**380**] Nous n'échappons pas à l'animalité, bien que nous soyons devenus des êtres humains[12].

Le face-à-face autocontradictoire du passé et du futur dans le présent requiert que ce dernier soit pourvu d'une forme. Celle-ci est le mode de production du monde historique. Cela énoncé depuis la position de l'individu, nous voyons alors les choses par le biais de l'intuition agissante et nous passons des choses fabriquées à celles qui fabriquent. À l'inverse, le présent historique se trouve là où nous sommes producteurs, à savoir là où nous opérons par le biais de l'intuition agissante.

La forme des êtres vivants est fonctionnelle. Ceux-ci agissent de manière fonctionnelle du moment qu'ils ont une forme. Cela signifie donc que le présent historique (qui consiste dans l'auto-identité contradictoire) est doté d'une forme, à savoir d'un mode de production.

Mais comme je l'ai mentionné précédemment, il n'y a pas encore de véritable face-à-face contradictoire du passé et du futur dans le cas du mode de production biologique ;

11. Dans les deux paragraphes qui suivent, Nishida présente sa propre dialectique à partir d'une réinterprétation des trois moments de la dialectique de Hegel, à savoir la thèse, l'antithèse et la synthèse.

12. Si l'animalité désigne le passé et si l'être humain désigne le futur, l'animalité est « dépassée » dans l'être humain.

il n'y a pas de véritable présent historique. On n'y trouve nulle trace d'une autodétermination du présent à titre d'auto-identité contradictoire, ou d'une forme qui se détermine. En conséquence, le mouvement biologique n'est pas modelé sur l'intuition agissante. Pour employer les termes de Hegel, il se trouve encore dans la condition du *an-sich*.

En ce qui concerne le mode de production sociohistorique où le passé infini et le futur infini se font face dans le présent (le monde formant un présent unitaire), le présent se meut sans cesse à titre d'auto-identité contradictoire ; simultanément, il possède sa propre forme. Cela signifie que le présent se détermine, ou encore qu'une forme se détermine.

Nul doute que le passage d'un <moment> présent à l'autre s'effectue brusquement ou est dépourvu de médium si nous pensons le présent de manière abstraite. Dans la dialectique, le face-à-face est concomitant à la synthèse, tandis que la synthèse est concomitante au face-à-face. Il n'y a pas de synthèse sans face-à-face, et pas de face-à-face sans synthèse. La synthèse et le face-à-face doivent être concomitamment distincts et unifiés.

Dans la dialectique pratique, la synthèse n'est donc pas une « exigence de la raison », mais la forme que le monde de l'actualité possède, à savoir son mode de production. Dans le monde du présent (lequel consiste dans une auto-identité absolument contradictoire où le passé infini et le futur infini s'unissent étroitement, du moment qu'ils se nient l'un l'autre), <la synthèse> est idéale. Telle est la signification de l'idée de Hegel. La synthèse ne nie pas le face-à-face. [**381**] Elle-même modelée sur l'auto-identité contradictoire, elle se meut donc de manière autocontradictoire.

Le présent historique qui, à titre d'auto-identité contradictoire du passé et du futur, englobe les éléments contradictoires, contient toujours un aspect qui le dépasse, un aspect transcendant : la transcendance est toujours immanente. Le fait même que le présent soit doté d'une forme et qu'il englobe le passé et le futur doit signifier qu'il se nie et qu'il se dépasse. Par conséquent, pareil monde doit se former expressivement, de la même manière que les choses individuelles reflètent le monde comme le font les monades et que, simultanément, elles sont les perspectives d'un seul monde selon différents points de vue. Le monde dans lequel le présent contient un aspect qui le dépasse doit se former de manière expressive.

Dans le monde où le passé et le futur s'unissent au cœur du présent en se niant réciproquement, nous voyons les choses par le biais d'actes d'expression, ce qui suscite notre agir. <Ce processus> n'est ni mécanique ni téléologique ; il est donc vraiment logique. Une chose se mouvant par elle-même conformément à l'auto-identité contradictoire, c'est-à-dire une chose vraiment concrète, est logiquement vraie. Nous n'agirions pas dans un monde où le temps serait pensé de manière seulement rectiligne et où il n'y aurait pas de présent.

Ce que j'appelle l'« auto-identité contradictoire » (où s'unissent, dans le présent, le passé et le futur, et qui évolue des choses fabriquées à celles qui fabriquent, ou encore d'un <moment> présent à l'autre) est compréhensible au moyen de notre

conscience de soi également. Cette dernière existe là où le passé et le futur s'unissent dans le champ de conscience présent, là où ils se meuvent à titre d'auto-identité contradictoire. L'unité de la conscience de soi est impossible dans le cas de la simple progression rectiligne.

L'auto-identité contradictoire (au sens susmentionné) signifie que les phénomènes de conscience du je sont concomitamment multiples et unifiés sous forme de conscience du je. Il se pourrait bien que le « soi » de ceux qui jugent l'auto-identité contradictoire inconcevable soit lui-même conformé à celle-ci.

Toutefois, ces propos n'impliquent pas que j'essaie d'expliquer le monde objectif à partir de l'expérience de l'unité de notre conscience. Bien au contraire, notre soi existe précisément à titre de chose individuelle faisant partie du monde de l'auto-identité absolument contradictoire de la multiplicité et de l'unité, c'est-à-dire à la manière d'une monade.

[**382**] Sur la foi des indications précédentes, le nucléus et le milieu se font face dans le monde historique ; le nucléus forme le milieu, tandis que le milieu forme le nucléus. Cela signifie que le passé et le futur se font face dans le présent et qu'il y a passage des choses fabriquées à celles qui fabriquent (celui-ci s'identifiant à l'auto-identité contradictoire). Dans le monde historique, rien n'est un simple donné ; celui-ci est une chose fabriquée. Le milieu aussi est obligatoirement fabriqué de façon historique. Le fait que le nucléus forme le milieu dans le monde historique diffère donc de l'information de la matière par la forme. Le monde matériel aussi se forme conformément à l'auto-identité contradictoire.

Une variété de formes qui se déterminent, à savoir divers modes de production, s'établissent dans le monde du présent historique modelé sur l'auto-identité absolument contradictoire. Celles-ci sont des espèces historiques, c'est-à-dire les différentes sociétés. Elles doivent être des modes de production. Essentiellement, elles voient donc les idées. Là se trouve la différence avec les espèces biologiques. Elles forment des sociétés vivantes dans la mesure où elles sont des productions idéales, c'est-à-dire des productions au sens profond du terme.

Ce que j'entends par « production idéale » ne signifie pas <qu'un nucléus> devient culturel une fois détaché du sol matériel historique. Elle signifie que le nucléus formateur se détache du milieu et qu'il périt, ou encore que l'idée devient idéale (*ideell*). Le nucléus forme le milieu. Bien que ce dernier soit fabriqué par le nucléus, il est loin d'être limité à cela ; il lui fait face et il le nie. Notre vie est vouée à la mort une fois corrompue par ce que nous avons fabriqué[13].

Pour vivre à perpétuité, le nucléus doit se régénérer. En qualité d'espèce du monde historique (celui de l'auto-identité absolument contradictoire), il doit devenir l'une des productions du monde. Il doit devenir une force de construction idéale du monde historique. Les choses produites doivent comporter un aspect mondain. Autrement

13. Cette phrase n'a aucune connotation péjorative. Elle s'inscrit dans la continuité des concepts aristotéliciens de « génération » et de « corruption » dont il a été question précédemment.

dit, le nucléus doit finir par fabriquer le milieu mondain. Lui seul vit à jamais. Qu'à titre d'espèce historique, [**383**] le nucléus devienne l'une des productions du monde ne signifie pas qu'il disparaîtrait ou que, perdant sa particularité, il deviendrait un simple universel.

En ce qui concerne le mode de production du monde de l'auto-identité absolument contradictoire (où le passé infini et le futur infini sont absolument englobés dans le présent), plusieurs nucléus s'unissent dans un milieu mondain unitaire ; en même temps, chacun d'eux est idéal (sous un mode producteur) et entre en contact avec l'éternité. Cela ne signifie pas que tous les nucléus et tous les particuliers formeraient, une fois niés, un monde d'universels abstraits, et encore moins que tous les nucléus seraient synthétisés téléologiquement en un seul nucléus.

Selon certains, l'existence d'un nucléus sous les traits d'une espèce ne coïncide pas nécessairement avec la culture. Pourtant, un nucléus qui ne serait en aucune façon une production idéale ne pourrait exister dans l'histoire mondiale. L'idée doit être le principe de vie du nucléus. Cependant, les choses fabriquées qui, dès le début, forment un milieu et qui, par conséquent, n'ont pas la force de fabriquer des choses qui fabriquent, constituent une culture détachée du nucléus. Voir le monde comme une pure chose fabriquée constitue un point de vue culturel, sans plus.

2

Le monde qui, à titre d'auto-identité absolument contradictoire, évolue des choses fabriquées à celles qui fabriquent est le monde où le passé et le futur s'unissent dans le présent en se niant l'un autre. Il est le monde où le présent possède une forme (conformément à l'auto-identité contradictoire), le monde qui se forme d'un <moment> présent à l'autre. En tant que présent unitaire, le monde évolue toujours des choses fabriquées à celles qui fabriquent. La forme du présent est, en qualité d'auto-identité contradictoire, le mode de production du monde.

Un tel monde est celui de la production. Étant donné l'auto-identité contradictoire du voir et de l'agir en ce monde, former consiste à voir ; nous agissons en voyant. Nous voyons les choses par le biais de l'intuition agissante et nous formons dès lors que nous les voyons.

Nous partons du sujet individuel lorsque nous agissons. [**384**] Mais cela ne signifie pas que nous agissons depuis l'extérieur du monde. Nous nous situons en lui du moment <que nous agissons>. « Agir » signifie « être agi ». Le fait que nous agissions n'est ni mécanique ni téléologique. « Former » signifie « être formé », si tant est que nous opérions par le biais d'actes de formation. Choses individuelles du monde qui se forme, nous devons agir par le biais d'actes de formation.

Le monde dans lequel le passé et le futur s'unissent au cœur du présent en se niant l'un l'autre (à savoir le monde qui, conformément à l'auto-identité contradictoire, se forme en qualité de présent unitaire) s'établit à partir de la combinaison contradictoire du passé infini et du futur infini. Ces propos signifient que ce monde

implique par ailleurs la combinaison (sous forme de négation réciproque) de choses individuelles innombrables qui se déterminent à toute force, à l'instar du monde des monades de Leibniz.

La monade se meut forcément depuis l'intérieur de soi. Le présent est une continuité temporelle qui assume le passé et qui est grosse du futur ; il forme un monde unitaire. Mais en définitive, de telles relations entre la chose individuelle et le monde se ramènent, dirait Leibniz, à la concomitance de la représentation et de l'expression. Les monades reflètent le monde et elles sont simultanément les perspectives d'un seul monde selon différents points de vue.

À titre d'auto-identité absolument contradictoire de la multiplicité et de l'unité, ce monde unitaire s'exprime à l'inverse d'incalculables manières. Le monde où des choses individuelles innombrables s'unifient en se niant réciproquement doit être à l'inverse un monde unitaire qui, en se niant, s'exprime d'innombrables façons.

Dans ce monde, les choses se font face expressivement. En lui, le passé et le futur s'unissent au cœur du présent en se niant l'un l'autre. Il est le monde où le présent contient toujours un élément qui le dépasse, le monde où la transcendance est immanente, et où l'immanence est transcendante.

Il n'y a d'expression objective ni dans le monde mécanique (qui évolue du passé au futur) ni dans le monde téléologique (qui évolue du futur au passé). Dans le monde de l'expression objective, l'unité consiste en ceci que la multiplicité est absolument multiple, tandis que la multiplicité consiste en ceci que l'unité est une.

Les choses se font face et interagissent par le biais d'actes d'expression dans le présent (à savoir l'espace historique), [**385**] lequel consiste dans l'auto-identité contradictoire suivante : ce qui est passé s'est déjà introduit dans le néant bien qu'il demeure un être ; le futur apparaît déjà bien qu'il ne soit pas encore arrivé. Dans <le présent>, le face-à-face et l'agir réciproque des choses ne sont ni causals (il y aurait alors nécessité à partir du passé) ni téléologiques (il y aurait alors nécessité à partir du futur). <Le face-à-face et l'interaction> sont possibles uniquement dans le monde qui, en qualité de présent unitaire, se meut d'un <moment> présent à l'autre conformément à l'auto-identité contradictoire, dans le monde qui se forme des choses fabriquées à celles qui fabriquent.

Pour certains, l'évolution, d'une forme à l'autre, du monde qui se forme adviendrait brusquement ou en l'absence d'un médium. Pour d'autres, il n'existerait pas d'actions individuelles. Or, mon interprétation est aux antipodes de cela : les choses individuelles doivent se déterminer expressivement ; elles doivent agir par le biais d'actes d'expression. La forme dont le monde est doté doit apparaître comme une unité (sous forme de négation réciproque) de ces choses individuelles, à savoir comme une auto-identité contradictoire. À l'inverse, les actes d'expression des choses individuelles innombrables doivent être les autoexpressions, sous d'innombrables guises, du monde de l'auto-identité absolument contradictoire.

Attardons-nous, une fois de plus, à l'unité de notre conscience de soi. Chacun de nos phénomènes de conscience est indépendant et auto-expressif. Pour ainsi dire,

chacun affirme et revendique le statut de soi. Néanmoins, notre soi n'est pas assimilable à ce que James appelle la marque au fer rouge d'un troupeau de moutons[14]. Il doit être doté d'une forme (laquelle est une unité niant ce soi qui s'exprime) qui dénote notre caractère ou notre individualité.

Le soi n'est pas une transcendance se trouvant à l'extérieur. Il se trouve là où il a conscience. Les consciences de chaque instant affirment et revendiquent le statut de soi intégral qui est nôtre. Néanmoins, le soi véritable se trouve là où il unifie celles-ci de manière négatrice. Le passé et le futur s'unissent au cœur du présent de manière contradictoire, et ce, dans le cas de l'unité de notre conscience de soi également. À titre de présent unitaire modelé sur l'auto-identité contradictoire, le soi intégral évolue du passé au futur ; il est producteur et créateur.

L'unité de la conscience aussi est habituellement pensée séparément du monde et de manière abstraite (à savoir psychologiquement). Pourtant, elle devrait être pensée de manière concrète puisque dans le cadre du monde qui se forme, elle une chose individuelle opérant par le biais d'actes d'expression.

[**386**] Le monde de l'auto-identité absolument contradictoire (où chaque chose individuelle se détermine par le biais d'actes d'expression, dans la mesure où elle est entièrement individuelle) comprend <trois mondes>. <D'abord,> le monde physique prédomine lorsque la multiplicité des choses individuelles se nie et qu'elle est réduite à un ensemble de points. Ce monde physique est celui des formes mathématiques représentées au moyen de signes mathématiques. <En second lieu,> le monde de la vie apparaît lorsque les choses individuelles expriment le monde, chacune à sa manière. Les choses conformées à leur milieu constituent le monde de la vie biologique. Là, elles n'opèrent pas encore vraiment par le biais d'actes d'expression. <Troisièmement,> le monde historique des êtres humains émerge lorsque la chose individuelle se détermine à toute force par le biais d'actes d'expression.

Le monde se forme à titre de présent modelé sur l'auto-identité absolument contradictoire. Le monde biologique et, il va sans dire, même le monde matériel sont dotés d'une forme. Mais ils ne sont ni producteurs ni créateurs. Ils n'évoluent donc pas encore d'un <moment> présent à l'autre, ainsi que d'une forme à l'autre. Ils n'évoluent pas encore vraiment des choses fabriquées à celles qui fabriquent. Le temps qui passe du passé au futur est toujours effacé là où le passé et le futur s'unissent dans le présent en se niant réciproquement. Autrement dit, on y trouve un plan de conscience : le monde historique est conscient.

Le passage d'une forme à l'autre serait exempt de médium si nous ne tenions pas compte de l'acte d'expression ; les actes et les formes n'entretiendraient alors aucune relation. Or, l'agir s'établit en relation avec l'intégralité du monde et sous la forme de cette dernière. Il faut en affirmer autant des phénomènes physiques (à ce qu'il me semble, Lotze a tiré ce point au clair dans sa *Métaphysique*[15]).

14. William James, *The Principles of Psychology*, vol. 1 (Henry Holt and Company, 1890), 336–337.
15. Hermann Lotze, *Grundzüge der Metaphysik. Dictate aus den Vorlesungen* (Hirzel, 1883).

La forme dont l'intégralité du monde est dotée, c'est-à-dire ce que j'appelle son « mode de production », ne peut être conçue séparément des actes. Nombreux sont ceux qui pensent ces derniers de manière abstraite en les isolant des relations avec l'intégralité du monde. Ils font subir le même traitement aux actes physiques et aux actes biologiques. Mais l'acte d'expression ne saurait être conçu de pareille façon.

Dans le monde de l'auto-identité absolument contradictoire (où le nucléus forme le milieu et où le milieu forme le nucléus), le monde matériel aussi est déjà une chose fabriquée. Les choses fabriquées finissent par former un nucléus, car elles sont conformées au milieu. Elles se développent du monde matériel au monde biologique, puis du monde biologique au monde humain. La réalité se meut ainsi à partir d'elle-même, pourvu que l'auto-identité contradictoire ne tombe pas sous la coupe de la logique abstraite.

[**387**] Que nous agissions en ce monde signifie que nous formons les choses. Nous voyons celles-ci par le biais de l'intuition agissante et nous agissons parce que nous les voyons. J'en ai déjà mentionné le motif : la chose individuelle est une chose individuelle du moment qu'elle forme le monde de manière entièrement expressive ; à l'inverse, elle est l'une des sections de l'autoformation du monde de l'auto-identité absolument contradictoire. L'intuition agissante signifie que nous formons les objets de manière autocontradictoire et que nous sommes en retour formés par eux. Il s'agit là de l'« auto-identité contradictoire du voir et de l'agir ».

Le passé et le futur s'unissent dans le présent en se niant mutuellement. En d'autres termes, le présent (comme auto-identité contradictoire) englobe le passé et le futur. Ce que j'appelle le « monde qui se forme » existe lorsque le présent est doté d'une forme. À titre de présent unitaire, le monde se forme infiniment en évoluant des choses fabriquées à celles qui fabriquent.

Choses individuelles de ce monde, nous sommes formateurs lorsque nous le reflétons consciemment. Par conséquent, nous le formons sous un mode autocontradictoire ; autrement dit, nous procédons par le biais d'actes d'expression (l'acte d'expression consistant à agir par l'intermédiaire du monde). Nous sommes alors en possession de notre vie.

Voir les choses par le biais de l'intuition agissante consiste à les saisir en relation au mode de production du monde. Les voir de cette manière consiste à refléter le monde. Voilà en quoi consiste la saisie conceptuelle de la réalité (au sens de Hegel). Lorsque nous saisissons les choses (il s'agit de celles qui fabriquent une fois qu'elles ont été fabriquées) au moyen de concepts abstraits, nous le faisons en relation au mode de production historique. L'essence des choses saisie depuis cette position équivaut à leur concept concret. Ce dernier n'est pas fabriqué par un acte abstrait ; il est saisi par le biais de l'intuition agissante. Là, fabriquer consiste à voir ; la représentation est concomitante à l'expression.

Nous saisissons la réalité en relation au mode historique de production (c'est-à-dire au moyen de concepts concrets) lorsqu'à titre de choses individuelles, nous agissons en reflétant le monde et que nous construisons les choses par le biais de l'intuition

agissante. Pour cette raison, même les actes de création des artistes leur permettent de saisir le concept concret des choses par la production et en relation à leur mode de production [**388**] (en ce sens, le beau aussi est vrai).

Mais le monde où le passé infini et le futur infini s'unissent dans le présent et qui se forme à titre d'auto-identité absolument contradictoire doit être, dans sa direction transcendante, exprimé entièrement au moyen de symboles. Ce sont les sciences expérimentales qui, dans cette direction du monde et en se conformant à l'intuition agissante, saisissent le mode de production des choses, c'est-à-dire leur concept concret. Là, ce que j'appelle l'« intuition agissante » prend les traits d'une expérimentation scientifique.

Même la physique ne part pas de la simple logique abstraite. Elle tire son origine du fait que le monde est reflété dans notre soi, à savoir de la concomitance de la représentation et de l'expression. Là, le mode de production du monde est exprimé de manière uniquement symbolique ; en d'autres termes, il est mathématique.

Pour moi, l'« intuition agissante » ne dénote pas la simple intuition passive. Nul doute qu'une simple intuition passive ayant nié l'agir soit concevable au moyen d'un concept abstrait, mais elle n'existe pas dans le monde de la réalité.

« Ce qui est rationnel c'est ce qui est réel ; et ce qui est réel, c'est ce qui est rationnel[16] » si, comme je l'ai démontré, le concept concret est le mode de production du monde qui se meut conformément à l'auto-identité contradictoire. Par conséquent, maintenons ce proverbe : « Hic Rhodus, *hic* saltus[17]. » L'actualité de l'intuition agissante est toujours le lieu des éléments contradictoires. Là sont décidés les faits, ainsi que la véracité de la pensée.

Nous sommes conscients et (du point de vue des actes <de conscience>) intentionnels lorsqu'à titre de soi opérant par le biais d'actes d'expression, nous nous limitons à refléter le monde. De tels actes <de conscience> relèvent de la logique abstraite lorsqu'ils sont, en tant que tels, simplement formels. Les actes abstraits signifient que le soi opérant par le biais d'actes d'expression reflète le monde en usant de symboles (c'est-à-dire de manière langagière).

Néanmoins, c'est la logique concrète qui, en construisant depuis cette position les choses par le biais d'actes d'expression et en les voyant dans l'actualité par le biais de l'intuition agissante, saisit le mode de production du monde qui se forme. L'intuition agissante ne signifie pas que la totalité s'actualiserait subitement, en l'absence d'un médium. Du moment que notre soi est, strictement, un acte de formation du monde, l'intuition doit être contenue dans ce dernier.

16. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (Flammarion, 1999), 73.

17. « *C'est ici* qu'est Rhodes, *c'est ici* qu'il faut danser » (Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, 74). Par ce proverbe qui était connu de lui à partir d'un manuel de latin, Hegel cherche à montrer que toute philosophie est une fille de son temps et qu'elle exprime la vérité substantielle de son époque. Dans les termes de Nishida, cela signifie que le lieu des éléments contradictoires n'est pas la logique abstraite, mais l'intuition agissante qui situe l'humain de plain-pied dans son expérience mondaine.

[**389**] La chose individuelle est une chose individuelle dès lors qu'elle se forme obligatoirement par le biais d'actes d'expression. Toutefois, cela suppose qu'elle se possède en se niant et qu'elle soit l'une des sections du monde qui se forme. Le monde se forme à titre d'unité qui nie la chose individuelle (laquelle est un acte d'expression infini).

La chose individuelle est infiniment désireuse lorsqu'elle abrite l'autoformation de ce monde dans lequel elle se situe. Que nous soyons désireux ne signifie ni que nous sommes mécaniques ni que nous sommes téléologiques. Cela signifie que nous reflétons en nous le monde. Cela signifie que nous faisons du monde le médium de notre formation.

La vie animale est déjà semblable <à la nôtre> ; autrement dit, elle est déjà consciente[18]. Je dirais que plus un animal est supérieur, plus il doit être en possession d'une sorte d'image du monde. Évidemment, cela ne se produit pas consciemment et ne fait pas intervenir l'autoéveil. Il n'en demeure pas moins que les actes instinctifs des animaux sont, en quelque sorte, des actes de formation. Hartmann, par exemple, évoquait en son temps une « non-conscience ». Les animaux sont instinctifs lorsque de manière non consciente, ils abritent le monde qui se forme.

Le monde de l'auto-identité absolument contradictoire est celui où le passé et le futur s'unissent dans le présent en se niant mutuellement. Il se forme en qualité de présent unitaire. Il est infiniment producteur et créateur du moment qu'il évolue des choses fabriquées à celles qui fabriquent.

Ce monde (si tant est qu'il passe des choses fabriquées à celles qui fabriquent, ainsi que du passé au futur) est producteur du point de vue biologique d'abord. La vie corporelle biologique doit être un acte de formation de ce type. En elle, les choses individuelles ne sont ni mécaniques ni téléologiques, mais déjà formatrices. Il en va ainsi dans la mesure où elles sont conscientes, bien qu'elles soient associées à un corps animal.

C'est la raison pour laquelle les mouvements des animaux sont impulsionnels et instinctifs dans leur formation, c'est-à-dire corporels. Là, voir consiste à agir, tandis qu'agir consiste à voir ; autrement dit, le corps est constructeur. Il constitue un système modelé sur l'auto-identité contradictoire du voir et de l'agir.

Mais dans la vie biologique, [**390**] les choses fabriquées ne font pas encore vraiment face aux choses qui fabriquent. Les premières ne sont pas indépendantes des secondes. Par conséquent, elles ne les fabriquent pas. Là, le monde ne se forme pas encore en tant que véritable présent unitaire modelé sur l'auto-identité contradictoire. Le présent n'y a pas encore vraiment de forme et le monde n'est pas vraiment formateur. La vie biologique n'est pas créatrice. Les choses individuelles ne font pas encore usage d'actes d'expression. Autrement dit, elles ne sont pas libres.

J'ai mentionné que dans le monde historique, le nucléus forme le milieu, tandis que le milieu forme le nucléus. Mais dans la vie biologique, <le nucléus> demeure

18. Dans ce paragraphe, Nishida expose que les animaux sont conscients, mais d'une conscience indistincte puisque mélangée à l'instinct. Bref, ils sont conscients, mais sans en voir explicitement conscience.

tributaire du milieu. Il n'est pas un nucléus historique. Il n'évolue pas encore des choses fabriquées à celles qui fabriquent mais, tout au plus, de choses fabriquées à d'autres choses fabriquées.

On m'objectera que ces propos sont incompatibles avec ce que j'ai affirmé autrefois de la vie biologique, à savoir qu'elle implique seulement des nucléus. Mais dans le monde de la vie biologique, il n'y a pas encore d'auto-identité contradictoire authentique entre le nucléus et le milieu. Dans le monde de la véritable auto-identité contradictoire, le nucléus vit vraiment lorsqu'il est effectivement absorbé dans le milieu et qu'il se nie. Et le milieu se fait concomitant au nucléus lorsque se niant, il englobe celui-ci et le forme. Il y a passage des choses fabriquées à celles qui fabriquent lorsque ces choses qui fabriquent deviennent, en se niant, des choses fabriquées et que, ce faisant, elles se muent vraiment en choses qui fabriquent.

Dans le monde de la vie biologique, le nucléus et le milieu se font face sans discontinuer. Que le nucléus forme le milieu signifie qu'il est à son tour formé par le milieu. C'est pourquoi l'essence même du nucléus est mesurée à l'aune du milieu. <Or,> nous pouvons parler de nucléus historique lorsque le nucléus, s'absorbant dans le milieu, vit depuis le milieu lui-même. Là, le milieu n'est pas une chose donnée mais une chose fabriquée. Là, le nucléus se dégage vraiment du milieu. <En comparaison,> le monde de la vie biologique n'est pas encore celui du *an und für sich*.

J'ai signalé que le monde de la vie biologique est déjà modelé sur l'auto-identité contradictoire. Or, le monde historique se développe du monde biologique au monde humain, puisque dans la mesure où il évolue des choses fabriquées à celles qui fabriquent, il est traversé par l'auto-identité contradictoire. [**391**] La vie historique se rend concrète et le monde finit par se mouvoir vraiment à partir de lui-même.

Ce développement n'est pas une simple continuité de la vie biologique. Mais il ne s'accompagne pas pour autant d'une négation de cette dernière. Il est traversé par sa propre autocontradiction. Même la vie biologique renferme déjà une autocontradiction. Pourtant, elle demeure tributaire du milieu ; elle n'évolue pas encore vraiment des choses fabriquées à celles qui fabriquent. Elle parvient à la vie humaine à la limite de cette autocontradiction.

Évidemment, <ce développement> est le résultat d'une œuvre laborieuse de la vie historique s'étant étendue sur plusieurs dizaines de millions d'années. À l'extrémité de la vie laborieuse ayant évolué des choses fabriquées à celles qui fabriquent, il a atteint le niveau où le nucléus vit en s'absorbant dans le milieu et où le milieu, du moment qu'il se nie, acquiert son statut de milieu en se transformant en nucléus.

Le monde (où le passé et le futur s'unissent dans le présent de manière contradictoire, et qui, à titre d'auto-identité contradictoire, évolue d'un <moment> présent à l'autre) se forme. Autrement dit, il est producteur et créateur. Le corps n'est pas un corps biologique mais un corps historique. Nous sommes dotés d'un corps au cœur des choses fabriquées. Le corps humain est producteur.

En qualité de choses individuelles biologiques, nous sommes déjà désireux lorsque nous reflétons le monde en nous niant ; nous sommes formateurs par le biais d'actes

instinctifs. Dans le monde qui, à titre d'auto-identité contradictoire, évolue des choses fabriquées à celles qui fabriquent, nous sommes entièrement habités par un désir de formation opérant par le biais d'actes d'expression ; nous renfermons un désir de production.

Pour cette raison, nous sommes de véritables choses individuelles pour autant qu'à ce titre, nous fassions partie du monde de l'auto-identité contradictoire de la multiplicité et de l'unité. Le fait que nous formions le monde par le biais d'actes d'expression signifie que nous nous formons en retour en tant que sections du monde. Cela signifie que le monde se forme en qualité d'unité qui nie la multiplicité des innombrables choses individuelles, ces dernières étant des formations expressives.

Il en va pareillement dans le cas de la formation instinctive des êtres vivants. L'instinct aussi doit être conçu à partir des relations entre les êtres vivants et le monde (comme en psychologie du comportement). L'instinct des êtres humains n'est pas une simple « formation corporelle » ; il doit être relié au corps historique, c'est-à-dire être producteur.

L'agir de l'être humain se produit lorsque ce dernier reflète le monde par le biais d'actes d'expression et qu'il voit les choses à travers son corps producteur. Voir les choses par le biais de l'intuition agissante consiste à les voir à travers le corps producteur. [**392**] Dans le cas du soi doté d'un corps producteur (ce dernier nous permettant de voir les choses et d'agir en les voyant ainsi), il y a auto-identité contradictoire du fait de voir et du fait de fabriquer. Voir les choses à travers le corps producteur consiste à les saisir d'après leur mode de production, c'est-à-dire d'après leur concept concret.

Le soi qui opère par le biais d'actes d'expression saisit les choses depuis la position du présent modelé sur l'auto-identité contradictoire. Telle est la position de la véritable logique concrète. Là, ce qui est vrai est ce qui est réel. La connaissance abstraite est apparemment séparée de cette position <concrète>. Or, il n'y a pas de connaissance objective séparée de cette position de l'expérimentation. Même la position de la connaissance scientifique, loin de nier cette dernière, en constitue plutôt l'approfondissement.

Il se produit une contradiction là où nous nous conformons à l'intuition agissante, là où nous sommes dotés d'un corps producteur. C'est la raison pour laquelle nous finissons par dépasser les choses données (à savoir les choses fabriquées) en passant des choses fabriquées à celles qui fabriquent (il s'agit de l'auto-identité contradictoire). À la limite, nous aboutissons à un élément qui dépasse complètement l'intuition agissante et le corps. Toutefois, ce processus doit partir d'ici et revenir ici[19].

Le monde est exprimé inévitablement au moyen de signes supracorporels (autrement dit, il est restreint à la pensée) lorsque le passé infini et le futur infini s'unissent dans le présent en se niant l'un l'autre, et lorsque le monde se forme en tant que présent modelé sur l'auto-identité contradictoire. Mais encore une fois, <ces signes> ne sont absolument pas séparés de notre corps historique.

19. « Ici », c'est-à-dire le lieu où nous nous situons.

Ce qui nous est donné dans le monde de l'auto-identité absolument contradictoire doit être, pour sa part, donné en tant que tâche[20]. Celle-ci nous est assignée afin que nous formions quelque chose en ce monde. Là se trouve notre vie. Nous naissons dans ce monde en étant chargés d'une tâche. Le donné n'est pas destiné à être nié ; plus encore, il n'est ni une chose qui médiatise ni une chose médiatisée. Il est donné en vue d'être accompli. Autrement dit, il est donné corporellement.

Nous ne sommes pas nés dans ce monde les mains vides. [**393**] Nous sommes nés en étant dotés d'un corps. Le fait même de naître en ayant un corps suppose à la fois qu'une tâche précise a déjà été accomplie par la nature historique (par exemple, la réalisation des yeux des insectes) et qu'une tâche infinie nous attend qui n'est nulle autre que l'auto-identité contradictoire. Que nous naissions en étant pourvus d'un corps signifie que nous naissons en étant chargés d'une tâche infinie. Ce qui est vraiment donné directement à notre soi agissant doit être une grave tâche qui finit par s'imposer à nous objectivement.

L'actualité finit par nous englober et par exercer une pression sur nous. Ni matérielle ni médiatrice, elle nous adresse cette interpellation : « Soit tu fais cela[21], soit tu meurs. » Le donné véritable se trouve là où le monde s'impose à nous à titre de présent unitaire modelé sur l'auto-identité contradictoire. Le donné véritable, à savoir l'actualité véritable, doit être découvert. Nous connaissons ce qui nous est vraiment donné lorsque nous savons où se trouvent les aspects contradictoires de l'actualité. Le simple donné se résume à un objet pensé à l'aide de concepts abstraits. Nous sommes autocontradictoires parce que nous sommes corporels. Le monde qui s'impose à nous par le biais de l'intuition agissante nous incite à prendre au sérieux notre vie et notre mort.

À titre de chose individuelle faisant partie du monde de l'auto-identité absolument contradictoire, notre soi opère par le biais d'actes d'expression. Il agit parce qu'il voit les choses par le biais de l'intuition agissante et à travers son corps producteur. Nous, qui passons des choses fabriquées à celles qui fabriquent, nous possédons un corps parmi les choses fabriquées ; autrement dit, nous sommes dotés d'un corps historique. Ces propos signifient que nous, humains, sommes radicalement sociaux. L'*homo faber*[22] est un *zoon politikon* et, par conséquent, un *logon echon*[23].

Selon certains, la famille est le point de départ des constructions sociales des êtres humains et la cellule de la société. D'autres, s'inspirant de la théorie de l'évolution, affirment que la famille humaine se fonde sur l'« instinct grégaire » des animaux.

20. La « tâche » est à prendre dans le sens d'un « devoir à accomplir ».

21. C'est-à-dire « tu acceptes l'actualité telle qu'elle est et tu t'acquittes de ta tâche ».

22. En d'autres termes, l'être humain fabrique des outils. Utilisée d'abord par Benjamin Franklin (1706–1790), l'expression *homo faber* fut reprise par Bergson en 1907. Voir Henri Bergson, *L'Évolution créatrice* (Presses universitaires de France, 2013), 140.

23. Que l'être humain soit un animal politique (*zoon politikon*), civique ou citoyen signifie qu'il est un animal doué du langage (*zoon logon echon*) ou de la parole, c'est-à-dire un animal rationnel.

[**394**] <Selon Darwin,> la vie des gorilles en compagnie de nombreuses femelles est analogue à la vie des primitifs[24].

Mais comme le précise entre autres Malinowski, le grégarisme instinctif des animaux et la sociabilité humaine (bref, l'instinct et la culture) sont radicalement différents[25]. Le « complexe d'Œdipe » prouve que la famille humaine était sociale dès le début et qu'elle se différencie de <l'instinct> des animaux. L'instinct est un mode de comportement se fondant sur des mécanismes anatomiques et étant associé à une espèce[26]. Le comportement collectif des animaux aussi est régi par les adaptations innées de l'instinct[27]. Il diffère des mécanismes sociologiques humains.

L'individu a dû s'introduire dans les mécanismes sociologiques humains, quelque primitifs que ceux-ci eussent été. Il est vrai que l'individu est nécessairement grégaire mais le fait qu'il agisse aussi de manière non grégaire doit entrer en ligne de compte. Contrairement au grégarisme instinctif des animaux, qui est une chose donnée, les sociétés humaines doivent donc être fabriquées et finir par fabriquer <à leur tour>.

Nombreux sont ceux pour qui les sociétés primitives sont strictement collectives. M'inscrivant en faux par rapport à eux, je préfère donner mon assentiment à la conception de Malinowski qui, dès le début, fait intervenir l'individu. Le crime existe même dans les sociétés primitives[28]. Cela indique que la société se distingue du grégarisme instinctif des animaux et qu'à titre d'auto-identité contradictoire de la multiplicité et de l'unité, elle se meut des choses fabriquées à celles qui fabriquent. Loin d'agir sous l'impulsion d'adaptations innées, les choses individuelles constituent, dès l'origine, des formations expressives.

Certains affirment que la société commença par le refoulement de l'instinct ; par exemple, l'interdiction de l'inceste avait, dans les mécanismes sociologiques primitifs, une puissante signification. Aucune des relations entre époux, entre parents et enfants, de même qu'entre frères et sœurs, n'est instinctive. La société existe là où ces dernières sont, les unes après les autres, assujetties par des institutions[29].

Où le fondement de l'établissement de cette société se trouve-t-il ? Comme je l'ai déjà précisé, il doit se trouver dans le passage des choses fabriquées à celles qui fabriquent, c'est-à-dire dans l'auto-identité contradictoire du nucléus et du milieu. La société commence à partir de la production. Maints traits saillants se dégagent lorsque les sociétés primitives [**395**] sont distinguées du grégarisme instinctif des animaux. Pour le moins, toutes doivent être examinées à partir de la production. Pour cette raison, je considère la société comme un corps historique.

24. Bronislaw Malinowski, *La Sexualité et sa répression dans les sociétés primitives* (Payot, 1930), 77.

25. Malinowski, *La Sexualité et sa répression*, 94.

26. Malinowski, *La Sexualité et sa répression*, 94.

27. Malinowski, *La Sexualité et sa répression*, 95.

28. Bronislaw Malinowski, *Mœurs et coutumes des Mélanésiens. Le crime et la coutume dans les sociétés sauvages. – Le mythe dans la psychologie primitive. – La chasse aux esprits dans les mers du sud* (Payot, 1933), 8–93.

29. Au sens d'assujetties par des règles institutionnelles.

Pour certains, la société est une organisation économique. Elle est nécessairement une production matérielle. Là se trouve son fondement réel. Mais il va sans dire que la société comporte un aspect producteur. Les êtres humains se différencient des animaux en ceci qu'ils possèdent des outils. En outre, l'organisation économique de la société se développe des choses fabriquées à celles qui fabriquent. D'un certain côté, l'institution familiale aussi pourrait être pensée à partir de cette organisation économique.

Il semble y avoir plusieurs théories à propos de l'origine de cette institution qu'est la propriété[30]. Mais considérons-la comme suit : nous nous établissons à partir de la formation corporelle historique, laquelle consiste à être en possession de notre corps dans les choses[31].

D'un certain côté, le monde qui se forme en tant qu'auto-identité contradictoire évolue du milieu au nucléus. Je l'ai qualifié de « vie biologique » et il conserve ce trait, même au stade de l'être humain. Il n'empêche qu'à titre d'auto-identité contradictoire, le monde humain en tant que tel n'est pas gouverné par le seul instinct ; il consiste en une formation expressive. Cela signifie que le milieu fait nécessairement figure de nucléus lorsqu'il se nie. Dans le monde humain modelé sur l'auto-identité contradictoire, le nucléus est un nucléus dès lors qu'il s'immerge dans le milieu, tandis que le milieu est un milieu dès lors qu'en se niant, il prend les traits du nucléus.

Par conséquent, le fait que le monde existe de la manière indiquée signifie que la chose individuelle (qui reflète entièrement le monde en elle et qui est une formation expressive) existe ainsi à titre de section du monde qui se forme. Que dans ce monde, la chose individuelle se possède dans le monde objectif (en d'autres termes, elle se possède dans les choses) signifie que nous possédons une propriété[32]. Notre possession d'une propriété ne relève donc pas de l'agir du seul individu ; elle doit être agréée par le monde objectif. <La propriété> doit être exprimée en tant que <possession> d'un individu dans le monde et elle doit être reconnue par une souveraineté.

Le monde qui, à titre d'auto-identité contradictoire de la multiplicité et de l'unité, [**396**] se forme expressivement a quelque chose à voir avec le droit. Que nous possédions un corps au cœur des choses doit être relié au droit. Hegel en affirmait autant : « Ce fait qu'une existence en général est l'*existence* de la volonté *libre* est le *droit*[33]. » Nous, qui évoluons des choses fabriquées à celles qui fabriquent, nous sommes producteurs et nous sommes dotés d'un corps historique ; cela signifie que notre société, loin d'être gouvernée par l'instinct, est juridique depuis le début. La production est possible dans un monde construit juridiquement.

D'après les observations des anthropologues, les actes de production des sociétés primitives étaient eux aussi gouvernés par le droit au sens large. Par conséquent, leurs institutions sociales représentaient à l'inverse des formes de développement possible

30. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, 123.
31. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, 125.
32. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, 126.
33. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, 107.

de la production poiétique, c'est-à-dire des modes de production historique d'une espèce particulière.

Le monde de la production historique qui évolue des choses fabriquées à celles qui fabriquent doit être, du point de vue du milieu, une production matérielle. Là se trouve le fondement de la raison d'État (*Staatsräson*) de Machiavel[34]. Plus encore, elle forme la condition nécessaire de l'établissement du monde de la production historique.

Le monde qui se forme des choses fabriquées à celles qui fabriquent doit être, à partir des premières, une production matérielle. La société comporte une organisation économique ; son mode de production est matériel. Mais pour autant, le monde n'est mécanique ni téléologique. À titre de présent unitaire, il est autoformateur. Là, l'acte de formation historique (à savoir l'auto-identité contradictoire) opère déjà. Là, le monde entre en contact avec l'absolu par le biais de l'auto-identité contradictoire.

Un aspect religieux était à l'œuvre au fondement de l'établissement des sociétés. Les sociétés primitives reposaient donc sur des mythes. Ceux-ci y étaient des réalités vivantes gouvernant le monde de l'être humain[35]. Selon Robertson Smith, les religions antiques étaient davantage des institutions sociales que des religions[36]. J'estime que quelque chose de dionysiaque était à l'œuvre au fondement de la formation des sociétés. Je suis attiré par une conception comme celle de Harrison [**397**] selon laquelle les dieux naquirent des danses dionysiaques[37].

Certains affirment qu'une culture donnée est formée lorsque telle ethnie occupe un milieu géographique quelconque. Pour eux, il est hors de doute que le milieu géographique est un important facteur de formation de la culture. Et pourtant, il ne la forme pas. Quant à l'ethnie en question, elle n'est pas une potentialité qui aurait préexisté à la formation historique. Elle aussi finit par être formée dès lors qu'elle forme <l'histoire>.

Le monde est celui de la vie, celui de formes et d'espèces infinies lorsqu'il se forme à titre de présent modelé sur l'auto-identité contradictoire. Chez les animaux, <la forme impliquée> est instinctive, tandis que chez l'humain, elle est *dämonish*[38]. Et comme chez les animaux, elle est une espèce vivante dans la mesure où elle est une formation créatrice évoluant des choses fabriquées à celles qui fabriquent. L'ethnie doit être une force de formation démonique de ce genre.

34. Voir Nicholas Machiavel, *Le Prince* (Librio, 2001), 78–80.

35. Malinowski, *Mœurs et coutumes des Mélanésiens*, 94–154.

36. William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites. First Series. The Fundamental Institutions* (Adam and Charles Black, 1901), 20–21.

37. Jane Ellen Harrison, *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion* (Cambridge University Press, 1912), 13–14.

38. Ce concept qu'il est possible de traduire en français par « démonique » fut développé par Goethe. Lui-même est issu du substantif « démon » qui désigne une forme unique parmi la multitude des formes similaires. Dans le contexte de la philosophie de Nishida, les gens remarquables, à savoir les individus véritables, sont en mesure d'entretenir des relations dialectiques avec les choses représentant pour eux un destin.

Le passage des choses fabriquées à celles qui fabriquent signifie que les premières ont été fabriquées par une espèce et que, simultanément, elles sont idéales et mondaines lorsqu'elles fabriquent les choses qui fabriquent. Il signifie que la formation par une espèce est un mode de production historique. S'avancer résolument dans cette direction (en se modelant sur l'auto-identité contradictoire) équivaut <à s'avancer> dans la direction du développement historique.

Comme je l'ai déjà signalé à propos des mouvements instinctifs des animaux, notre agir se produit lorsque nous reflétons le monde de manière autocontradictoire, c'est-à-dire lorsque nous sommes des corps historiques. Il en découle que notre agir se produit socialement. Le face-à-face personnel du je et du tu provient également du développement social. La conscience de soi de l'enfant se développe à partir des relations sociales. La raison en est que la société s'établit à titre d'autoformation du présent modelé sur l'auto-identité contradictoire.

De même qu'il y a, dans la vie biologique, des corps biologiques conformés à l'auto-identité contradictoire (c'est-à-dire des « corps » proprement dits), il y a, dans la vie historique, des corps historiques conformés à l'intuition agissante, c'est-à-dire des sociétés.

L'intuition agissante signifie qu'en qualité de choses individuelles du monde qui se forme à titre d'auto-identité contradictoire, [**398**] nous saisissons ce dernier conformément à son mode de production. Elle signifie que nous le saisissons par le biais du « concept » de Hegel, ou encore que nous saisissons (*begreifen*) la réalité de manière productrice.

Dans la mesure où elle est fondée sur l'auto-identité absolument contradictoire, cette société caractérisée par l'intuition agissante et par le corps historique doit finir par se dépasser de manière autocontradictoire. Mais en dépit de cela, elle ne se détache pas de son sol réel. Elle serait réduite à un monde abstrait si elle le faisait.

Voudrions-nous nier l'actualité de l'intuition agissante depuis la position de la seule logique abstraite que nous ne le pourrions pas. La négation doit partir de l'aspect autocontradictoire de l'actualité. Le donné est donné en relation à des individus historiques. L'aspect contradictoire de la vie se rencontre là où celle-ci s'établit. Quelles que soient les circonstances, elle implique un aspect contradictoire qui atteint son extrémité au stade de l'être humain.

Il est impossible d'échapper à la contradiction depuis la position de celle-ci. C'est pourquoi les religieux recourent au péché originel. Descendance d'Adam qui mangea le fruit défendu, nous vivons en étant affectés par le péché originel.

3

Le monde qui se forme en tant que présent modelé sur l'auto-identité contradictoire est celui de l'auto-identité contradictoire de la multiplicité et de l'unité. Nous, qui nous déterminons à toute force à titre de choses individuelles de ce monde, nous fai-

sons montre de désirs infinis et d'une volonté vers la vie. Par conséquent, le monde est à la fois ce qui nous donne le jour et ce qui nous met à mort. Il se confronte à nous en exerçant une pression infinie et il s'impose à nous avec acharnement. Nous vivons en luttant contre lui. Le « simple donné » est pensé par rapport au seul soi intellectuel abstrait. Mais ce qui nous est donné, à nous soi individuels, doit être donné en qualité de tâche mettant en jeu notre vie et notre mort. En se tournant vers nous, le monde nous incite à prendre au sérieux notre vie et notre mort.

[**399**] Le monde donné au soi individuel n'est pas universel mais unitaire. Plus nous devenons individuels, plus il en va ainsi. À l'inverse, plus le monde de l'auto-identité contradictoire est unitaire, plus la chose individuelle devient individuelle. Pour cette raison, elle est une chose individuelle du moment qu'elle fait face à l'auto-identité absolument contradictoire, c'est-à-dire à l'absolu. Elle est une chose individuelle par l'intermédiaire de sa propre vie et de sa propre mort. Cela signifie donc qu'elle est médiatisée par l'intuition agissante. Ce processus donne également lieu à l'apparition des espèces biologiques.

La chose individuelle fait sans cesse face à l'auto-identité absolument contradictoire, c'est-à-dire à ce qui l'incite à prendre au sérieux sa vie et de sa mort. Elle vit dans la mesure où un mode de production conformé à l'auto-identité contradictoire émerge alors. Il va de soi qu'une variété de modes s'avère possible en toutes circonstances, d'où l'établissement <effectif> de plusieurs espèces.

Une espèce donnée s'établit dans la mesure où une contradiction est résolue dans le monde de l'auto-identité absolument contradictoire de la multiplicité et de l'unité. La vie composée d'espèces s'établit dans la mesure où elle est associée à l'intuition agissante. Tant l'espèce que la vie sont déjà dialectiques (conceptuelles). La vie est composée d'espèces dans la mesure où les choses individuelles vivent par l'espèce et où l'espèce vit par les choses individuelles.

La vie est toujours mouvante ; telle est la condition de son existence. Le développement dialectique n'occasionne pas de négation du donné depuis l'intérieur. Ce dernier étant de lui-même autocontradictoire, il doit se dépasser depuis l'intérieur de soi. Même la vie biologique n'est ni mécanique ni téléologique. La moindre espèce aujourd'hui fixée s'est établie en qualité de résultat d'un développement dialectique infini. Tôt ou tard, elle devra se transformer et s'éteindre à son tour. Jusqu'à un certain point, une espèce est toujours mouvante, bien qu'elle soit fixée. Elle possède tout au plus une forme standard.

Certains avertissent que c'est aller trop loin que de parler d'« intuition agissante » et de « concepts » chez les animaux. Cependant, même la vie animale est (en tant qu'autodétermination du présent modelé sur l'auto-identité contradictoire) un acte de formation. Le voir et l'agir y sont indissociables. [**400**] Par exemple, les yeux des animaux résultèrent d'une formation infinie modelée sur l'auto-identité contradictoire. Ils sont inséparables de la vie (laquelle est composée d'espèces) des animaux eux-mêmes.

L'intuition agissante se trouve là où la réalité est saisie conformément à l'auto-identité contradictoire. Cela suppose que le mode de production créateur de la réalité est alors saisi. Les espèces de vie biologique aussi proviennent de ce processus dialectique. Voilà pourquoi nous posons des idées au tréfonds de celles-ci. « Idée » ne signifie pas « idéel » mais, comme chez Hegel, un acte de formation dialectique.

Une intuition séparée de l'agir se réduit soit à un objet pensé abstraitement, soit à une illusion. La vie est mouvante, ce qui suppose toujours une direction infinie et des illusions sans fin. Plus la vie est modelée sur l'auto-identité contradictoire, plus il en va ainsi[39]. Plus notre individualité s'approfondit, plus nous nous égarons.

Pourtant, notre vie individuelle, à savoir le soi véritable, se trouve là où nous formons par le biais de l'auto-identité contradictoire, là où nous opérons par le biais de l'intuition agissante. Nous faisons alors face à cette auto-identité absolument contradictoire[40] qui nous incite à prendre au sérieux notre vie et notre mort. Nos actions ne sont plus que mécaniques ou téléologiques lorsque nous nous écartons de l'intuition agissante ainsi conçue. Le devoir-être lui-même n'est que formel une fois séparé de l'actualité agissante.

Notre vie composée d'espèces est elle aussi le résultat d'un développement dialectique infini. Cependant, il y aurait mécanisation du soi et, simultanément, mort de l'espèce si nous agissions de manière uniquement conventionnelle et conformément à notre espèce. Nous devons être créateurs à chaque instant. Ce que j'appelle l'« intuition agissante » ne signifie pas que la totalité s'actualiserait de manière passive et provisoire. Le cas échéant, le soi disparaîtrait et il deviendrait un universel pur et simple. Bien au contraire, <l'intuition agissante> signifie que nous, qui sommes absolument individuels, nous faisons face au monde de l'auto-identité absolument contradictoire qui se confronte à nous et que nous devenons créateurs.

J'ai affirmé que la chose individuelle fait sans cesse face à l'auto-identité absolument contradictoire, c'est-à-dire à ce qui l'incite à prendre au sérieux sa vie et sa mort. Or, la vie et la mort sont ce pour quoi la chose individuelle est une chose individuelle. [**401**] Celle-ci doit vivre et mourir, sans quoi elle ne serait pas une chose individuelle. D'ailleurs, la vie et la mort de la chose individuelle se retracent même dans la vie biologique. Mourir consiste à s'introduire dans le néant absolu, tandis que naître consiste à provenir de lui. <La vie et la mort> sont, au sens strict, des autodéterminations du présent, à savoir de l'auto-identité absolument contradictoire.

Même la vie biologique est formatrice. L'intuition agissante y est déjà impliquée. L'acte de formation (lequel est modelé sur l'intuition agissante) signifie que la chose individuelle fait constamment face à la transcendance (c'est-à-dire à l'absolu) et qu'elle est médiatisée par l'auto-identité absolument contradictoire.

39. L'auto-identité contradictoire suppose simultanément l'intuition et l'agir. Lorsque l'être humain approfondit sa propre individualité, il approfondit l'aspect de l'intuition. Alors à distance de l'agir et de son aspect formateur, il risque de s'illusionner ou de s'égarer.

40. Rappelons que l'auto-identité absolument contradictoire désigne soit l'absolu soit le présent.

Le devoir-être véritable doit provenir de la position de la chose individuelle ainsi conçue, en défaut de quoi, il demeurerait d'ordre subjectif. Le devoir-être concret est issu de l'autocontradiction suivante : notre existence est celle d'individus qui vivent pour autant qu'ils se nient. Notre existence est autocontradictoire depuis le début, et ce, même en tant que corporelle et désireuse. Le véritable devoir-être concret signifie que cette chose qui nous dépasse radicalement, nous devons la chercher à l'extérieur, par le biais de l'intuition agissante ; elle apparaît par l'entremise de la production (la pratique véritable médiatise toujours l'intuition agissante).

La raison pour laquelle notre existence est fondamentalement autocontradictoire est que nous sommes corporels. Ainsi, nous sommes nécessairement rattachés au devoir-être du moment que nous possédons un corps historique. Le devoir-être concret ne provient pas d'une simple contradiction logique. Loin d'être pensé logiquement, le véritable absolu auquel nous sommes confrontés doit nous inciter à prendre au sérieux notre vie et de notre mort au cœur de l'actualité.

Le monde qui, à titre d'auto-identité absolument contradictoire, évolue des choses fabriquées à celles qui fabriquent doit finir par se former en tant que présent unitaire, ce dernier étant modelé sur l'auto-identité contradictoire. Dans la mesure où ce monde est centré sur le présent (modelé sur l'intuition agissante qui se meut sans cesse des choses fabriquées à celles qui fabriquent), il contient un plan de conscience qui se reflète infiniment.

[**402**] Le temps disparaît nécessairement lorsque le passé infini et le futur infini s'unissent dans le présent de manière autocontradictoire. L'autoformation du présent modelé sur l'auto-identité contradictoire doit faire de la conscience l'un de ses moments. L'acte de formation n'est ni mécanique ni téléologique ; il doit être conscient. Il appert donc que le présent se dépasse et que la conscience (qui reflète ce qui se dépasse) est intentionnelle lorsque le monde se forme à toute force en tant que présent modelé sur l'auto-identité contradictoire.

Dans la mesure où il est centré sur le présent modelé sur l'auto-identité contradictoire, le monde est nécessairement exprimé au moyen de symboles. Mais cette conception strictement expressive du monde (c'est-à-dire au moyen de concepts abstraits) part elle aussi de l'actualité de l'intuition agissante. À titre d'auto-identité absolument contradictoire, le monde fait toujours de cette autonégation l'un de ses moments. Nous faisons constamment face à l'auto-identité absolument contradictoire. Plus nous sommes individuels, plus il en va ainsi. C'est pourquoi le monde qui se forme à titre d'auto-identité absolument contradictoire est nécessairement logique.

Examinons l'autoformation du monde de l'auto-identité absolument contradictoire. Au niveau du plan de la conscience (où le temps disparaît), ce monde est sans cesse mouvant. Là, l'intuition agissante est même laissée de côté. À ce niveau, nous pouvons penser et agir librement. Nous nous tenons à distance de l'auto-identité absolument contradictoire à laquelle nous sommes confrontés. Il existe un monde où

la liberté est abstraite. Mais il s'agit tout au plus d'une direction où le monde finit par se détruire et où nous en venons à être dépouillés de nous-mêmes.

Notre conscience apparaît à titre de moment de l'autoformation du monde de l'auto-identité absolument contradictoire. Le fait que le passé et le futur s'unissent consciemment dans le présent de manière autocontradictoire signifie à l'inverse que le monde se forme nécessairement en conformité avec l'auto-identité contradictoire. Plus nous sommes consciemment libres, plus, à l'inverse, nous faisons face (par le biais de l'intuition agissante) à l'auto-identité absolument contradictoire. En qualité de choses individuelles faisant partie du monde qui se forme en tant que présent modelé sur l'auto-identité absolument contradictoire, nous faisons radicalement face à ce qui nous incite à prendre au sérieux notre vie et notre mort. Voilà pourquoi nos actes de conscience sont nécessairement associés au devoir-être.

[**403**] J'ai affirmé à maintes reprises que mon « intuition agissante » n'a aucune connotation instinctive ou artistique. Assurément, l'instinct représente un état de développement rudimentaire <de l'intuition agissante>, tandis que l'art constitue la limite de l'une de ses directions. Mais tout compte fait, l'intuition agissante est le moyen le plus fondamental et le plus concret par lequel nous saisissons la réalité consciemment.

Le concept ne s'établit pas uniquement par l'abstraction. Saisir les choses conceptuellement consiste à les saisir par le biais de l'intuition agissante. Nous saisissons les choses conceptuellement grâce à l'intuition agissante (« concept » traduit *Begriff*). Saisir les choses par le biais de l'intuition agissante consiste à voir en fabriquant ; cela consiste à connaître les choses par la production.

J'ai affirmé jusqu'ici que nous fabriquons les choses ; que celles-ci, une fois fabriquées par nous, sont des choses par elles-mêmes indépendantes qui nous déterminent à leur tour ; et que nous naissons à partir du monde des choses. Cependant, nous saisissons la réalité par le biais de l'intuition agissante lorsque les actes (qui évoluent des choses fabriquées à celles qui fabriquent) sont inclus dans les objets de manière autocontradictoire. Pareille connaissance conceptuelle est possible uniquement dans le monde qui se forme à titre de présent modelé sur l'auto-identité contradictoire.

Le monde est conscient, ai-je dit précédemment, lorsqu'il se forme à titre de présent modelé sur l'auto-identité contradictoire. En qualité d'éléments formateurs d'un tel monde, nous saisissons la réalité par le biais de l'intuition agissante, c'est-à-dire de manière productrice. Telle est l'essence de notre connaissance conceptuelle. Fondamentalement, notre connaissance conceptuelle d'aujourd'hui en est arrivée à saisir les choses par le biais de l'intuition agissante en les produisant. Elle a fini par les acquérir grâce à la « pratique ».

Séparé de son usage, l'œil est en général tenu pour cognitif. Mais en accord avec Aristote pour qui nous sommes rationnels parce que nous avons des mains, j'estime que notre connaissance conceptuelle fut acquise à partir de la main[41]. Celle-ci est à la

41. Aristote, *Traité des parties des animaux et de la marche des animaux*, Tome second (Librairie Hachette et Cie, 1885), 687a, 14–16.

fois l'organe du mouvement et de la préhension, et un outil de production (Noiré, *Das Werkzeug*[42]).

Nous devenons sociaux lorsqu'il y a passage de l'animal à l'humain. Comme je l'ai signalé précédemment, l'individu se situe dès le début dans la société, [**404**] celle-ci s'établissant en se centrant sur la production. Fondamentalement, notre connaissance conceptuelle en arrive à se développer à partir de la production sociale. En définitive, les concepts des choses sont saisis par le biais de cette dernière. Le mode de production des choses saisies de cette manière est l'origine de la connaissance conceptuelle.

Il n'y a pas de pensée sans langage. Les linguistes disent que celui-ci s'accompagne fondamentalement d'actes sociaux communs. Par conséquent, plus la connaissance conceptuelle est productrice (plus elle se conforme au mode de production <des choses>), plus elle est vraie.

La science d'aujourd'hui doit se développer depuis cette position ; elle ne doit s'en séparer en aucun cas. Bien entendu, elle peut la dépasser entièrement et aller jusqu'à la nier. Mais de par son caractère, elle doit en provenir et y revenir. Pour ainsi dire, elle doit avoir une signification technique. En outre, l'expérimentation, bien que purement cognitive, doit saisir la réalité par le biais de l'intuition agissante. Il va de soi que la science ne se résume pas à l'expérimentation. Mais en science, l'expérimentation et la théorie sont inséparables.

Peu importe le degré de pureté de la théorie, <la science> finit donc par se développer lorsqu'elle saisit le mode de production des choses au moyen de ce que j'appelle la « production » et par le biais de l'intuition agissante. Elle doit se développer historiquement depuis cette position. Il n'y a pas de science détachée du sol de l'intuition agissante. Lors d'une allocution à propos de la relativité du temps et de l'espace, Minkowski affirma de manière similaire que sa vision « a germé sur le sol de la physique expérimentale d'où elle puise sa force[43]. »

Lorsque le monde se forme en tant que présent (ce dernier consistant dans l'auto-identité contradictoire du passé et du futur), nous faisons radicalement face à l'auto-identité absolument contradictoire (autrement dit, nous faisons face au monde unitaire) qui nous incite à prendre au sérieux notre vie et notre mort. Plus nous devenons individuels, plus il en va ainsi. Et plus nous le devenons, plus nous nous unifions à l'inverse avec le monde, de manière autocontradictoire.

Depuis cette position, [**405**] le monde est un universel logique lorsqu'il se distingue par le plan de la conscience et que notre soi pose des actes de conscience. Nos actes judicatifs consistent en ceci qu'à titre de soi individuels, nous saisissons les choses par le biais de l'intuition agissante. La connaissance judicative de la réalité objective

42. Ludwig Noiré, *Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwickelungsgeschichte des Menschheit* (Ulan Press, 2012).

43. Hermann Minkowski (1864–1909) est un mathématicien russe qui modélisa l'espace-temps de la relativité restreinte. Nishida fait ici référence à une allocution sur la relativité prononcée en 1908. Voir Éric Trelut et Éric Bois, "L'impact de la structure chrono-géométrique de l'espace-temps sur la causalité," *Scripta Philosophiae Naturalis* 4 (2013): 5.

s'établit là où nous, qui sommes nécessairement des soi individuels dans le présent, nous saisissons absolument les choses par le biais de l'intuition agissante, à l'extrémité du soi individuel.

Qu'en est-il de ce « soi individuel dans le présent » ? Il désigne la chose individuelle dans le monde du présent (modelé sur l'auto-identité contradictoire) où le passé et le futur s'unissent absolument, de manière contradictoire. Pour ainsi dire, il désigne la chose individuelle située dans l'espace historique, celui-ci désignant le présent absolu.

Que ce soi individuel saisisse les choses par le biais de l'intuition agissante, c'est-à-dire de manière productrice, signifie qu'il les voit dans l'espace historique, à savoir dans le présent absolu ; cela signifie qu'il élucide les lois des choses dans le présent qui englobe le passé et le futur, et qu'il saisit ce que j'appelle le « mode de production du monde ».

Là se trouve le monde de la connaissance objective. Plus le soi conformé à l'intuition agissante est radicalement individuel, et plus le présent est radicalement présent absolu, plus la connaissance est objective. Par exemple, les physiciens font des expérimentations, ce qui suppose que dans la mesure où ils sont des soi individuels du monde physique, ils saisissent les choses par le biais de l'intuition agissante. Même le monde physique ne se trouve pas à l'extérieur de ce monde historique dont il est somme toute l'un des plans.

Le monde historique devient le monde physique lorsque le présent modelé sur l'auto-identité contradictoire est dénué de forme, que le mode de production du monde n'est pas créateur et qu'un mode de production identique y est répété. D'un certain côté, le monde historique prend donc immanquablement les traits de ce monde <physique>. Nous aussi, qui sommes matériels, nous situons corporellement dans ce monde. Depuis le début de la vie historique, nous voyons déjà le monde par le truchement de la physique en mettant l'accent sur les productions sociales. Telle est la position à partir de laquelle la physique d'aujourd'hui doit en arriver à se développer.

Que nous fassions face au monde en qualité de soi individuels signifie qu'il est une entité unitaire qui se confronte à nous. Nos soi individuels existent là où le monde forme une entité unitaire se confrontant à nous. Le soi individuel <analysé par la> physique actuelle [**406**] existe là où le monde physique d'aujourd'hui est une entité unitaire qui se confronte à nous. La connaissance physique d'aujourd'hui est saisie par le biais de l'intuition agissante.

Le monde qui, du moment qu'il unit le passé et le futur, se forme en tant qu'auto-identité absolument contradictoire (c'est-à-dire en tant que présent absolu) est nécessairement logique. La forme abstraite de cette autoformation du monde est une « forme logique ». Le monde est mouvant dans le cadre du plan de conscience du présent modelé sur l'auto-identité absolument contradictoire. Nous devenons pensants et libres lorsque nous dépassons le joug causal qui contraint à progresser du passé au futur.

Les divers jugements s'établissent dès lors que nous faisons de l'actualité (laquelle est conformée à l'intuition agissante) un *hypokeimenon*. Plus nous devenons indivi-

duels, plus il en va ainsi. Le monde est exprimé d'une variété de manières. De même que la monade reflète le monde, l'intégralité de celui-ci est exprimée depuis la position de la chose individuelle. L'expression du monde (à savoir les jugements) depuis la position de cette dernière est vraie dans la mesure où elle est prouvée par le biais de l'intuition agissante, c'est-à-dire de manière productrice.

La vérité se trouve là où nous, qui sommes des éléments formateurs du monde qui se forme, nous saisissons les choses par le biais de l'intuition agissante. Là, le monde possède à son tour un caractère d'évidence. Plus nous devenons individuels (pour autant que nous soyons des éléments formateurs du monde), plus nous sommes confrontés au monde unitaire qui se forme conformément à l'auto-identité contradictoire.

La connaissance constitue une logique formelle lorsqu'elle est une formation due au plan de conscience du monde où le temps (à savoir le présent modelé sur l'auto-identité absolument contradictoire) est nié. Elle devient une logique formelle lorsque le noyau (il s'agit de l'intuition agissante) du monde qui se forme en tant que présent (lequel est modelé sur l'auto-identité contradictoire) est éliminé.

Cependant, la logique formelle et l'acte de formation historique (lequel est marqué par l'intuition agissante) ne se médiatisent pas mutuellement puisque la première est extérieure au second, alors qu'elle devrait être contenue en lui. La connaissance s'établit non pas en tant que médiation et face-à-face réciproques de la logique et de l'intuition, mais en tant qu'autodétermination d'un universel concret. Lorsqu'il se forme en tant que présent modelé sur l'auto-identité contradictoire, le monde est, du point de vue de la formation due au plan de conscience, c'est-à-dire du point de vue logique, un universel concret.

[**407**] Le fait que les monades reflètent le monde signifie qu'elles sont les perspectives d'un seul monde selon différents points de vue. Du moment que la connaissance objective est l'autodétermination de l'« universel dialectique » (il s'agit d'un universel où il y a auto-identité contradictoire de la multiplicité et de l'unité), elle s'établit là où elle saisit la réalité de manière productrice et par le biais de l'intuition agissante, en évoluant des choses fabriquées à celles qui fabriquent (le véritable universel concret doit contenir les choses individuelles ; il doit être un lieu). Le processus de l'intuition agissante est celui de la logique concrète, elle-même autodétermination de cet universel concret. Il constitue le processus par lequel la connaissance inductive (c'est-à-dire la connaissance scientifique) s'établit.

Comme je l'ai mentionné précédemment, la totalité de notre agir se produit par le biais de l'intuition agissante. La chose individuelle tire son origine de sa réflexion du monde (elle opère donc par le biais d'actes d'expression). Nos actes de connaissance aussi doivent être vus comme des actions historiques. Dans la mesure où ils constituent une connaissance objective (quelque restreints à la logique abstraite qu'ils soient), ils ne sont pas séparés de la position où nous saisissons les choses de manière productrice et par le biais de l'intuition agissante. Il va sans dire qu'à titre d'autodéterminations du présent modelé sur l'auto-identité contradictoire, ils se médiatisent

de manière obligatoirement logique. Plus nous sommes individuels et plus la connaissance est objective, plus il en va ainsi.

Jusqu'à maintenant, l'épistémologie a échoué à comprendre les actes de connaissance comme des actes de formation historique dans le monde historique, c'est-à-dire dans leur processus global. En lieu et place, elle a fait de chacun d'eux un acte de conscience que, pour ainsi dire, elle a examiné strictement dans une section transversale de l'histoire. La logique et l'intuition sont réduites à leur face-à-face et à leur médiation mutuels si <ces actes> sont discontinus dans le plan de la conscience.

Mais en qualité de processus global, la connaissance saisit fondamentalement la réalité à partir de notre production (du moment que nous sommes des soi historiques et producteurs) et par le biais de l'intuition agissante. Les questions à résoudre proviennent du sol de la vie historique plutôt que de la logique abstraite. Toutefois, ces propos n'entraînent pas une interprétation pragmatiste de la vérité. Si la vie historique est idéale, c'est qu'elle est une autoformation du présent modelé sur l'auto-identité contradictoire.

[**408**] Ce que j'appelle l'« intuition agissante » ne se résume pas à un passage de la simple « intuition » passive à l'intuition <au sens global> qui ne serait pas médiatisé par la logique judicative, ou encore où aucun médium n'interviendrait. Dans le monde du présent modelé sur l'auto-identité contradictoire, il doit y avoir un face-à-face entre la chose individuelle et le monde ; il doit y avoir un face-à-face entre les choses fabriquées et celles qui fabriquent.

Telle est la position depuis laquelle l'intuition et l'agir se font face. Il doit y avoir, entre eux deux, un élément qui dépasse le face-à-face axé sur la négation mutuelle et qui est compris depuis la seule position du nucléus. Entre eux, il doit y avoir un face-à-face entre le passé et le futur absolus.

Dans le présent absolu, le passé historique infini nous serre de près. Qu'il nous fasse face dans le présent signifie qu'il est expressif. Certains le tiennent pour un simple objet de compréhension. Pourtant, les choses nous apparaissent intuitivement lorsque <le passé> qui nous fait face sans discontinuer s'impose à nous de manière expressive (c'est-à-dire lorsqu'il nous meut par le biais d'actes d'expression). Ce qui meut l'existence même de notre soi est vu intuitivement.

J'ai mentionné ci-dessus que dans le monde qui, à titre d'auto-identité absolument contradictoire, évolue des choses fabriquées à celles qui fabriquent, le milieu devient le véritable milieu du moment qu'en se niant, il se transforme en nucléus. Or, le monde dans lequel notre soi est englobé de manière autocontradictoire est pour nous intuitif. Il est le monde où les actes sont contenus dans l'objet de manière autocontradictoire, le monde où nous agissons en voyant. Pour ainsi dire, il est le monde dans lequel nous finissons par être entièrement absorbés.

Dans le monde de l'auto-identité absolument contradictoire, il n'y a ni face-à-face pur et simple ni médiation réciproque du sujet et de l'objet, mais un combat entre la vie et la mort. Dans le monde susdit, les choses données intuitivement doivent nier

non seulement notre existence mais aussi notre âme. Elles ne seraient pas encore vraiment données conformément à l'auto-identité contradictoire si elles nous niaient ou nous mettaient à mort depuis l'extérieur seulement. Elles nous asservissent et elles tuent notre âme, tout en nous laissant la vie sauve. Le fait que les actes soient contenus dans l'objet de manière autocontradictoire est fondamentalement de cet ordre.

Que le milieu se transforme en nucléus lorsqu'il se nie signifie qu'il devient méphistophélique. [**409**] Le *daimôn* s'embusque au fond du monde intuitif[44]. Plus notre soi devient individuel, plus il en va ainsi[45]. Affirmer que les choses données intuitivement sont vues de manière uniquement passive, ou encore qu'elles impliquent la disparition des actes <de conscience>, témoigne d'une interprétation non dialectique qui part du soi intellectuel. La véritable intuition se trouve là où les actes s'orientent à l'inverse vers nous. Il s'ensuit que plus nous sommes individuels, plus le véritable monde de l'intuition est un monde de peines.

Dans le monde de l'instinct animal aussi, les choses individuelles sont désireuses dès lors qu'elles reflètent le monde en elles ; elles agissent en voyant. Mais les choses individuelles n'y sont pas vraiment individuelles et on n'y trouve donc pas vraiment d'intuition : l'animal instinctif n'est pas une proie pour le *daimôn*. L'intuition entraîne notre agir et elle nous provoque jusqu'au fond de l'âme. Pourtant, certains la réduisent à une image mentale ou à une rêverie.

Lorsque le monde se forme en tant que présent modelé sur l'auto-identité contradictoire, le passé est déjà passé, tandis que simultanément, il se situe dans le présent de manière contradictoire ; il est concomitamment néant et être. Par rapport à nous qui sommes fabriqués et qui fabriquons, le monde est expressif. Par rapport à nous, humains, le milieu est entièrement expressif. Il est donc pour nous intuitif lorsqu'évoluant des choses fabriquées à celles qui fabriquent, il nous serre de près. Il est intuitif dans la mesure où il meut notre existence, à nous qui (à titre de soi individuels) posons des actes. Mais le passé est le passé du moment qu'il va vers le futur en se niant. Il est le passé parce qu'existe le futur. Évidemment, l'inverse aussi se vérifie.

Dans l'histoire, il n'y a pas de donné pur et simple. Le donné est une chose fabriquée. Il est fabriqué en vue d'être nié au fil du passage des choses fabriquées à celles qui fabriquent. Nous que le monde fabrique (des choses fabriquées à celles qui fabriquent) et qui sommes des éléments formateurs du monde qui se forme, nous faisons sans cesse face à ce dernier. Nous formons donc le monde en passant des choses fabriquées à celles qui fabriquent.

Là se trouve la position de ce que j'appelle l'« intuition agissante ». Nous sommes des éléments formateurs du monde créateur qui se forme en tant que présent modelé sur l'auto-identité absolument contradictoire. [**410**] À ce titre, plus nous devenons

44. « Méphistophélès » est le nom donné au démon (*daimôn*) dans la légende de Faust. Nishida utilise cette image pour mettre l'accent sur l'autonégation à l'œuvre dans les rapports entre la chose individuelle (l'être humain) et les choses dans le monde de l'auto-identité absolument contradictoire.

45. Rappelons que chez Goethe, l'image du *daimôn* sert à mettre l'accent sur l'individualité véritable. Voir à ce propos *Nishida Kitarō zenshū* (NKZ) 8: 397.

individuels, c'est-à-dire plus nous devenons des personnalités concrètes, plus nous nous positionnons à l'extrémité de la création historique, par le biais de l'intuition agissante. En ce sens, l'agir et l'intuition sont absolument contraires.

Qu'à titre d'expression, le monde s'impose à nous avec acharnement signifie qu'il s'impose jusqu'au fond de notre soi ; cela signifie qu'il recherche la reddition de notre âme. Nous sommes alors formateurs, ce qui implique qu'à titre de choses individuelles du monde de l'auto-identité absolument contradictoire, nous saisissons celui-ci de manière créatrice.

Il appartient à la raison concrète de saisir l'actualité par le biais d'un acte de création historique. Ici, la médiation de la logique judicative doit être impliquée. Approfondir la position de l'intuition agissante consiste à devenir rationnel. Cela consiste à saisir la réalité d'après son mode de production, lequel n'est autre que le concept concret. Tel est le fondement sur lequel repose aussi la connaissance scientifique. Par conséquent, saisir le monde par le biais d'un acte de création consiste <à le saisir> de manière idéale. Comme chez Hegel, l'idée doit être un acte de création du monde.

Le monde historique centré sur la production fait face, à l'extrémité de sa création, au passé infini et au futur infini. Il s'agit donc d'un face-à-face entre deux éléments opposés situés dans le présent modelé sur l'auto-identité absolument contradictoire, à savoir le nucléus et le milieu. Ce face-à-face et cette formation réciproques du nucléus et du milieu dans le présent absolu ne sauraient être ni mécaniques ni téléologiques.

Le milieu est absolument expressif. À travers l'intuition, il s'impose au nucléus, à savoir aux choses qui fabriquent. L'intuition signifie que les choses tentent de nous déposséder de nous-mêmes. Elles et nous, nous ne nous faisons pas face dans l'indifférence. Notre création des choses ne signifie pas qu'elles nous arrachent à nous-mêmes ; elle ne signifie pas que nous devenons les choses et que nous disparaissons. Mais elle ne signifie pas pour autant que les actes que nous posons sont uniquement conscients. La vérité des choses doit être saisie de manière vraiment active en les fabriquant.

L'intuition agissante n'implique-t-elle pas un rejet de la logique [**411**] si nous sommes tout bonnement dépossédés de nous-mêmes par les choses ? Bien au contraire, nous devenons alors complètement actifs. Nous ne recevons pas les choses telles quelles ; nous les saisissons de manière active. En qualité d'éléments formateurs du monde de l'auto-identité contradictoire, nous sommes alors entièrement logiques. Nier la logique équivaudrait à oblitérer le soi. C'est par le biais de l'intuition agissante et de manière productrice que notre soi gagne en évidence.

Aux yeux de certains, l'art est illogique, et l'intuition artistique idem, puisque dans le cadre de l'intuition agissante, les choses s'établissent dans la direction où le soi est dépossédé de lui-même. Mais depuis la position de la logique concrète, l'intuition artistique doit constituer l'une des directions de celle-ci (l'art aussi doit être rationnel).

Depuis la position de la création, le passé et le futur se font face à coup sûr. Néanmoins, il ne s'agit pas d'un face-à-face pur et simple ; modelé sur l'auto-identité contradictoire, ce face-à-face se meut de manière créatrice, des choses fabriquées à celles qui fabriquent. Pour cette raison, le monde (à savoir le présent modelé sur l'auto-

identité contradictoire) est autoformateur, c'est-à-dire conscient. Il est conscient puisqu'il consiste dans l'auto-identité contradictoire du passé et du futur.

À titre de passé absolu, le monde exerce sur nous une pression apodictique. Mais dans la mesure où le passé fait partie du monde de l'auto-identité contradictoire, cette pression ne s'exerce pas de manière causale seulement. Une simple nécessité causale ne <pourrait jamais> nier notre soi. C'est en qualité de passé historique que <le monde> s'impose au fondement de la vie de notre soi individuel. Il doit nous mouvoir à partir du fond de l'âme. Depuis la position de l'intuition agissante, le passé historique qui se confronte à nous à travers l'intuition doit s'efforcer de nier notre soi individuel depuis le fondement de notre vie.

Pareil <passé historique> nous est vraiment donné. Une chose donnée à notre soi individuel par le biais de l'intuition agissante n'est ni matérielle ni négatrice. Elle doit finir par s'imposer à nous comme le ferait un *daimôn*. Pour être plus précis, ce qui s'impose vraiment à notre âme doit nous séduire à l'aide de la logique abstraite et nous abuser en se couvrant du masque de la vérité.

Par rapport au passé absolu qui, l'ai-je statué ci-dessus, vient à s'imposer ainsi au fondement de notre soi individuel, [**412**] nous (qui nous appuyons sur la position du futur absolu) sommes entièrement formateurs par le biais de l'intuition agissante ; et à titre d'éléments créateurs du monde créateur, nous sommes entièrement créateurs (nous nous possédons toujours dans une transcendance [se reporter à la fin de cet essai[46]]). Là se trouve le fondement de l'idéalisme. Voir le monde par le biais de l'intuition agissante implique en retour de le former par le même biais.

Le passé se dirige immanquablement vers le futur du moment qu'il se nie. Le futur et se mue immanquablement en passé du moment qu'il se nie. Le monde cesse d'être créateur et se nie lorsqu'à titre de passé absolu et de manière absolument intuitive, il nous dépossède de notre soi individuel depuis le fondement de notre vie. L'intuition elle-même est autocontradictoire. Le monde tombe inévitablement dans l'autocontradiction dès lors qu'il vit, c'est-à-dire dès lors qu'il est créateur et producteur. Notre soi agissant naît depuis le fond de cet aspect contradictoire du monde.

Le fait qu'à titre de passé absolu, le monde s'impose au soi individuel à travers l'intuition ne se produit ni mécaniquement ni téléologiquement. <Le monde> exige la reddition de notre âme. Il s'impose non pas en tant que simple objet de compréhension, mais en qualité d'objet de croyance, de chose incitant l'agir. Il doit avoir un caractère logique, sans quoi il ne mouvrait pas notre soi individuel et il ne serait pas donné à notre soi agissant.

Dans le présent modelé sur l'auto-identité absolument contradictoire, les choses fabriquées qui nous meuvent s'imposent à nous par le biais de la logique abstraite (il est impossible de procéder autrement). Depuis la position de celle-ci, le monde est une chose déterminée. Notre soi agissant use de la logique abstraite là où le passé se confronte à lui. C'est ce que j'appelle la « réflexion ». Quant à la logique concrète,

46. Voir NKZ 8: 419–420, 422.

elle se trouve là où notre soi agissant (lequel est un élément formateur du monde de l'auto-identité contradictoire) saisit le mode de production du monde historique par le biais de l'intuition agissante et de manière productrice.

Il n'y aurait pas de futur s'il n'y avait pas de passé. Ce dernier doit constituer la base de notre agir. Vu depuis la position qui part des choses déterminées, notre agir est soumis à la logique abstraite. [**413**] Le fait que le monde de l'auto-identité contradictoire se confronte sans cesse à nous par le biais de l'intuition agissante implique qu'il nous meut par le truchement de la logique abstraite. Mais il le fait nécessairement à titre de passé situé dans le présent modelé sur l'auto-identité absolument contradictoire, et par le biais d'actes de formation.

À titre d'autoformation du présent modelé sur l'auto-identité contradictoire, la logique concrète est médiatisée par la logique abstraite. Mais dans la mesure où cette dernière est le médium de la logique concrète, elle a une signification logique. Elle serait une simple forme s'il en allait autrement.

La « saisie de la réalité par le biais de l'intuition agissante » n'exclut pas qu'elle soit médiatisée par la logique abstraite. Plus nous sommes individuels et créateurs (à titre d'éléments formateurs du monde de l'auto-identité contradictoire), plus ce qui est donné dans le présent (modelé sur l'auto-identité absolument contradictoire) par le biais de l'intuition agissante doit nous mouvoir logiquement. Par conséquent, la logique concrète consiste en ceci que le monde se forme nécessairement en conformité avec l'auto-identité contradictoire.

En ce sens, l'art aussi fait partie de la logique concrète. J'envisage l'art depuis la position de la formation historique de l'être humain, et non pas la seconde à partir du premier.

4

J'ai affirmé que ce qui est donné intuitivement nous meut logiquement. Ces propos ne cadrent sans doute pas avec la conception habituelle. Certains me diront que je verse dans l'exagération. Mais jusqu'à présent, l'interprétation de l'intuition et du donné est partie de la position du soi intellectuel plutôt que de celle du soi historico-social concret, c'est-à-dire du soi agissant et producteur. Depuis la position de la logique judicative, le donné est tenu pour irrationnel ; quant à l'intuition, il lui est imputé de refuser la logique.

Mais en tant qu'êtres humains concrets, nous (qui sommes producteurs et agissants) naissons dans le monde historico-social. Quoi que nous fassions, nous n'échappons pas à une telle position. Le donné est donné de manière historico-sociale, tandis que les choses vues intuitivement sont vues de manière agissante et productrice. [**414**] Elles nous meuvent par le biais de l'expression. Ce qui est donné dans le monde du présent modelé sur l'auto-identité contradictoire doit s'imposer à notre soi individuel.

La société s'établit à titre d'autoformation du monde de l'auto-identité contradictoire. Quelque primitive qu'elle soit, elle n'est ni gouvernée par l'instinct ni une

simple totalité. Elle consiste dans l'auto-identité contradictoire de la multiplicité et de l'unité. Soi individuels, nous faisons face à l'auto-identité absolument contradictoire, c'est-à-dire à la transcendance. Comme l'affirme Malinowski, l'individu doit être déjà à l'œuvre, même dans les sociétés primitives. Celles-ci comportent des éléments qui diffèrent du grégarisme animal. Les sociétés primitives sont contraintes au dernier point par les totems et les tabous. Mais on y trouve toujours la liberté de l'individu, et donc le crime.

Les choses qui nous sont données, à nous humains concrets, n'ont rien à voir avec l'intuition des psychologues. Elles sont données socialement et en qualité de choses qui nous englobent. Elles sont données de façon coercitive, en tant qu'autoformations du monde de l'auto-identité contradictoire. Elles sont données à titre d'autodéterminations de ce que j'appelle l'« universel dialectique ». Elles nous présentent leurs exigences à partir du passé, sous forme de conventions sociales.

Du point de vue logique, nous sommes des particuliers. Mais dans la mesure où nous sommes historico-sociaux et où nous appartenons à une espèce, nous sommes essentiellement mus à partir de là.

Lévy-Bruhl dit que <la pensée des primitifs> était prélogique. Pourtant, même la logique de Platon n'est fondamentalement rien d'autre qu'une participation aux idées. La simple logique abstraite, quant à elle, n'est pas la logique véritable. La logique concrète doit consister dans l'auto-identité contradictoire <de l'aspect abstrait et de l'aspect concret>. Il va sans dire que les éléments mythiques doivent être niés, afin que la logique devienne la véritable logique.

La société évolue dialectiquement, des choses fabriquées à celles qui fabriquent. Mais elle demeure obligatoirement rattachée au processus de l'intuition agissante (qui consiste à saisir la réalité de manière productrice), puisqu'elle est fondamentalement une formation historico-sociale. Il en va ainsi dans le cas de la logique concrète.

Ces propos ne sous-entendent pas une intuition mystérieuse au fondement de la logique. [**415**] Ils enjoignent de serrer de près la véritable réalité par le truchement de la production et de la pratique. Ils entraînent à saisir le mode de production du monde qui se forme en tant qu'auto-identité absolument contradictoire.

Là, il est impératif de nier les mythes qui nous étouffent. Nous devons dépasser le simple particulier et la simple histoire. On m'objectera qu'il y a alors négation de ce qui est donné par le biais de l'intuition. Mais à la différence des tenants du rationalisme abstrait, je ne prétends pas que le passé historique est nié ou que le particulier devient le simple particulier d'un universel.

Les sociétés primitives s'établirent dès le commencement en qualité d'auto-identité contradictoire. Par conséquent, notre société se développe nécessairement depuis cette position. Ou plutôt, elle se développe des choses fabriquées à celles qui fabriquent parce qu'elle est modelée sur l'auto-identité contradictoire.

Ce qui est donné historiquement est donné dans le présent modelé sur l'auto-identité absolument contradictoire et en conformité avec l'histoire du monde. En conséquence, plus nous sommes des soi individuels, plus <le donné> s'impose au

fondement de notre vie, à tel point que nous ne pouvons le nier. Ce qui s'impose à nous par le biais de l'intuition le fait en conformité avec l'histoire du monde.

La particularité d'une société n'est pas une particularité pure et simple. Dès l'origine, elle était l'un des modes de production du monde historique. Nous sommes enclins à penser qu'en qualité de soi individuels, nous devenons rationnels en rejetant tout ce qui est d'ordre intuitif. Mais <devenir rationnel> signifie au contraire qu'à titre d'éléments formateurs du monde de l'auto-identité contradictoire, nous opérons vraiment par le biais de l'intuition agissante.

Nous faisons toujours face à l'auto-identité absolument contradictoire, comme c'était le cas dans les sociétés primitives. Que dis-je ? plus nous devenons individuels, plus il en va ainsi. À titre d'éléments formateurs du monde de l'auto-identité contradictoire, nous devenons des soi individuels lorsque nous faisons face à l'auto-identité absolument contradictoire. Nous devenons de véritables soi individuels lorsque nous aboutissons à cette dernière. Par conséquent, nous y aboutissons grâce à l'autoformation du monde de l'auto-identité contradictoire, c'est-à-dire en conformité avec la logique concrète. Cette dernière est nécessairement médiatisée par la logique abstraite. Cela dit, il est impossible d'accéder à la logique concrète par l'intermédiaire de la logique abstraite.

[**416**] Hegel affirme que la personnalité doit posséder une propriété pour être une existence idéale[47]. La personnalité concrète doit être rattachée à un corps historique. La société s'établit en tant qu'acte de production historique qui évolue des choses fabriquées à celles qui fabriquent. Notre soi existe en qualité d'élément formateur de cette société qui se forme sous le mode de l'auto-identité contradictoire. La personnalité aussi doit être analysée depuis cette position.

Les sociétés humaines diffèrent des sociétés animales : on y trouve l'individu dès le commencement. Dans le cas de l'auto-identité contradictoire de la multiplicité et de l'unité, le soi personnel s'établit en qualité de membre de la multiplicité des choses individuelles qui fait face à la totalité. Que dans le monde de l'auto-identité contradictoire, la multiplicité des choses individuelles fasse radicalement face à la totalité de manière autocontradictoire signifie à l'inverse qu'elle s'y unit de manière autocontradictoire. Nous sommes donc des personnalités lorsque nous faisons face à Dieu. Par conséquent, le je fait face au tu par l'intermédiaire de Dieu. La personnalité fait face à une autre personnalité.

La société est une autoformation du présent (modelé sur l'auto-identité contradictoire) qui se meut sans cesse des choses fabriquées à celles qui fabriquent. Ce processus n'est ni mécanique ni téléologique. Étant donné qu'il est modelé sur l'auto-identité contradictoire de la multiplicité et de l'unité, il est rattaché à l'intuition agissante.

Les éléments multiples font partie de l'unité, tandis que l'unité est celle d'éléments multiples. Le mouvement est concomitant au repos, tandis que le repos est concomi-

47. Concernant les passages de Hegel auxquels Nishida fait ici référence, voir ci-dessus, NKZ 8: 395.

tant au mouvement. Ici, le moment d'autoformation de ce qui est éternel (c'est-à-dire le moment de la formation idéale) est à l'œuvre. La culture s'établit dans le cadre de ce moment. Elle se rattache donc à l'histoire mondiale puisqu'elle est simultanément une formation faisant partie d'une espèce et une autoformation du présent modelé sur l'auto-identité absolument contradictoire.

La société qui se forme sous le mode de l'auto-identité contradictoire devient alors un État, si tant est qu'elle soit une formation idéale ; autrement dit, elle se fait rationnelle. Nous devenons des personnalités concrètes dès lors que nous sommes les éléments formateurs d'une telle société. En ce sens, l'État est une substance éthique qui médiatise notre agir moral. Il n'y a pas d'État qui ne soit culturel. Une société non culturelle ne mérite pas le nom d'État. Mais la culture a beau être la formation (faisant partie d'une espèce) d'une société donnée – si tant est qu'à titre d'idéale, elle soit partie prenante de l'histoire du monde –, elle ne se borne pas à cela.

[**417**] Depuis l'apparition des êtres vivants et jusqu'à l'être humain, le monde historique consiste dans l'auto-identité contradictoire de la multiplicité et de l'unité. Il se meut donc des choses fabriquées à celles qui fabriquent.

Dans la vie animale, la multiplicité des choses individuelles ne fait pas encore face à la totalité ; autrement dit, les choses individuelles n'y sont pas indépendantes. Le processus d'évolution historique allant des choses fabriquées à celles qui fabriquent est celui d'une totalité ; en d'autres termes, il est téléologique. Que les choses individuelles n'y soient pas indépendantes signifie à l'inverse que la totalité n'en est pas encore vraiment une et qu'elle n'est pas transcendante en regard de la multiplicité des choses individuelles. Elle demeure l'unité d'éléments multiples.

Le cas du monde humain est différent. Même à son stade primitif, il était déjà modelé sur l'auto-identité contradictoire de la multiplicité et de l'unité. Pourtant, les choses individuelles n'étaient pas encore vraiment indépendantes dans les sociétés primitives. La totalité y était oppressive et exclusivement transcendante. Les éléments multiples faisaient partie d'une unité. Or, les choses individuelles sont des choses individuelles dès lors qu'elles sont absolument indépendantes.

Dans le monde de l'auto-identité absolument contradictoire, le fait que la chose individuelle se forme signifie que le monde se forme. À l'inverse, que le monde se forme signifie que la chose individuelle se forme. La multiplicité et l'unité s'unifient en se niant l'une l'autre ; il y a évolution des choses fabriquées à celles qui fabriquent. Pareil moment doit être renfermé dans le monde de l'auto-identité absolument contradictoire. Il constitue un processus culturel. Depuis cette position, la totalité vit lorsqu'elle donne vie à la multiplicité des choses individuelles. Sa propre vie va de pair avec celle de la multiplicité des choses individuelles.

La société possède une liberté substantielle qui se transforme en substance éthique. En qualité d'acte de formation du monde historique, notre agir a une signification morale. La morale véritable se trouve là où le monde (comme auto-identité absolument contradictoire) se forme idéalement en empruntant le chemin de l'auto-identité

contradictoire ; elle se trouve là où nous créons par le biais de l'intuition agissante. En ce sens, les processus culturels doivent être éthiques.

Le développement culturel est médiatisé par l'État, dont la liberté est substantielle. Notre agir est moral dans la mesure où individus de la société (elle-même substance éthique), nous sommes créateurs. La société est une substance éthique dans la mesure où à titre d'acte de formation du monde de l'auto-identité absolument contradictoire, elle est une formation idéale.

[**418**] Dans le cas du soi individuel qui se détermine de manière absolument indépendante, cette exigence de formation idéale du monde parvient à la conscience sous forme de devoir-être. Depuis cette position, les arts et les sciences aussi ont une signification éthique puisqu'ils constituent des actes de formation idéale.

Par contre, ce qui mérite le nom d'État véritable doit être au-delà du « gouvernement ». Même la « vertu » (*virtu*) que Machiavel tenait pour l'essence de l'État était empreinte d'un caractère créateur. En qualité d'acte de formation modelé sur l'auto-identité contradictoire de la multiplicité et de l'unité, l'existence même de l'État est autocontradictoire. Ainsi, la contradiction est toujours partie intégrante de la raison d'État. La raison d'être de ce dernier se trouve ici.

Tout ce qui existe réellement dans le monde historique est autocontradictoire. La culture s'établit donc à partir de cette autoformation de la réalité. Il est impératif de reconnaître la rose dans la croix du présent[48], sans quoi il n'y aurait pas de véritable culture.

L'art aussi naît en tant qu'acte d'autoformation de la société, laquelle est modelée sur l'auto-identité contradictoire. En ce sens, je trouve intéressante la conception selon laquelle l'art naît à partir des rites des sociétés[49]. Cette position n'est donc pas à écarter, bien que l'art progresse nécessairement. C'est pourquoi lui aussi est relié à la logique concrète. Cependant, plus la formation modelée sur l'auto-identité contradictoire s'approfondit, plus une variété de cultures centrées sur l'actualité de l'intuition agissante se développent et se différencient dans des directions divergentes.

J'ai mentionné qu'au fil de son processus d'autoformation évoluant des choses fabriquées à celles qui fabriquent, le monde de l'auto-identité absolument contradictoire est idéal et qu'il contient des éléments intuitifs. Mais ce n'est pas là que je place son auto-identité. Si je le faisais, il ne serait pas le monde de l'auto-identité absolument contradictoire. L'auto-identité que nous trouvons dans le monde de l'auto-identité absolument contradictoire dépasse complètement ce monde. Elle est absolument transcendante : il n'y a pas de chemin allant de l'humain à Dieu. Dans le monde susdit, [**419**] la multiplicité des choses individuelles et la totalité ne s'unifient jamais. Il ne serait pas vraiment le monde de l'actualité qui se meut par soi si nous placions son auto-identité dans une idée qui lui serait immanente.

48. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, 75.
49. Jane Ellen Harrison, *Ancient Art and Rituals* (Kessinger Publishing, 1995).

Pour cette raison, le monde de l'auto-identité absolument contradictoire doit nier et les idées et la culture. Le monde idéal est un monde d'apparences. <En réalité,> les idées doivent naître, aller vers la mort et se transformer ; elles doivent être processuelles. Du moment que le monde consiste dans l'auto-identité absolument contradictoire, son processus d'autoformation n'est ni mécanique ni téléologique ; il doit être une formation idéale. Le moment de l'intuition idéale est contenu <dans ce monde>, car ce dernier est absolument dialectique. En conséquence, la culture et la religion s'associent l'une à l'autre là où elles sont absolument contraires.

Cela explique pourquoi j'ai mentionné, dans l'essai précédent[50], que le monde est idéal là où il reflète l'ombre de l'auto-identité absolument contradictoire. Le fait que le soi reflète en soi l'ombre de soi suppose une continuité d'éléments absolument disjoints, comme je l'ai dit fréquemment dans le cas des actes d'expression. Il signifie que la transcendance absolue est, de manière autocontradictoire, immanente. En d'autres termes, il y a auto-identité absolument contradictoire.

La religion n'a pas pour but la culture. C'est plutôt l'inverse : la culture véritable doit naître à partir de la religion.

Le monde de l'auto-identité absolument contradictoire ne contient pas en lui-même sa propre identité. Cette dernière étant une auto-identité contradictoire, elle est toujours transcendante à ce monde. C'est pourquoi l'autoformation <du monde> est idéale du moment qu'elle est une détermination dépourvue de déterminant. Que ce monde possède ainsi son identité dans une transcendance absolue signifie que la multiplicité des choses individuelles fait radicalement face à une unité transcendante. Cela signifie que les choses individuelles deviennent des choses individuelles dès lors qu'elles font radicalement face à la transcendance.

Nous devenons des personnalités lorsque nous faisons face à Dieu. Le fait qu'à titre de soi personnels, nous fassions ainsi radicalement face à Dieu signifie donc que nous nous rattachons à lui en retour. Les relations que nous entretenons avec lui équivalent à l'auto-identité absolument contradictoire d'une multiplicité d'éléments et d'une unité.

[**420**] À titre de choses individuelles du monde modelé sur l'auto-identité absolument contradictoire, nous sommes grevés par une autocontradiction au fondement de notre établissement. Loin d'être atténuée par l'évolution, cette contradiction devient au contraire de plus en plus prononcée.

Dans le monde (modelé sur l'auto-identité contradictoire) qui possède son identité dans une transcendance, ce processus producteur qu'est l'intuition agissante et qui évolue des choses fabriquées à celles qui fabriquent doit former une progression infinie. Ce n'est pas dans cette direction que nous nous unissons à l'absolu, à savoir à Dieu ; nous nous unissons à Dieu au fondement de notre établissement (nous sommes des créatures). Nous nous fondons sur cette promesse dès le début de notre vie, nous qui sommes des éléments formateurs du présent dans lequel le passé et le

50. NKZ 8: 307–366.

futur coexistent de manière autocontradictoire, et qui est modelé sur l'auto-identité contradictoire.

Nous touchons sans cesse à l'absolu, sauf que nous n'en avons pas conscience. Nous nous unissons à lui. En d'autres termes, nous faisons retour à Dieu[51] lorsqu'en nous examinant radicalement depuis le fond de nos contradictions, nous nous repentons. C'est ce que j'appelle la « conversion ». Là, nous découvrons notre soi véritable en nous niant.

Lorsqu'il traitait de la liberté du chrétien, Luther exhortait à être « un libre seigneur de toutes choses » et « un serf corvéable en toutes choses »[52]. Nous n'accédons donc pas à la religion par notre agir qui place l'auto-identité à l'intérieur de ce monde. Nous y accédons en réfléchissant à propos de l'aspect contradictoire qui grève cet agir et nous-mêmes. Par conséquent, le fait que nous soyons ainsi confrontés à l'autocontradiction se trouvant au fondement de nous-mêmes ne dépend pas de nous mais d'un appel de la part de l'absolu. Il nous est impossible de nous nier par nous-mêmes (ici, les gens religieux comptent avec la grâce).

Pour cette raison, certains estiment que la religion transcende le monde. Mais comme je l'ai mentionné précédemment, elle est ce à partir de quoi la culture véritable s'établit puisqu'elle représente une position modelée sur l'auto-identité absolument contradictoire.

Nous devenons de véritables personnalités en faisant radicalement face à une unité transcendante. Ainsi, le fait que le soi soit un soi lorsqu'il fait face à une unité transcendante signifie simultanément que le je fait face au prochain par le truchement de l'*agapé*[53]. Tel est le fondement de ce principe moral : le soi devient une personnalité lorsqu'il voit l'altérité comme une personnalité. Sur la base de cette exigence morale, [**421**] le monde qui, conformément à l'auto-identité contradictoire, se forme des choses fabriquées à celles qui fabriquent doit être une formation idéale.

La religion ne méprise pas la position de la morale. Au contraire, la véritable morale est fondée sur la religion. Mais cela ne signifie pas que nous accéderions à la religion par l'intermédiaire de l'agir moral, à savoir les bonnes actions que nous accomplissons par nos propres forces[54]. Il importe d'éprouver en profondeur ces mots de Shinran dans le *Tannishō* : « Les hommes de bien même accomplissent la renaissance ; à combien plus forte raison les hommes de mal[55] ! »

51. Le terme bouddhique *kie* 帰依, c'est-à-dire « faire retour » ou « prendre refuge », signifie en général « se convertir ».

52. Martin Luther, *De la liberté du chrétien* (Montaigne, 1969), 43.

53. Voir NKZ 5: 215.

54. Nishida entend signifier que ce type d'action n'est que relatif, notamment en regard du mal, lui aussi relatif. Il ne relève que d'une moralité du mérite. Il n'a rien à voir avec le bien absolu, qui dépasse un bien et un mal relatifs.

55. Cité dans Frédéric Girard, "Le bouddhisme médiéval japonais en question." *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 87 (2000, no. 2): 661.

De nos jours, il arrive à certains de placer le but de la religion dans la rédemption individuelle, tandis que d'autres jugent la religion incompatible avec la morale de l'État. En fait, ils en méconnaissent l'essence. L'enjeu de la religion ne réside pas dans l'apaisement de l'esprit individuel[56]. Celui qui, aujourd'hui, s'égare dans une telle inconsistance se rabaisse à s'approprier la force de l'autre, laquelle est absolue[57]. Quiconque croit vraiment en l'absolu doit viser à se comporter moralement[58]. L'État comme substance éthique et la religion ne sont pas contradictoires.

La religion orientale du néant s'explique comme suit : « Cet esprit lui-même est le Buddha »[59]. Elle ne verse ni dans le spiritualisme ni dans le mysticisme. D'un point de vue logique, elle doit consister dans une auto-identité contradictoire de la multiplicité et de l'unité. La concomitance de la multiplicité des phénomènes et de l'unité ne se ramène pas à une unité indistincte des premiers. En qualité d'auto-identité absolument contradictoire, elle désigne l'unité par laquelle la multiplicité des phénomènes s'établit. Là se trouve le principe d'établissement du monde historique, à savoir du présent absolu.

À titre de choses individuelles du monde modelé sur l'auto-identité absolument contradictoire, nous touchons sans cesse à un absolu auquel, pourtant, nous ne pouvons faire face. Lin-Tsi en rendait compte dans les termes suivants : « <Adeptes>, chacun d'entre vous qui êtes là à m'écouter, maintenant même, tous bien distincts devant mes yeux, lumières solitaires, ce sont ces *hommes*-ci qui en tout lieu sont exempts de toute obstruction, qui compénètrent les dix orients et qui, dans le Triple Monde, sont souverainement libres[60]. »

L'expression « cet esprit lui-même est le Buddha » résume la religion dont le but est d'approfondir le principe de concomitance de tous les phénomènes et de l'unité par lequel nous mourons immanquablement au fond de notre contradiction. « Adeptes, ajoutait Lin-Tsi, ce qui est là maintenant à écouter la Loi, ce ne sont pas

56. Le mot *anshin* 安心 évoque le dialogue entre Bodhi Dharma et le Chinois qui deviendra le second patriarche.

57. S'« approprier » signifie « réduire à soi » ou « limiter à soi » la force de l'autre, qui est absolue. Ce dernier est situé au-delà de la polarité toute relative du soi et de l'autre. Cette polarité n'arrivera jamais à sauver les êtres, car elle met les êtres face à un Bouddha Amida demeurant dans son altérité. En réalité, seule une force radicalement autre permet au soi de réaliser qu'il est en son for intérieur le Bouddha (l'autre). Il n'existe alors plus qu'une force tout court, qu'une efficience tout court.

58. *Dōtoku wo nen to suru* 道徳を念とする. Le mot *nen* 念 signifie « esprit (*kokoro* 心) dans l'instant » et il évoque une pensée qui se reproduit, comme dans le *nenbutsu* 念仏, à savoir les invocations au Bouddha. Voir Lin-Tsi, *Entretiens de Lin-Tsi* (Fayard, 1972), 76.

59. *Soku shin ze butsu* 即心是仏. Cette expression est propre au zen sino-japonais. Elle signifie que l'état ou la nature du Bouddha serait une chose impossible à atteindre si elle était cherchée à l'extérieur. L'état de Bouddha se trouve dans la pensée actuelle du soi, immédiate. Il est possible de réaliser enfin en soi l'état de Bouddha en évacuant toute pensée distinctive et dichotomique (telle est la signification des mots *mu* 無 et *mushin* 無心).

60. Lin-Tsi, *Entretiens*, 75.

vos quatre grands éléments, car vous êtes capables de *vous servir* de ces quatre grands éléments. Sachez voir les choses ainsi, et vous serez alors libres de vos mouvements[61]. »

Cependant, ce n'est pas le soi conscient (« ce compagnon qui n'est que <vide> et fantasmagorie »[62]) qui est ici en jeu, mais une transformation requérant une négation absolue. <Ce principe> forme donc, contrairement au spiritualisme et au mysticisme, un objectivisme absolu par lequel la science et la morale véritables s'établissent. Le mot « esprit » ne désigne pas une conscience subjective : « Il n'y a rien… non plus à trouver dans l'esprit[63]. » [**422**] Quant au mot « néant », il ne désigne pas un néant relatif s'opposant à l'être[64].

Le monde qui, à titre d'auto-identité absolument contradictoire de la multiplicité et de l'unité, se forme idéalement des choses fabriquées à celles qui fabriquent possède son identité dans une transcendance. Il en découle qu'en ce monde, plus la chose individuelle est individuelle, plus elle fait face à une unité transcendante. Son face-à-face avec cette dernière signifie donc que sur le plan immanent, elle fait face aux autres choses individuelles sous le mode de l'*agap*è.

Nous naissons historiquement à partir de ce monde au fil du passage des choses fabriquées à celles qui fabriquent ; ce faisant, nous n'avons de cesse de faire immédiatement face à ce qui dépasse ce monde. En d'autres termes, nous dépassons ce dernier. La chose individuelle et le monde en viennent alors à s'opposer.

Tel est le fondement de mon affirmation précédente selon laquelle ce qui est donné depuis la position de l'intuition agissante s'impose à notre soi individuel et nous dépossède de notre âme. <Le donné> doit nier non seulement notre vie corporelle, mais également notre âme.

En qualité de choses individuelles du monde qui possèdent leur identité dans une transcendance, nous faisons radicalement face à celle-ci. Nous ne sommes pas de véritables choses individuelles qui se possèdent dans une unité transcendante tant que nous sommes dépossédés de nous-mêmes par le donné qui vient s'imposer à nous. Nous ne devons en aucun cas être dépossédés de nous-mêmes par les choses. Là se trouve le fondement de l'impératif catégorique.

Cela dit, nous sommes également des choses individuelles faisant partie du monde modelé sur l'auto-identité absolument contradictoire. Nous ferions montre d'une sorte *hybris*, à savoir d'un simple orgueil moral, s'il en allait autrement. Plus nous sommes personnels (au sens des choses individuelles susdites), plus nous sommes des formations idéales qui évoluent des choses fabriquées à celles qui fabriquent. Cela

61. Lin-Tsi, *Entretiens*, 84. Les quatre éléments, à savoir la terre, l'eau, le feu et le vent, constituent la matière et le corps humain.

62. Lin-Tsi, *Entretiens*, 91. » Nishida a remplacé le mot « rêve » par le mot « vide ».

63. Lin-Tsi, *Entretiens*, 91. » Ce passage signifie que l'esprit véritable, c'est-à-dire le Bouddha authentique, n'est pas un sujet épistémologique car il transcende les distinctions et les dichotomies, par exemple l'être substantiel et le néant.

64. Dans le bouddhisme, on désigne par « néant absolu » l'évacuation radicale des dualités.

signifie qu'à titre d'éléments créateurs du monde créateur, nous devenons des organes de l'unité transcendante. Là, l'adjectif « moral » signifie précisément « religieux ».

[**423**] À titre d'auto-identité absolument contradictoire, le monde possède son identité dans ce qui le dépasse ; nous-mêmes sommes individuels dès lors que nous faisons face à une unité transcendante. Il en découle que plus nous devenons individuels, plus nous nous mouvons <d'une phase> de l'actualité à une autre. Simultanément, nous nous situons systématiquement au niveau de la réflexion et de la pensée lorsque nous dépassons ce monde de l'actualité. Le monde est expressif lorsqu'il possède son identité dans ce qui le dépasse. À titre de choses individuelles de ce monde, nous-mêmes sommes des actes d'expression.

Par conséquent, nous nous situons au niveau de la réflexion lorsque le passé et le futur s'unifient dans le présent (si tant est que le monde soit une formation modelée sur l'auto-identité contradictoire). La réflexion signifie que le passé et le futur s'unissent dans le présent. Dans cette direction[65], le présent est ce en quoi le passé et le futur sont complètement niés. Depuis la position de la pensée, le monde qui se meut infiniment est saisi en tant que présent unitaire ; il est saisi ainsi par le biais de l'expression. Là, le monde modelé sur l'auto-identité contradictoire est saisi comme une entité possédant en elle-même son identité : le monde autocontradictoire est saisi de manière non contradictoire. Voilà pourquoi la position de la pensée est nécessairement autocontradictoire.

Il en résulte une opposition absolue de la pensée et de la pratique, de même que l'établissement de la position de la connaissance pure. Plus le monde (comme auto-identité contradictoire) devient une formation idéale, plus nous nous situons (comme choses individuelles) au niveau de la pensée. Le monde qui ne possède aucune auto-identité à l'intérieur de soi (lorsqu'il évolue du passé infini au futur infini) devient alors un universel comme syllogisme renfermant son identité à l'intérieur de soi. La connaissance scientifique s'établit ici.

Le monde qui, de cette façon, se forme en tant qu'auto-identité absolument contradictoire est toujours (dans le cadre de ce présent modelé sur l'auto-identité contradictoire et d'un point de vue logique) un universel comme syllogisme. La raison pour laquelle un tel monde est modelé sur l'auto-identité contradictoire est qu'il renferme en lui-même un moment d'autonégation absolue. Il ne serait pas modelé sur l'auto-identité contradictoire s'il en allait autrement.

Cependant, saisir à toute force le monde de l'auto-identité absolument contradictoire depuis cette position, c'est-à-dire l'examiner par le truchement de l'immanence et de l'auto-identité, [**424**] consiste à le rendre abstrait. La logique concrète inclut la logique abstraite en tant que son moment négateur. Cependant, il est impossible de partir de la position de la seconde pour mettre en œuvre la première. L'auto-identité du monde modelé sur l'auto-identité absolument contradictoire ne se trouve jamais à

65. C'est-à-dire depuis la position de la réflexion.

l'intérieur de lui-même. Elle doit être incluse à titre de moment de la formation idéale de l'histoire qui évolue des choses fabriquées à celles qui fabriquent.

La logique concrète se trouve là où notre soi (en qualité d'historique et de producteur) saisit la réalité. Là, le monde dans lequel nous sommes contenus se révèle en tant qu'auto-identité contradictoire de la multiplicité et de l'unité. Et notre conscience devient, de manière autocontradictoire, la conscience du monde. Nous reflétons alors la réalité par le biais de la pratique, tandis que les choses ont un caractère d'évidence.

Bien que la connaissance commence par l'analyse abstraite, les questions de position et de modalité doivent partir de l'autoéveil ; celui-ci consiste à connaître la position du soi, lequel évolue des choses fabriquées à celles qui fabriquent. La connaissance doit être un processus historique. L'« autoéveil de la vie historique » que j'ai évoqué précédemment est à mes yeux une logique dialectique[66]. Il s'ensuit que la science aussi est dialectique. Cependant, précisons qu'elle porte sur le milieu puisqu'elle part des choses fabriquées. Voir le monde de la vie historique depuis cette seule position demeure abstrait.

Au début de La Philosophie du droit, Hegel tient les propos suivants :

> *La philosophie a affaire aux Idées, et non, par conséquent, à ce que l'on appelle habituellement concepts purs et simples ; elle en montre plutôt l'unilatéralité et la non-vérité, de même que le concept (non pas ce que l'on entend souvent appeler ainsi, mais qui est seulement une détermination intellectuelle abstraite) est seulement ce qui a la réalité effective et de telle sorte qu'il se la donne lui-même*[67].

En qualité de vie historique, notre corps biologique est technique depuis le début. Aristote affirmait que le développement corporel est une production de la nature. [**425**] Cependant, <le corps> devient vraiment technique dans le cadre de notre vie sociale. Il y est un corps historique. Depuis cette position, notre vie historique est entièrement technique. Mais son caractère technique signifie qu'elle est à l'inverse (et en conformité avec l'auto-identité contradictoire) une formation idéale. Elle se développe donc de la formation d'espèces à la formation idéale. C'est uniquement en ce sens que le particulier est concomitant à l'universel (voir l'essai suivant[68]).

66. Voir par exemple NKZ 8: 389.
67. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 79.
68. Voir « Les sciences empiriques », dans NKZ 8: 427–489.

Absolute Contradictory Self-Identity

Nishida Kitarō

Translated by
Steve Lofts and Sova P. K. Cerda

1

[**147**] The actual[1] world must be a world in which things interact with things. The form of actuality can be thought to be the reciprocal interconnection[2] of things, which is the result of their mutual interaction. However, for a thing to work[3] it must negate its self; it must cease to be something called a thing. To say that things form a world through interaction means that things are considered parts of a single world. For example, for things to interact in space must mean that these things are spatial. At the extreme, if we think of something like physical space, then physical force can be thought of as a change in something spatial. However, to think of something thoroughly as a whole-one[4] means that there is no longer something called a working thing, that the world is static, and that there is no longer any actuality. The actual world must be thoroughly one of many, a world of reciprocal delimitation[5] between

1. [Nishida distinguishes between "reality" [実在] and "actuality" [現実], mirroring Hegel's distinction between *Realität* and *Wirklichkeit*.]

2. [関係 is normally translated as relation, relationship, or connection, but in the Neo-Kantian context, it can serve as a translation of *Zusammenhang*, which signifies a type of nexus or interconnection.]

3. [The Japanese term 働く can be translated as "to work" or "to labor" and is used as a translation of the German *wirken*. In German, *wirken* is a type of action that creates an effect. It is through *wirken* (action) that "actuality" (*Wirklichkeit*) is created.]

4. [The Japanese 全体的一 can refer to something general or universal. However, it is literally a "wholistically one," and it is important in the context of this text to preserve the idea of "whole."]

5. [We have translated 規定 as "distinguish," 限定 as "delimitation," and the verb 限定する as "to delimit" to preserve the difference between 規定 and 限定.]

individuals[6] [個物と個物と]. This is why I say the actual world is an absolutely contradictory self-identity.

[**148**] Such a world must be a world that moves from something made to something making. It is not, as in conventional physics, a world formed by the reciprocal interaction of invariant atoms; that is, a world considered as the one of many. If we think of it this way, the world is just a repetition of the same world. Nor can it be thought of as the development of the whole as a purposive[7] world. If this were the case, then there would be no interaction of the individual with the individual. It must be a world that can be thought of neither as the one of many nor the many of one. It must be a world in which what is thoroughly given is given as something made, that is, dialectically given, moving from something made to something making in a self-negating manner. It is not possible to think of something as a whole-one as a substrate at its bottom, nor is it possible to think of the individual many. The creative world that truly moves by itself as a phenomenon-*soku*-reality[8] must be a world like the one described above. While something that actually *is*, as something that has been thoroughly determined, is being [有], it has also been thoroughly made, something that is changing, and something that is perishing of which it can be said: being-*soku*-nothingness. That is why it is called the world of absolute nothingness or—as the world of infinite motion—the world of delimitation without something to delimit it.

A world of contradictory self-identity, like the one described above, must be a world in which the present is considered always to delimit the present itself. It is not a world that is causally determined from the past, [**149**] that is, not the one of many, nor a world teleologically determined from the future, that is, not the many of one. Originally, time cannot be thought of simply from the past or the future. If the present is considered merely to be an instantaneous point in a continuous straight line, then there is no present and, therefore, no time. The past is something that has passed in the present but has not yet passed, and the future is something that has not yet come but has already appeared in the present; the past and the future are rather in opposition as the contradictory self-identity of the present, and time is established. And yet, because of this contradictory self-identity, time moves infinitely from the

6. [Nishida distinguishes between 個物 (individual), 個人 (individual person), and 人格 (person). The term 個物 (individual) is used to translate Hegel's term *Einzelne*. While this term means "singular," it has traditionally been translated as "individual." We have adopted this translation but have added "[singular]" wherever it was thought that the reader might take this as an individual in the modern sense.]

7. [The Japanese term 合目的的 has been consistently translated as "purposive" to distinguish it from the Japanese term 目的論, which has been translated as "teleology."]

8. [現象即実在: in this text, Nishida employs the Buddhist notion of *soku* (即) as a technical term in his transformation of Hegel's logic. There is no adequate English translation for *soku* (即) that does not ultimately obscure its meaning and since most readers of Nishida will be familiar with the term *soku*, we have left it in the original.]

past to the future, from something made to something making. The moment[9] must be considered as a point in rectilinear time. However, as with Plato, who already considered the moment outside of time, time is established as a discontinuous continuity. It can be said that time is established as the contradictory self-identity of many and one. The concrete present must be the simultaneous existence of innumerable moments, it must be one of many. It must be the space of time. It is thought that the moment of time is denied there. But the one that negates the many must itself be a contradiction. The negation of the moment means the disappearance of something called time and the disappearance of something called the present. If we assume that each moment of time can be established individually and discontinuously, then there is no such thing as time, and there is no such thing as a moment. Time must be established from the simultaneous existence of moments in the present. This is why time is established from the contradictory self-identity of the present as the one of many and the many of one. The present delimits the present itself, which is why time is said to be established. [**150**] To touch eternity in the moment of time is only to say that the more a moment becomes a true moment as a moment, the more it becomes a moment of the eternal present [永遠の現在] of absolutely contradictory self-identity, an individual many of absolutely contradictory self-identity. The idea that time is established as the self-delimitation of the eternal now is merely the inverse of this idea. That the past is something that has already passed in the present but has not yet passed and that the future is something that has not yet come but has already appeared does not simply mean that the past and the future are connected, or are one as abstract logic would have it. It is to say that they become one in mutual negation. The present is the place [所] where the past and the future are one in reciprocal negation, and the past and the future are in opposition as the contradictory self-identity of the present. And because of this contradictory self-identity, the past and the future are not connected to each other but move thoroughly from the past to the future. Moreover, the present must be considered as a contradictory self-identity in which the many is one and the one is many, as a temporal space in which a form is determined, and time is sublated. There, in the present of time as the self-delimitation of the eternal now [永遠の今], we think we touch something timeless and eternal. However, it is something determined to be negated as a contradictory self-identity, and time moves from the present to the present. For the one to be the one of many is spatial; going from the many to one is mechanical and is a movement from the past to the future. On the other hand, to think of the many as the many of one is to think of the world dynamically, to think of the world temporally, and to think from the one to many is to think of the world developmentally, purposively, from the future to the past. [**151**] The world that moves from something made to something making—as a contradictory self-identity

9. [瞬間 is used to translate the German *Augenblick*. Unlike the German term, which literally means "the blink of an eye," the Japanese term literally means "the space between the blinks." There is thus no "eye" and the term "space between" is *ma* (間).]

of many and one—must be a world that can be considered as moving from the present to the present. Actuality has a form, and something in actuality—as something thoroughly determined, as both reality and something contradictory self-identically determined—must move following [から] actuality's own self-contradiction. We cannot think of the one or the many behind it. Being determined itself must contain self-contradiction.

Like the absolutely contradictory self-identity described above, the world moving from something made to something making must also be a world of *poiesis*. When we speak of production, we think only of making things subjectively. However, no matter how artificial it may be, as long as things are objectively established, they must be objective.[10] We can make things because we have hands. Our hands must be the result of tens of millions of years of biological evolution, of moving from something made to something making. Metaphorically speaking, Aristotle calls this "nature makes" (ἡ φύσις ποιεῖ).[11] Of course, this does not mean that our production is an action[12] of nature. Nor does it mean that our hands make things. What, then, does it mean to make a thing? To make a thing must be to change the combination of things. For a carpenter to build a house, he must change the combination of things according to their nature; that is, it must change the form [形] (this is possible in Leibniz's so-called world of *composé*). [**152**] The actual world must be a world that has a form determined as one of many. If we think of this as thoroughly moving from the many to one, there is no room for something like production. Even if we think of the world moving from the one to many, it is still a thoroughly purposive world. It is nothing more than a biological world where there is only the action of nature. It is impossible to think of the many as the basis of this world and impossible to think of the one as the basis of this world; in the world of the mutually negative absolute contradictory self-identity of the thoroughly one and many, the individual, as thoroughly an individual [(that is, the singular)], is formative and makes things, while this, as moving from something made to something making is everywhere a formative action of historical nature. As it is thought that time is everywhere unique, that the present is the space of time, and that time is established from the self-delimitation of the present moving from present to present, the fact that the world moves from something made to something making as a contradictory self-identity means that the individual [as singular] is productive, and conversely, the fact that the individual [as singular] is productive means that the world moves from something made to something making. That we are *homo faber* means that the world is historical, and that the world is historical means that we are *homo faber*. Thus, in a world of absolutely contradictory self-identity, the world of *homo faber* is always a world that sees form in actuality, moving from something made to something making, as if in the present of time, it is thought to touch something

10. [客観的 has been translated as "objective" to mirror the German, *Objektiv*.]

11. [The full quote is: οὐδὲν μάτην η φύσις ποιεί ("nature makes nothing in vain"), Pol. 1253a7-18.]

12. [作用 is translated throughout as "action."]

timeless. It is a world with the cutting plane of consciousness between the past and the future. The world, which moves from something made to something making, has a plane of consciousness; in this, there is the significance of reflection. [**153**] We produce in an actively-intuitive way, production must be conscious. The productive self is considered thoughtful and free in the plane of consciousness of the world of an absolutely contradictory self-identity. Our individual personal awareness arises from production.

We cannot think of the one at the bottom of the world, nor can we think of the many, but to speak of many and one as reciprocally negated, moving from something made to something making, it may not be considered to be the reality of the world. Many people think of the many at the bottom of the world, thinking of the world atomistically as a world of causal necessity, a world of matter. The world of contradictory self-identity must be a world that can be thought, in one respect, thoroughly as such. However, it must be conceived thoroughly as such from the contradictory self-identity of actuality. Actuality is not something merely given; something merely given is something conceived. Actuality is where we are and where we work. To work is not just to will but to make things. We make things. The thing is something made by us, yet it is independent of us and conversely makes us. Not only that, but our very actions themselves arise from the world of things. That which I refer to as the actively-intuitional is considered actuality. Therefore, we usually think of what is bodily as actuality. Actuality can be thought of as a place where something making and something made are contradictorily self-identical, where the present delimits itself. Scientific knowledge must be established from such an actual standpoint. The world of scientific reality must also be grasped from this standpoint. [**154**] Just as our bodies are known from the outside through our movements ([Ludwig] Noiré), our self is known through *poiesis* in the socio-historical world. The socio-historical world must be a world that moves from something made to something making. Without the social, there is no transition from something made to something making, there is no *poiesis*. Our socio-historical standpoint must also constrain the standpoint of our thinking.

There is much debate about the starting point of philosophy. Until today, the principal philosophical positions in our country have been generally epistemological or phenomenological. From such standpoints, what I am saying may be considered dogmatic. However, such standpoints must also be something that is historically and socially constrained. Today, we must return to the origins and analyze the socio-historical world logically and ontologically. I believe we must reconsider Greek philosophy from its beginnings from this standpoint. The epistemological standpoint of the subject-object opposition must also be examined once again. Knowing is also an event in the socio-historical world. I am not trying to return to an old metaphysics. After Kant, I believe Lotze returned to the standpoint of ontology and thought about cognitive action. However, Lotze's ontology was not, as I say, socio-historical.

In the world that moves by itself as the absolutely contradictory self-identity of many and one, the embodied subject[13] and the environment are thoroughly opposed, and this is the world that is thought to form itself in a self-contradictory way, that is, the world of life. [**155**] However, even if we say that the embodied subject forms the environment and the environment forms the embodied subject, this is not the same as saying that the form forms the material. The individual must be something that works, something that thoroughly delimits its self. To work is to thoroughly negate the other and to try to make the other the self, to make the self the world. However, on the other hand, it is the negation of the self by the self, the self becoming an element of the world. Whether this world is considered mechanical as the many of one or purposively as the one of many, it must, in this sense, be a contradictory self-identity insofar as it is considered the real world. However, even if we think of it as purposive, to say nothing of considering it as mechanical, the individual is not something that thoroughly delimits itself and does not truly work. A world of the reciprocal delimitation of individuals must be something like Leibniz's world of monads. The monad is both a reflection of the world and a perspective of the world's *Perspektive* [世界のペルスペクティーフの一観点], an expression-*soku*-representation [表出即表現[14]] (*exprimer* = *représenter*). Moreover, the true individual is not intellectual like the monad but must form itself; it must be expressively active. Unable to think of the one or the many at its ground, the individual in the world—as an absolutely contradictory self-identity—must be something that forms itself in an expressively active way, moving from something made to something making. When an individual reflects the world as an individual in the world of the contradictory self-identity of many and one, the individual's self-delimitation is desirous. It works neither mechanically nor purposively. It works by reflecting the world in the self. This is called consciousness. Even the instinctive actions of animals must essentially have this quality. [**156**] Therefore, our actions [行為] originally arise active-intuitionally [行為的直観的], which means that they occur because we see things. Active-intuition means that action is self-contradictorily contained in the ob-ject.[15] As the contradictory self-identity of many and one, moving from something made to something making, the world is active-intuitional, and the individual is thoroughly desirous. What I am calling form is not the form of a static thing but the self-forming action of the world moving from something made to something making as a contradictory self-identity of many and one. Plato's Idea must be something like this. Without self-contradictorily seeing things, there is no desire,

13. [The term 主体 is normally translated as "subject." However, the Japanese contains the kanji 体 (body). To preserve this we have translated 主体 as "embodied subject."]

14. [The kanji 表現 can be translated as "expression," representation," or "description" depending on its context. In Nishida's work, it is always translated as "expression." However, in this context Nishida has used it for "*représenter*."]

15. [対象 is the Japanese terms used to translate *Gegenstand*; we have followed the standard translation of "ob-ject" in Kant translation to distinguish it from 客観, which is the Japanese term for *Objekt*, which has been translated as "object."]

and there is no such thing as work without form. In animal life, seeing is only a hazy vision; it is like a dream in which you only see the shadow images of things. This is why action is considered instinctive. Even though it is essentially expressively active, it cannot be said to truly make objects outside of itself. Animals still do not have an ob-ject world, nor do they truly work in an active-intuitional way. There is still no *poiesis* in animals. What is made is not separated from the making; something made does not make something that makes; thus, there is no moving from something made to something making. It is only a biologically corporeal formation. However, when it comes to the human being for whom the monadic reflection of the self in the world is a perspective of the world's *Perspektive*, the human works from seeing things in the object world in an active-intuitional way, from seeing the self on the outside, so to speak. The something made makes something that makes, moving from something made to something making. [**157**] Therefore, the human is *poietic*, a historical body. Working from the standpoint of expression-*soku*-representation, it can also be said to be logical.

As mentioned above, the individual is thoroughly creative as an individual, and the individual is an individual as a creative element of the creative world that forms the world and also forms itself. The world that moves from something made to something making as a contradictory self-identity must be a world considered as one that moves from form to form. It must be a world in which form is considered to delimit itself just as the present delimits itself, as it was said at the beginning. From this standpoint, the world of the absolutely contradictory self-identity of many and one must thoroughly form itself and be formatively active. In this sense, the form that forms itself is a historical species; it is something that plays an embodied subjective role in the historical world. When I say "form," I do not mean a static form detached from reality that can only be thought of abstractly. Form to form does not mean that the transition is unmediated. It refers to the form reality takes as the contradictory self-identity of many and one. Biological phenomena can be considered by being thoroughly reduced to chemical and physical phenomena. However, regardless of whether one says that biological phenomena are thereby merely an accidental combination of matter or not, if one recognizes them to have any reality of their own, then they must be considered formatively active. The form that an organism takes must be functional. Form and function are inseparable in an organism. [**158**] By form, I do not mean something like the form seen with the eye. Something like the instinct of an organism is also a formative action. Even something like a cultural society must be something that has form. A form is a *paradigma*. We work by the form of a species. This must, therefore, be a working by active-intuitional seeing and a seeing by working. It must be a shift from something made to something making.

The world of absolutely contradictory self-identity—which moves infinitely from something made to something making, as described above—is thoroughly formatively active; that is, it moves from form to form; in other words, it is subjective. The infinite environment opposes this. Thus, it is thought that the embodied subject

forms the environment, and the environment forms the embodied subject. However, in the world of absolutely contradictory self-identity, the environment must be something more than merely material; it must be something that negates form; it must be from the many to one, as opposed to the one to many. The embodied subject self-negatively forms the environment; the environment self-negatively forms the embodied subject. This does not mean that form becomes matter and matter becomes a form or that there is a difference in the degree of formation between form and matter. To think of the world from the many to one is to think it causally and deterministically; it is to think from the past and mechanically. On the other hand, to go from the one to many is to think it purposively. However, the merely purposive is still deterministic, as in the case of biological life, which has yet to escape from being spatial. To truly go from one to many, we must think of something as thoroughly temporal, something like Bergson's pure duration. To be thoroughly creative means always starting from the future, never from the past. [**159**] The actual world exists in the place [所] where pure duration negates itself and becomes self-contradictorily spatial. In the world of pure duration, where there is no return even to the moment before, nothing can be present either. On the contrary, the actual world exists in the place [所] where something spatial is self-negatively temporal, that is, where it self-contradictorily moves following itself. Therefore, in the present of the world, which moves from present to present as an absolutely contradictory self-identity, the embodied subject and environment are thoroughly in opposition, the embodied subject forming the environment through self-negation, and the environment forming the embodied subject through self-negation. Thus, the present of the actual world is a contradictory self-identity of the embodied subject and the environment, the one and the many, moving from the determined, that is, the made to the making. That is to say, it is a movement from the past to the future. Something made is something that has already entered the environment, something that has become the past. Moreover, this (nothingness as being [有], the past as something that has passed away and yet is) forms an embodied subject through self-negation. If we think of the world from the many or from the one, there is no such thing as moving from something made to something making. Even if we think of the world mechanically or purposively, there is no room for such a thing to exist; indeed, no room even for making. However, in a world of absolutely contradictory self-identity of many and one, where the many are self-negatingly one and the one is self-negatingly many, the embodied subject's self-negating formation of the environment is, conversely, the environment's formation of the new embodied subject. The passing away of the present of time into the past is the birth of the future. [**160**] In the world of history, nothing is simply given. What is given is made, the self-negating making of making. Something made is that which has passed away and entered into nothingness. However, time's entering the past is itself what gives birth to the future, which is the emergence of a new embodied subject. In this sense, it moves from something made to something making. For the embodied subject and environment to be thoroughly and negatively opposed to each other in the histori-

cal world is for them to be opposed just as the past and the future are in mutually negative opposition in the present of time. Thus, just as the present moves from the past to the future as a contradictory self-identity, it moves from something made to something making. Thus, at the same time, just as the individual reflects the world in a monadic way and, conversely, is a perspective of the world's *Perspektive*, this is a world of absolutely contradictory self-identity of many and one. Making comes out of its being made in such a world and, in turn, goes on to make anew.

Therefore, as the absolutely contradictory self-identity of many and one, the world that moves from itself by self-contradiction is always self-contradictory in the present, and the present is the place [場所] of contradiction. From the standpoint of abstract logic, it could not be said that something contradictory can be combined; it is a contradiction because it cannot be combined. However, there can be no contradiction if they do not touch each other somewhere. Opposition is inseparably synthesis.[16] Therein lies the dialectical logic. The point of contradiction is something like the moment of time. [**161**] However, just as the moment is considered to be outside of time, this should also be considered as a point in dialectical space that negates opposition while enabling opposition. If time is considered an abstract concept, it would be considered a mere rectilinear progression that moves infinitely from the past to the future. However, what is actually considered time in the historical world is something that should be called its mode of production. It must be from something made to something making, from the past to the future. The form that the present of time takes is the form of its mode of production. When the mode of production in the historical world is considered non-productively, when the same production is considered to be repeated, it is a time of rectilinear progression as it is usually thought to be. The present is considered to be a point in time that has no content, a moment in which the present has no form and cannot be grasped. The past and the future are thought to be united at a point in time that cannot be grasped. This is time conceived physically. There is no production in the physical world; it is only a repetition of the same world. It is a spatial world of mere multiplicity [多]. In the biological world, the mode of production already has content, and time has form. In purposive action, moving from the past to the future means moving from the future to the past, and moving from the past to the future is not merely a rectilinear progression but a circular one. This means that the mode of production has a kind of content, that the present, as a contradictory self-identity of the past and the future, has a form. Such a form is something called a species of the organism [生物]. It is the mode of production of the historical world. This is called the embodied subject. [**162**] In the biological world, the past and the future are already in opposition in the locational present [場所的現在], and the embodied subject forms the environment, and the environment forms the embodied subject. This means that the individual many is not merely an individual many but

16. [The Japanese is 対立が即綜合. Here (and below with similar constructions) *sunawachi* 即 has been translated as "inseparably."]

forms itself as individual [(that is, the singular)]. But the biological world is not yet an absolutely contradictory self-identity. In a truly contradictory self-identity socio-historical world, it can be said that the past and the future are always self-contradictorily co-existent in the present, and the world is self-contradictorily one present. Even though the past and the future are connected in the present in the purposive action of the organism, it is still a process, and there is no true present. Therefore, there is no such thing as true production, no such thing as creation. This is why I say that in biological life, the made is not separate from the making but is simply the embodied subject. In the socio-historical world, however, there is everywhere an opposition between the past and the future, an opposition between something made and something making, and thus also a making of making. What has been produced does not simply pass into the past but produces producing, and therein lies true production. The world becoming one present means that the world becomes one mode of production, which gives birth to new things and a new world. This is the mode of production of historical creation, which is neither just the causal creation of something from the environment nor simply the manifestation of something latent; that is, subjectively embodied. As Bergson suggests, creation is not simply a radical point of progression that cannot return to a past moment. It must mean that things are created in contradictory self-identity out of the contradictory opposition between the infinite past and the infinite future. [**163**] Where something rectilinear becomes circular, there is creation, true production. In the historical world, the past is not something that has simply passed away; as Plato said, non-being is being. In the historical present, there is a contradictory opposition between the past and the future, and from this contradictory opposition, a new world arises in a contradictory self-identity way. This is what I call the dialectic of historical life. If we regard the past as something determined, as the given (the thesis), then countless negations and countless futures are possible. However, the past is something that is contradictory self-identically determined, and the contradictory self-identical determination of the past determines the true future; that is, the antithesis is established. As long as the world is creative as contradictory self-identity and a living world, such an antithesis must be established. The deeper and greater the contradictory opposition, that is, the more truly it is a contradictory opposition, the more the new world is created in a contradictory self-identical way, which is synthesis. The more contradictory the opposition between the infinite past and the infinite future in the present, the greater the creation. [**164**] The creation of the new world is not merely the negation or disappearance of the past world but, as in dialectic, it is an *Aufheben*. In the historical world, the infinite past is *aufgehoben* in the present. Even when we become humans, we do not shed our animal nature.

For the past and the future to be in a self-contradictory opposition in the present, the present must have a form. This is the mode of production of the historical world. From the standpoint of the individual person, we can see things in active-intuition, and as moving from something made to something making. Conversely, the historical present is the place where we become *poietic*, where we become active-intuition.

The form of an organism is functional. The functional work of an organism means that it has a form. Thus, the historical present, which is a contradictory self-identity, has a form as a mode of production. However, as mentioned above, in the biological mode of production, there is no true contradictory opposition between the past and the future, and thus no true historical present. As contradictory self-identity, the present does not delimit the present itself, nor does the form delimit the form itself. Thus, biological action is not active-intuition. In Hegel's terms, it is still a state of *an-sich*. In the socio-historical mode of production, where the world is one present, and the infinite past and the infinite future are in opposition in the present, the present, as contradictory self-identity, has its own form while being something that moves thoroughly; thus, we say that the present delimits itself, or that the form delimits its form itself. If we think of the present only in abstract terms, then moving from present to present may be thought of as a leap or unmediated transition, but in dialectics, opposition is inseparably synthesis, synthesis is inseparably opposition, and while there is no synthesis without opposition, neither is there opposition without synthesis. Synthesis and opposition must everywhere be two in one. In practical dialectics, therefore, synthesis is not something like a so-called demand of reason; rather, it must be something that is the form of the actual world, the mode of production of the actual world. [**165**] In the world of the absolutely contradictory self-identical present, in which the infinite past and the infinite future are thoroughly combined in reciprocal negation, it can be called idealistic [イデヤ的]. Hegel's *Idee* must be something like this. Synthesis is not synthesis that negates opposition. Therefore, it also moves in a self-contradictory manner as a contradictory self-identity. The historical present, which envelops contradictions within itself as a contradictory self-identity with the past and the future, can always be said to contain within itself something beyond itself, something transcendent. The transcendent is always immanent. For the present to have form, for it to envelop the past and the future, it must be a negation of the self and transcendence of the self. Such a world must, therefore, be a world that forms itself in an expressive way, just as the individual reflects the world in a monadic way while being a perspective of a *Perspektive*. A world in which the present contains something beyond itself within itself must be a world that expressively forms itself. In a world where the past and the future are reciprocally negatively combined in the present, we see things in an expressively active way, and we work because we see things in an expressively active way. It is neither mechanical nor purposive, and therefore, it is truly logical. Something that moves by itself in contradictory self-identity, that is, something truly concrete, is logically true. In a world where time is conceived as simply rectilinear, and there is no present, we do not work. What I am calling the contradictory self-identity of the past and the future being combined in the present, moving from something made to something making, from the present to the present, may be grasped[17] by our self-consciousness. [**166**] Our self-consciousness lies in

17. [While 分かる as been translated as "to grasp," it also has the sense of "to realize."]

the fact that the past and the future merge in the field of present consciousness and move as a contradictory self-identity. A conscious unity of the self is not something that is possible in a merely rectilinear progression. The fact that the phenomena of my consciousness are many while being, as my consciousness, one must be a contradictory self-identity in the above sense. Those who say that contradictory self-identity is inconceivable would themselves be thinking so in terms of contradictory self-identity. However, to say this is not to attempt to explain the objective world through our lived experience of the unity of consciousness. On the contrary, our self is so as an individual thing in a world of absolutely contradictory self-identity of many and one; that is, it is so monadically.

In the historical world, for the embodied subject and environment to be in opposition, for the embodied subject to form its environment and the environment to form the embodied subject, means the past and the future are in opposition in the present, [moving] from something made to something making as a contradictory self-identity. In the historical world, nothing is simply given. What is given is something made. The environment must also be something thoroughly historically made. Therefore, in the historical world, the embodied subject forms the environment, but not as a form forms its material. The material world is something that forms itself in contradictory self-identity. In the historical present world, as absolutely contradictory self-identity, various forms that delimit themselves, that is, various modes of production, are established. [**167**] It is something that can be considered a historical species, that is, a variety of societies. Society must be a mode of *poiesis*. Therefore, society must contain something essentially ideational [イデヤ的]. This is what distinguishes it from a biological species. As long as it is ideationally productive [イデヤ的生産的], that is, *poietic* in its deepest significance, it is a living society. What I say is ideational-productive, but this does not mean leaving the historical material ground and simply becoming cultural. That would be for the formative embodied subject to leave the environment, for the embodied subject to die, and for the Idea [イデヤ] to become ideal [イデール]—the embodied subject forms the environment. Although the environment is something made by the embodied subject, it does not simply belong to the embodied subject that made it; it is something that opposes and negates the embodied subject. Our life is poisoned by something of our own making, and we die. For the embodied subject to live thoroughly, it must be reborn and become worldly-productive as the species of the historical world of an absolutely contradictory self-identity. It must become the ideational constitutive force of the historical world. The things produced must have worldly character; that is, they must make a worldly environment. Only such an embodied subject will live forever. The fact that an embodied subject becomes worldly-productive as a historical species does not mean it ceases to be or loses its particularity and becomes merely universal. In the mode of production of the absolutely contradictory self-identical world, in which the infinite past and the infinite future are thoroughly enveloped in the present, the various embodied subjects are united in

a single worldly environment, and each is *poietically* ideational and can touch eternity. [**168**] This does not mean that all subjective and particular things will be negated to become an abstract general world, nor that all embodied subjects are purposively combined into one embodied subject. Although the subjective survival of a species is not always considered to be consistent with culture, any embodied subject that is not ideational and productive in some sense will not be able to survive in the history of the world. The Idea must be the principle of subjective life. However, something that has already become environmental as something that has been made, that does not have the power to make something that makes, is a culture that has become detached from its embodied subject. Seeing the world as only something made is a mere cultural view.

2

The world moving absolutely contradictory self-identically from something made to something making is a world in which the past and the future reciprocally negate each other in the present, a world in which the present contradictory self-identically has form and forms itself from present to present. The world is always one single present, moving from something made to something making. As a contradictory self-identity, the form of the present is the mode of production of the world. A world like this is the world of *poiesis*. In such a world, seeing and working are contradictory self-identities, and forming is seeing, and we can say that we work from seeing. We can say that we see things actively-intuitively, and that we form things because we see things. [**169**] We depart from personal [epistemological] subjectivity when we speak of work. But we do not work from outside of the world; we must already be in the world. To work must be to be worked. If our work is not merely mechanical or purposive but formatively active, then to form must be to be formed. We must work as individuals in a world that forms itself in a formatively active way.

The world in which the past and the future are reciprocally and negatively combined in the present, in which the world forms itself contradictory self-identically as one single present can be thought of as consisting of a contradictory combination of the infinite past and the infinite future. This means that such a world must be thought of as, in one respect, a world of reciprocal negative associations of countless individuals thoroughly delimiting themselves, like Leibniz's world of monads. The monad that thoroughly moves from within itself is a temporal continuum in which the present is saturated with the past and pregnant with the future; it is a single world. However, as Leibniz said, the interconnection between the individual and the world is none other than expression-*soku*-representation. The monad reflects the world and is a perspective of *Perspektive*. Such a world is the absolutely contradictory self-identity of many and one, so we can say, conversely, that the single world expresses itself in innumerable ways. On the contrary, the world of the reciprocal negating unity of innumerable individuals must be a world in which one world countlessly expresses itself in a

self-negating manner. In such a world, things expressively oppose each other. [**170**] It is a world in which the past and the future are reciprocally negatively combined in the present. It is a world in which the present always contains something beyond itself within itself; the transcendent is immanent, and the immanent is transcendent. There is no such thing as an objective expression in the mechanical world moving from the past to the future, nor in the purposive world moving from the future to the past. The world of objective expression must be a world in which the many's being thoroughly many is one, and the one's being thoroughly one is many. In the contradictory self-identical present (historical space) where something that has passed away has already entered into nothingness but still exists, where the future is something that has not yet come but has already appeared, things interact with each other in an expressively active way. They do not interact causally as a necessity from the past or purposively as a necessity from the future. This can be said only in a contradictory self-identical world that moves from present to present as one present, a world that forms itself from something made to something making.

The movement from form to form of the world that forms itself may be thought of as a leap or to be unmediated. It may be thought that there is no work of the individual [as singular]. However, my view is the opposite. The individual [as singular] must be something that thoroughly delimits itself and works in an expressively active way. The form that the world takes must be something that appears as the reciprocal negative unity of such individuals, that appears as a contradictory self-identity. This must be to say, conversely, that the expressive activity of countless individuals is the self-expression of the absolutely contradictory self-identity of the world in countless ways. [**171**] Let us once again think by way of our conscious unity of the self. Each of our conscious phenomena is independent and self-expressive. Each of them asserts that it is, and demands to be, the self. Moreover, our self is not something like the brand on a flock of sheep that [William] James speaks of, but as the negative unity of what expresses such a self, it must be something that has form. This is something we call our character [性格] or individuality. The self is not something transcendentally external but is present wherever we are conscious, and our consciousness at each given moment asserts that it is and demands to be our entire self. And where we negatively unify this, there is the true self. Even in our conscious unity of the self, the past and the future are contradictorily combined in the present, and the whole self is one contradictory self-identical present, productive and creative from the past to the future. The unity of consciousness, which is usually considered abstractly (psychologically) as something separate from the world, should be thought of concretely as an expressively active individual of the world that forms itself. In a world of absolute contradictory self-identity, where each individual delimits itself as thoroughly individual in an expressively active way, when the individual many are self-negatively conceived simply as a point set, this is the physical world. The physical world is the world of mathematical forms represented by mathematical symbols. The world of life is the world in which each individual is considered to express the world in its own way. The world

of biological life is something that is in accordance with its environment. There, the individual is not truly expressively active. [**172**] The historical world of the human is one in which an individual thoroughly delimits itself in terms of its being expressively active. The world forms itself as an absolutely contradictory self-identical present. The biological world, of course, has a form, as does the material world. However, it is not productive or creative. Therefore, it is not said to move from the present to the present, from form to form, nor from the truly made to the making. Where the past and the future are reciprocally and negatively combined in the present, there is always a plane of consciousness in which time, moving from the past to the future, is erased. The historical world is conscious. If we do not consider something to be expressively active, then the movement from form to form is considered as being unmediated; action and form are thus considered as not interconnected [無関係]. However, work is established in its interconnection with the whole world, in the form of the whole world. Such must also be said about physical phenomena (I think Lotze makes this point clear in his *Metaphysics*). The form the whole world takes, which I call a mode of production and action, cannot be considered separately. Many people think of action in abstract terms, separating it from its interconnection with the whole world. Even physical action or biological action can be thought of in this way. However, something called expressive activity cannot be thought of in this way. In a world of absolutely contradictory self-identity, where the embodied subject forms the environment and the environment forms the embodied subject, the material world is something that has already been made, and, as environmental, what has been made forms the embodied subject. The material world develops into the world of living beings, and the world of living beings develops into the world of human beings. Even if contradictory self-identity is inconceivable in abstract logic, reality is something that moves following itself in this way. [**173**]

To work in this world is to form things, and I work because I see things and see things in an active-intuitive way because, as it is said, the individual is an individual [(that is, the singular)] by thoroughly forming the world in an expressive way, and conversely, the individual depends on the fact that it is part of the self-formation of the world of an absolutely contradictory self-identity. Active-intuition is our giving form to objects in a self-contradictorily way and, conversely, being formed by objects. It is the contradictory self-identity of seeing and working. When the past and the future are reciprocally negated in the present, that is to say, when the present envelops the past and the future as a contradictory self-identity, and when the present has a form, therein lies what I am calling the world that forms itself. As one present, the world infinitely forms itself from something made to something making. We are formative by consciously reflecting the world as individuals of the world, and we form the world in a self-contradictory way; that is, we are expressively active (the expressively active works through the world as a medium). There we have our lives. To see things in active-intuition must be to grasp things in terms of the mode of production of the world. In this sense, to see things is to reflect the world. To grasp reality conceptually,

in the sense of Hegel, must be like this. To grasp a thing in terms of a concrete concept must be to grasp it in terms of its historical mode of production (as something made and making). The essence of a thing grasped from this standpoint is its concrete concept. Concrete concepts are not created by abstract action but are grasped in active-intuition. [**174**] Here, to create is to see; it is expression-*soku*-representation. We work by reflecting the world as an individual, and we grasp reality in a historical mode of production, that is, in terms of concrete concepts, by composing objects in active-intuition. For this reason, something like the creative action of an artist can be said to grasp the concrete concept of an object in a mode of production through its creation (in this sense, beauty is also true). However, the world in which the infinite past and infinite future are combined in the present to form itself as an absolutely contradictory self-identity must be, in the transcendental direction, a world that can be expressed in a completely symbolic way. What grasps the world's mode of production, or the concrete concept of things, in such a direction through active-intuition is experimental science. In this sense, what I call active-intuition is scientific experimentation. Even something like physics does not begin with abstract logic but from the world being reflected in the self, from expression-*soku*-representation. There, the world's mode of production is represented only symbolically, that is, mathematically. What I call active-intuition is not merely a passive intuition. Something like a passive intuition that simply negates action may be conceivable as an abstract concept, but it does not exist in the real world. If the concrete concept can be thought of as a mode of production of the world that moves in a contradictory self-identity manner as described above, then we can say that what is rational is actual, and what is actual is rational. Therefore, we must always say, "Here is Rhodes, dance here."[18] The actuality of active-intuition is always the place of contradiction, and it is here that things are decided. The truth or falsehood of thought is also determined here. [**175**] When we simply reflect the world as an expressively active self, we are considered to be conscious and, in terms of the active, to be intentional. When such action is merely formative as action, it is abstractly logical. The act of abstraction means that the world is reflected symbolically (that is, linguistically) by the expressive self. However, what expressively actively composes things and sees them in actuality in active-intuition from such a standpoint, thereby grasping the mode of production of the world that forms itself, is concrete logic. Active-intuition does not mean that the whole is present at once in an unmediated way. Intuition must mean that our self is contained in the world as a formative action of the world.

The individual [as singular] is an individual by forming itself in an expressively active way. However, this means that the individual [as singular] has a self through self-negation and is a part of the world that forms itself. The world forms itself as the negative unity of infinite individuals in an expressively active way. In such a world, the

18. [See G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, trans. H. B. Nisbet, ed. Allen W. Wood (Cambridge University Press, 1998), 21.]

individual [as singular] is infinitely desirous when it harbors the self-formation of the world. That we are desirous does not mean that we are mechanical or merely purposive. It must mean that the world is reflected in the self. It must mean that we use the world as a mediation for self-formation. Animal life must already be something like this; that is, it must already be conscious. [**176**] The higher the animal, the more it must have a certain image of the world. Of course, this is not a matter of consciousness or self-awareness. However, the instinctive action of animals must be a kind of formative action. This formative action can also be called unconsciousness, as Hartmann and others have long thought. The animal is instinctive by unconsciously harboring a world that forms itself.

In the world of absolute contradictory self-identity, the past and the future are reciprocally negatively combined in the present, and the world goes on forming itself as one present, infinitely productive and creative as something making from something made. Such a world, first as something made to something making, from the past to the future, is biologically productive. The bodily life of an organism must be such a formative action. Here, the individual must already be neither mechanical nor merely purposive but formative. Such can be said of even the animal body insofar as it is conscious. For this reason, animal behavior is impulsive and instinctive in its formation; that is, it is bodily. There, seeing is working, and working is seeing, that is, constitutive. The body is a contradictory self-identical system of seeing and working. In biological life, however, there is still no true opposition between the made and the making; the made cannot be independent of the making, and therefore, the made does not make something that makes. The world cannot be said to form itself as a truly self-contradictory self-identical present there. The present is still formless, and the world is still not truly formative. [**177**] Biological life is not creative. The individual is still not expressively active; it is not free. In the historical world, the embodied subject forms the environment, and the environment forms the embodied subject, but in biological life, the embodied subject is still environmental; it is not a historically embodied subject. Furthermore, it does not truly move from something made to something making but from something made to something made. (What I am saying here may be thought to contradict what I said above about biological life being merely subjective, but in the world of biological life, the embodied subject and the environment are not yet truly contradictory self-identical. In a world of true contradictory self-identity, it is only when the embodied subject truly immerses itself in the environment and negates itself that the self truly lives, and when the environment envelops the embodied subject and forms the embodied subject, the environment must negate itself and immediately become an embodied subject. Making becomes truly making by negating itself, and becoming something made means moving from something made to something making. In the world of biological life, the embodied subject and the environment are always in opposition, and the embodied subject in forming the environment is, in turn, formed by the environment. It is precisely being simply subjective that, in turn, makes it environmental. The embodied subject that lives from

within the environment itself by immersing itself in the environment can be called a historical embodied subject. There, the environment is not something given but something made. There, we can truly say that the embodied subject breaks away from the environment. The world of biological life is still not the world of *an und für sich*.)

Even the world of biological life is already self-contradictory and self-identical, as described above; [**178**] the historical world will, however, develop from the biological world to the human world through abiding in contradictory self-identity from something made to something making. Historical life makes itself concrete; the world becomes something that truly moves from itself. This development is not simply a continuation of biological life. That being said, it is also not simply a negation of biological life. It is to abide in self-contradiction. Even biological life already contains self-contradiction. However, biological life is still environmental; it is still not truly moving from something made to something making. It is at the limit of such self-contradiction that human life is reached. Of course, this must result from tens of millions of years of the labor of historical life. At the extreme of laborious life moving from something made to something making, the embodied subject lives by submerging itself in the environment, and the environment becomes the environment by self-negating subjectification. The past and the future are contradictorily combined in the present, and as a contradictory self-identity, the world goes from the present to the present; that is, the world is productive and creative. The body is not a biological body but a historical body. We have a body in something made. The human body is productive. As biological individuals, we are already self-negatingly desirous by reflecting the world, formative in an instinctively active way. In a world of absolutely contradictory self-identity, [moving] from something made to something making, we thoroughly possess the desire for the formation of the expressively active, the desire for production. For this reason, as individuals in a world of contradictory self-identity of many and one, we are true individuals. [**179**] Our forming the world in an expressively active way is to form ourselves as a part of the world and for the world to form itself as a negative unity of the innumerable expressive, formative, and individual many. This is already true of the instinctive formation of organisms. Instinct must be understood in terms of the interconnection between the organism and the world (as in behavioral psychology). Human instinct is not merely a bodily formation but must be historically bodily; that is, it must be productive. Human action [行為] comes from reflecting the world in an expressively active way, from seeing things in a productive bodily way. To see things in active-intuition is to see things in terms of the productive-body. In the productive-bodily self—where we see things in a productive bodily way and work from so seeing things—seeing and making are contradictory self-identical. To see things in a productive bodily way is to grasp things in terms of the mode of production, that is, in terms of concrete concepts. As the expressively active self, it grasps things from the standpoint of the contradictory self-identical present. This is the standpoint of true concrete logic. There, what is true is what is real. Abstract knowledge can be thought of as something separate from this standpoint. However, there

is no objective knowledge apart from the standpoint of experimentation. The standpoint of academic knowledge must not be a negation of such a standpoint but rather its penetration. The contradiction lies in our active-intuition and productive-body. Thus, as a contradictory self-identity, we go beyond the given as made, moving from something made to something making. [**180**] It might even be thought that, at this extreme, we reach something wholly active-intuitional, something beyond the body. However, it must be something that originates thoroughly from this here and returns to here. When the infinite past and the infinite future are reciprocally negatively combined in the present, and the world forms itself as a contradictory self-identical present, the world, as thoroughly trans-bodily, is represented by symbols; that is, it may be thought of as merely contemplative. However, this does not mean that we thoroughly leave our historical body.

In a world of absolutely contradictory self-identity, what is given to us must be given to us as a task. We are charged with forming a thing in this world. Therein lies our life. We are born in this world with a task. What is given is not something to be merely negated, nor is it something that mediates or is to be mediated. It is something given to be accomplished; that is, something bodily given to us. We did not come into this world without hands; we came into this world with a body. The very fact that we come into this world with a body can be said to have already solved one problem by historical nature (for example, the creation of an insect's eye), and, at the same time, this contains an infinite number of tasks as a contradictory self-identity. That we are born with a body means we are born with an infinite task. [**181**] What is truly and directly given to our active self must be something that confronts us objectively as a solemn task. Actuality must be something that envelops us and oppresses us. It is not something merely material or mediated. It must be something that asks us: "Will you do this, or will you die?" Where the world confronts me as one contradictory self-identical present, there is something truly given. What is truly given, what is truly actual, must be found. When we know where the contradiction of actuality lies, we know what is truly given to us. Something that is merely given is only something thought in terms of abstract concepts. Because we are bodily, we are self-contradictory. The world that confronts us in active-intuition is something that forces us to live or die.

As individuals in a world of absolutely contradictory self-identity, our self is expressively active, and we work because we see things in an active-intuitional, productive-body. Moving from something made to something making, we have a body in the made, that is, a historical body. This means that we humans must be thoroughly social. *Homo faber* is a *zoon politikon* and, therefore, also *logon echon*. The family is the starting point of the human social structure and is considered the cell of society. From an evolutionary perspective, the human family might even be thought to be based on something like the group instinct of animals. It is said that the gorilla lives with many females, similar to the life of primitive man. [**182**] However, as Malinowski and others

have pointed out, animal instinctive groups and human society, or simply instinct and culture, must be something fundamentally different (Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*). Something like the Oedipal complex would already indicate that the human family is social and different from that of animals. Instincts are patterns [型] of behavior throughout a species based on an organic structure. The internal adaptation of instincts also governs animal cooperation. It is something different from the social structure of human beings. The social structure of the human, no matter how primitive, must include something of the individual person. Although it is always collective, it must include the individual person working in a non-collective way. Therefore, contrary to the instinctive group structure of animals being something given, human society must be something made and making. Contrary to the view of many people who consider primitive society as solely collective, I agree with Malinowski and others that it contains something of the individual person from the very beginning. Even primitive societies have something called "crime" (Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society*). This must indicate that society, unlike the instinctive groups of animals, moves from something made to something making as a contradictory self-identity of many and one. Individuals must already be expressively formative rather than working instinctively and adaptively. Just as the prohibition of incest has a strong meaning in the structure of primitive society, it is thought that society begins with the suppression of instincts. [**183**] Society exists in a place where the interconnections between husband and wife, parents and children, and betweent siblings are not instinctive but are institutionally constrained. What is the basis for the establishment of such a society? As we have already said, it must be from something made to something making, that is, a contradictory self-identity of the embodied subject and the environment. Society begins with *poiesis*. There are many characteristics that distinguish primitive societies from something like the instinctive group of animals. However, all of them must be considered in terms of *poiesis*. This is why I consider society as a historical body. Society may be thought of as an economic organization. Society must be thoroughly materially productive. Therein lies the real foundation of society. But of course, it must be *poietic*. Humans are distinguished from animals by the fact that they possess tools. The economic organization of society develops from something made to something making. The institution of the family, for example, can be considered in part as such an economic organization. There would seem to be various theories about the origin of the institution of property, but it must be considered to have been established from our having our bodies in things, from a historical bodily formation.

The world that forms itself as a contradictory self-identity must be considered, on the one hand, as a transition from the environment to the embodied subject. This is called biological life, but it does not mean that even human beings can escape from it. When we come to the world of the human being as a contradictory self-identity, it must be not merely instinctive but also expressively formative. [**184**] This means that the environment becomes a thoroughly embodied subject through self-negation. In a

contradictory self-identical human world, the embodied subject must be the embodied subject by immersing itself in the environment, and the environment becomes the environment by negating itself and becoming the embodied subject. The fact that the world is like this means that the individual who thoroughly reflects the world within itself and is expressively formative must exist as a part of the world that forms itself. In such a world, when an individual has a self in the world of objects, that is, when it has a self in a thing, it means that we have property. Therefore, the fact that we have property is not merely the work of an individual person but must be recognized by the objective world; it must be expressed in the world as an individual person's thing and recognized by sovereignty. The world that expressively forms itself as a contradictory self-identity of one and many must be a legal world. That we have a body in a thing must be legal. According to Hegel (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §29[19]), an existence regarded as a free-willed existence is law. To be *poiesis*, to be a historical body, moving from something made to something making, must mean that our society is already legal, not instinctive. *Poiesis* must be possible only in a legally constituted world. According to anthropologists, the productive actions of primitive societies are, in a broad sense, also legally governed. Therefore, these social institutions can also be considered a form of the possible development of *poietic* production, that is, a particular kind of historical mode of production. [**185**] In terms of the environment, the world of historical production moving from something made to something making must be thoroughly materially productive. Therein lies the basis of the Machiavellian *Staatsräson*. And this must be the condition for the establishment of the historically productive world.

The world that forms itself from something made to something making must be materially productive as from something made. Society must have an economic organization; it must be a materially productive mode. However, this does not mean the world is mechanical or merely purposive. It means that the world is self-forming as a single present. There must already be a formative historical action at work as a contradictory self-identity. It must be that the world touches the absolute in a contradictory self-identical way. Something religious works at the root of the establishment of society. Therefore, primitive society is *mythos*-like [ミトス的]. In primitive society, myth [神話] is the living reality that dominates the human world (Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*). Ancient religions are considered social institutions rather than religions (Robertson Smith). I believe that something Dionysian works at the root of the formation of society. Like Harrison, I am interested in the idea that the gods are born from Dionysian dances (Jane Harrison, *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*). It is thought that when a certain ethnic people [民族] make their home in a certain geographical environment, a certain culture is thereby formed. It goes without saying that the geographic environment is a significant factor in the formation of culture. [**186**] However, the geographical environment is not what forms

19. ["Right is any existence in general which is the existence of the free will" (Hegel, *Elements*, 58).]

culture, and even regarding ethnic peoples, it is not that prior to historical formation there is latently such an ethnic people. An ethnic people must be something that is formed by forming. When the world forms itself as a contradictory self-identical present, it is the world of life, the world of infinite forms, the world of a species. It is instinctive in animals, but it is daemonic [デモーニッシュ] in humans. And as is true of animals, this is a living species insofar as it is creative and formative, from something made to something making. An ethnic people must be such a daemonic formative force. Moving from something made to something making means that something made, while being made from a species, is also, as making something that makes, ideational [イデヤ的]; this means that it is worldly, that the formation of a species is a historical mode of production. To proceed thoroughly in the direction of contradictory self-identity is none other than to proceed in the direction of historical development.

Just as previously considered with regard to the instinctive behavior of animals, our actions arise from the fact that we reflect the world in a self-contradictory way; that is, they arise from our being historically bodied. This means that our actions [行為[20]] arise socially. The personal opposition between I and thou also arises from social development. The self-consciousness of a child must be something that develops from social interconnections. This is because society is something that is established as a self-formation of a contradictory self-identical present. [**187**] Just as biological life has a biological body (that is, what is generally referred to as the body, as a contradictory self-identical formation), historical life has a historical body, or society, through active-intuition. Active-intuition means that we grasp the world that forms itself as a contradictory self-identity in terms of our mode of productivity as individuals of that world. This is to grasp it conceptually, as Hegel calls it. It is the *poietic begreifen*[21] of reality. Such an active-intuitional historically bodily society must thoroughly transcend itself self-contradictorily as something founded on an absolutely contradictory self-identity. However, it does not leave its real ground, even if it thoroughly transcends itself. To leave this ground would just be for it to become an abstract world. We cannot simply negate the actuality of active-intuition from the standpoint of abstract logic. Negation must come from the self-contradiction of actuality. What is given is given historically and personally. The contradiction of life is where life is established. And it is thoroughly a contradiction. It reaches the extreme of contradiction when it comes to human beings. From the standpoint of contradiction, it is impossible to thoroughly escape contradiction. This is the reason why religious people think of something like original sin. As descendants of Adam who ate the forbidden fruit, we are born with original sin.

20. [The Japanese 行為 signifies "action" in the sense of "conduct" as distinguished from actions (作用) of consciousness or work (働き).]

21. [The German term *begreifen* means to grasp something by means of a concept (*Begriff*) in the sense of theoretical knowledge. However, *begreigen* also has the sense of "to grasp" something with the hand.]

3

[**188**] As the contradictory self-identical present, the world that forms itself is the world of the contradictory self-identity of many and one, and as individuals of this world, we, who delimit ourselves everywhere, must have an infinite desire, must have the will to live. Therefore, the world must be something that both gives birth to us and kills us. The world comes at [臨み] us with unlimited pressure, something that thoroughly looms [迫り来る] over us. We live by fighting against it. For the abstract intellectual self, it may be something that is simply given. However, what is given to us as individual selves must be given to us as a matter of life and death. The world must be something that asks us to live or die. The world given to the individual self must be the only world, not a universal one. The more individual [(that is, the more singular)] we become, the more we can say this. And conversely, the more the world is unique in its contradictory self-identity, the more the individual is individual [(that is, the singular)]. Thus, the individual can be said to be individual [(that is, singular) by virtue of its being opposed to absolutely contradictory self-identity, that is, in being opposed to the absolute. It is through the mediation of the life and death of the self that the individual is an individual, which means through the mediation of active-intuition. The creation of a species of living beings must also be due to this process. The individual is always opposed to absolute contradictory self-identity, that is, something that questions the life and death of the self. As long as there can be a mode of contradictory self-identical production therein, the individual lives. [**189**] Of course, there can always be a variety of modes here. This is the reason why there are various kinds of species. In a world of the absolutely contradictory self-identity of many and one, a species is established as long as contradiction is resolved. Insofar as it is active-intuitional, we can say that a species-life is established. Both species and life are already dialectical (they are conceptual). It is a species-life as long as the individual lives by a species and a species lives by the individual. Life is always unstable, and there is something called life as long as it is unstable. Dialectical development is not the negation of the given from without but must be the given itself, as self-contradictory, transcending itself from within. Even biological life is neither merely mechanical nor purposive. What we consider a fixed species today is the result of infinite dialectical development, which must be, in turn, something that will one day change or die. A species is always unstable within certain limits, even if it is fixed. It is only that it has taken on a standard form. Saying that animals are active-intuitional or conceptual might be said to be an overstatement. However, even animal life, as a self-delimitation of a contradictory self-identical present where seeing and working must be inseparable, is formatively active. For example, something like the animal eye results from an infinite contradictory self-identical formation and must be inseparable from a species-life of the animal. In the place where reality is grasped in a contradictory self-identity, there is something called active-intuition. It is there that the creative mode of the production of reality is grasped. [**190**] A species of biological life must be

something created by such a dialectical process. Thus, at its deepest root, we can think of something called the Idea [イデヤ]. The Idea [イデヤ] is not ideal [イデール] but must be a dialectically formative action, like Hegel's. Something like an intuition apart from action is something abstractly conceived or else it is no more than a phantasm.[22] Life is unstable. There is always an infinite direction, which must be infinitely phantasmic. The more contradictory and self-identical life is, the more it can be said to be so. The deeper we are in our individuality, the more phantasmic we can say we are. But the place where we are contradictory self-identically formative, the place where we are active-intuitional, is where our individual personal life is and where our true self is. We are there, as absolutely contradictory self-identity, facing [に対して] something that asks us to live and die. Apart from such active-intuition, our work is merely mechanical or purposive. Even the "ought" is only formal [形式的] apart from the active realization. Our species-life is also something that is the result of infinite dialectic development, but if we simply work conventionally according to the way of a species, this would result in the mechanization of self and, at the same time, the death of a species. We must be creative from moment to moment. What I call active-intuition is nothing like the passive presencing of the whole all at once. This would mean that there would be no self, that the self would become a mere universal. On the contrary, insofar as we are thoroughly individual [(that is, thoroughly singular)], it is our absolute contradictory self-identically opposing the world that confronts our self; it is to be creative. [**191**] I say that the individual always opposes absolute contradictory self-identity, that is, something that questions its own life and death, and life and death must be what makes an individual an individual. An individual must be something that lives and dies, or it is not an individual. Even in biological life, the individual's life and death must exist. To die is to enter absolute nothingness, and to be born is to come out of absolute nothingness. It can only be said to be the absolutely contradictory self-identity of the self-delimitation of the present. Even biological life must be formative. It must already contain an active-intuition. The active-intuitional, as formative action, is the individual opposing [対し] something thoroughly transcendent, the absolute, and taking absolutely contradictory self-identity as its mediator. The true ought must be something that arises from such a standpoint of the individual. If not, it cannot escape being [epistemologically] subjective. The concrete ought must arise from the self-contradiction of our individual personal existence in which we live by something that negates us ourselves. Even as a desirous bodily existence [存在], we are already such a self-contradictory existence [存在]. A true concrete ought must be something demanded of us in an active-intuitional way from the outside by something that thoroughly transcends us and must be something that emerges through *poiesis* (a true practice must always be something that mediates active-intuition). Because we are bodily, we are self-contradictory at the root of our self-existence. And because

22. [The Japanese 幻想, translated here as "phantasm," also has the sense of an illusion.]

we are historically bodily, we have a persistent duty.[23] [**192**] No concrete duty can arise from a simple logical contradiction. What confronts us as the true absolute is not a logically conceived absolute but must be something that questions our life and death in actuality.

The world moving from something made to something making as an absolutely contradictory self-identity must be a world that continues to form itself as an absolutely contradictory self-identical present. Such a world must be a world that includes a plane of consciousness, which, centered on the active-intuitional present that moves thoroughly from something made to something making, can be thought of as infinitely reflecting the self. The time when the infinite past and the infinite future are self-contradictorily combined in the present, there must be a standpoint from which time is erased. The self-formation of the contradictory self-identical present must be something that takes consciousness as a moment. Formative action is neither mechanical nor merely purposive; it must be conscious. Thus, when the world forms [形成するという時] itself as a thoroughly contradictory self-identical present, the present is considered to transcend the present itself, and, as reflecting something that has transcended itself, consciousness is considered to be intentional. Centering on the contradictory self-identical present, the world is thought to be thoroughly expressed symbolically. However, it is from the actuality of active-intuition that the world can be so conceived thoroughly in terms of expression, or, in other words, in terms of abstract concepts, and the world, as absolute contradictory self-identity, always takes this self-negation as a moment. We are always confronted with [対している] absolutely contradictory self-identity, and the more individual [(that is, the more singular)] we become, the more we can say this. [**193**] Therefore, the world that forms itself as an absolutely contradictory self-identity is thoroughly logical. In the plane of consciousness where time is thought to be erased in the self-formation of the world of an absolutely contradictory self-identity, the world is thoroughly unstable. It is even thought that there is a loss of active-intuition there. It is thought that we can think freely and can act freely. We leave behind something that confronts us as an absolutely contradictory self-identity. There is a world of abstract freedom. But this is only the direction in which the world is dying and in which we are losing ourselves. Our consciousness appears as a moment of the self-formation of the world of absolutely contradictory self-identity, and conscious, self-contradictory combining of the past and the future into the present must, in turn, mean that the world thoroughly forms itself in contradictory self-identity. The freer we are in consciousness, the more we face [に対する] absolutely contradictory self-identity in active-intuition. As individuals in the world that forms itself as the absolutely contradictory self-identical present, we thoroughly

23. [The Japanese 当為 is used to translate the German *Sollen*, which is translated into English as "duty" or "ought."]

oppose [に対する] something that questions our own life and death. Therein lies the reason why our conscious action must be a thorough ought.

As I have said several times, what I call active-intuition is not instinctive or artistic. Of course, instinct can be called its undeveloped state. Art can be thought of as the extreme limit of one direction. However, active-intuition must be the most fundamental and concrete way by which we consciously grasp reality. Concepts are not established solely through abstraction. [**194**] To grasp a thing conceptually must be to grasp it in active-intuition. We grasp things conceptually by active-intuition (a concept is a *Begriff*). To grasp things by active-intuition is to see by making, to know things by *poiesis*. I have said that we make things, that while things are made by us, as independent by virtue of themselves, they, in turn, delimit us, and that we are born from the world of things, but we grasp reality in an active-intuitional way when action is self-contradictorily contained in the ob-ject, moving from something made to something making. Such conceptual knowledge is possible only in a world that forms itself as the contradictory self-identical present. When we say that the world forms itself as a contradictory self-identical present, we are saying, as above, that the world is conscious. As the formative element of such a world, we grasp reality in active-intuition, that is, in *poiesis*. This is the essence of our conceptual knowledge. Today, our conceptual knowledge is based on something we have grasped by making things through active-intuition. It is something acquired through what is called practice. In general, the eyes are considered to be knowledgeable apart from pragmatics. However, like Aristotle, who said that we are rational because we have hands, I believe that our conceptual knowledge comes from our hands. The hand is the organ of movement, the organ of grasping, and the instrument of production (Noiré, *Das Werkzeug*). [**195**] When we move from the animal to the human, we become social. As I said above, in society, there is already something that can be called the individual person. Society is centered on *poiesis*. Our conceptual knowledge must be something originally developed from social production. The concept of a thing must be something that is grasped originally through social production. The mode of production of things that can be grasped through social production is the origin of conceptual knowledge. There is no thought without language, and linguists say that language is originally associated with society's communal actions. Therefore, the more productive the mode of production of conceptual knowledge, the truer it is. Today's science must be developed from this standpoint, and it must be something that never leaves this standpoint. Of course, this would be considered something thoroughly beyond such a standpoint and could even be considered the negation of such a standpoint. However, it must be something that has the quality of thoroughly coming from here and returning to here, something that has technological significance, so to speak. Moreover, the experiment must be an active-intuitional grasp of reality, even if it is purely intellectual. Of course, science is not mere experimentation. However, experiment and theory must be inseparable in science. Therefore, theory, no matter how purely theoretical it is said to be, must be something that has developed from an active-

intuitional grasp of the mode of production of a thing by means of what I call production. It must be something that has developed thoroughly from this standpoint historically. There is no science apart from the ground of active-intuition. As Minkowski said in lecturing on the relativity of time and space, this view was born from the ground of physical experimentation, and this is its strength. [**196**]

When the world forms itself as a contradictory self-identical present of the past and the future, we are thoroughly opposed to something that questions our life and death as an absolutely contradictory self-identity, that is, opposed to the one world. The more individual [(that is, the more singular)] we become, the more we can say this. And conversely, the more we are so, the more we become self-contradictorily one with the world. From this standpoint, when the world is considered in terms of the plane of consciousness and our self is considered consciously active, the world is considered to be a logical universal. Our activity of judgment is something that grasps things in an active-intuitional way as an individual self. In the present, judgmental knowledge of objective reality is established where we (as a thoroughly individual personal self) grasp things in action-intuition at the point [尖端] of our individual personal self. What does the individual personal self mean in the present? It means to be an individual [as singular] in the world of the contradictory self-identical present in which the past and the future are thoroughly contradictorily united. It is the individual [as singular] in historical space as the absolute present, so to speak. To grasp things as the individual self [as singular] in active-intuition or *poiesis* is to see things in historical space as the absolute present; it is to make clear the laws of things in the present that encompass the past and the future and to grasp what I call the mode of production of the world. Therein lies the world of objective cognition. The more the self of active-intuition is thoroughly individual [(that is, the more it is singular)], and the more the present is thoroughly absolutely present, the more objective cognition can be. For example, even the physicist conducting an experiment must, as an individual personal self of the physical world, be grasping things in an active-intuitional way. [**197**] The physical world is not outside this historical world but is only an aspect of the historical world. The mode of production of a world in which the contradictory self-identical present has no form is not creative, and the same mode of production is repeated. When it is seen this way, the historical world is the physical world; therefore, the historical world must thoroughly be, in one respect, such a world. As bodily material, we are also in such a world, and we have already been seeing the world physically from the beginning of our socio-historical life in terms of society and production. Today's physics must be something that has developed from this standpoint. When we are opposed to the world as an individual personal self, it means that the world uniquely confronts us. Where the world uniquely confronts us, there we have our individual personal self. Where today's physical world uniquely confronts us, there is something called today's physical individual person self, and today's physical knowledge is grasped in an active-intuitional way.

The world that forms itself as an absolutely contradictory self-identity—that is, as the absolute present, in a past-future congruence—is thoroughly logical. The abstract form [形式, *Form*] of the self-formation of such a world is something that can be thought of as a logical form [形式, *Form*]. The world is unstable in the plane of consciousness of an absolutely contradictory self-identical present. We are thought to be thinking and free, transcending causal constraints from the past to the future. Various judgments are established with the actuality of active-intuition as the *hypokeimenon*. The more individual [(that is, the more singular)] we become, the more we can do this. [**198**] The world can be expressed in various ways. Just as the monad reflects the world, the whole world can be expressed from the standpoint of the individual [as singular]. The expression or judgment of the world from the standpoint of the individual [as singular] is true as long as it can be demonstrated in terms of active-intuition, that is, *poiesis*. Truth exists in that place where we grasp things through active-intuition as a formative element of the world that forms itself. On the contrary, one could say that the world demonstrates itself there. The more individual [(that is, the more singular)] we become as formative elements of the world, the more we clash [撞着] with the one and only world that forms itself in a contradictory self-identical way. As the absolutely contradictory self-identical present, as the formation of the plane of consciousness of a world in which time is thought to be negated, knowledge must be formal logic [形式論理的, *Form*-logic]. The world that forms itself as a contradictory self-identical present becomes formal logic when its active-intuitional nucleus is removed. However, it is not that formal logic is outside the historical formative action [歴史的形成作用] of active-intuition, comprising a mutual mediation with it, but rather it must be that it is included in it. Knowledge is not established by the opposition and mediation of logic and intuition [直覚] but must be established as the self-delimitation of the concrete universal. When we say that the world forms itself as a contradictory self-identical present, we say it is formatively in the plane of consciousness, that is, logically, a concrete universal. For the monad to reflect the world is to become one perspective of the *Perspektive* of the world. Objective knowledge is established where reality is grasped in *poiesis*, active-intuitionally moving from something made to something making, as the self-delimitation of the contradictory self-identical universal of many and one, the so-called dialectic universal [**199**] (the true concrete universal must include the individual [(that is, the singular)], it must be topological [場所的]). The process [過程] of active-intuition must be a process of concrete logic as the self-delimitation of the concrete universal. Inductive knowledge, or scientific knowledge, is established by such a process. As mentioned above, because the individual reflects the world, all our actions occur in an active-intuitional way (and therefore are expressively active). The activity of our knowledge [知識作用] must be thoroughly viewed as historical action [行為]. No matter how abstractly logical it is thought to be, as long as it is an objective cognition, it cannot leave the standpoint of grasping things through *poiesis*, through active-intuition. Needless to say, it must thoroughly and logically mediate itself as the self-delimitation of a self-contradictory self-identical present. The more thoroughly

individual [(that is, the more thoroughly singular)] we are, and the more objective our knowledge is, the more we can say this. Conventional epistemology does not consider the action of cognition as an action of the historical formation in the historical world, that is, in its whole process. Instead of seeing this as a whole process, we see it only as individual [singular] acts of consciousness and in a cross-section of history, so to speak. If we suspend this in the plane of consciousness, we can only think of logic and intuition [直覚] as opposing and mediating each other. However, as a whole process, knowledge must be a grasping of reality thoroughly in an active-intuitional way from our *poiesis*, from us who are originally historically productive selves. Problems arise from the ground of historical life and not from abstract logic. However, this is not a pragmatic conception of truth. Historical life is ideational as the self-formation of a contradictory self-identical present. [**200**]

When I say active-intuition, I do not mean simply moving unmediated from some passive intuition to another, moving without the mediation of judgmental logic. In the world of the contradictory self-identical present, there must everywhere be an opposition between the individual and the world, an opposition between something made and something making. From this standpoint, intuition and action must be everywhere in opposition. There must be something more between them than merely a reciprocal negative opposition as it is conceived from the standpoint of the embodied subject. There must be an opposition between the absolute past and the absolute future. The infinite historical past looms infinitely over us in the absolute present. The fact that the infinite past is opposed to us in the present means that it is expressive and can be considered simply as an ob-ject of understanding[24] [了解], but the fact that something thoroughly opposed to us approaches us expressively, that is, moves us in a formative activity, means that things appear to us intuitively. What moves the very existence of our self is what is seen intuitively. It was said above that in the world that moves from something made to something making as an absolutely contradictory self-identity, the environment becomes a true environment by negating itself and making itself an embodied subject; the world in which our self is self-contradictorily enveloped is the world that is intuitional for us. It is a world in which action is self-contradictorily contained in the ob-ject, a world in which we work by seeing, a world into which we are being thoroughly absorbed, as it were. [**201**] In the world of an absolutely contradictory self-identity, host and guest [主と客] are not merely facing [対立する] each other nor reciprocally mediating each other; it is a battle of life or death. In the world of absolutely contradictory self-identity, what is intuitively given must not merely negate our existence; it must also negate our soul. If it merely negates or kills us from the outside, it is still not something truly contradictorily self-identical. It enslaves us while keeping us alive; it kills our souls. This is what it must be like for

24. [The Japanese term 了解 is used to translate Dilthey's concept of *Verstehen* (understanding) and should not be confused with 悟性, which is used to translate Kant's faculty of *Verstand* (understanding).]

action to be self-contradictorily included in the ob-ject. For the environment to turn itself into an embodied subject through self-negation is for the environment to turn itself into Mephisto. At the bottom of the intuitional world lurks the devil. The more individual [(that is, singular)] our self is, the more we can say this. To say that a thing's being intuitively given means that it is simply seen passively, that it ceases to have any action; this is nothing more than an undialectical view from the standpoint of the intellectual self. True intuition exists where action is directed against us. Therefore, the world of true intuition is a world of suffering the more individual [(that is, the more singular)] we are. Even in the world of animal instincts, the individual is desirous by reflecting the world in the self and works from seeing. But there is still no intuition because the individual is not truly individual [(that is, singular)]. The devil does not trap the instinctive animal. Intuition is something that triggers our actions, something that tempts us even to the depths of our souls. However, people think of it only as a mental image or a dream [夢想]. [**202**]

When we say that the world forms itself as a contradictory self-identical present, the past is something that has already passed away but self-contradictorily exists in the present; it is both nothingness and being. For us, who are made and making, the world is expressive. For us humans, the environment is thoroughly expressive. And when it thoroughly approaches us from something made to something making, it is intuitional for us. Insofar as it moves our active existence as an individual personal self, it is intuitional. But the past is the past by negating itself and going into the future. It is the past with the future, and the converse is, of course, also true. In history, nothing is simply given; what is given is made and made to be negated from something made to something making. As makers of the world, moving from something made to something making, as a formative element of the world that forms itself, we are thoroughly opposed to this. Thus, we form the world from something made to something making. Therein lies the standpoint of what I call active-intuition. As formative elements of the creative world that forms itself as an absolutely contradictory self-identical present, the more individual we become, [that is, the more singular we become,] that is, the more concretely personal we become, the more we stand (through active intuition) at the point [尖端] of historical creation. In this sense, we can say that action and intuition thoroughly counter each other [相反する]. That the world approaches[25] us everywhere as one expression means that it presses down into the depths of our self, demanding the surrender of our souls. To say that we are formal [形式的] here must mean that we grasp the world creatively as individuals in a world of an absolutely contradictory self-identity. [**203**] To grasp actuality as a historical creative action is to be concretely rational. The mediation of logical judgment must be involved therein. To be deep in the standpoint of active-intuition is to be rational. It is to grasp reality in terms of modes of production. Concrete concepts must be the mode of production

25. [In this context, the Japanese 迫る signifies "to approach" with an oppressive urgency, the way that enemy forces "approach" a stronghold or a moral accusation presses into one's conscience.]

of reality. Scientific knowledge is also based on this foundation. To grasp the world in a creatively active way means to grasp the world ideationally [イデヤ的]. The Idea must be the creative action of the world. Hegel's Idea is something like this.

The historical world, with *poiesis* at its center, is at the point [尖端] of its creation in opposition to the infinite past and the infinite future. Therefore, as an opposition in an absolutely contradictory self-identical present, it can be called an opposition between the embodied subject and the environment. The opposition between the embodied subject and the environment in the absolute present and their reciprocal formation cannot be mechanical or purposive. The environment is thoroughly expressive, and it approaches the embodied subject, something that makes it in a thoroughly intuitive way. Intuition is the thing's attempt to take away our self. It is not an indifferent opposition between the thing and the self. Creating a thing does not mean that the self is taken away by the thing. It does not mean that the self becomes a thing or that the self ceases to exist. Even so, it also does not mean that the self simply consciously acts. It must mean that, through making, the absolute truth [真実] of things is truly actively grasped. If active-intuition simply means that the self is taken away by things, it may be considered a rejection of logic. However, the self thoroughly becomes active therein. [**204**] It is not about accepting things as they are but grasping things actively. There, we must be thoroughly logical as the formative elements of a contradictory self-identical world. To negate logic is to darken the self. In active-intuition, in *poiesis*, our self becomes clearer and clearer. Art is considered illogical. Artistic intuition could be considered illogical because it is something that is established in the direction of the self being taken away by things in active-intuition; but from the standpoint of concrete logic, artistic intuition must be included as one of its directions (art must be rational). From the standpoint of creation, the past and the future must be something absolutely opposed. Moreover, it is not a mere opposition but a contradictory self-identical opposition, moving creatively from something made to something making. For this reason, the world is self-forming as a contradictory self-identical present; that is, it is conscious. It is conscious because of its being a contradictory self-identity of the past and the future. The world necessarily comes to oppress us as the absolute past. However, as the past of the world of contradictory self-identity, it does not oppress us merely causally. Mere causal necessity is not something that negates our self. It must be something that moves us from the depths of our souls, something that, as a historical past, must approach the very root of the life of our individual personal self. From the standpoint of active-intuition, what confronts us intuitively as the historical past must be something that negates our individual personal self from the very foundation of its life. Such is what is truly given to us. [**205**] What is given to our individual personal self in active-intuition must be something that is not merely material or negative but something that looms over us demonically. What truly looms over our souls must be something that tempts us with abstract logic and beguiles us with the mask of truth. Opposing what thusly looms over the foundation of our individual personal self as the absolute past, we, with our standpoint in the absolute future, are

thoroughly formative [形成的] in our active-intuition, thoroughly creative as creative elements of the creative world. (We always have a self in the transcendent; see the end of this paper.) Here is a basis for idealism [理想主義]. Conversely, seeing the world in terms of active-intuition involves forming the world in terms of active-intuition. The past is the past that negates itself to go into the future, and the future is the future that negates itself to become the past. For the world as the absolute past to thoroughly intuitively take our individual personal self away from the foundation of its life is for the world to become uncreative; it is the world's negation of its own self. Intuition itself is self-contradiction. As long as the world lives—that is, as long as it is creative and productive—it cannot but fall into self-contradiction. Our action self is born from the bottom of this self-contradiction of the world. The world's intuitional looming over the individual personal self as the absolute past must be neither mechanical nor purposive, but the looming ceding of our soul. It must be something looming, not merely as an ob-ject of understanding, but as an ob-ject of belief, something that tempts us to act. It must be something thoroughly logical. [**206**] If this were not so, then it is not something that moves our individual personal self; it is not something given to our action self. In the absolutely contradictory self-identical present, what moves us as something made must be something that approaches us in abstract logic (as the "because it was so, so it must be"). From the standpoint of abstract logic, we think of the world as something determined. Where our active self confronts itself from the past, we are abstractly logical. This is called reflection. However, where our active self, as a formative element of the contradictory self-identical world, grasps the mode of production of the historical world through *poiesis*, through active-intuition, there is concrete logic. Without something past, there is no future. Our actions must be thoroughly based on the past. From the standpoint of something determined, our actions must be abstractly logical. For the contradictory self-identical world to thoroughly confront us in active-intuition, it must also move us in an abstractly logical way. However, this takes place formative-actively, thoroughly as the past in the absolutely contradictory self-identical present. Concrete logic, as the self-formation of the contradictory self-identical present, takes abstract logic as its mediator, but abstract logic has the significance of logic as the mediator of concrete logic. Otherwise, it would be no more than mere form [形式].

For me to speak of active-intuitively grasping reality is not to say that it is unmediated by abstract logic, but the more we are individual [(that is, the more we are singular)] and creative as the formative elements of the contradictory self-identical world, [**207**] the more what is active-intuitively given in the absolute contradictory self-identical present must be what logically moves us. Thus, concrete logic is the world thoroughly forming itself in a contradictory self-identity. In this sense, art is also concretely logical. I see art from the standpoint of the historical formation of the human, not the latter from the former.

4

It would be contrary to common sense to say that something given intuitively moves us logically. It may be thought that I am pushing things too far. However, the conventional view of intuition and givenness is from the standpoint of the intellectual self, not from the standpoint of the concrete, historical and social self, that is, from the standpoint of the self of action [行為的] and production. From the standpoint of the logic of judgment, it would be considered irrational to speak of something as a given, and it would also be considered a rejection of logic to speak of intuition. However, as concrete human beings, we are born into the socio-historical world as creators and doers, and we cannot escape from this standpoint no matter how far we go. What is given is given historically and socially, and what is seen intuitionally is seen actively [行為的] and productively and is something that moves us expressively. It must be something that approaches our individual personal self as something given in the world of a contradictory self-identical present. Society is established as the self-formation of a contradictory self-identical world. [**208**] However primitive, it must be contradictory self-identical of many and one, not merely instinctive, not merely a whole. We, as individual personal selves, oppose something absolutely contradictorily self-identical, something transcendent. As Malinowski said, primitive society must already contain something of the individual person. There is something [there that is] different from animal gregariousness. Primitive society is extremely constrained by totems and taboos. However, there is still something of individual personal freedom and thus sin. What is given to us as concrete human beings must be given to us socially, not as what the psychologists call intuition [直覚], but as something that envelops us. It is compulsively given as the self-formation of a contradictory self-identical world, as the self-delimitation of what I call the dialectic universal. As socio-conventionally from the past, it is demanded [要請]. It may logically be particular, but as long as we are historical and social, and thus species-specific, we cannot but be essentially moved by it. This can be said to be pre-logical, as in the case of [Lucien] Lévy-Bruhl. However, even Plato's logic is, at its root, nothing other than the participation in the Idea [イデヤ]. Mere abstract logic is not true logic. Concrete logic must be a contradictory self-identity of both sides. Needless to say, for logic to be true logic, something mythos-like [ミトス的] must be negated. Society progresses dialectically from something made to something making. [**209**] However, no matter how far it goes, as a historical and social formation, it remains a process of active-intuition at its root, a process of grasping reality through *poiesis*. This is true as far as concrete logic is concerned. However, this does not mean we must consider something mystical and intuitive as the basis of logic. It is to close in on true reality [真実在] in a thoroughly poietical and practical way. It is to grasp the mode of production of the world that forms itself as an absolutely contradictory self-identity. There, it must negate something that oppresses us thoroughly and is mythos-like [ミトス的]. It must transcend the merely particular and merely historical. It is thought that something given intuitively can be negated

there. However, this does not mean that the historical past is negated or that the particular becomes simply a universal particular, as the abstract rationalist would have us believe. Primitive society is already established as a contradictory self-identity. Therefore, our society will thoroughly develop from this standpoint. No, because of its contradictory self-identity, it develops from something made to something making. What is historically given to us as the world-historically given in the absolutely contradictory self-identical present is so fundamental to the life of the self that the more we are individual personal selves, the less we can deny it. What approaches us intuitionally becomes something that approaches us as world-historical. The particularity of society is no mere particularity; rather, it has, from the beginning, been a mode of production of the historical world. We think that as an individual personal self, we abandon everything intuitive and become rational. However, instead, this means that we become truly active-intuitional as a formative element of the self-identical world. [**210**] As in primitive society, we are always opposed to absolutely contradictory self-identity. No, the more we are an individual person, the more we can say this. We become an individual personal self by opposing absolutely contradictory self-identity as a formative element of a contradictory self-identical world. In arriving here, we can say that we truly become an individual personal self. Thus, we arrive at this point through the self-formation of the contradictory self-identical world; that is, we arrive at this point in concrete logic. Concrete logic thoroughly takes abstract logic as a mediator. However, it is not through the mediation of abstract logic that we arrive at concrete logic.

Hegel says that for the person to have ideational [イデヤ的] existence, the person must possess property.[26] The concrete person must be historically bodily. Society is established as a historical action of production from something made to something making, and our self is the formative element of society that forms itself in such a contradictory self-identity. The person must also be considered from this standpoint. Human society differs from that of animals in that from the beginning, there is the individual person, and in the contradictory self-identity of many and one, the personal self is established as an individual many against the whole. In a contradictory self-identical world as an individual many, to be thoroughly self-contradictory in relation to the one is, on the contrary, to be self-contradictorily united to the one. Therefore, we are persons in being opposed to God [神], and through the mediation of God, I am in relation to you, and we can say that the person opposes the person. [**211**] Society moves thoroughly from something made to something making as the self-formation of a contradictory self-identical present. This process is neither mechanical nor purposive. It must be active-intuitional as the contradictory self-identical process of many and one. The many are the many of one, and the one is the one of many [多が一の多、一が多の一]; movement-*soku*-stillness, stillness-*soku*-movement; in this

26. [See"The person [*Person*] must give himself an external sphere of freedom in order to have being as Idea [*als Idee zu sein*]" (Hegel, *Elements*, 73).]

must be included the moment of the self-formation of something eternal, that is, the formation of the Idea. Culture is established at such a moment. Thus, it is thoroughly a species formation, but it is world-historical [世界史的] as the self-formation of the absolutely contradictory self-identical present. A society that forms itself in a contradictory self-identical way becomes, as thereby ideationally [イデヤ的] formative, a state [国家], that is, becomes rational. We become concrete persons as the formative elements of such a society. In this sense, the state is the ethical substance, and the state mediates our moral actions. There is no such thing as a state without culture. A cultureless [非文化的] society is something unworthy of being called a state. That being said, while culture is, as ideational, a species formation of a society by virtue of being world-historical, it is not always just that.

From the beginning of life to the human, the historical world is a contradictory self-identity of many and one. Thus, it moves from something made to something making. In animal life, the individual many are not in opposition to the whole; that is, the individual cannot be independent. The process of historical development from something made to something making is considered the process of the whole, which is considered purposive. The fact that the individual cannot be independent means, on the contrary, that the one is not truly one, that it is not transcendent to the world of the individual many, that it is still the one of many. [**212**] On the contrary, no matter how primitive, in the human world there is already a contradictory self-identity of many and one. But even so, in primitive society, the individual is not truly independent, and the whole is oppressive. The whole is simply transcendent: the many are the many of one. However, the individual is an individual [(that is, singular)] by being thoroughly independent. In a world of absolutely contradictory self-identity, the individual forming the individual itself is the world forming the world itself, and conversely, the world forming the world itself is the individual forming the individual itself. It is from something made to something making, where the many and the one are reciprocally negated to become one. In a world of absolutely contradictory self-identity, such moments must be included. It is a cultural process. From this standpoint, the enlivening of the individual many is the living of the whole, and the living of the whole is the living of the individual many. Society becomes an ethical substance as substantive freedom, and our actions take on moral significance as the formative action of the historical world. Where the world forms itself as an absolutely contradictory self-identity in a contradictory self-identical way, in an ideational way, and where we become creative in our active-intuition, there is true morality. In this sense, the cultural process must be ethical. It can be said that cultural development is mediated by the state as substantive freedom. Insofar as we are creative as individual persons in a society, which is an ethical substance, our actions are moral, and insofar as it is ideational-formative [イデヤ的形成的] as the formative action [形成作用] of an absolutely contradictory self-identical world, society is an ethical substance. [**213**] The demand for the ideational formation of the world is an ought we are conscious of in the personal self, which independently delimits its own self thoroughly. Art

and scholarship also have ethical significance insofar as they are ideational-formative actions [イデヤ的形成作用] from this standpoint. On the other hand, anything worthy of the name of a true state must be something more than so-called politics. Even the "power" *virtù*, which Machiavelli called the essence of the state, can be thought of as something that signifies creativity. As a contradictory self-identical formative action [矛盾的自己同一的形成作用] of many and one, the state is itself a self-contradictory existence. Therefore, the reason for the existence of the state always contains a contradiction. But there must be a reason for the existence of the state. Anything that is real in the historical world must be self-contradictory. Therefore, culture is formed from the self-formation of such a reality. It must be to recognize the rose in the cross of the present; otherwise it is not true culture. Even something like art is born as the self-formative action [自己形成作用] of a contradictory self-identical society. In this sense, I am interested in the idea that art emerges from the rituals of society (Jane Harrison, *Ancient Art and Ritual*). And no matter how far it progresses, such a standpoint will not be lost. This is why art is also concretely logical. However, the deeper a contradictory self-identity is formed, the more the various cultures are differentiated and developed in different directions around the actuality of active-intuition. [**214**]

I said that the world of absolutely contradictory self-identity is ideational in the process of self-formation from something made to something making, that it contains that which is intuitive. But I do not place the self-identity of the world there. It would not be a world of absolutely contradictory self-identity if I did. In the world of absolutely contradictory self-identity, self-identity must be something thoroughly beyond this world. It must be absolutely transcendent; there is no way to God [神] through the human. The individual many and the whole must be something that is not thoroughly one in this world. As long as self-identity is placed in something intrinsic and ideational to this world, this world is not the actual world that truly moves from itself. This is why the world of an absolutely contradictory self-identity must be a world that negates the ideational [イデヤ的なるもの], a world that negates culture. The ideational world is the world of an apparent-appearance. The ideational [イデヤ的なるもの] must be something that is born, something that dies, something that is transformed, something that is processual. Because the world is absolutely contradictory self-identical, the process of its self-formation must be neither merely mechanical nor purposive; it must be an ideational formation [イデヤ的形成]. Because it is absolutely dialectical, it includes an ideational intuitional moment. Therefore, it can be said that culture and religion are united together [相結合する], even though they are thoroughly antithetical [何処までも相反する]. This is why, in my previous paper, I called the world, where it reflects the shadow of an absolutely contradictory self-identity, ideational. For the self to reflect the shadow of the self in the self, as I have often said in the case of the formative activity [表現作用], must be a continuity of absolute ruptures. [**215**] It must mean that something thoroughly transcendent is self-contradictorily immanent, which is to say that it is an absolutely contradictory self-identity. Religion is not something that

aims at culture, quite the opposite. However, true culture must be something that is born from religion.

The world of absolutely contradictory self-identity has no self-identity within itself. As a contradictory self-identity, it is always transcendent to this world. Therefore, as a delimitation without something to delimit, its self-formation is ideational [イデヤ的]. Thus, for this world to have self-identity in something absolutely transcendent, this must mean that the individual many are everywhere in being opposed to the transcendent one, and it must be that the individual becomes an individual by being opposed to something thoroughly transcendent. We become persons in facing [に対する] God. Therefore, to be thoroughly our own personal self in facing [に対する] God must mean that we are entwined with God. God and we are in an absolutely contradictory self-identical interconnection of many and one. As individuals in an absolutely contradictory self-identical world, we are self-contradictory at the root of our self-formation [成立]. This is not a contradiction that is diminished by cultural development but rather one that becomes increasingly apparent. In a contradictory self-identical world, the individual has its self-identity in the transcendent; the process of active-intuitional *poiesis* from something made to something making must be an infinite progression. We are not entwined in this direction to the absolute, to God. We are combined with God at the root of our self-formation [成立] (we are creatures). We must stand under this promise[27] at the beginning of life, as the formative elements of a contradictory self-identical present in which the past and the future are self-contradictory and exist simultaneously in the present. [**216**] We are always in contact with the absolute. Only we are not conscious of this. By reflecting deeply into the depths of our self-contradiction, we turn ourselves around and combine ourselves with the absolute; that is, we take refuge in God. This is called conversion [回心]. It is in this self-negation that we find our true self. In discussing the freedom of the Christian, Luther says that he is a free sovereign over everything and a servant in the service of everything. Therefore, we do not enter religion by our act of self-identity in the world but by reflection on the self-contradiction of the act itself and the self itself. Therefore, to clash [撞着] with our self-contradiction, which is the root of our self, must not be due to our self but to the call of the absolute. The self cannot be negated by the self (here, the religious think of something called grace). This is why religion is considered unworldly [出世間的]. However, as I said above, religion must be an absolutely contradictory self-identical standpoint from which true culture is established. We become true persons by being in a relationship with the thoroughly transcendent one. Thus, to be oneself in facing [に対する] the transcendent one means, at the same time, that I am in facing [に対する] my neighbor in agape. The moral principle that the self becomes a person by seeing the other as a person must be based on this. Under such moral constraints, the world must be ideationally formative, from something

27. [The Japanese term 約束, translated here as "promise," also has the sense of "condition."]

made to something making, as a world that is contradictory self-identically forming itself. [**217**]

Religion is not something that ignores the moral standpoint. Rather, the true moral standpoint is grounded by religion. This does not mean, however, that one enters religion through the mediation of self-made moral actions. We should deeply appreciate the words of Shinran in his *Tannisho*, "Even a virtuous person can attain rebirth in the Pure Land, how much more easily a wicked person!" And that today one often thinks that the purpose of religion lies in the salvation of the individual person, feeling as though it were incompatible with state and morality; this is because one does not know the essence of religion. The problem of religion is not individual personal peace of mind. Those who today fall for such wooden iron are just those who have privatized absolute other-power. One who truly and absolutely takes refuge in the absolute must be someone who truly has morality in mind. The state as an ethical substance and religion are not contradictory.

The religion of oriental nothingness teaches that heart-mind here and now is Buddha [即心是仏: *Sokushin zebutsu*]. This is neither mentalism[28] nor mysticism. Logically, it must be a contradictory self-identity of many and one. The phrase "all-*soku*-one" [一切即一] does not mean that everything is indiscriminately one. It must be the one by which all [一切] comes into existence [成立] as absolutely contradictory self-identity. Therein lies the principle of the coming into existence [成立] of the historical world as the absolute present [絶対現在]. As individuals in an absolutely contradictory self-identical world, we are always in contact with the absolute that we cannot even say that we are facing [に対する]. It is said, "He who is listening before me now, alone wise and clear, passes through the ten directions without stagnation anywhere" [即今目前孤明歴々地聴者、此人処々不滞、通貫十方]. [**218**] Our absolute dying in the depths of self-contradiction, abiding in the principle of all-*soku*-one [一切即一の], is the religion of the immediate mind itself as Buddha [即心是仏]. This means that "while your listening to the Dharma now lies not in your four elements, you use your four elements well. If you can see like this, then you will be free to go and to stay." Moreover, this does not mean that there is a conscious self that is the companion of illusion but that there must be an absolute negative transformation. Therefore, it must be absolute objectivism as opposed to something like mentalism or mysticism. It is through this that true learning and morality arise. When we speak of the mind [心], we do not mean [an epistemological] subjective consciousness, but rather unfathomable interiority, and when we speak of nothingness, we do not mean a relative nothingness [相対的無] that is opposed to being [有].

The world that forms itself ideationally [イデヤ的] from something made to something making as the absolutely contradictory self-identity of many and one is a world that has self-identity in the transcendent. Therefore, in this world, the more individual the

28. [The Japanese term 唯心論 has the sense of "spiritualism; idealism; mentalism."]

individual is [(that is, the more singular the individual is)], the more it faces [に対する] the transcendent one. Thus, to face [に対する] the transcendent one means, immanently speaking, the individual agapically faces an individual [アガペ的に個物が個物に対する]. While we are historically born from this world as from something made to something making, we are always directly in being opposed to [に対する] something beyond this world, are, that is, beyond this world. Therein lies the opposition between the individual and the world. This is why we said previously that something that is given from the standpoint of active-intuition is something that approaches our individual personal self, something that takes away our soul. It must be something that not only negates our bodily life but also negates our soul. As individuals in the world with self-identity in something transcendent, we are thoroughly oppositional [対立的]. [**219**] As long as we are deprived of self by something that comes at us as a given, we are not true individuals with self in the transcendent one. We must not be thoroughly deprived by things. Therein lies the basis of the categorical imperative. But this also must be only as an individual in a thoroughly absolutely contradictory self-identical world. Otherwise, it is merely a kind of hubris of moral self-pride. The more personal we are as individuals, the more ideational and formative we must be as moving from something made to something making. It must be that we, as creative elements of the creative world, become an agency of the transcendent one. Therein, the moral is inseparably [即ち] religious.

The world, as an absolutely contradictory self-identity, has its self-identity in something that is beyond itself, and since we are individual in being opposed to the transcendent one, the more individual [(or singular)] we become, the more we move from actuality to actuality, always transcending this actual world, being reflective and thoughtful. The world is expressive when it has self-identity in something beyond itself, and we are formatively active as individuals in that world. Thus, we are reflective when the world, as a self-contradictory self-identical formation, unites the past and the future in the present. Reflection [反省] must be the combination of the past and the future in the present. In this direction, the past and the future are thoroughly negated in the present, and the standpoint of thought is to grasp the infinitely moving world as a single present. From the standpoint of thought, the world is grasped as one present in terms of expression. [**220**] The contradictory self-identical world is grasped as something that has self-identity within itself. The self-contradictory world is grasped in a non-contradictory way. Therefore, the standpoint of thought is thoroughly self-contradictory. Thus, the standpoint of pure knowledge, in which thought and practice are in opposition to each other, is established. The more the world, as contradictory self-identical, becomes ideational and formative, the more we, as individual [(that is, as singular)], become contemplative [思惟的]. From the infinite past to the infinite future, the world, which has no self-identity anywhere within itself, can be thought of as an inferential universal, as something that has self-identity within itself. This is where something called scientific knowledge comes into being.

The world, which forms itself as an absolutely contradictory self-identity, as described above, can always be considered as an inferential universal in its contradictory self-identical present. The fact that the world has a moment of self-negation thoroughly within itself is the reason why the world is a contradictory self-identity; otherwise, it would not be a contradictory self-identical world. However, to grasp an absolutely contradictory self-identical world from this standpoint, that is, to see it in terms of immanent self-identity, is to abstract it. Concrete logic must include abstract logic as its negative moment, but it is impossible to think through concrete logic from the standpoint of abstract logic. The absolutely contradictory self-identical world cannot have self-identity thoroughly within itself. It must be included as a moment in the ideational formation of history, moving from something made to something making. [**221**] Concrete logic exists where our self grasps reality as a historically productive self. The world in which we are contained as a contradictory self-identity of many and one can be said to reveal itself therein. Our consciousness self-contradictorily becomes the consciousness of the world. Therefore, it is possible to say that we reflect reality through our practices or that things prove themselves. Even though it is said that knowledge begins with an abstract analysis, the question of from what standpoint and how must begin with the self-awareness of one's own standpoint, from something made to something making. Knowledge must be a historical process. I call this self-awareness of historical life dialectical logic. Therefore, science is also dialectical. However, it must be said that it is environmental because it follows immediately from [即する] what was made. Viewing the world of historical life only from that standpoint is an abstraction.

In the beginning of his Philosophy of Right, Hegel writes:

> *Philosophy has to do with Ideas and therefore not with what are commonly described as mere concepts. On the contrary, it shows that the latter are one-sided and lacking in truth, and that it is the concept alone (not what is so often called by that name, but which is merely an abstract determination of the understanding) which has actuality, and in such a way that it gives actuality to itself.*[29]

[**222**] Our biological body, as a historical life, is already technological. As Aristotle said, the development of the body is a poiesis of nature. But in our social life, it becomes truly technological. Our body can be thought of as a historical body. From this standpoint, our historical life can be said to be thoroughly technological. On the other hand, however, to say that our historical life is technological must mean that it is contradictory self-identical, that it is thoroughly ideationally-formative. Therefore, it develops from species-formation to ideational-formation. Only in this sense can the particular be said to be immediately [即] universal.

29. [Hegel, *Elements*, 25. Quoted by Nishida in German without Japanese translation.]

Assolutamente contraddittoria autoidentità

Nishida Kitarō

Tradotto da
Enrico Fongaro

1

[**147**] [**367**] Il mondo reale[1] deve essere un mondo in cui le cose interagiscono tra loro. Si può concepire la forma[2] del reale in quanto relazione reciproca tra le cose, in quanto risultato dell'interagire. Ciononostante, l'agire[3] delle cose deve significare che le cose negano se stesse e vengono meno. Che le cose interagendo tra loro formino un unico mondo deve significare, al contrario, che le cose sono concepibili come parti di un unico mondo. Per esempio, l'interazione delle cose nello spazio deve significare che le cose sono spaziali. Se giungiamo poi a considerare qualcosa come lo spazio della fisica, si possono concepire le forze fisiche anche come il mutamento di qualcosa di spaziale. Che le cose siano completamente concepibili come parti di un uno intero implica, tuttavia, che le cose che agiscono vengano meno, che il mondo diventi statico e che qualcosa come il reale scompaia. Il mondo reale deve essere in tutto e per tutto uno

1. [In questa traduzione realtà traduce il termine giapponese 実在 *jitsuzai*, *reale* il termine 現実 *genjitsu e reale effettivo* il termine 事実 *jijitsu*. Il mondo reale è dunque la traduzione di 現実の世界, mentre *il mondo della realtà* rende il giapponese 実在界 *jitsuzaikai*. Nel caso in cui ci si discosti da queste rese, il termine giapponese verrà aggiunto tra parentesi quadre.]

2. [Il termine *forma* è qui la traduzione del termine 形 *katachi*. Qualora invece forma sia traduzione del termine 形式 *keishiki*, come ad esempio nel caso delle forme kantiane, o del termine 形相 *keisō*, ovvero la forma nel senso della filosofia platonico-aristotelica, il termine giapponese verrà aggiunto tra parentesi quadre.]

3. [*Agire* traduce qui il giapponese 働く *hataraku*. In tutti gli altri casi, il termine giapponese verrà aggiunto traslitterato tra parentesi quadre.]

di molti, deve essere il mondo della determinazione reciproca delle cose singole. Per questo io chiamo il mondo reale assolutamente contraddittoria autoidentità.

[**148**] Un tale mondo deve essere un mondo che va muovendosi dal prodotto al producente. Non si tratta di un mondo che si stabilisce in virtù delle relazioni reciproche tra atomi immutabili come si è pensato nella fisica fino a oggi, cioè non si tratta di un mondo concepito come uno di molti. Se si ragiona così, il mondo finisce per essere semplicemente la ripetizione di un mondo identico. Inoltre non si può neppure concepire il mondo reale come lo sviluppo di un uno intero, in quanto cioè un mondo teleologicamente orientato. Se fosse così, [**368**] le cose singole non interagirebbero tra loro. Deve trattarsi piuttosto di un mondo che non è concepibile né come uno di molti né come molti di uno. Deve essere un mondo che, negando se stesso, va muovendosi dal prodotto al producente perché il dato è in tutto e per tutto qualcosa di prodotto, ossia è qualcosa di dato dialetticamente. Al fondo di un tale mondo non si possono considerare come sostrato né l'uno intero né i molti singolari. Un mondo creativo che in quanto fenomeno-eppure-realtà va davvero muovendosi in virtù di se stesso, deve essere un mondo come quello descritto qui sopra. Ciò che è realmente, in quanto qualcosa di completamente deciso è essere, e insieme, però, in quanto qualcosa di completamente prodotto è qualcosa che via via muta, che va scomparendo, e si può dire si tratti di essere-eppure-nulla. Per questo ho chiamato un tale mondo mondo di assoluto nulla o anche, in quanto mondo del movimento [動 *dō*][4] infinito, mondo della determinazione senza determinante.

Un tale mondo della contraddittoria autoindentità deve essere un mondo in cui si può pensare che sempre il presente determini il presente stesso. Non è un mondo deciso causalmente a partire dal passato, cioè non è uno di molti, così come non si tratta di un mondo deciso teleologicamente a partire dall'avvenire, cioè non è neppure molti di uno. Originariamente il tempo[5] [*toki*] non è né qualcosa di pensato semplicemente a partire dal passato, né qualcosa di pensato semplicemente a partire dall'avvenire. [**149**] Se si concepisce il presente solo come istantaneo, come un punto di una linea retta continua, non c'è nessun presente, e di conseguenza non c'è neppure il tempo [*toki*]. Il passato è qualcosa che nel presente è passato via, e insieme, però, è qualcosa che ancora non passa, così come l'avvenire è qualcosa che ancora non viene, e tuttavia è qualcosa che nel presente si sta già manifestando. Passato e avvenire si contrappongono in quanto contraddittoria autoidentità del presente, e così si stabilisce il tempo [*toki*]. Non solo, poiché si tratta di contraddittoria autoidentità, il tempo [*toki*] si muove infinitamente dal passato all'avvenire, dal prodotto al producente. È necessario concepire l'istante come un punto del tempo [*toki*] rettilineo, e nondimeno, come già Platone aveva pensato che l'istante è fuori del tempo [*toki*],[6] così il tempo

4. [Il termine *movimento* è la traduzione del giapponese 運動 *undō*. In tutti gli altri casi il termine giapponese verrà aggiunto traslitterato tra parentesi quadre.]

5. [Il termine *tempo* traduce in italiano il termine giapponese 時間 *jikan*. Quando come qui Nishida impieghi il termine più antico 時 *toki*, verrà segnalato tra parentesi quadre.]

6. Platone, *Parmenide*, tr. di Giovanni Reale in *Tutti gli scritti* (Rusconi, 1997), 402–403.

[*toki*] si stabilisce in quanto continuità di discontinuità. Si può dire che il tempo [*toki*] si stabilisce in quanto contraddittoria autoidentità di molti e uno. Il presente concreto è l'esistenza contemporanea di innumerevoli istanti, deve essere uno di molti. [**369**] Questo deve essere lo spazio del tempo [*toki*]. Ora, si può pensare che in un tale spazio gli istanti del tempo [*toki*] vengano negati, e tuttavia l'uno che nega i molti deve essere a sua volta contraddizione. La negazione dell'istante è il venir meno del tempo [*toki*], significa che il presente scompare. Se però allora si afferma per questo che i singoli istanti del tempo [*toki*] sono qualcosa che si stabilisce in discontinuità, non c'è modo che qualcosa come il tempo [*toki*] si stabilisca, e anche qualcosa come l'istante viene meno. Il tempo [*toki*] deve stabilirsi a partire dall'esistenza contemporanea degli istanti nel presente. Io ritengo che essendo uno di molti e molti di uno, il tempo [*toki*] si stabilisce a partire dalla contraddittoria autoidentità del presente. È per questo che dico anche che il tempo [*toki*] si stabilisce a partire dall'autodeterminazione del presente stesso. [**150**] Sostenere che nell'istante temporale [*toki*] si tocchi l'eterno non è altro che affermare che quanto più gli istanti diventano in sé veri istanti, tanto più gli istanti, in quanto molti singolari di un'assolutamente contraddittoria autoidentità, diventano istanti del presente eterno che è contraddittoria autoidentità dell'assoluto. Ora, l'affermazione che il tempo [*toki*] si stabilisce in quanto autodeterminazione dell'ora eterno è semplicemente questo stesso pensiero espresso all'inverso. Nel presente il passato è qualcosa che è già passato via, e insieme, però, è qualcosa che non è ancora passato, così come l'avvenire è qualcosa che ancora non viene, e insieme, però, è qualcosa che si sta già manifestando. Dicendo questo, tuttavia, non si intende sostenere secondo gli stilemi della logica astratta che semplicemente il passato e l'avvenire si colleghino o diventino uno, quanto piuttosto che diventino uno negandosi reciprocamente. Laddove l'uno è nel modo della negazione reciproca di passato e avvenire, lì c'è il presente, e il passato e l'avvenire si contrappongono in quanto contraddittoria autoidentità del presente. Inoltre, poiché si tratta di contraddittoria autoidentità, il passato e l'avvenire non sono affatto qualcosa che si collega, bensì ci si muove in tutto e per tutto dal passato all'avvenire. Ciononostante, poiché il presente è contraddittoria autoidentità di molti-*eppure*-uno uno-*eppure*-molti, cioè poiché il presente è uno spazio temporale, lì viene decisa una forma, e bisogna pensare che il tempo [*toki*] venga tolto.[7] Lì il presente temporale [*toki*] è l'autodeterminazione dell'ora eterno, e per questo noi pensiamo di toccare qualcosa di eterno che ha trasceso il tempo [*toki*]. Trattandosi però di contraddittoria autoidentità, il presente è qualcosa di deciso dovendo essere negato, e così il tempo [*toki*] si muove via via dal presente al presente. Che l'uno sia uno di molti significa che l'uno è spaziale, mentre dai molti all'uno è qualcosa di meccanicistico, significa dal passato [**370**] all'avvenire. Invece che i molti siano molti di uno significa concepire il mondo in modo dinamico, temporalmente, mentre da uno a molti è pensare il mondo nel senso di uno sviluppo, teleologica-

7. [Il verbo *togliere* qui è la traduzione del giapponese 止揚する *shiyō suru*, termine che viene impiegato per tradurre l'hegeliano *aufheben*.]

mente, [**151**] dall'avvenire al passato. Il mondo in quanto contraddittoria autoidentità di molti e uno, vale a dire il mondo dal prodotto al producente, deve essere un mondo pensato dal presente al presente. Il reale possiede una forma, ciò che è nel reale è qualcosa di completamente deciso, vale a dire è realtà, e insieme, però, in quanto deciso in modo contraddittoriamente autoidentico deve essere qualcosa che va muovendosi a partire dall'autocontraddizione del reale stesso. Non si possono pensare dietro al reale né l'uno né i molti. Lo stesso venire deciso deve includere al proprio interno l'autocontraddizione.

Il mondo descritto qui sopra in quanto assolutamente contraddittoria autoidentità, vale a dire il mondo dal prodotto al producente, deve essere a sua volta un mondo della poiesis. Dicendo produzione, molti penseranno semplicemente a un produrre cose in senso soggettivo,[8] ma per quanto si possa considerare la produzione qualcosa di dovuto all'artificio umano, fintantoché le cose si stabiliscono oggettivamente,[9] deve trattarsi di qualcosa di oggettivo. Poiché abbiamo le mani, possiamo produrre cose. Le nostre mani devono essere il risultato dell'evoluzione degli esseri viventi durata milioni di anni, devono essere qualcosa dal prodotto al producente. Ora, si possono considerare le parole dello Stagirita anche semplicemente come qualcosa di metaforico, e tuttavia Aristotele esprime quanto da me affermato dicendo che la natura produce, ἡ φύσις ποιεῖ [he physis poiei].[10] Ovviamente non si intende con questo che la nostra produzione sia un atto della natura o cose simili, né che siano le mani a produrre le cose. Dobbiamo chiederci allora che cosa sia la produzione di cose. Produrre cose deve significare cambiare il collegamento tra le cose. Costruire una casa deve essere che un carpentiere, seguendo le qualità delle cose, ne cambia il collegamento, cioè produce un cambiamento di forma (questo è possibile nel cosiddetto mondo del composé di cui tratta Leibniz[11]). [**152**] Il mondo reale, essendo uno di molti, deve essere un mondo che possiede una forma decisa. Ora, se si concepisce il mondo reale esclusivamente come da molti a uno, non c'è modo di introdurvi qualcosa come la produzione. Se invece lo si considera come un mondo da uno a molti, finisce [**371**] per essere un mondo del tutto teleologicamente orientato. Si tratterebbe dunque di meri atti della natura, e il mondo reale non sarebbe altro che il mondo biologico. Alla radice di questo mondo reale non si possono pensare né i molti né l'uno. Il mondo reale è in

8. [Il termine *soggetto* rende il giapponese 主観 *shukan*, il soggetto nel senso della filosofia moderna occidentale. Qualora il soggetto sia invece la traduzione del giapponese 主体 *shutai*, verrà aggiunto tra parentesi quadre il termine giapponese traslitterato.]

9. [Il termine *oggetto* rende il giapponese 客観 *kyakkan*, che è l'oggetto in relazione al soggetto in quanto *shukan*. Qualora Nishida impieghi invece il termine 対象 *taishō*, verrà tradotto con *oggetto* e l'aggiunta del termine giapponese traslitterato. L'aggettivo *oggettivo* è la traduzione di 客観的 *kyakkanteki*, mentre l'aggettivo *oggettuale* rende il giapponese 対象的 *taishōteki*.]

10. Aristotele, *Le parti degli animali*, tr. di Diego Lanza e Mario Vegetti in *Opere biologiche* (Utet, 1971), 658a9, dove compare l'espressione: «La natura non fa niente inutilmente» che ricorre anche in Aristotele, *Politica*, tr. it. a cura di Renato Laurenti (Laterza, 1993), 6: 1253a10.

11. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologia*, §2, tr. Salvatore Cariati (Bompiani, 2001), 61.

tutto e per tutto un mondo di assolutamente contraddittoria autoidentità in cui molti e uno si negano reciprocamente. Ne consegue che le cose singole, in quanto in tutto e per tutto tali, sono formative e producono le cose, e insieme, in quanto qualcosa dal prodotto al producente, si può dire che si tratti di atti formativi della natura storica. Si può pensare che il tempo [*toki*] sia da un lato in tutto e per tutto qualcosa che si dà una volta sola, e dall'altro, insieme, che si stabilisca a partire dall'autodeterminazione del presente, ossia in quanto qualcosa dal presente al presente essendo il presente lo spazio del tempo [*toki*]. Allo stesso modo sostenere che il mondo in quanto contraddittoria autoidentità sia dal prodotto al producente significa che le cose singole sono produttive, mentre che le cose singole siano produttive significa che il mondo è dal prodotto al producente. Il nostro essere homo faber implica che il mondo sia storico, e al contrario l'essere storico del mondo implica che noi siamo homo faber. Come nel mondo dell'assolutamente contraddittoria autoidentità è possibile pensare di toccare nel presente temporale [*toki*] qualcosa che ha trasceso il tempo [*toki*], così il mondo dell'homo faber, in quanto dal prodotto al producente, è sempre un mondo in cui si vedono realmente delle forme. Si tratta, per così dire, di un mondo che possiede una sezione cosciente nell'intervallo dal passato all'avvenire. Il mondo dal prodotto al producente possiede un piano della coscienza, e lì c'è il significato del rispecchiare. [**153**] Noi produciamo nel modo dell'intuizione agente, la produzione deve essere cosciente. Nel piano della coscienza del mondo dell'assolutamente contraddittoria autoidentità il sé producente viene considerato come pensante, come libero. La nostra autoconsapevolezza individuale si origina dalla produzione.

Al fondo del mondo non si possono pensare né l'uno né i molti, ma se allora io sostengo che si tratta di un mondo dal prodotto al producente in quanto negazione reciproca di molti e uno, può essere che ad alcuni risulti impossibile considerare un simile mondo il mondo della realtà. Molte persone, infatti, concepiscono i molti al fondo del mondo, cioè pensano il mondo secondo la teoria atomistica in quanto mondo della necessità causale, come mondo della materia.[12] Ora, da un lato il mondo della contraddittoria autoidentità deve certo essere concepito in questo modo, e tuttavia deve essere concepito così a partire dalla contraddittoria autoidentità del reale. [**372**] Il reale non è qualcosa di meramente dato, il mero dato è semplicemente qualcosa di pensato. Il reale è dove siamo, dove agiamo. Agire non significa semplicemente volere, è produrre cose. Noi produciamo cose. Le cose sono qualcosa di prodotto da noi, e insieme, però, sono qualcosa di indipendente da noi, qualcosa che al contrario ci produce. Non solo, il nostro fare producente stesso si origina dal mondo delle cose. Si può pensare che il reale sia laddove si dà ciò che io chiamo intuizione agente. Per questo di solito noi crediamo che il reale sia laddove si dà qualcosa di corporeo. Si può ritenere che il reale sia laddove il producente e il prodotto sono contraddittoriamente

12. [Il termine *materia* è da intendersi come la resa in italiano del termine giapponese 物質 *busshitsu*. Quando invece si traduce il termine 質料 *shitsuryō*, ossia la materia come correlato della forma nella filosofia greca, il termine giapponese verrà segnalato tra parentesi quadre.]

autoidentici, laddove il presente determina il presente stesso. Anche la conoscenza scientifica deve stabilirsi a partire dalla prospettiva di un tale reale. Anche il mondo della realtà scientifica [**154**] deve essere colto a partire da una tale prospettiva. Come i nostri corpi vengono conosciuti da fuori in virtù del movimento (Noiré[13]), così può essere che anche i nostri sé vengano conosciuti in virtù della poiesis nel mondo storico-sociale. Il mondo storico-sociale deve essere un mondo dal prodotto al producente. Senza l'elemento del sociale non si danno né qualcosa dal prodotto al producente né poiesis. Anche la prospettiva del nostro pensare deve essere condizionata dalla prospettiva storico-sociale.

Si discute molto su quale sia il punto di partenza della filosofia. Fino a oggi in Giappone sono state per lo più dominanti la prospettiva epistemologica e quella fenomenologica. Può essere che a partire da queste prospettive quanto sostenuto da me venga considerato dogmatico, e tuttavia anche le prospettive della fenomenologia e dell'epistemologia devono essere qualcosa di condizionato storico-socialmente. Oggi noi, ritornando all'origine, dobbiamo provare ad analizzare logisch-ontologisch [logico-ontologicamente] il mondo storico-sociale. Ponendosi in quest'ottica, credo sia necessario cercare di ripensare tutto a partire dall'inizio della filosofia greca. Bisogna provare ancora una volta a esaminare attentamente la prospettiva epistemologica della contrapposizione di soggetto e oggetto. Anche il conoscere è un evento nel mondo storico-sociale. Io non sostengo un ritorno alla vecchia metafisica. Dopo Kant, credo che Lotze abbia pensato gli atti cognitivi tornando alla prospettiva dell'Ontologie [ontologia]. L'Ontologie di Lotze, però, non era storico-sociale nel senso che intendo io.

[**373**] Nel mondo che va muovendosi in virtù di se stesso in quanto assolutamente contraddittoria autoidentità di molti e uno, soggetto [*shutai*] e ambiente si contrappongono completamente. Si tratta di un mondo che si può pensare vada formando se stesso autocontraddittoriamente, ossia del mondo della vita, e tuttavia, per quanto si dica che il soggetto [*shutai*] forma l'ambiente e l'ambiente il soggetto [*shutai*], non è come sostenere che [**155**] la forma [*keisō*] forma la materia [*shitsuryō*]. Le cose singole devono essere qualcosa che determina completamente se stesso, devono essere qualcosa che agisce. Agire è negare completamente l'altro, cercare di rendere l'altro sé, significa che il sé cerca di diventare il mondo. D'altro canto, però, ciò significa al contrario che il sé nega se stesso, che il sé diventa un elemento del mondo. Non importa se si pensa questo mondo come qualcosa di meccanicistico in quanto uno di molti oppure come qualcosa di teleologicamente orientato in quanto molti di uno. Nella misura in cui viene concepito come mondo della realtà deve essere contraddittoriamente autoidentico nel senso esposto sopra. Se si considera il mondo meccanicisticamente, la cosa va da sé e non c'è altro da aggiungere, ma anche se si pensa il mondo in quanto teleologicamente orientato, le cose singole non sono qualcosa che determina

13. Ludwig Noiré, *Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwickelungsgeschichte der Menschheit* (Diemer, 1880).

completamente se stesso, non sono cioè qualcosa che veramente agisce. Il vero mondo della determinazione reciproca delle cose singole deve essere qualcosa come il mondo delle monadi di Leibniz. La monade rispecchia il mondo e insieme è un punto di vista delle perspectives del mondo, è esprimere-*eppure*-rappresentare (*exprimer=représenter*[14]). La vera cosa singola, tuttavia, non è conoscente come la monade, deve essere qualcosa che forma se stesso, qualcosa che compie atti espressivi.[15] Le cose singole in un mondo al cui fondo non si possono concepire né l'uno né i molti, vale a dire le cose singole in un mondo in quanto assolutamente contraddittoria autoidentità dal prodotto al producente, devono formare se stesse compiendo atti espressivi. Quando le cose singole rispecchiano il mondo in quanto cose singole del mondo della contraddittoria autoidentità di molti e uno, l'autodeterminazione delle cose singole è desiderante. Non si tratta né di un agire meccanicistico né di un agire teleologicamente orientato, ma di un agire rispecchiando il mondo all'interno del sé. Questo è quanto a mio giudizio si intende quando si sostiene che si tratta di qualcosa di cosciente. Anche gli atti istintivi degli animali devono [**156**] essenzialmente essere qualcosa che possiede queste caratteristiche. Per questo il nostro agire [*kōi*] sorge originariamente in quanto intuizione agente, si origina cioè dalla visione delle cose. Intuizione agente [**374**] significa che l'atto è incluso autocontraddittoriamente nell'oggetto [*taishō*]. Quando si dice dal prodotto al producente in quanto contraddittoria autoidentità di molti e uno, il mondo è agente-intuitivo e le cose singole sono del tutto desideranti. Ciò che io chiamo forma non è qualcosa come la forma di una cosa statica, bensì per me si tratta dell'atto di autoformazione del mondo in quanto contraddittoria autoidentità di molti e uno, dal prodotto al producente. Anche l'idea di Platone deve essere originariamente qualcosa di questo tipo. Senza la visione autocontraddittoria delle cose non c'è desiderio, senza la forma non c'è agire. Nella vita animale vedere è semplicemente qualcosa di vago, niente più che la visione di immagini-ombra delle cose come nei sogni. È per questo che i movimenti [*dōsa*] degli animali sono considerati istintivi. Anche se sono qualcosa che compie essenzialmente degli atti espressivi, non si può dire che si tratti davvero di una produzione di cose all'esterno. Gli animali non hanno ancora un mondo di oggetti [*taishō*], non agiscono davvero in modo agente-intuitivo. Per gli animali non c'è ancora poiesis. Il prodotto non è distinto dal producente, il prodotto non produce il producente, perciò non si dà ciò che io chiamo dal prodotto al producente. Si tratta semplicemente di una formazione originata dal corpo biologico. Invece che il sé rispecchi monadicamente il mondo, per gli esseri umani significa al contrario essere un punto di vista delle perspectives del mondo, per

14. Cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Lettera a Arnault,* del 9 ottobre 1687, tr. Massimo Mugnai e Enrico Pasini (Utet, 2000), 366.

15. [In questa traduzione *esprimere* rende il giapponese 表現 *hyōgen*, un termine chiave del pensiero nishidiano. Si noti, però, che la terminologia di Leibniz viene tradotta in giapponese in modo diverso dall'italiano che ricalca il francese, in quanto nel caso di Leibniz *exprimer* viene reso con 表出 *hyōshutsu*, mentre proprio *représenter* con *hyōgen*. Nel caso in cui ci sia un chiaro riferimento a Leibniz, i termini giapponesi verranno aggiunti tra parentesi quadre.]

cui si dà un agire a partire da una visione agente-intuitiva delle cose nel mondo oggettivo. Si dà cioè, per così dire, un agire a partire dal fatto di vedere sé all'esterno. Il prodotto produce il producente, dal prodotto al producente. [**157**] Per questo gli esseri umani sono poietici e si può affermare che siano perciò dotati di un corpo storico. In quanto un agire a partire dalla prospettiva di esprimere-*eppure*-rappresentare [*hyōshutsu soku hyōgen*], si tratta di qualcosa che si può anche definire logico.

Come ho sostenuto sopra, le cose singole in quanto completamente tali sono creative, ossia le cose singole sono cose singole nella misura in cui sono elementi creativi di un mondo creativo che formano se stessi e insieme formano il mondo. Il mondo dal prodotto al producente in quanto contraddittoria autoidentità deve essere un mondo pensato dalla forma alla forma. Come all'inizio ho sostenuto che il presente determina il presente stesso, alla stessa maniera deve trattarsi di un mondo in cui [**375**] si può pensare che la forma determini la forma stessa. Il mondo dell'assolutamente contraddittoria autoidentità di molti e uno forma se stesso del tutto a partire da una tale prospettiva, deve essere cioè un mondo che compie atti formativi. In questo senso la forma che forma se stessa è una specie storica, qualcosa che nel mondo storico gioca il ruolo del soggetto [*shutai*]. Ciò che io chiamo forma non è una forma isolata dalla realtà, pensata solo astrattamente, statica. Dalla forma alla forma non significa semplicemente un mutamento senza mediazioni. In quanto contraddittoria autoidentità di molti e uno si tratta piuttosto della forma propria della realtà. Ora, è certo possibile considerare i fenomeni biologici riducendoli a fenomeni chimici e fisici, e se da ciò si deduce che i fenomeni biologici siano semplicemente collegamenti casuali di materia, non c'è altro da aggiungere. Se invece si riconosce ai fenomeni biologici un loro carattere di realtà, allora bisogna pensare che compiano degli atti formativi. La forma posseduta dagli esseri viventi deve essere funzionale. Negli esseri viventi forma e funzione sono inscindibili. La forma non è solo qualcosa come la forma che si vede con gli occhi. [**158**] Anche l'istinto degli esseri viventi è un atto formativo. Anche qualcosa come una società dotata di una propria cultura deve possedere una forma. La forma è paradeigma [modello esemplare]. Noi agiamo in base a alla forma di una specie. Questo deve inoltre significare agire vedendo e vedere agendo nel modo dell'intuizione agente. Deve essere dal prodotto al producente.

Il mondo dell'assolutamente contraddittoria autoidentità che va muovendosi all'infinito dal prodotto al producente come ho descritto sopra, in quanto dalla forma alla forma è qualcosa che compie atti formativi, ossia è soggettivo [*shutai*]. A questo qualcosa di soggettivo [*shutai*] si contrappone un ambiente infinito. Inoltre si può pensare che il soggetto [*shutai*] formi l'ambiente e l'ambiente il soggetto [*shutai*]. Nel mondo dell'assolutamente contraddittoria autoidentità, tuttavia, l'ambiente non è semplicemente qualcosa di materiale [*shitsuryō*], deve essere qualcosa che nega la forma [*keisō*]. Nient'affatto da uno a molti, deve essere piuttosto da molti a uno. Il soggetto [*shutai*] negando se stesso forma l'ambiente, e l'ambiente negando se stesso forma il soggetto [*shutai*]. Ora, con questo non si intende che la forma [*keisō*] diventi materia [*shitsuryō*] o la materia [*shitsuryō*] forma [*keisō*], [**376**] né che si tratti di forma

[*keisō*] e materia [*shitsuryō*] o di una differenza di grado della formazione. Dai molti all'uno significa concepire il mondo in modo deterministico-causale, significa pensare a partire dal passato, meccanicisticamente. Invece dall'uno ai molti significa pensare teleologicamente, ma se si tratta semplicemente di qualcosa di teleologicamente orientato, non è ancora possibile liberarsi dall'essere qualcosa di spaziale come nella vita biologica, e non c'è modo di evitare di essere qualcosa di deciso deterministicamente. Affinché si tratti davvero di qualcosa dall'uno ai molti, bisogna pensare qualcosa di completamente temporale, qualcosa come la durata pura di Bergson. Qualcosa di totalmente creativo è sempre [**159**] dall'avvenire, non dal passato. Il mondo reale è laddove la durata pura, negando se stessa, è autocontraddittoriamente spaziale. Nel mondo della durata pura in cui non si può ritornare indietro neanche un istante, non può esserci neppure il presente. Invece il mondo reale è laddove qualcosa di spaziale, negando se stesso, è temporale, cioè laddove autocontraddittoriamente va muovendosi a partire da se stesso. Per questo soggetto [*shutai*] e ambiente si contrappongono completamente nel presente di un mondo che in quanto assolutamente contraddittoria autoidentità va muovendosi dal presente al presente, e il soggetto [*shutai*] negando se stesso forma l'ambiente, mentre l'ambiente negando se stesso forma il soggetto [*shutai*]. Inoltre il presente del mondo reale, in quanto contraddittoria autoidentità di soggetto [*shutai*] e ambiente, di uno e molti, va muovendosi dal deciso, ossia dal prodotto, al producente. Questo significa muoversi dal passato all'avvenire. Il prodotto è qualcosa che è già entrato in un ambiente, qualcosa che è diventato passato, e nondimeno il prodotto (dato che il nulla è essere, dato che il passato è qualcosa di passato via, e insieme, però, di essente) è qualcosa che negando se stesso forma il soggetto [*shutai*]. Se si concepisce il mondo a partire dai molti o a partire dall'uno, non è possibile che si dia ciò che io chiamo dal prodotto al producente. Sia che si concepisca il mondo meccanicisticamente, sia che lo si concepisca teleologicamente, non può esserci dal prodotto al producente, o meglio, non è neppure possibile introdurre la questione del produrre. Invece nel mondo dell'assolutamente contraddittoria autoidentità di molti e uno, dove i molti negando se stessi sono uno e l'uno negando se stesso è molti, che il soggetto [*shutai*] negando se stesso formi l'ambiente significa al contrario che l'ambiente forma un nuovo soggetto [*shutai*]. Il passar via del presente temporale [*toki*] nel passato [**377**] è la nascita dell'avvenire. Nel mondo storico [**160**] non esiste qualcosa di meramente dato. Il dato è qualcosa di prodotto, è qualcosa che negando se stesso produce il producente. Il prodotto è qualcosa di passato via, qualcosa che è entrato nel nulla, e tuttavia l'entrare stesso del tempo [*toki*] nel passato è la nascita dell'avvenire, il darsi di un soggetto [*shutai*] nuovo. È in un tale senso che io impiego l'espressione dal prodotto al producente. Il totale contrapporsi mediante la negazione reciproca di soggetto [*shutai*] e ambiente nel mondo storico è un contrapporsi proprio come si contrappongono negandosi reciprocamente il passato e l'avvenire nel presente temporale [*toki*]. Inoltre, come il presente in quanto contraddittoria autoidentità va muovendosi dal passato all'avvenire, così ci si muove dal prodotto al producente. Questo è ciò che io chiamo mondo dell'assolutamente contraddittoria autoidentità di molti e uno in

cui la cosa singola rispecchia come una monade il mondo, e al tempo stesso, al contrario, è un singolo punto di vista delle perspectives del mondo. Dall'essere prodotto in un tale mondo risulta il producente che, a sua volta, produce via via in modo nuovo.

Per questo il mondo che va autocontraddittoriamente muovendosi a partire da se stesso in quanto assolutamente contraddittoria autoidentità di molti e uno è sempre autocontraddittorio nel presente, ossia il presente è il luogo della contraddizione. Dalla prospettiva della logica astratta non si può affermare che ciò che sta in contraddizione si colleghi, piuttosto qualcosa sta in contraddizione proprio perché non è possibile alcun collegamento. Ciononostante, se da qualche parte non vi fosse un reciproco toccarsi, anche la contraddizione sarebbe impossibile. Contrapposizione è in altri termini sintesi. Qui c'è una logica dialettica. Forse si può considerare punto culminante della contraddizione qualcosa come l'istante temporale [*toki*], e tuttavia come si può pensare che l'istante sia al di fuori del tempo [*toki*], [**161**] così forse è necessario concepirlo come un punto dello spazio dialettico in cui si nega la contrapposizione e insieme la si crea. Se si pensa il tempo [*toki*] come un concetto astratto, forse lo si può concepire come un mero progredire lineare in cui ci si muove all'infinito dal passato all'avvenire. Nondimeno, ciò che nel mondo storico è concepibile realmente come tempo [*toki*] è forse qualcosa come ciò che si potrebbe definire la sua modalità di produzione [生産 *seisan*].[16] Deve essere qualcosa dal prodotto al producente, dal passato all'avvenire. [**378**] La forma propria del presente temporale [*toki*] è la forma della sua modalità di produzione [*seisan*]. Quando si considera la modalità della produzione [*seisan*] del mondo storico non produttiva [*seisan*], per cui diventa concepibile il ripetersi di una medesima produzione [*seisan*], si tratta del tempo [*toki*] del progresso lineare come viene inteso di solito. Il presente è privo di contenuto, non possiede una forma propria, viene pensato come un punto istantaneo inafferrabile. Si ritiene che il passato e l'avvenire si colleghino in un punto istantaneo inafferrabile. Il tempo concepito nei termini della fisica è probabilmente qualcosa di questo tipo. Nel mondo pensato nei termini della fisica non c'è produzione [*seisan*], non si tratta d'altro che del ripetersi del medesimo mondo. È un mondo di meri molti spaziali. Quando invece si arriva al mondo della biologia, si può dire che la modalità di produzione [*seisan*] possieda già un contenuto e il tempo una forma. Negli atti teleologicamente orientati, dal passato all'avvenire significa piuttosto dall'avvenire, e dal passato all'avvenire non è semplicemente un progredire lineare, bensì qualcosa di circolare. La modalità di produzione [*seisan*] possiede un tipo di contenuto e il presente in quanto contraddittoria autoidentità di passato e avvenire possiede una forma. Una tale forma sono le specie degli esseri viventi. È la modalità della produzione [*seisan*] del mondo storico, qualcosa che io considero soggettivo [*shutai*]. Nel mondo della biologia [**162**] il passato e l'avvenire già si contrappongono in un presente-luogo, e si può pensare che il soggetto [*shutai*] formi l'ambiente e l'ambiente il soggetto [*shutai*]. Inoltre que-

16. [Il termine italiano *produzione* è la traduzione di 製作 *seisaku*, a sua volta traduzione giapponese di *poiesis*. Negli altri casi, il termine giapponese verrà aggiunto tra parentesi.]

sto significa che i molti singolari non sono meri molti singolari, ma che in quanto singolari formano se stessi. Il mondo della biologia, tuttavia, non è ancora il mondo dell'assolutamente contraddittoria autoidentità. Nel mondo storico-sociale davvero contraddittoriamente autoidentico il passato e l'avvenire sono sempre autocontraddittoriamente esistenti contemporaneamente nel presente, e si può affermare che il mondo sia autocontraddittoriamente un unico presente. Anche se negli atti teleologicamente orientati degli esseri viventi il passato e l'avvenire sono collegati nel presente, si tratta ancora di qualcosa di processuale, non c'è ancora il vero presente. Di conseguenza non c'è neppure vera produzione [*seisan*], non c'è creazione. Questo è il motivo per cui io dico che nella vita biologica il prodotto non è distinto dal producente, che si tratta di qualcosa di semplicemente soggettivo [*shutai*]. Invece nel mondo storico-sociale il passato e l'avvenire si contrappongono completamente, il prodotto e il producente si contrappongono, si produce il producente. Ciò che viene prodotto [*seisan*] [**379**] non entra semplicemente nel passato, ma a sua volta produce [*seisan*] il producente [*seisan*], e lì c'è la vera produzione [*seisan*]. Che il mondo diventi un unico presente significa che il mondo diventa un'unica modalità di produzione [*seisan*], e in base a ciò nascono cose nuove, nasce un mondo nuovo. Questa è la modalità di produzione [*seisan*] della creazione storica, cioè non si tratta né solo del fatto che le cose risultino causalmente a partire dall'ambiente, né che semplicemente qualcosa di soggettivamente [*shutai*] in potenza passi in atto. La creazione, come dice Bergson, non è semplicemente un progredire estremo in cui non si può tornare neppure per un istante nel passato.[17] Creazione deve significare che le cose risultano in modo contraddittoriamente autoidentico a partire dalla contraddittoria contrapposizione di infiniti passato e avvenire. [**163**] La creazione, la vera produzione [*seisan*], è laddove ciò che è lineare diventa circolare. Nel mondo storico il passato non è semplicemente qualcosa di passato via: come dice Platone, il non essere è essere.[18] Nel presente storico il passato e l'avvenire si contrappongono del tutto contraddittoriamente, e da una tale contraddittoria contrapposizione nasce in modo contraddittoriamente autoidentico un nuovo mondo. Questo è ciò che io chiamo dialettica della vita storica. Se consideriamo thesis il passato in quanto qualcosa di deciso, di dato, allora in contrapposizione a esso si stabiliscono innumerevoli negazioni, innumerevoli avvenire. Il passato, tuttavia, è qualcosa di deciso in modo contraddittoriamente autoidentico, ciò che ha deciso in modo contraddittoriamente autoidentico il passato determina il vero avvenire, il che significa che si stabilisce l'antithesis. Una tale antithesis deve stabilirsi nella misura in cui il mondo in quanto contraddittoria autoidentità è creativo, nella misura cioè in cui è un mondo vivo. Quanto più questa contrapposizione contraddittoria diventa profonda e grande, cioè quanto più si tratta davvero di una contrapposizione

17. H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, tr. Fabio Polidori (Raffaello Cortina Editore, 2002), 10–12.

18. Qui Nishida si riferisce probabilmente ai dialoghi *Parmenide*, *Sofista* e *Filebo*, dei quali aveva trattato nel testo che precede quello qui tradotto, ossia *La prospettiva delle cose singole nel mondo storico*「歴史的世界に於いての個物の立場」(NKZ 9: 115–117; NKZ 8: 343–344), in riferimento a un libro di Jules Lachelier, *Note sur le «Filèbe»* (1907), in *Ouevres*, vol. 2 (Alcan, 1933).

contraddittoria, tanto più viene creato in modo contraddittoriamente autoidentico un mondo nuovo, e questa è la synthesis. Più gli infiniti passato e avvenire si contrappongono contraddittoriamente nel presente, più è grande la creazione. La creazione di un nuovo mondo non significa semplicemente che il mondo passato viene negato, che viene meno, quanto piuttosto che viene aufgehoben [tolto], come si dice nei termini della dialettica. Nel mondo storico il passato infinito viene aufgehoben nel presente. Diventando esseri umani, [**380**] non per questo noi ci liberiamo dell'animalità.

Per dire che passato e avvenire si contrappongono autocontraddittoriamente nel presente, il presente deve possedere una forma. [**164**] Questa forma è la modalità della produzione [*seisan*] del mondo storico. Detto dalla prospettiva dell'individuo, noi lì vediamo le cose nel modo dell'intuizione agente, e si può dire che si tratti di qualcosa dal prodotto al producente. Al contrario, il presente storico è laddove noi siamo poietici, laddove siamo agenti-intuitivi. La forma degli esseri viventi è funzionale. Che gli esseri viventi agiscano funzionalmente significa che possiedono una forma. Inoltre questo significa che il presente storico, che è contraddittoria autoidentità, possiede una forma in quanto modalità di produzione [*seisan*]. Come ho detto in precedenza, tuttavia, nella modalità della produzione [*seisan*] biologica non si dà ancora davvero una contrapposizione contraddittoria di passato e avvenire, cioè non c'è ancora il vero presente storico. Non si dà ancora l'autodeterminazione del presente in quanto contraddittoria autoidentità, la forma non determina la forma stessa. Di conseguenza i movimenti [動作 *dōsa*] degli esseri viventi non sono agenti-intuitivi. Se lo dico in termini hegeliani, i movimenti [*dōsa*] degli esseri viventi sono ancora lo stato di an sich. Nella modalità della produzione [*seisan*] storica-sociale in cui il mondo è un unico presente e infiniti passato e avvenire si contrappongono nel presente, il presente in quanto contraddittoria autoidentità è qualcosa che continua infinitamente a muoversi, e insieme, però, ha la forma del presente stesso, per cui il presente determina il presente stesso o la forma determina la forma stessa. Se si considera il presente solo in modo astratto, può essere che espressioni come dal presente al presente vengano intese come qualcosa che procede a salti o che è privo di mediazione, ma nella dialettica la contrapposizione è in altri termini sintesi e la sintesi contrapposizione, senza contrapposizione non c'è sintesi così come senza sintesi non c'è contrapposizione. Sintesi e contrapposizione devono essere uno essendo completamente due. Nella dialettica pratica, inoltre, la sintesi non è qualcosa come un cosiddetto bisogno della ragione, deve essere piuttosto la forma propria del mondo reale, la sua modalità di produzione [*seisan*]. [**165**] Nel mondo del presente assolutamente contraddittoriamente autoidentico in cui infiniti passato e avvenire si collegano in modo del tutto reciprocamente negativo, si può dire che si tratti di qualcosa di ideale. L'idea di Hegel deve essere qualcosa di questo tipo. La sintesi non è una sintesi che nega [**381**] la contrapposizione. Per questo, essendo contraddittoria autoidentità, va muovendosi autocontraddittoriamente. Si può dire che il presente storico, che in quanto contraddittoria autoidentità di passato e avvenire contiene al proprio interno la contraddizione, includa sempre entro sé qualcosa che è andato oltre il persente storico stesso, qualcosa di trascen-

dente. Sempre qualcosa di trascendente è immanente. Il fatto stesso che il presente abbia una forma, che contenga entro sé passato e avvenire, deve significare negare se stesso, andare sempre oltre se stesso. Inoltre un tale mondo deve essere un mondo che forma se stesso espressivamente, per cui la cosa singola rispecchia il mondo come una monade e insieme è un punto di vista delle perspectives. Un mondo in cui il presente include al proprio interno ciò che è andato oltre il presente stesso, deve essere un mondo che forma se stesso espressivamente. In un mondo in cui passato e avvenire si collegano nel presente negandosi reciprocamente, noi vediamo le cose compiendo atti espressivi, e si può dire che agiamo a partire dal vedere le cose compiendo atti espressivi. Tutto questo non è né meccanicistico né teleologico, ma autenticamente logico. Ciò che va muovendosi a partire da sé in modo contraddittoriamente autoidentico, ovvero ciò che è veramente concreto, è qualcosa di logicamente vero. In un mondo in cui il tempo [*toki*] è pensato solo come una linea retta e in cui non c'è il presente, noi non agiamo. Ora, si può comprendere la contraddittoria autoidentità dal prodotto al producente, dal presente al presente, in cui il mio passato e il mio avvenire si collegano nel presente, [**166**] anche in base alla nostra autocoscienza. La nostra autocoscienza è laddove il passato e l'avvenire si collegano nel campo della coscienza del presente, in un continuo movimento in quanto contraddittoria autoidentità. L'unificazione cosciente del sé non è possibile nel mero progresso lineare. Che i miei fenomeni di coscienza siano molti e insieme, in quanto mia coscienza, uno, deve essere contraddittoria autoidentità nel senso esposto sopra. Il sé di chi sostiene che la contradditoria autoidentità e così via è qualcosa di impensabile, sta pensando in modo contraddittoriamente autoidentico. Ciononostante, questo non significa affatto tentare di spiegare il mondo oggettivo in base all'esperienza vissuta corporea dell'unificazione della nostra coscienza. Al contrario il nostro sé è così in quanto cosa singola del mondo dell'assolutamente contraddittoria autoidentità di molti e uno, ossia monadicamente.

[**382**] Nel mondo storico, dunque, soggetto [*shutai*] e ambiente si contrappongono, il soggetto [*shutai*] forma via via l'ambiente e l'ambiente il soggetto [*shutai*], e questo significa che passato e avvenire si contrappongono nel presente, significa dal prodotto al producente in quanto contraddittoria autoidentità. Nel mondo storico non esiste il mero dato. Il dato è qualcosa di prodotto. Anche l'ambiente deve essere qualcosa di completamente prodotto storicamente. Per questo la formazione dell'ambiente da parte del soggetto [*shutai*] nel mondo storico non è qualcosa come la formazione della materia [*shitsuryō*] da parte dalla forma [*keisō*]. Anche il mondo materiale è qualcosa che forma se stesso in modo contraddittoriamente autoidentico. Nel mondo del presente storico in quanto assolutamente contraddittoria autoindentità si stabiliscono diverse forme che determinano se stesse, cioè diverse modalità di produzione [*seisan*]. [**167**] Si tratta di ciò che viene pensato come specie storiche, ovvero le diverse società. La società deve essere una modalità poietica. Per questo la società deve includere in sé qualcosa di essenzialmente ideale. Lì è dove si distingue dalle specie biologiche. Nella misura in cui è idealmente produttiva [*seisan*], cioè nella misura in cui è poietica in

senso profondo, è una società viva. Ciò che io dico ideale-produttivo [*seisan*] non è qualcosa di meramente culturale, scisso dal fondamento storico-materiale. Una simile scissione sarebbe la scissione del soggetto [*shutai*] formativo dall'ambiente, sarebbe il venir meno del soggetto [*shutai*] e l'idea diventerebbe ideell. Il soggetto [*shutai*] forma l'ambiente. L'ambiente è qualcosa di prodotto dal soggetto [*shutai*], e insieme, però, non è semplicemente qualcosa del soggetto [*shutai*] che lo ha prodotto, quanto piuttosto qualcosa che si contrappone al soggetto [*shutai*] e lo nega. La nostra vita va verso la morte avvelenata da ciò che essa stessa ha prodotto. Per vivere indefinitamente il soggetto [*shutai*] deve continuare a rinascere, deve diventare ogni volta storico-produttivo [*seisan*] in quanto specie del mondo storico dell'assolutamente contraddittoria autoidentità. Deve diventare ogni volta la forza costitutiva ideale del mondo storico. Ciò che è prodotto deve possedere carattere di mondo, cioè deve produrre via via l'ambiente mondano. Solo un simile soggetto [*shutai*] vive indefinitamente. Il diventare mondano-produttivo [*seisan*] da parte del soggetto [*shutai*] in quanto specie storica [**383**] non implica che il soggetto [*shutai*] venga meno, che perdendo la sua particolarità diventi un mero universale. Nella modalità di produzione [*seisan*] del mondo dell'assolutamente contraddittoria autoidentità in cui infiniti passato e avvenire sono completamente contenuti nel presente, si può dire che varî soggetti [*shutai*] si colleghino in un unico ambiente mondano, e insieme che ognuno di questi soggetti [*shutai*] sia poieticamente ideale e tocchi l'eterno. [**168**] Non si tratta né di un mondo dell'universale astratto frutto della negazione di tutto ciò che è soggettivo [*shutai*] e particolare, né della sintesi teleologicamente orientata di tutti i soggetti [*shutai*] in un unico soggetto [*shutai*]. Si può pensare che l'esistenza[19] [生存 *seizon*] soggettiva [*shutai*] della specie e la cultura non coincidano necessariamente, ma non credo possa esistere [*seizon*] nella storia del mondo un soggetto [*shutai*] che non sia in un qualche senso ideale-produttivo [*seisan*]. L'idea deve essere il principio della vita soggettiva [*shutai*]. Nondimeno, qualcosa che in quanto prodotto è già diventato ambientale e non ha la forza di produrre il producente è una cultura scissa dal soggetto [*shutai*]. Vedere il mondo solo in quanto prodotto è un modo di vedere meramente culturale.

2

Il mondo dal prodotto al producente in quanto assolutamente contraddittoria autoidentità è un mondo in cui passato e avvenire si collegano nel presente negandosi reciprocamente, un mondo in cui il presente possiede in modo contraddittoriamente autoidentico una forma e va formando se stesso dal presente al presente. Il mondo, essendo sempre un unico presente, è dal prodotto al producente. In quanto contraddittoria autoidentità, la forma del presente è la modalità di produzione [*seisan*] del mondo. Un tale mondo è il mondo della poiesis. In un tale mondo vedere e agire sono

19. [*Esistenza* in questa traduzione rende il termine giapponese 存在 *sonzai*. In tutti gli altri casi si aggiungerà il termine giapponese tra parentesi quadre.]

contraddittoria autoidentità e dunque formare significa vedere, tanto che si può dire di agire a partire dal vedere. Noi vediamo le cose nel modo dell'intuizione agente, per cui [**169**] si può parlare di formazione a partire dal vedere le cose. Ora, quando consideriamo l'agire, iniziamo dal soggetto individuale, e tuttavia [**384**] noi non agiamo stando fuori del mondo, quando agiamo noi dobbiamo già essere nel mondo. Agire deve significare essere agiti. Il nostro agire non è qualcosa che accade semplicemente in modo meccanicistico o teleologico, se si tratta di un agire che compie atti formativi, formare deve significare essere formati. Deve essere che noi, in quanto cose singole di un mondo che forma se stesso, agiamo compiendo atti formativi.

Si può pensare che un mondo in cui passato e avvenire si collegano nel presente negandosi reciprocamente, un mondo che essendo un unico presente forma via via se stesso in modo contraddittoriamente autoidentico, sia un mondo che è il risultato del contraddittorio collegamento di infiniti passato e avvenire. Una simile affermazione implica che un tale mondo debba per un certo aspetto essere concepito come il mondo dei collegamenti reciprocamente negativi di infinite cose singole che determinano completamente se stesse come il mondo delle monadi di Leibniz. La monade va muovendosi in tutto e per tutto a partire dal proprio interno, è un'unica continuità temporale in cui il presente porta sulle spalle il passato ed è gravido dell'avvenire: la monade è un mondo. Cionondimeno, la relazione tra simili cose singole e il mondo si riduce a un mero esprimere-*eppure*-rappresentare [*hyōshutsu soku hyōgen*], come afferma Leibniz stesso. La monade rispecchia il mondo e al tempo stesso è un punto di vista delle perspectives. Essendo però un tale mondo assolutamente contraddittoria autoidentità di molti e uno, si può sostenere all'inverso che un unico mondo esprime innumerevolmente se stesso. Un mondo dell'unificazione reciprocamente negativa di innumerevoli cose singole deve essere, al contrario, un mondo in cui un unico mondo, negando se stesso, esprime se stesso innumerevolmente. In un tale mondo le cose si contrappongono tra loro espressivamente. Questo è un mondo in cui il passato e l'avvenire [**170**] si collegano nel presente negandosi reciprocamente. Si tratta di un mondo in cui il presente include sempre al proprio interno qualcosa che ha trasceso il presente stesso, è un mondo, cioè, in cui il trascendente è immanente e l'immanente trascendente. Tanto in un mondo meccanicistico dal passato all'avvenire quanto in un mondo teleologico dall'avvenire al passato, non si dà espressione oggettiva. Il mondo dell'espressione oggettiva deve essere un mondo in cui l'essere i molti in tutto e per tutto i molti è l'uno, e l'essere l'uno in tutto e per tutto uno è i molti. Nel presente contraddittoriamente autoidentico (nello spazio storico) in cui ciò che è passato via è già entrato nel nulla e insieme, però, è ancora essere, e in cui l'avvenire [**385**] è qualcosa che ancora non viene e insieme, però, già si manifesta, le cose sono relative una all'altra e interagiscono compiendo degli atti espressivi. Lì non si tratta cioè né di una relazione reciproca e di un'interazione secondo una necessità che si origina causalmente dal passato, né di una relazione reciproca e di un'interazione secondo una necessità che si origina teleologicamente dall'avvenire. Quanto da me affermato è sostenibile solo in un mondo che, essendo un unico presente, va muovendosi dal pre-

sente al presente in modo contraddittoriamente autoidentico, in un mondo cioè che forma via via se stesso dal prodotto al producente.

Ora, quando sostengo che si tratta di un mondo che forma via via se stesso dalla forma alla forma, forse qualcuno penserà che sia qualcosa che procede a salti privo di mediazione. Forse si riterrà anche che in un tale mondo non si dia l'agire delle cose singole. Il mio pensiero, tuttavia, intende proprio l'opposto. Le cose singole devono essere qualcosa che determina completamente se stesso espressivamente, devono essere qualcosa che agisce compiendo atti espressivi. La forma posseduta dal mondo deve essere l'unificazione reciprocamente negativa di tali cose singole, qualcosa che appare in quanto contraddittoria autoidentità. E questo, all'opposto, deve significare che gli atti espressivi di innumerevoli cose singole sono l'autoespressione, negli innumerevoli modi in cui si realizza, di un mondo assolutamente contraddittoriamente autoidentico. [**171**] Proviamo ancora una volta a considerare tutto ciò in base all'unificazione cosciente dei nostri sé. I nostri fenomeni di coscienza sono uno a uno indipendenti, autoespressivi. Forse si potrebbe a buon diritto sostenere che ogni singolo fenomeno sostenga e pretenda di essere il sé. I nostri sé, tuttavia, non sono come il marchio a fuoco del gregge di pecore di cui parla James,[20] devono possedere una forma in quanto unificazione negativa di qualcosa che esprime simili sé in quanto tali. Questo è ciò che chiamiamo il nostro carattere o la nostra singolarità. Il sé non sta trascendentemente all'esterno, il sé è proprio laddove si ha coscienza, sostiene e pretende che la coscienza, nel suo di volta in volta darsi [*toki*], sia il nostro intero sé. Eppure il vero sé è laddove si unifica via via l'intero sé negativamente. Anche nell'unificazione cosciente dei nostri sé il passato e l'avvenire si collegano contraddittoriamente nel presente, il nostro intero sé, essendo un unico presente contraddittoriamente autoidentico, dal passato all'avvenire, è produttivo [*seisan*], è creativo. Ora, anche l'unificazione della coscienza viene di solito concepita astrattamente (psicologicamente) a prescindere dal mondo, mentre in concreto sarebbe da pensare in quanto cosa singola che compie atti espressivi e fa parte di un mondo che forma se stesso. [**386**] Nel mondo dell'assolutamente contraddittoria autoidentità, in cui è giocoforza sostenere che ogni cosa singola in quanto cosa singola determina completamente se stessa compiendo atti espressivi, quando i molti singolari vengono concepiti autonegativamente semplicemente come un insieme di punti, si tratta del mondo della fisica. Il mondo della fisica è un mondo di forme matematiche che vengono manifestate tramite segni e simboli matematici. Quando invece si può pensare che le cose singole, ognuna nel suo modo, esprimono il mondo, si tratta del mondo della vita. Il mondo della vita biologica è qualcosa che si dà in conformità con il suo ambiente. Ora, nel mondo della vita biologica le cose singole non compiono ancora davvero atti espressivi. Quando le cose singole determinano completamente se stesse compiendo degli atti espressivi, [**172**] si tratta del mondo storico degli esseri umani. Il mondo forma via via se stesso in quanto presente assolutamente contraddittoriamente autoidentico. Certo, non solo il mondo biolo-

20. William James, *I principii di psicologia* (Società Editrice Libraria, 1901).

gico, com'è ovvio, ma anche il mondo materiale possiede una forma. Questi mondi, tuttavia, non sono produttivi [*seisan*], non sono creativi. Per questo non si può ancora dire che si tratti di qualcosa dal presente al presente, dalla forma alla forma, non si può ancora sostenere che sia veramente qualcosa dal prodotto al producente. Laddove il passato e l'avvenire si collegano nel presente negandosi reciprocamente, lì si può pensare che il tempo dal passato all'avvenire venga sempre cancellato, cioè lì si dà il piano della coscienza. Il mondo storico è cosciente. Se non si concepisce l'atto espressivo, dalla forma alla forma viene considerato semplicemente come qualcosa di privo di mediazione. L'atto e la forma vengono pensati come irrelati. L'agire, tuttavia, si stabilisce nella relazione con l'intero mondo, nella forma dell'intero mondo. È necessario affermare la stessa cosa anche riguardo ai fenomeni fisici (credo che Lotze chiarisca questo punto nella sua *Metafisica*[21]). Non è possibile concepire come tra loro separati la forma propria del mondo intero, ovvero ciò che io chiamo la modalità di produzione [*seisan*], e gli atti. Molti considerano gli atti solo in astratto, separandoli dalla relazione con l'intero mondo. È possibile concepire così anche gli atti della fisica e della biologia, ma non gli atti espressivi. Nel mondo dell'assolutamente contraddittoria autoidentità in cui si può pensare che il soggetto [*shutai*] formi l'ambiente e l'ambiente il soggetto [*shutai*], anche il mondo materiale è già qualcosa di prodotto, e il prodotto, essendo qualcosa di ambientale, forma via via il soggetto [*shutai*]. C'è uno sviluppo dal mondo della materia al mondo degli esseri viventi, e dal mondo degli esseri viventi al mondo degli esseri umani. Sebbene la contraddittoria autoidentità non possa essere considerata nei termini della logica astratta, io credo che la realtà sia qualcosa che in questo modo si muove a partire da sé. [**387**]

[**173**] Come ho scritto sopra, il nostro agire in questo mondo è formazione di cose. Il mio vedere le cose in modo agente-intuitivo, il mio agire a partire dalla visione delle cose, dipendono da un lato dal fatto che le cose singole sono cose singole perché formano del tutto espressivamente il mondo, e dall'altro, all'inverso, dal fatto che la cosa singola è una piccola parte dell'autoformazione del mondo dell'assolutamente contraddittoria autoidentità. Intuizione agente significa che noi formiamo gli oggetti autocontraddittoriamente e che dunque, all'inverso, siamo formati dagli oggetti. L'intuizione agente è la contraddittoria autoidentità di vedere e agire. Quando passato e avvenire si collegano nel presente negandosi reciprocamente, cioè quando il presente in quanto contraddittoria autoidentità contiene entro sé passato e avvenire e possiede una forma, lì c'è quello che io chiamo il mondo che forma se stesso. Il mondo, in quanto un unico presente, va formando se stesso all'infinito dal prodotto al producente. Noi, in quanto cose singole di un tale mondo, siamo formativi per il fatto di rispecchiare coscientemente il mondo, e inoltre formiamo via via il mondo in modo autocontraddittorio, cioè compiamo degli atti espressivi (atto espressivo significa agire considerando mediazione il mondo). Lì noi possediamo la nostra vita. Vedere le cose

21. Probabilmente Nishida si riferisce a Rudolf Hermann Lotze, *System der Philosophie*, parte seconda *Metaphysik* (Hirzel, 1884).

in modo agente-intuitivo deve significare cogliere le cose nel modo della modalità della produzione [*seisan*] del mondo. Vedere le cose in un tale senso significa rispecchiare il mondo. Cogliere concettualmente la realtà nel senso di Hegel deve essere qualcosa di questo tipo. Cogliere le cose nel modo del concetto concreto deve significare coglierle (in quanto qualcosa che essendo prodotto produce) nel modo della modalità della produzione [*seisan*] storica. L'essenza della cosa colta a partire da una tale prospettiva è il suo concetto concreto. Il concetto concreto non viene prodotto da atti di astrazione, bensì colto in modo agente-intuitivo. [**174**] Lì produrre è vedere, esprimere-*eppure*-rappresentare [*hyōshutsu soku hyōgen*]. Noi, in quanto cose singole, agiamo a partire dal rispecchiamento del mondo, e costituendo le cose in modo agente-intuitivo cogliamo la realtà nel modo della modalità [*seisan*] della produzione storica, ovvero nel modo del concetto concreto. Per questo si può sostenere che anche qualcosa come l'atto di creazione dell'artista sia un cogliere, attraverso la produzione, il concetto concreto delle cose nel modo della modalità della produzione [*seisan*] [**388**] (in un tale senso anche il bello è vero). Ciononostante, il mondo in cui infiniti passato e avvenire si collegano nel presente, il mondo cioè che va formando se stesso in quanto assolutamente contraddittoria autoidentità, nella sua direzione trascendente deve essere un mondo completamente espresso attraverso segni e simboli matematici. Ciò che in modo agente-intuitivo coglie via via la modalità della produzione in una tale direzione trascendente del mondo, ovvero il concetto concreto delle cose, è la scienza sperimentale. Lì ciò che io chiamo intuizione agente è l'esperimento scientifico. Anche qualcosa come la fisica non inizia semplicemente dalla logica astratta, ma dal fatto che il mondo viene rispecchiato dal sé, inizia cioè da rappresentare-*eppure*-esprimere [*hyōshutsu soku hyōgen*]. Lì la modalità della produzione del mondo viene espressa solo attraverso segni e simboli matematici, cioè è qualcosa di matematico. Ciò che io chiamo intuizione agente non è semplicemente un'intuizione[22] [直覚 *chokkaku*] passiva. Ora, può essere che qualcosa come un'intuizione [*chokkaku*] passiva che ha semplicemente negato l'agire [*kōi*] sia concepibile a livello di concetto astratto, ma è qualcosa che nel mondo reale non esiste. Se, come ho fatto sopra, è possibile pensare il concetto concreto come la modalità della produzione [*seisan*] del mondo che va muovendosi in modo contraddittoriamente autoidentico, allora si può affermare che il razionale è reale e il reale razionale, e noi non possiamo che ribadire: «Qui è Rodi, qui balla».[23] Il reale dell'intuizione agente è sempre il luogo della contraddizione, i fatti[24] [事 *koto*] vengono decisi qui. Anche la verità o falsità del pensiero vengono decise qui.

22. [In questa traduzione *intuizione* è la traduzione del termine giapponese 直観 *chokkan*, ossia qualcosa che letteralmente significa «visione diretta». Qualora Nishida impieghi come qui altri termini, la parola giapponese traslitterata verrà aggiunta tra parentesi quadre.]

23. Nishida si riferisce qui a Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. Giuliano Marini (Laterza, 2001), 15.

24. [In questa traduzione *cosa* è la traduzione del giapponese 物 *mono*. *Koto*, invece, indica le cose in quanto avvenimenti concreti. Si è scelto di tradurlo qui con *fatti*, segnalando il termine giapponese tra parentesi quadre.]

[**175**] Quando noi, in quanto sé che compiono atti espressivi, semplicemente rispecchiamo, allora siamo coscienti, e a livello di atti si può ritenere che siamo intenzionali. Quando a essere formativi sono solo questo tipo di atti in quanto tali, si tratta di qualcosa di astrattamente logico. Atto di astrazione significa che il sé che compie atti espressivi rispecchia il mondo tramite segni (cioè linguisticamente). Logica concreta significa invece che la modalità della produzione [*seisan*] del mondo che forma se stesso viene via via colta a partire dalla prospettiva dell'astrazione costituendo le cose tramite atti espressivi e vedendole realmente in modo agente-intuitivo. Intuizione agente non significa che in un certo momento l'intero appaia davanti ai nostri occhi senza alcuna mediazione. Intuizione deve significare semplicemente che il nostro sé, in quanto atto formativo del mondo, è incluso all'interno del mondo.

[**389**] Le cose singole sono cose singole per il fatto di formare completamente se stesse compiendo atti espressivi. Questo però significa che le cose singole possiedono se stesse nell'autonegazione, significa che sono piccole parti del mondo che forma se stesso. Il mondo forma via via se stesso in quanto unificazione negativa delle infinite cose singole che compiono atti espressivi. Quando in un tale mondo le cose singole albergano in sé l'autoformazione del mondo, sono infinitamente desideranti. Il nostro essere desideranti non significa né che noi siamo qualcosa di meccanicistico né che siamo semplicemente teleologicamente orientati. Deve essere che noi rispecchiamo il mondo al nostro interno. Deve essere che noi consideriamo il mondo mediazione dell'autoformazione. Anche la vita degli animali deve già essere qualcosa di questo tipo, cioè deve già essere cosciente. [**176**] Più si tratta di animali superiori, più devono possedere, per così dire, un tipo di immagine del mondo. Anche se non si tratta certo di un possesso cosciente o autoconsapevole, gli atti istintivi degli animali devono essere un tipo di atti formativi. Si può affermare anche che si tratti di quell'inconscio di cui tempo fa scriveva tra gli altri Hartmann.[25] Gli animali sono istintivi perché albergano entro sé inconsciamente il mondo che forma se stesso.

Il mondo dell'assolutamente contraddittoria autoidentità è un mondo in cui passato e avvenire si collegano nel presente negandosi reciprocamente, un mondo che va formando se stesso in quanto un unico presente e che in quanto dal prodotto al producente è infinitamente produttivo [*seisan*] e creativo. Un tale mondo, in quanto dal prodotto al producente, dal passato all'avvenire, è produttivo [*seisan*] innanzitutto biologicamente. La vita corporea degli esseri viventi deve essere un tale atto formativo. In questo le cose singole non sono né già meccanicistiche, né semplicemente teleologicamente orientate, quanto piuttosto devono essere formative. Si può dire lo stesso anche di ciò che attiene al corpo animale nella misura in cui si tratta di qualcosa di cosciente. Per questo i movimenti [*dōsa*] degli animali sono impulsivi, istintivi nella loro formazione, vale a dire corporei. Lì vedere è agire e agire è vedere, cioè si tratta di qualcosa di costitutivo. Il corpo è il sistema contraddittoriamente autoidentico del

25. Cf. Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten* (Duncker, 1876).

vedere e dell'agire. Nella vita biologica, tuttavia, [**390**] il prodotto non si contrappone ancora veramente al producente, non è indipendente dal producente, e di conseguenza non si dà che il prodotto produca il producente. Lì non si può ancora dire che il mondo formi se stesso in quanto davvero un unico presente contraddittoriamente autoidentico. Il presente non ha ancora una forma, il mondo non è veramente formativo. [**177**] La vita biologica non è creativa. Le cose singole non compiono ancora degli atti espressivi, cioè non sono libere. Ho detto in precedenza che nel mondo storico il soggetto [*shutai*] forma l'ambiente e l'ambiente il soggetto [*shutai*], ma nella vita biologica tutto questo è ancora ambientale, non è qualcosa che è proprio del soggetto [*shutai*] storico. Non è ancora veramente dal prodotto al producente, è dal prodotto al prodotto. «Può essere che si pensi che queste mie asserzioni stiano in opposizione a quanto da me un tempo sostenuto, ossia che la vita biologica è semplicemente soggettiva [*shutai*], ma nel mondo della vita biologica il soggetto [*shutai*] e l'ambiente non diventano ancora veramente contraddittoria autoidentità. Nel mondo della vera contraddittoria autoidentità, da un lato il completo sprofondare del soggetto [*shutai*] nell'ambiente, la sua autonegazione, significa che il sé è davvero vivo, e dall'altro che l'ambiente contenga entro sé il soggetto [*shutai*] e lo formi deve significare che l'ambiente, negando se stesso, diventa in altri termini il soggetto [*shutai*]. Dal prodotto al producente significa che il producente diventa veramente tale negando se stesso e diventando prodotto. Nel mondo della vita biologica soggetto [*shutai*] e ambiente stanno sempre in reciproca contrapposizione, per cui che il soggetto [*shutai*] formi l'ambiente significa all'inverso che è formato dall'ambiente. Proprio l'essere meramente soggettivi [*shutai*] è ciò che fa sì che si sia invece ambientali. Si può parlare di soggetto [*shutai*] storico qualora esso, sprofondando se stesso dentro l'ambiente, viva a partire dall'interno dell'ambiente stesso. Lì l'ambiente non è qualcosa di dato, bensì qualcosa di prodotto. Lì si può sostenere che davvero il soggetto [*shutai*] si liberi dall'ambiente. Il mondo della vita biologica non è ancora un mondo an und für sich».

Come ho sostenuto in quanto precede, il mondo della vita biologica è già contraddittoriamente autoidentico, e tuttavia [**178**] è il mondo storico che, in quanto dal prodotto al producente, per il fatto di essere in tutto e per tutto contraddittoria autoidentità, si sviluppa dal mondo degli esseri viventi al mondo degli esseri umani. La vita storica [**391**] concretizza se stessa, il mondo diventa qualcosa che davvero si muove a partire da sé. Un simile sviluppo non è semplicemente qualcosa come la continuità della vita biologica, e tuttavia non si tratta per questo semplicemente di qualcosa che si dà in virtù della negazione della vita biologica. È un essere in tutto e per tutto la sua propria autocontraddizione. Anche la vita biologica include già in sé l'autocontraddizione. La vita biologica, tuttavia, è ancora ambientale, non è ancora veramente dal prodotto al producente. Al limite estremo di una tale autocontraddizione si arriva alla vita degli esseri umani. Ovviamente questo deve essere il risultato degli sforzi della vita storica durati decine di milioni di anni. All'apice di una vita di sforzi dal prodotto al producente si raggiunge un ambito in cui il soggetto [*shutai*] vive in virtù del suo sprofondarsi all'interno dell'ambiente, e l'ambiente diventa ambiente rendendo auto-

negativamente se stesso il soggetto [*shutai*]. Passato e avvenire si collegano contraddittoriamente nel presente e il mondo dal presente al presente in quanto contraddittoria autoidentità forma via via se stesso, cioè il mondo è produttivo [*seisan*], è creativo. Il corpo non è qualcosa di biologico-corporeo, è storico-corporeo. Noi possediamo il corpo nel prodotto. Il corpo degli esseri umani è produttivo. Rispecchiando autonegativamente il mondo in quanto singoli corpi biologici, noi siamo già desideranti, siamo formativi agendo istintivamente. Nel mondo dal prodotto al producente in quanto assolutamente contraddittoria autoidentità noi desideriamo una formazione che si compie in tutto e per tutto attraverso gli atti espressivi, alberghiamo cioè in noi un desiderio di produzione. Per questo siamo vere cose singole in quanto cose singole del mondo della contraddittoria autoidentità di molti e uno. Il nostro formare [**179**] il mondo compiendo atti espressivi significa al contrario che noi formiamo noi stessi in quanto piccole parti del mondo, significa che il mondo forma se stesso in quanto unificazione negativa di innumerevoli molti singolari espressivi-formativi. Si può affermare la stessa cosa già anche nella formazione istintiva propria degli esseri viventi. Anche l'istinto deve essere compreso a partire dalla relazione tra gli esseri viventi e il mondo (come nel comportamentismo). L'istinto degli esseri umani non è semplicemente la cosiddetta formazione corporea, deve essere qualcosa di storico-corporeo, ovverosia produttivo. L'agire [*kōi*] degli esseri umani sorge dal rispecchiare il mondo compiendo atti espressivi, a partire cioè da un vedere le cose in modo corporeo-produttivo. Vedere le cose in modo agente-intuitivo [**392**] significa vedere le cose in modo corporeo-produttivo. Nel sé corporeo-produttivo, in cui noi vediamo le cose in modo corporeo-produttivo e a partire da un simile modo di vedere agiamo, vedere e produrre sono contraddittoriamente autoidentici. Vedere le cose in modo corporeo-produttivo significa cogliere le cose nel modo della modalità di produzione [*seisan*], cioè coglierle nel senso del concetto concreto. In quanto sé che compiono atti espressivi, noi cogliamo le cose nella prospettiva del presente contraddittoriamente autoidentico. Questa è a mio giudizio la prospettiva della vera logica concreta. Lì il vero è il reale effettivo [実なるもの *jitsu naru mono*]. Forse si può pensare anche che la conoscenza astratta non abbia niente a che fare con una tale prospettiva, e tuttavia non c'è conoscenza oggettiva a prescindere da una tale prospettiva sperimentale. La prospettiva della conoscenza scientifica non consiste nella negazione della prospettiva della logica concreta, quanto piuttosto deve esserne il compimento. La contraddizione è laddove noi siamo agenti-intuitivi, produttivi-corporei. Per questo noi in quanto contraddittoria autoidentità, in quanto prodotto dal prodotto al producente, andiamo oltre il dato. [**180**] All'apice di ciò si può forse anche pensare di raggiungere qualcosa che è andato completamente oltre ciò che è agente-intuitivo, oltre ciò che è corporeo. Si tratta però di qualcosa che, partito da qui, deve ritornare qui. Quando dico che infiniti passato e avvenire si collegano nel presente negandosi reciprocamente e sostengo che il mondo forma se stesso in quanto presente contraddittoriamente autoidentico, il mondo viene espresso attraverso segni e simboli matematici in quanto qualcosa di completamente trans-corporeo, cioè mi sembra che il mondo venga concepito come

qualcosa di meramente teoretico. Questo non significa però distaccarsi completamente dai nostri corpi storici.

Ciò che nel mondo dell'assolutamente contraddittoria autoidentità si dà di contro a noi deve essere qualcosa che si dà come un compito. Noi abbiamo il compito di dover formare certe cose in questo mondo. Lì c'è la nostra vita. Noi nasciamo in questo mondo con un compito. Il dato non è né semplicemente qualcosa da negare né qualcosa che media o è mediato. È qualcosa di dato dovendo essere attuato, ossia è qualcosa di dato corporeamente. Noi non siamo nati in questo mondo privi di tutto [**393**], siamo nati con un corpo. Proprio il fatto di essere nati con un corpo implica che si possa dire che lì la natura storica già assolve un compito (per esempio la creazione degli occhî degli insetti), e insieme, in quanto contraddittoria autoidentità, lì sono inclusi infiniti compiti. Nascere con un corpo significa nascere portando sulle spalle il peso di infiniti compiti. Ciò che è davvero immediatamente dato rispetto al nostro sé agente [**181**] deve essere qualcosa che viene a porsi oggettivamente di fronte a noi in quanto un compito solenne. Il reale deve essere qualcosa che ci contiene e ci opprime. Non è né qualcosa di meramente materiale [*shitsuryō*], né qualcosa che media. Deve essere qualcosa che pone i nostri sé di fronte al problema: «O fai questo o muori». Il vero dato è laddove il mondo mi sta di fronte in quanto un unico presente contraddittoriamente autoidentico. Ciò che è veramente dato, il vero reale, deve essere qualcosa che viene trovato. Quando sappiamo dov'è la contraddizione reale, sappiamo che cosa per noi è il vero dato. Il mero dato, invece, non è altro che qualcosa di pensato tramite concetti astratti. Poiché noi siamo corporei, siamo autocontraddittorî. Il mondo che ci sta davanti in modo agente-intuitivo è qualcosa che ci chiede con insistenza di vita-morte.

I nostri sé, in quanto cose singole del mondo dell'assolutamente contraddittoria autoidentità, compiono atti espressivi, agiscono a partire dal vedere le cose intuendo-agendo in modo produttivo-corporeo. In quanto dal prodotto al producente, noi possediamo il corpo nel prodotto, cioè siamo storico-corporei. Questo deve significare che noi esseri umani siamo in tutto e per tutto sociali. L'homo faber è zoon politikon, e per questo è anche logon echon. La famiglia è il punto di partenza della costituzione sociale umana e può essere considerata come la cellula della società. Nei termini dell'evoluzionismo si può pensare che anche la famiglia umana si fondi su qualcosa come l'istinto gregario degli animali. Vi è chi sostiene che il fatto che il gorilla [**394**] viva con numerose femmine [**182**] riveli delle similitudini con la vita degli uomini primitivi. Ciononostante, come sostiene tra gli altri Malinowski, il gruppo istintivo degli animali e la società umana, o in breve l'istinto e la cultura, devono essere qualcosa di fondamentalmente diverso (Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*[26]). Forse qualcosa come il complesso di Edipo indica proprio che la famiglia umana è in quanto tale sociale e diversa da quella degli animali. L'istinto è qualcosa di fondato

26. Bronislaw Malinowski, *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, tr. Tullio Tentori (Boringhieri, 1969).

su una struttura organica, è il modello [型 *kata*] di comportamento [行動 *kōdō*] proprio di una certa specie. Anche il lavoro cooperativo degli animali è dominato dalla capacità interiore istintiva di adattarsi. Si tratta di qualcosa, cioè, di diverso rispetto alla struttura sociale umana. Nella struttura sociale umana, per quanto possa essere primitiva, deve rientrare l'individuo. Anche se si tratta di qualcosa di completamente comunitario, deve esservi incluso che l'individuo agisca anche in modo contrario al gruppo. Per questo, di contro alla datità del gruppo istintivo degli animali, la società umana deve essere qualcosa che via via produce essendo prodotta. Di contro all'idea sostenuta da molti per cui la società primitiva è meramente comunitaria, io sono piuttosto d'accordo con chi, come Malinowski, sostiene che la società primitiva include fin dall'inizio l'individuo. Anche nelle società primitive esiste il crimine (Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society*[27]), e proprio questo fatto indica che la società è qualcosa di diverso dal gruppo istintivo degli animali, ossia qualcosa che va muovendosi dal prodotto al producente in quanto contraddittoria autoidentità di molti e uno. Le cose singole qui non agiscono istintivamente adattandosi, devono piuttosto già essere espressive-formative. Come nella struttura sociale primitiva il divieto dell'incesto possiede un grande significato, [**183**] così si pensa che la società inizi con la repressione dell'istinto. La società si dà laddove le relazioni tra marito e moglie, genitori e figlî, fratelli e sorelle, non sono in generale istintive, ma vincolate di volta in volta secondo un ordinamento. Dove trova il proprio fondamento lo stabilirsi di una tale società? Come ho già detto, questo fondamento deve essere dal prodotto al producente, cioè deve trovarsi nella contraddittoria autoidentità di soggetto [*shutai*] e ambiente. Si può affermare che la società inizî dalla poiesis. Si possono menzionare molte peculiarità sulla cui base distinguere [**395**] la società primitiva da qualcosa come il gruppo istintivo degli animali. Tutto questo, però, deve essere concepito in generale a partire dalla poiesis. È per questo che io considero la società storico-corporea. Forse la società può essere pensata come un'organizzazione economica. La società deve essere del tutto materiale-produttiva [*seisan*]. Lì si trova il fondamento reale della società, ma questo fondamento, va da sé, deve essere poietico. L'uomo si distingue dagli animali per il fatto di possedere utensili. Inoltre l'organizzazione economica della società va sviluppandosi dal prodotto al producente. Anche qualcosa come l'ordinamento famigliare può da un lato essere concepito a partire da una tale organizzazione economica. Riguardo l'origine dell'ordinamento della proprietà sembrano esserci diverse teorie, e tuttavia si deve pensare che la proprietà si stabilisca a partire dalla formazione storico-corporea per cui noi possediamo il nostro corpo nelle cose.

Il mondo che forma se stesso in quanto contraddittoria autoidentità deve essere per un aspetto dall'ambiente al soggetto [*shutai*]. Io ho definito ciò come qualcosa proprio della vita biologica, e con questo non intendo affatto dire che, giunti all'essere umano, ce se ne liberi. Arrivati al mondo umano in quanto contraddittoria autoiden-

27. Bronislaw Malinowski, *Diritto e costume nella società primitiva*, tr. Antonino Colajanni (Newton Compton, 1972).

tità non si tratta più di qualcosa di meramente istintivo, deve essere espressivo-formativo. [**184**] Questo significa che l'ambiente diventa soggettivo [*shutai*] attraverso una completa autonegazione. Nel mondo degli esseri umani contraddittoriamente autoidentici il soggetto [*shutai*] è soggetto [*shutai*] per il fatto di sprofondare nell'ambiente, e l'ambiente deve essere ambiente per il fatto di diventare soggettivo [*shutai*] attraverso l'autonegazione. Inoltre che il mondo sia così deve significare che sono così le cose singole espressive-formative che rispecchiano il mondo al proprio interno essendo piccole parti di un mondo che forma se stesso. Le cose singole in un tale mondo possiedono sé nel mondo oggettivo ossia nelle cose, e questo significa che noi possediamo una proprietà. Per questo non si può dire che il nostro possesso di una proprietà sia tale solo in virtù dell'agire degli individui, quanto piuttosto il possesso deve essere riconosciuto in forza del mondo oggettivo, deve essere espresso nel mondo in quanto cosa di un certo individuo, ossia il possesso deve essere ammesso dal potere sovrano. Il mondo che forma se stesso espressivamente in quanto contraddittoria autoidentità di molti e uno [**396**] deve avere a che fare con il diritto. Il nostro possedere il corpo nelle cose deve essere giuridico. Anche secondo Hegel (*Philos. d. Rechts*. §29[28]) diritto significa che l'esistenza viene vista come esistenza liberamente volente. Il fatto che noi, in quanto dal prodotto al producente, siamo poietici, siamo storico-corporei, deve significare che la nostra società non è istintiva, ma già giuridica. La possibilità stessa della poiesis deve darsi in un mondo costituito giuridicamente. Gli antropologi affermano che anche gli atti di produzione [*seisan*] delle società primitive sono in senso lato controllati giuridicamente. Si può inoltre sostenere che gli ordinamenti sociali delle società primitive siano al contrario le forme [形態 *keitai*] dello sviluppo delle possibilità della produzione poietica, [**185**] per cui gli ordinamenti sociali primitivi sono un particolare tipo tra le modalità della produzione [*seisan*] storica. A livello ambientale il mondo della produzione [*seisan*] storica dal prodotto al producente deve essere del tutto materiale-produttivo [*seisan*]. Lì si trova la base della Staatsräson [ragion di stato] di Machiavelli, e questo deve diventare la condizione dello stabilirsi del mondo storico produttivo [*seisan*].

Il mondo che forma via via se stesso dal prodotto al producente è dal prodotto, e per questo deve essere materiale-produttivo [*seisan*]. Una società deve possedere un'organizzazione economica, deve essere una modalità della produzione [*seisan*] materiale. Questo non significa però né che il mondo sia meccanicistico, né che sia semplicemente teleologico. Significa piuttosto che il mondo, in quanto un unico presente, è autoformativo. Trattandosi di contraddittoria autoidentità, lì devono già essere attivi gli atti di formazione storica. Deve essere che il mondo tocca l'assoluto in modo contraddittoriamente autoidentico. Alla radice dello stabilirsi della società è attivo qualcosa di religioso. Per questo la società primitiva è caratterizzata dal mythos. Nelle società primitive i miti sono realtà viva che domina il mondo umano (Mali-

28. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, 42.

nowski, *Myth in Primitive Psychology*[29]). Vi è chi sostiene che le religioni antiche, più che religioni, siano ordinamenti sociali (Robertson Smith[30]). Io credo che alla radice della formazione sociale sia attivo qualcosa di dionisiaco. Trovo interessante un'idea come quella della Harrison che sostiene [**397**] che gli dei siano nati dalle danze dionisiache (Jane Harrison, *Themis*[31]). Si può pensare che una determinata cultura ottenga una certa forma perché un certo popolo risiede in un determinato ambiente geografico. È ovvio che l'ambiente geografico diventa un fattore importante per la formazione di una cultura, e tuttavia l'ambiente geografico non forma la cultura così come, pur parlando di popoli, un popolo non esiste in potenza prima della formazione storica. Anche i popoli vengono necessariamente formati dal fatto di formare. Quando il mondo in quanto presente contraddittoriamente autoidentico forma se stesso, si tratta del mondo della vita che è un mondo di forme infinite, il mondo delle specie. Negli animali è qualcosa di istintivo, ma negli uomini è dämonisch [demoniaco]. E proprio come anche nel caso degli animali, si può parlare di una specie viva nella misura in cui quella specie è creativa-formativa dal prodotto al producente. Un popolo deve essere una tale forza formativa demoniaca. Dal prodotto al producente significa che il prodotto è prodotto a partire dalla specie e insieme, però, che è ideale in quanto produce il producente. Significa, cioè, che è mondano, che la formazione della specie è nel modo della modalità della produzione [*seisan*] storica. L'infinito progresso contraddittoriamente autoidentico in una tale direzione non è altro che un progredire nella direzione dello sviluppo storico.

Come si può sostenere già anche per i movimenti [*dōsa*] istintivi degli animali, il nostro agire [*kōi*] si origina dal nostro rispecchiare il mondo autocontraddittoriamente, cioè sorge dal fatto che noi siamo storici-corporei. Questo significa inoltre che il nostro agire [*kōi*] si origina socialmente. Anche la contrapposizione personale tra io e tu è il risultato dello sviluppo sociale. L'autocoscienza del bambino deve essere qualcosa che si sviluppa a partire dalle relazioni sociali, e questo perché la società si stabilisce in quanto autoformazione del presente contraddittoriamente autoidentico. [**187**] Come nella vita biologica in quanto formazione contraddittoriamente autoidentica si dà il corpo biologico ossia il cosiddetto corpo, così nella vita storica si dà in modo agente-intuitivo il corpo storico ossia la società. Intuizione agente significa che [**398**] noi, in quanto cose singole di un mondo che forma se stesso in quanto contraddittoria autoidentità, cogliamo un tale mondo nel modo della modalità di produzione [*seisan*]. Si tratta di un cogliere nel senso del cosiddetto concetto hegeliano. È un begreifen [comprendere, cogliere] la realtà poieticamente. Una tale società storica-corporea e

29. Bronislaw Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* (Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1926).

30. William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (Adam & Charles Black, 1894).

31. Jane Ellen Harrison, *Themis: uno studio sulle origini sociali della religione greca*, tr. Giuliana Scalera McClintock (Istituto italiano per gli studi filosofici Press, 2021).

agente-intuitiva è qualcosa di fondato dall'assolutamente contraddittoria autoidentità, e per questo deve continuamente andare oltre se stessa in modo contraddittoriamente autoidentico. Ciononostante, anche se si tratta di un continuo andare oltre se stessa, la società storica-corporea agente-intuitiva non si distacca per questo dalla sua base reale. Se lo facesse, non si tratterebbe d'altro che di un mondo astratto. Non è possibile negare il reale dell'intuizione agente a partire dalla prospettiva della mera logica astratta. La negazione deve essere a partire dall'autocontraddizione del reale. Ciò che si dà, lo fa in modo storico-individuale. La contraddizione della vita è laddove la vita si stabilisce. Si tratta dunque di una contraddizione irrisolvibile. Giunti agli esseri umani, si tocca l'apice della contraddizione. Non è possibile liberarsi della contraddizione a partire dalla prospettiva della contraddizione, e per questo le personalità religiose pensano qualcosa come un peccato originale. In quanto discendenti di quell'Adamo che mangiò il frutto proibito, noi nasciamo gravati dal peso del peccato originale.

3

[**188**] Il mondo che forma se stesso, essendo presente contraddittoriamente autoidentico, è il mondo della contraddittoria autoidentità di molti e uno, e noi che determiniamo completamente noi stessi in quanto cose singole di un tale mondo, dobbiamo essere un desiderio infinito, dobbiamo essere volontà di vita. Il mondo deve essere inoltre ciò che ci fa nascere e insieme ciò che ci uccide. Il mondo è qualcosa che ci viene incontro e ci opprime con una infinita pressione. Noi viviamo lottando contro il mondo. Forse si può considerare il mondo qualcosa di meramente dato rispetto a un sé conoscente astratto, ma qualcosa che si dà a noi in quanto sé singolari deve essere qualcosa che si dà in quanto il problema urgente di vita-morte. Il mondo deve essere qualcosa che, volgendosi a noi, ci chiede di vita-morte. [**399**] Il mondo che si dà rispetto ai sé singolari non è un mondo universale, deve essere al contrario un mondo unico e irripetibile. Più siamo singolari e più si può affermare qualcosa di questo tipo. E all'inverso si può sostenere che più il mondo diventa unico e irripetibile in modo contradditoriamente autoidentico, più le cose singole diventano singolari. Per questo si può dire che le cose singole sono cose singole stando di contro all'assolutamente contraddittoria autoidentità, vale a dire all'assoluto. Si può affermare che le cose singole sono cose singole laddove si considera mediazione la propria vita-morte. E questo significa considerare mediazione l'intuizione agente. Anche il darsi delle specie viventi deve essere il risultato di un tale processo. Le cose singole sono sempre poste di fronte all'assolutamente contraddittoria autoidentità, cioè a qualcosa che chiede della loro vita-morte. Lì, nella misura in cui è possibile in modo contraddittoriamente autoidentico una modalità di produzione [*seisan*], le cose singole sono vive. Va da sé che è sempre possibile una varietà di modalità, [**189**] ed è per questo che si stabiliscono varie specie. Nel mondo dell'assolutamente contraddittoria autoidentità di molti e uno si stabilisce una specie nella misura in cui la contraddizione trova una soluzione. Si può dire che la vita delle specie si stabilisca nella misura in cui si tratti di

qualcosa di agente-intuitivo. Sia le specie che la vita sono già dialettiche (hanno cioè le caratteristiche del concetto). Si dà la vita delle specie nella misura in cui le singolarità vivono grazie alla specie e la specie grazie alle singolarità. La vita è sempre in fermento, la vita è nella misura in cui è in fermento. Lo sviluppo dialettico non è una negazione da fuori il dato, deve essere piuttosto che il dato stesso, in quanto autocontraddittorio, va oltre se stesso a partire dal suo interno. La vita biologica non è né meramente meccanicistica né meramente teleologica. Anche ciò che oggi viene pensato come una specie rigidamente definita, è qualcosa che si è stabilito come risultato di uno sviluppo dialettico infinito e che prima o poi deve a sua volta mutare e scomparire. Pur trattandosi di una specie rigidamente definita, entro un certo ambito è sempre in fermento, il che significa semplicemente che quella specie è dotata di una forma base. Può essere che per qualcuno sia eccessivo sostenere che gli animali siano agenti-intuitivi o dotati delle caratteristiche del concetto, ma anche la vita animale, in quanto autodeterminazione del presente contraddittoriamente autoidentico, compie degli atti formativi, per cui vedere e agire devono essere tra loro inseparabili. [**400**] Per esempio, anche qualcosa come gli occhî degli animali sono il risultato di un'infinita formazione contraddittoriamente autoidentica, devono essere cioè qualcosa di inseparabile dalla vita delle specie degli animali in quanto tali. L'intuizione agente è laddove la realtà viene colta in modo contraddittoriaente autoidentico. Questo significa che lì viene colta la modalità della produzione [*seisan*] creativa della realtà. [**190**] Anche le specie della vita biologica devono essere il risultato di un tale processo dialettico, per cui nel loro fondamento profondo si può pensare l'idea. L'idea non è ideell [ideale], bensì come l'idea di Hegel deve essere un atto di formazione dialettica. Qualcosa come un'intuizione separata dall'agire [*kōi*] o è qualcosa di concepito astrattamente, oppure non è altro che un'illusione. La vita è in fermento. Lì ci sono sempre infinite direzioni, deve trattarsi di qualcosa di infinitamente illusorio e fantastico. Più la vita è contraddittoriamente autoidentica e più si può dire così. Più noi siamo singolarmente profondi, più si può affermare che si tratti di qualcosa di illusorio e fantastico, e nondimeno la nostra vita individuale, il vero sé, è laddove c'è qualcosa di formativo in modo contraddittoriamente autoidentico, ovvero laddove c'è qualcosa di agente-intuitivo. Noi lì, in quanto assolutamente contraddittoria autoidentità, ci troviamo di fronte a qualcosa che ci pone il problema di vita-morte. Quando siamo scissi da una tale intuizione agente, il nostro agire è meramente meccanicistico o teleologico. Anche il dover-essere, se è scisso dalla realizzazione nell'agire, non è altro che qualcosa di formale. Anche la nostra vita a livello di specie è il risultato di uno sviluppo dialettico infinito, ma il nostro agire in modo meramente convenzionale nel senso della specie implica la nostra meccanicizzazione, e al tempo stesso è la morte della specie. Noi dobbiamo essere continuamente istante dopo istante creativi. Ciò che chiamo intuizione agente non significa che l'intero di colpo si manifesti passivamente davanti a noi. Questo significherebbe che il sé viene meno, che il sé diventa un mero universale. Intuizione agente significa piuttosto che noi, in quanto qualcosa di completamente singolare, siamo posti in modo assolutamente contradditoriamente autoidentico di contro a un

mondo che sta di fronte ai nostri sé, significa cioè che diventiamo creativi. Io dico che le cose singole stanno sempre di contro all'assolutamente contraddittoria autoidentità, ossia a qualcosa che pone il problema della loro vita-morte, [**191**] ma vita-morte deve essere la ragione per cui le cose singole sono cose singole [**401**]. Le cose singole devono essere qualcosa che vive-muore, o altrimenti non sono cose singole, e anche nella vita biologica deve esserci la vita-morte delle cose singole. Morte significa entrare nel nulla assoluto, mentre nascere significa uscir fuori dal nulla assoluto. Ora, si può sostenere qualcosa di questo tipo solo in quanto autodeterminazione del presente dell'assolutamente contraddittoria autoidentità. Anche la vita biologica deve essere formativa, e lì deve essere già inclusa l'intuizione agente. L'atto di formazione agente-intuitivo implica che le cose singole stiano in tutto e per tutto di fronte a qualcosa di trascendente, cioè all'assoluto, e che rendano mediazione l'assolutamente contraddittoria autoidentità. Il vero dover-essere deve essere qualcosa che sorge dalla prospettiva di tali cose singole, altrimenti non può evitare di essere qualcosa di soggettivo. Il dover-essere concreto deve sorgere dall'autocontraddizione di un'esistenza individuale in cui noi viviamo in virtù di qualcosa che nega se stesso. Anche in quanto esistenza corporea desiderante noi siamo già una tale esistenza autocontraddittoria. Il vero dover-essere concreto deve essere ciò per cui qualcosa che è completamente oltre noi stessi ci pone da fuori in modo agente-intuitivo le sue rivendicazioni, deve essere qualcosa che viene a manifestarsi attraverso la poiesis (la vera prassi deve sempre essere qualcosa che media l'intuizione agente). Poiché siamo corporei, noi siamo autocontraddittorî alla radice della nostra esistenza, e poiché siamo storico-corporei, siamo sempre esposti al dover-essere. Il dover-essere concreto non salta fuori semplicemente dalla contraddizione logica. Ciò che ci sta di fronte in quanto vero assoluto, [**192**] non è un assoluto concepito logicamente, bensì deve essere ciò che nel reale ci pone il problema della nostra vita-morte.

Il mondo dal prodotto al producente in quanto assolutamente contraddittoria autoidentità deve essere un mondo che va formando se stesso in quanto un unico presente contraddittoriamente autoidentico. Un tale mondo deve essere un mondo in tutto e per tutto dal prodotto al producente, un mondo che mettendo al centro un presente agente-intuitivo costantemente in movimento, include in sé il piano della coscienza che si può pensare rispecchi infinitamente se stesso. Quando infiniti passato [**402**] e futuro si uniscono autocontraddittoriamente nel presente, lì deve esserci una prospettiva in cui il tempo viene cancellato. L'autoformazione del presente contraddittoriamente autoidentico deve essere qualcosa che considera momento la coscienza. L'atto di formazione non è né meccanicistico né solo teleologico, deve essere cosciente. Inoltre quando si dice che il mondo forma in tutto e per tutto se stesso in quanto presente contraddittoriamente autoidentico, si può ritenere che il presente vada oltre il presente stesso e che la coscienza, rispecchiando qualcosa che è andato oltre se stesso, sia intenzionale. Si può pensare che mettendo al centro il presente contraddittoriamente autoidentico, il mondo venga completamente espresso tramite segni e simboli mate-

matici. Ciononostante, anche il fatto che il mondo in questo modo venga considerato in tutto e per tutto espressivamente, o in altre parole, in modo concettualmente astratto, è qualcosa che accade a partire dal reale dell'intuizione agente. Il mondo, essendo sempre assolutamente contraddittoria autoidentità, considera di volta in volta momento una tale autonegazione. Noi siamo sempre di contro all'assolutamente contraddittoria autoidentità, più siamo singolari e più si può dire così. Per questo si può affermare che il mondo che va formando se stesso in quanto assolutamente contraddittoria autoidentità è del tutto logico. [**193**] Nell'autoformazione del mondo dell'assolutamente contraddittoria autoidentità, sul piano della coscienza in cui si può pensare che il tempo venga cancellato, il mondo è completamente in fermento. Lì si può persino concepire che l'intuizione agente venga meno. Si può ritenere che noi siamo in grado di pensare e agire liberamente. Noi siamo distinti rispetto a ciò che ci sta di fronte in quanto assolutamente contraddittoria autoidentità. Si dà un mondo di libertà astratta. Questa, però, non è altro che la direzione in cui il mondo scompare, in cui noi andiamo perdendo noi stessi. La nostra coscienza si manifesta in quanto momento dell'autoformazione del mondo dell'assolutamente contraddittoria autoidentità, e il fatto che a livello della coscienza passato e avvenire si uniscano autocontraddittoriamente nel presente deve significare, al contrario, che il mondo forma in tutto e per tutto se stesso in modo contraddittoriamente autoidentico. Più noi siamo liberi a livello della coscienza, più stiamo invece di contro all'assolutamente contraddittoria autoidentità (in modo agente-intuitivo). In quanto cose singole del mondo che forma se stesso in quanto presente assolutamente contraddittoriamente autoidentico, noi stiamo sempre di fronte a qualcosa che ci pone il problema della nostra vita-morte. Questo credo sia il motivo per cui gli atti della nostra coscienza devono essere in tutto e per tutto [**403**] caratterizzati dal dover-essere.

Anche se si tratta di qualcosa che ho già esposto più e più volte, a scanso di equivoci ripeto che ciò che io definisco intuizione agente non è niente di istintivo o artistico. Certo, si può dire che l'istinto sia uno stato ancora incompleto dello sviluppo dell'intuizione agente, e forse si può pensare anche che l'arte sia il limite estremo in una delle direzioni dell'intuizione agente, e nondimeno l'intuizione agente deve essere il modo più fondamentale e concreto in cui noi cogliamo coscientemente la realtà. Il concetto non è qualcosa che si stabilisce tramite la mera astrazione. Cogliere concettualmente le cose [**194**] deve significare coglierle in modo agente-intuitivo. Noi cogliamo concettualmente le cose attraverso l'intuizione agente (il concetto è Begriff). Cogliere le cose in modo agente-intuitivo significa vedere producendo, conoscere le cose attraverso la poiesis. In precedenza ho sostenuto che noi produciamo le cose, che le cose sono qualcosa di prodotto da noi, e insieme, però, essendo qualcosa di in sé indipendente, le cose al contrario ci determinano, e noi nasciamo dal mondo delle cose. Ciononostante, quando gli atti, in quanto dal prodotto al producente, sono inclusi autocontraddittoriamente negli oggetti [*taishō*], noi cogliamo la realtà in modo agente-intuitivo. Solo nel mondo che forma se stesso in quanto presente contraddittoriamente autoidentico è possibile una tale conoscenza concettuale. Come ho sostenuto

in quanto precede, il mondo è cosciente quando forma se stesso in quanto presente contraddittoriamente autoidentico. Essendo elementi formativi di un tale mondo, noi cogliamo la realtà in modo agente-intuitivo ovvero poieticamente. Questa è l'essenza della nostra conoscenza concettuale. Ciò che noi oggi chiamiamo conoscenza concettuale, alla sua radice è qualcosa di colto in modo agente-intuitivo producendo cose. È qualcosa di ottenuto attraverso la cosiddetta prassi. In generale è possibile ritenere che l'occhio sia qualcosa di conoscente a prescindere dall'utilità pratica, ma come per Aristotele noi siamo razionali perché abbiamo le mani[32], così io credo che la nostra conoscenza concettuale sia stata ottenuta a partire dalle mani. Le mani sono gli organi del movimento e dell'afferrare, e insieme sono attrezzi per produrre (Noiré, *Das Werkzeug*[33]). Nel passaggio da animali a esseri umani, noi diventiamo sociali. Come ho esposto sopra, nella società [**404**] c'è già l'individuo. La società [**195**] si stabilisce mettendo al centro la poiesis. La nostra conoscenza concettuale deve essere in origine qualcosa che è venuto sviluppandosi a partire dalla produzione sociale. Il concetto di cosa deve essere colto in origine grazie alla produzione sociale. Forse ciò che diventa l'origine della conoscenza concettuale è la modalità della produzione [*seisan*] delle cose che vengono colte nel modo della produzione sociale. Senza il linguaggio non c'è pensiero, e i linguisti sostengono che in origine il linguaggio accompagni gli atti di una comunità sociale. Più la conoscenza concettuale è produttiva [*seisan*] nel senso della modalità di produzione [*seisan*], più è vera. Anche la scienza odierna deve essere qualcosa che si sviluppa a partire da una tale prospettiva e non si separa mai da essa. Certo, si può forse pensare che la scienza di oggi sia qualcosa che è andato completamente oltre una tale prospettiva, e si può persino ritenere che la neghi. Ciononostante la scienza deve essere qualcosa di caratterizzato dal fatto di partire sempre da qui e di ritornare qui, qualcosa che, per così dire, possiede un significato tecnico. Non solo, per quanto si possa parlare di una scienza puramente conoscitiva, l'esperimento deve essere un coglimento agente-intuitivo della realtà. Ovviamente la scienza non è semplicemente esperimento, e tuttavia nella scienza l'esperimento e la teoria devono essere inseparabili. E per quanto si dica che si tratti di qualcosa di puramente teorico, la teoria deve essere qualcosa che si è sviluppato a partire dal coglimento agente-intuitivo della modalità di produzione [*seisan*] delle cose in virtù di ciò che io chiamo produzione. Deve essere cioè qualcosa che è venuto sviluppandosi storicamente a partire da una tale prospettiva. Non esiste scienza che non si basi sull'intuizione agente. Come disse Minkowski facendo una lezione sulla relatività di spazio e tempo, si tratta di un'idea nata sulla base dell'esperimento fisico, e in questo risiede la sua forza[34].

[**196**] Quando il mondo forma se stesso in quanto presente contraddittoriamente autoidentico di passato e avvenire, essendo in tutto e per tutto assolutamente con-

32. Aristotele, *Le parti degli animali*, 687a9, dove Aristotele sostiene tuttavia il contrario. Cf. Aristotele, *Opere biologiche*, 586–587.

33. Noiré, *Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwickelungsgeschichte der Menschheit*.

34. Hermann Minkowski, *Spazio e tempo* (Pieraccini, 1909).

traddittoria autoidentità noi stiamo di contro a qualcosa che ci pone il problema della nostra vita-morte, cioè siamo di contro a un mondo unico e irripetibile. Più noi siamo singolari e più si può dire così, e più è così, più si può affermare all'inverso che noi autocontraddittoriamente diventiamo tutt'uno con il mondo. [**405**] In una tale prospettiva, quando si può pensare che il mondo abbia le caratteristiche del piano della coscienza e i nostri sé compiano atti coscienti, si può ritenere che il mondo sia un universale logico. Il coglimento agente-intuitivo delle cose in quanto tali sé singolari è l'atto del giudizio. Si stabilisce la conoscenza della realtà oggettiva nel giudizio laddove noi nel presente, in quanto sé del tutto individuali, nel punto culminante della nostra individualità cogliamo le cose in modo agente-intuitivo. Ora, qual è il senso dei sé individuali nel presente? Quello di cose singole nel mondo del presente contraddittoriamente autoidentico in cui passato e avvenire si uniscono del tutto contraddittoriamente. Si tratta, per così dire, di cose singole dello spazio storico in quanto presente assoluto. Cogliere in modo agente-intuitivo ovvero poieticamente le cose in quanto tali sé singolari signfica vedere le cose nello spazio storico in quanto presente assoluto, significa cioè chiarire le leggi delle cose nel presente che contiene in sé passato e avvenire, vale a dire cogliere quella che io chiamo la modalità di produzione [*seisan*] del mondo. Lì c'è il mondo della conoscenza[35] [認識 *ninshiki*] oggettiva. Più il sé agente-intuitivo è in tutto e per tutto singolare, più il presente è in tutto e per tutto assolutamente presente, e più si può dire che la conoscenza [*ninshiki*] è oggettiva. Per esempio, se consideriamo gli esperimenti fatti dai fisici, che un fisico esegua degli esperimenti deve essere che quel fisico, in quanto un sé individuale del mondo fisico, coglie le cose in modo agente-intuitivo. [**197**] Il mondo fisico non sta al di fuori di questo mondo storico, è semplicemente un aspetto del mondo storico. Se il mondo storico viene considerato un mondo in cui il presente contraddittoriamente autoidentico non possiede una forma, in cui la modalità di produzione [*seisan*] non è creativa e tutto si limita alla ripetizione di una medesima modalità di produzione [*seisan*], allora il mondo storico è il mondo della fisica, e da un lato il mondo storico deve essere in tutto e per tutto il mondo della fisica. Anche noi in quanto corpi, cioè in quanto qualcosa di materiale, siamo dentro un tale mondo, per cui fin dall'inizio della vita storica noi vediamo socio-produttivamente il mondo nei termini della fisica. La fisica odierna deve essere qualcosa che è venuto sviluppandosi a partire da una tale prospettiva. Il nostro stare di contro al mondo in quanto sé individuali significa che il mondo sta di fronte a noi in modo unico e irripetibile. Il nostro sé individuale è laddove il mondo ci sta di fronte in modo unico e irripetibile. Laddove il mondo della fisica odierna ci sta di fronte in modo unico e irripetibile, [**406**] lì c'è il sé individuale della fisica odierna, e lì viene colta in modo agente-intuitivo la conoscenza della fisica odierna.

Il mondo che forma se stesso in quanto assolutamente contraddittoria autoidentità nel senso dell'unione di passato e avvenire, cioè il mondo che forma se stesso in

35. [In questa traduzione *conoscenza* rende il termine giapponese 知識 *chishiki* o 知 *chi*. Qualora Nishida impieghi il più tecnico *ninshiki*, verrà aggiunto tra parentesi quadre.]

quanto presente assoluto, è un mondo in tutto e per tutto logico. La forma [*keishiki*] astratta dell'autoformazione di un tale mondo è qualcosa di concepibile in quanto la cosiddetta forma [*keishiki*] logica. Nel piano della coscienza del presente assolutamente contraddittoriamente autoidentico il mondo è un mondo in fermento. Andando oltre le limitazioni del nesso causale dal passato all'avvenire, noi possiamo ritenere di essere pensanti, di essere liberi. Considerando hypokeimenon [sostrato] il reale dell'intuizione agente si stabiliscono varî giudizî. Più noi siamo singolari e più si può dire così. Il mondo viene espresso in varî modi. [**198**] Come si può pensare che le monadi rispecchino il mondo, così si può dire che l'intero mondo viene espresso a partire dalle prospettive delle cose singole. L'espressione del mondo a partire dalle prospettive delle cose singole, o in altri termini i giudizî, è vera nella misura in cui viene dimostrata in modo agente-intuitivo ossia poieticamente. La verità è laddove noi, essendo elementi formativi del mondo che forma se stesso, cogliamo le cose in modo agente-intuitivo. Lì, al contrario, si può dire che il mondo dimostri il mondo stesso. Più noi siamo singolari in quanto elementi formativi del mondo, più noi ci imbattiamo in un mondo unico e irripetibile che forma se stesso in modo contraddittoriamente autoidentico. La conoscenza deve essere logico-formale in quanto presente assolutamente contraddittoriamente autoidentico, ossia in quanto formazione del piano della coscienza di un mondo in cui si può pensare che il tempo venga negato. Se, a partire dal mondo che forma se stesso in quanto presente contraddittoriamente autoidentico, se ne elimina il nucleo agente-intuitivo, diventa qualcosa di logico-formale. La logica formale, tuttavia, essendo al di fuori degli atti di formazione storica agenti-intuitivi, non si media reciprocamente con essi, bensì al contrario deve essere qualcosa che è incluso in essi. La conoscenza non si stabilisce in virtù del reciproco contrapporsi e mediarsi di logica e intuizione [*chokkaku*], deve stabilirsi piuttosto in quanto autodeterminazione di un universale concreto. Quando il mondo forma se stesso in quanto presente contraddittoriamente autoidentico, si può dire che a livello della formazione del piano della coscienza, ovvero a livello logico, si tratti di un universale concreto. [**407**] Il rispecchiamento del mondo da parte della monade signfica che la monade diventa un punto di vista delle perspectives del mondo. La conoscenza oggettiva si stabilisce laddove si coglie via via la realtà in modo agente-intuitivo, poieticamente, in quanto dal prodotto al producente, in quanto autodeterminazione del cosiddetto universale dialettico, in quanto l'universale della contraddittoria autoidentità di molti e uno [**199**] (il vero universale concreto deve essere qualcosa che include in sé le cose singole, deve essere qualcosa come un luogo). Il processo dell'intuizione agente deve essere il processo della logica concreta in quanto autodeterminazione di un tale universale concreto. La conoscenza che si basa sul metodo induttivo, vale a dire la conoscenza scientifica, si stabilisce in virtù di un tale processo. Come ho sostenuto sopra, in generale il nostro agire [*kōi*] sorge in modo agente-intuitivo, a partire cioè dal fatto che le cose singole rispecchino il mondo (e per questo si tratta di qualcosa che compie atti espressivi). Anche i nostri atti conoscitivi devono essere visti in tutto e per tutto come un agire [*kōi*] storico. Per quanto si possa concepire tutto ciò

nei termini della logica astratta, nella misura in cui si tratta di conoscenza [*ninshiki*] oggettiva, non si distacca dalla prospettiva che coglie le cose poieticamente, in modo agente-intuitivo. Ovviamente, va da sé che si tratti di qualcosa che deve mediare se stesso in modo del tutto logico in quanto autodeterminazione del presente contraddittoriamente autoidentico. Più noi siamo in tutto e per tutto singolari, più la conoscenza è oggettiva e più si può dire così. Nell'epistemologia fino a oggi gli atti cognitivi [*ninshiki*] non vengono concepiti in quanto atti di formazione storica nel mondo storico, cioè nel loro intero processo. Senza vedere tutto questo come un processo intero, lo si guarda solo in quanto singoli atti della coscienza, solo, si potrebbe dire, in una sezione trasversale della storia. Se nel piano della coscienza si prova a interrompere il processo intero, non si può che concludere che logica e intuizione [*chokkaku*] si contrappongono e mediano reciprocamente. In quanto processo intero, invece, la conoscenza deve essere in tutto e per tutto un continuo coglimento agente-intuitivo della realtà a partire della nostra poiesis, ossia dalla poiesis di noi in quanto sé originariamente storici-produttivi. I problemi si originano dalla base della vita storica, non a livello della logica astratta. Dire questo, però, non significa pensare la verità pragmatisticamente. La vita storica ha le caratteristiche dell'idea in quanto autoformazione del presente contraddittoriamente autoidentico.

[**408**][**200**] Ciò che io chiamo intuizione agente non ha semplicemente il senso di un passaggio non mediato da una cosiddetta intuizione meramente passiva a un'altra prescindendo dalla mediazione della logica del giudizio. Nel mondo del presente contraddittoriamente autoidentico deve esserci una totale contrapposizione tra cose singole e mondo, deve esserci la contrapposizione di prodotto e producente. Visti da una tale prospettiva intuizione e agire [*kōi*] devono essere qualcosa di completamente contrapposto. Tra intuizione e agire [*kōi*] deve esserci qualcosa che va oltre una contrapposizione reciprocamente negativa considerata a partire da una prospettiva semplicemente soggettiva [*shutai*], deve esserci cioè la contrapposizione di assoluti passato e avvenire. Un passato storico infinito ci opprime infinitamente nel presente assoluto. Lo starci di contro di un infinito passato nel presente è espressivo e può anche essere considerato un mero oggetto [*taishō*] della comprensione, ma che qualcosa che ci sta completamente di contro ci opprima espressivamente ovvero ci faccia muovere compiendo atti espressivi, significa che le cose si manifestano a noi intuitivamente. Ciò che fa muovere l'esistenza stessa dei nostri sé è qualcosa che viene visto intuitivamente. In precedenza ho sostenuto che nel mondo dal prodotto al producente in quanto assolutamente contraddittoria autoidentità l'ambiente diventa vero ambiente soggettivizzando se stesso [*shutai*] tramite la propria autonegazione, ma il mondo al cui interno sono contenuti autocontraddittoriamente i nostri sé è un mondo per noi intuitivo. È un mondo in cui gli atti sono inclusi autocontraddittoriamente negli oggetti [*taishō*], in cui si agisce a partire dal vedere, un mondo cioè al cui interno noi, per così dire, veniamo di volta in volta completamente risucchiati. [**201**] Nel mondo dell'assolutamente contraddittoria autoidentità soggetto [主 *shu*] e oggetto [客 *kyaku*] non si

contrappongono semplicemente né si mediano reciprocamente, quanto piuttosto si tratta di una lotta in cui si decide vita o morte. Nel mondo dell'assolutamente contraddittoria autoidentità ciò che si dà intuitivamente non è qualcosa che semplicemente nega la nostra esistenza, deve essere qualcosa che nega anche la nostra anima. Se si trattasse semplicemente di qualcosa che ci nega o uccide da fuori, non sarebbe ancora qualcosa che veramente si dà in modo contraddittoriamente autoidentico, qualcosa cioè che ci fa vivere, e insieme, però, ci rende schiavi e uccide la nostra anima. L'inclusione autocontraddittoria dell'atto nell'oggetto [*taishō*] deve essere alla sua radice qualcosa di questo tipo. Che l'ambiente soggettivizzi [*shutai*] se stesso negando se stesso, significa che mefistofelizza [**409**] se stesso. Al fondo del mondo intuitivo si nasconde il diavolo. Più il nostro sé diventa singolare e più si può dire così. Sostenere che il darsi intuitivo delle cose significa che le cose sono viste in modo meramente passivo o che gli atti vengono meno, non è altro che un modo di vedere adialettico a partire dalla prospettiva del sé conoscente. Io penso invece che la vera intuizione sia laddove, al contrario, l'atto si volge verso di noi. Per questo più noi siamo singolari, più il mondo della vera intuizione è un mondo di sofferenza. Anche nel mondo dell'istinto animale le cose singole sono desideranti per il fatto di rispecchiare il mondo al proprio interno, ossia agiscono a partire dal vedere. Lì, tuttavia, le cose singole non sono veramente singolari, e per questo non c'è ancora intuizione. L'animale istintivo non è posseduto dal diavolo. L'intuizione è ciò che provoca il nostro agire [*kōi*], è ciò che sobilla i più profondi recessi della nostra anima, e nondimeno c'è chi ritiene che si tratti semplicemente di qualcosa come un'immagine mentale o un sogno a occhi aperti.

[**202**] Quando il mondo forma se stesso in quanto presente contraddittoriamente autoidentico, il passato è qualcosa di già passato via, e insieme, però, è qualcosa che sta autocontraddittoriamente nel presente, è essere essendo nulla. Rispetto a noi che produciamo essendo prodotti, il mondo è espressivo. Si può affermare che rispetto a noi esseri umani l'ambiente sia completamente espressivo. Inoltre quando ci incalza completamente in quanto dal prodotto al producente, l'ambiente per noi è intuitivo. È intuitivo nella misura in cui fa muovere la nostra esistenza in quanto qualcosa che compie atti, la nostra esistenza, cioè, di noi in quanto sé individuali. Il passato, tuttavia, è passato perché negando se stesso va verso l'avvenire. È passato perché c'è l'avvenire, e ovviamente è vero anche il contrario. Nella storia non esiste qualcosa di meramente dato, il dato è un prodotto, un prodotto da negare in quanto dal prodotto al producente. In quanto il producente di un mondo dal prodotto al producente, in quanto elementi formativi di un mondo che forma se stesso, noi siamo in tutto e per tutto contrapposti al mondo. In questo modo noi formiamo via via il mondo dal prodotto al producente. Lì si dà la prospettiva di ciò che io chiamo intuizione agente. [**410**] Più siamo singolari in quanto elementi formativi del mondo creativo che forma se stesso in quanto presente assolutamente contraddittoriamente autoidentico, cioè più siamo dotati della qualità di persone concrete, e più stiamo in modo agente-intuitivo nel punto culminante della creazione storica. In un tale senso si può dire

che agire [*kōi*] e intuire siano uno l'esatto contrario dell'altro. Quando il mondo, in quanto un'unica espressione, ci incalza completamente, lo fa fino al fondo dei nostri sé, ossia pretende che noi gli cediamo la nostra anima. Qui il nostro essere formativi deve implicare che noi cogliamo creativamente il mondo in quanto cose singole del mondo assolutamente contraddittoriamente autoidentico. [**203**] Il coglimento del reale in quanto atto di creazione storica è qualcosa di concreto-razionale. Lì deve essere inclusa la mediazione della logica del giudizio. Andare in profondità nella prospettiva dell'intuizione agente significa diventare razionali. Significa cogliere la realtà nel modo della modalità di produzione [*seisan*]. Il concetto concreto deve essere la modalità di produzione della realtà. Anche la conoscenza scientifica si basa su un tale fondamento. Inoltre cogliere il mondo nel modo degli atti di creazione significa coglierlo idealmente. L'idea deve essere l'atto della creazione del mondo. Forse l'idea di Hegel è qualcosa di questo tipo.

Nel punto culminante della sua creazione, il mondo storico che mette al centro la poiesis si contrappone a infiniti passato e avvenire, e dato che una tale contrapposizione avviene nel presente assolutamente contraddittoriamente autoidentico, si può dire che si tratti della contrapposizione di soggetto [*shutai*] e ambiente. La contrapposizione di soggetto [*shutai*] e ambiente in un tale presente assoluto, la loro reciproca formazione, non può essere né meccanicistica né teleologica. L'ambiente è del tutto espressivo, ossia è qualcosa che intuitivamente incalza completamente il soggetto [*shutai*], il producente. Intuizione significa che le cose cercano di rapire i nostri sé. Le cose e il sé non si contrappongono in modo disinteressato. Creare le cose non significa che il sé venga rapito dalle cose, che il sé diventi le cose o che il sé venga meno. Non per questo però si può sostenere che semplicemente il sé compia degli atti in modo cosciente. Piuttosto deve essere che la verità concreta [真実 *shinjitsu*] delle cose viene colta in modo davvero attivo producendo. Se intuizione agente significasse semplicemente che il sé viene rapito [**411**] dalle cose, forse si potrebbe anche ritenere che si tratti di qualcosa che rifiuta la logica. E tuttavia lì il sé diventa completamente attivo [**204**]. Non si tratta di ricevere le cose così come sono [そのままに *sono mama ni*], significa piuttosto cogliere le cose attivamente. Noi lì, in quanto elementi della formazione del mondo contraddittoriamente autoidentico, dobbiamo essere in tutto e per tutto logici. Negare la logica significa gettare il sé nell'oscurità. I nostri sé, invece, diventano in modo agente-intuitivo, poieticamente, sempre più chiari. Si pensa che l'arte sia alogica. Si può anche considerare l'intuizione artistica alogica perché si stabilisce nell'intuizione agente nella direzione in cui le cose rapiscono il sé, ma a partire dalla prospettiva della logica concreta anche l'intuizione artistica deve esservi inclusa in quanto una delle sue direzioni (anche l'arte deve essere razionale). Nella prospettiva della creazione il passato e l'avvenire devono contrapporsi in modo assoluto, e tuttavia non si tratta di una mera contrapposizione, quanto piuttosto di qualcosa che va muovendosi in modo creativo dal prodotto al producente in quanto una contrapposizione contraddittoriamente autoidentica. Per questo il mondo in quanto presente contraddittoriamente autoidentico è autoformativo, cioè è cosciente. Essendo contraddittoria

autoidentità di passato e avvenire, il mondo è cosciente. In quanto passato assoluto, il mondo viene a opprimerci in modo necessario, ma in quanto passato di un mondo contraddittoriamente autoidentico, non ci opprime semplicemente secondo rapporti di causa ed effetto. Ciò che nega i nostri sé non è la mera necessità causale, bensì qualcosa che in quanto passato storico incalza alla radice della vita dei nostri sé individuali, deve cioè essere qualcosa che ci fa muovere a partire dal fondo dell'anima. Ciò che nella prospettiva dell'intuizione agente ci sta di fronte intuitivamente in quanto passato storico, deve essere qualcosa che cerca di negare i nostri sé individuali a partire dalla radice della nostra vita. Una simile cosa è ciò che davvero è dato di contro a noi. [**205**] Ciò che si dà ai nostri sé individuali in modo agente-intuitivo non è né qualcosa di semplicemente materiale [*shitsuryō*], né qualcosa di semplicemente negativo, deve essere piuttosto qualcosa che viene a incalzarci diabolicamente. Ciò che davvero incalza le nostre anime deve essere al contrario qualcosa che ci sobilla con la logica astratta, deve essere qualcosa che ci imbroglia calzando la maschera della verità. Come ho già detto in precedenza, rispetto a qualcosa che in quanto passato assoluto viene a incalzarci alla radice dei nostri sé individuali, [**412**] noi, essendo qualcosa che sta nella prospettiva dell'avvenire assoluto, siamo in modo agente-intuitivo del tutto formativi, ossia siamo in tutto e per tutto creativi in quanto elementi creativi di un mondo creativo (noi possediamo sempre noi stessi in qualcosa di trascendente, cfr. la fine di questo saggio). Lì si trova il fondamento di ogni pensiero dell'ideale. Vedere il mondo in modo agente-intuitivo è qualcosa che, all'opposto, include in sé il formare il mondo in modo agente-intuitivo. Il passato è un passato che deve andare verso l'avvenire negando se stesso, e l'avvenire è un avvenire che deve diventare passato negando se stesso. Che il mondo in quanto passato assoluto rapisca i nostri sé individuali in modo del tutto intuitivo a partire dalla radice della nostra vita, significa che il mondo diventa non-creativo, che il mondo nega se stesso. L'intuizione stessa è autocontraddizione. Nella misura in cui il mondo è vivo, cioè nella misura in cui è creativo e produttivo [*seisan*], il mondo deve necessariamente cadere in autocontraddizione. I nostri sé agenti [*kōi*] nascono dal fondo dell'autocontraddizione di un tale mondo. Che il mondo in quanto passato assoluto venga a incalzare intuitivamente i sé individuali, non è né qualcosa di meccanicistico né qualcosa di teleologico, deve piuttosto trattarsi di un incalzare per ottenere la nostra anima. Deve essere un incalzare non in quanto mero oggetto [*taishō*] della comprensione, ma in quanto oggetto [*taishō*] di fede, in quanto qualcosa che sollecita l'agire [*kōi*]. [**206**] Deve essere qualcosa che possiede una natura del tutto logica, altrimenti non sarebbe qualcosa che fa muovere i nostri sé individuali e non si potrebbe dire che sia qualcosa di dato di contro ai nostri sé agenti [*kōi*]. Nel presente assolutamente contraddittoriamente autoidentico ciò che in quanto qualcosa di prodotto ci fa muovere deve essere qualcosa che ci incalza nel senso della logica astratta (stando le cose così, allora si deve fare così). Dalla prospettiva della logica astratta si considera il mondo come qualcosa di deciso. Laddove i nostri sé agenti [*kōi*] sono posti di fronte a sé a partire dal passato, lì si dà qualcosa di astrattamente logico. Questo è ciò che si definisce riflessione. Invece laddove i nostri

sé agenti [*kōi*], in quanto elementi della formazione del mondo contraddittoriamente autoidentico, colgono via via la modalità della produzione [*seisan*] del mondo storico in modo agente-intuitivo, poieticamente, lì c'è la logica concreta. Se non c'è passato, non c'è avvenire. Nel nostro agire [*kōi*] il passato deve diventare in tutto e per tutto il fondamento. Visto nella prospettiva di ciò che è stato deciso, il nostro agire [*kōi*] deve essere astrattamente logico. [**413**] Nel porsi del mondo contraddittoriamente autoidentico di fronte a noi in modo del tutto agente-intuitivo, deve essere incluso il farci muovere in modo astrattamente logico. Tutto questo, però, è così compiendo degli atti formativi, vale a dire in quanto passato in un presente che è in tutto e per tutto assolutamente contraddittoriamente autoidentico. La logica concreta, in quanto autoformazione del presente contraddittoriamente autoidentico, considera mediazione la logica astratta, mentre la logica astratta può essere considerata una logica in quanto è mediazione della logica concreta, altrimenti non sarebbe altro che mera forma [*keishiki*].

Ciò che io chiamo coglimento agente-intuitivo della realtà non è qualcosa che neghi alla logica astratta il suo ruolo di mediazione. Più noi siamo singolari in quanto elementi della formazione del mondo contraddittoriamente autoidentico, cioè più noi siamo creativi, più ciò che si dà in modo agente-intuitivo nel presente assolutamente contraddittoriamente autoidentico [**207**] deve essere ciò che ci fa muovere logicamente. Per questo la logica concreta è l'autoformazione in tutto e per tutto contraddittoriamente autoidentica del mondo. In un tale senso anche l'arte è concretamente logica. Io considero l'arte a partire dalla prospettiva della formazione storica degli esseri umani, non il contrario.

4

L'affermazione che ciò che è intuitivamente dato ci fa muovere logicamente, è probabilmente qualcosa che va contro il pensiero corrente. Può essere che si consideri quanto sostenuto da me una forzatura, e tuttavia la concezione dell'intuizione o del dato che è stata prevalente fino a oggi partiva dalla prospettiva del sé conoscente e non dalla prospettiva del concreto sé storico-sociale, ovvero del sé agente[*kōi*]-produttivo. Dalla prospettiva della logica del giudizio il dato viene considerato irrazionale e l'intuizione qualcosa che rifiuta la logica. Ciononostante, essendo esseri umani concreti, noi veniamo a nascere in un mondo storico-sociale in quanto produttivi-agenti [*kōi*], e ovunque andiamo, non possiamo liberarci da una tale prospettiva. Ciò che si dà, lo fa in modo storico-sociale, ciò che viene visto intuitivamente [**414**] è qualcosa di visto in modo agente[*kōi*]-produttivo, ossia è qualcosa che ci fa muovere espressivamente. Deve trattarsi di qualcosa che in quanto dato nel mondo del presente contraddittoriamente autoidentico, incalza i nostri sé individuali. La società [**208**] si stabilisce in quanto autoformazione del mondo contraddittoriamente autoidentico. Per quanto primitiva possa essere, la società non è mai meramente istintiva, non è semplicemente un intero, deve avere le caratteristiche della contraddittoria autoidentità di molti e

uno. In quanto sé individuali noi stiamo di contro a qualcosa che è assolutamente contraddittoriamente autoidentico, a qualcosa di trascendente. Come dice Malinowski, anche nelle società primitive devono già essere inclusi gli individui,[36] per cui c'è in esse qualcosa di diverso rispetto al branco degli animali. Le società primitive sono vincolate in sommo grado da totem e tabù, e nondimeno rimane in esse la libertà dell'individuo, e per questo esiste qualcosa come il crimine. Ciò che si dà a noi in quanto esseri umani concreti non è come l'intuizione [*chokkaku*] di cui parlano gli psicologi, deve essere piuttosto qualcosa che si dà socialmente, ovvero che si dà in quanto qualcosa che ci contiene in sé. È qualcosa che si dà coercitivamente in quanto autoformazione del mondo contraddittoriamente autoidentico, ossia qualcosa che si dà in quanto autodeterminazione di ciò che io chiamo universale dialettico. È qualcosa di richiesto a partire dal passato nel modo delle convenzioni sociali. Per quanto logicamente particolari, nella misura in cui siamo storico-sociali ossia vincolati a una specie, noi siamo essenzialmente qualcosa che deve essere fatto muovere a partire da tutto questo. Forse si può definire ciò il prelogico nel senso di Lévy-Bruhl.[37] Ciononostante, anche alla radice della logica di Platone non c'è altro che la partecipazione all'idea. Invece la logica meramente astratta non è la vera logica. La logica concreta deve essere la contraddittoria autoidentità dei due aspetti. Ora, non c'è bisogno di dire che affinché la logica diventi vera logica, deve venire progressivamente negato l'elemento del mythos. La società in quanto dal prodotto al producente progredisce dialetticamente, e tuttavia, per quanto possa progredire, [**209**] trattandosi di una formazione storico-sociale, alla sua radice non può affrancarsi dal fatto di essere il processo dell'intuizione agente in cui si va cogliendo poieticamente la realtà. Nella misura in cui si tratta di logica concreta, si può dire così, ma questo non significa pensare qualcosa di mistico-intuitivo alla radice della logica. [**415**] Si tratta piuttosto di stare alle costole della vera realtà in modo del tutto poietico, a livello di prassi. Significa cogliere via via la modalità della produzione [*seisan*] del mondo che forma se stesso in quanto assolutamente contraddittoria autoidentità. Lì bisogna negare completamente ciò che ci opprime miticamente. Bisogna andare oltre ciò che è solamente particolare, solamente storico. Lì si può pensare la negazione di ciò che si dà intuitivamente, ma questo non significa, come ritengono i razionalisti astratti, che il passato storico venga negato o che il particolare diventi semplicemente il particolare di un universale. La società primitiva si stabilisce fin dall'inizio in quanto contraddittoria autoidentità, e la nostra società si sviluppa in tutto e per tutto in una tale prospettiva. Meglio, poiché è contraddittoriamente autoidentica, la nostra società si sviluppa dal prodotto al producente. Poiché lo storicamente dato è qualcosa di dato a livello di storia mondiale nel presente assolutamente contraddittoriamente autoidentico, più noi siamo sé individuali e più si tratta di qualcosa che incalza alle radici della vita del sé, al punto che non è più possibile negarlo. Ciò che ci incalza intuitivamente diventa ciò che incalza al livello della

36. Malinowski, *Diritto e costume nella società primitiva*.

37. Cf. Lucien Lévy-Bruhl, *Psiche e società primitive*, tr. Salvatore Lener (Newton Compton, 1970).

storia mondiale. Le caratteristiche particolari di una società non sono mere particolarità, originariamente erano modalità della produzione [*seisan*] del mondo storico. Noi, in quanto sé individuali, pensiamo di diventare razionali rigettando in generale ciò che è intuitivo, mentre questo significa, al contrario, diventare davvero intuitivamente agenti in quanto elementi della formazione del mondo contraddittoriamente autoidentico [**210**]. Come nelle società primitive, noi siamo sempre di fronte all'assolutemente contraddittoria autoidentità. Meglio, più siamo individuali, e più si può dire così. Noi diventiamo sé individuali stando di contro all'assolutamente contraddittoria autoidentità in quanto elementi della formazione del mondo contraddittoriamente autoidentico. Si può dire che raggiungendo questo, noi diventiamo davvero sé individuali. Inoltre noi giungiamo lì attraverso l'autoformazione del mondo contraddittoriamente autoidentico, cioè in modo concretamente logico. La logica concreta considera senz'altro mediazione la logica astratta, e tuttavia non si arriva alla logica concreta grazie alla mediazione astrattamente logica.

[**416**] Hegel afferma che affinché la persona sia esistenza ideale, deve possedere proprietà.[38] La persona concreta deve essere storico-corporea. La società si stabilisce in quanto atti storici di produzione [*seisan*] dal prodotto al producente, e i nostri sé sono in quanto elementi della formazione di una tale società che forma se stessa in modo contraddittoriamente autoidentico. Anche la persona deve essere concepita a partire da una tale prospettiva. A differenza di quella animale, nella società umana fin dall'inizio ci sono individui, la società umana è qualcosa in cui si stabiliscono dei sè personali in quanto molti singolari che stanno di contro all'uno intero nella contraddittoria autoidentità di molti e uno. Nel mondo contraddittoriamente autoidentico l'autocontraddittoria e completa opposizione all'uno da parte dei molti singolari significa al contrario il collegamento autocontraddittorio all'uno. Per questo noi siamo persone perché stiamo di contro a Dio, e si può anche dire che considerando mediazione Dio, io sto di contro a te, una persona sta di contro a una persona. [**211**] Le società si vanno muovendo in tutto e per tutto dal prodotto al producente in quanto autoformazioni del presente contraddittoriamente autoidentico. Un tale processo non è né meccanicistico né teleologico. In quanto processo contraddittoriamente autoidentico di molti e uno deve essere agente-intuitivo. Laddove i molti sono molti di uno e l'uno è uno di molti, lì in quanto movimento-*eppure*-quiete, quiete-*eppure*-movimento deve essere incluso il momento dell'autoformazione di qualcosa di eterno, ossia il momento della formazione ideale. Le culture si stabiliscono in un tale momento. Per questo la cultura è in tutto e per tutto formazione nel senso della specie, e insieme, però, diventa storico-mondiale in quanto autoformazione del presente assolutamente contraddittoriamente autoidentico. La società che forma se stessa in modo contraddittoriamente autoidentico diventa qui stato in quanto qualcosa di idealmente formativo, cioè diventa razionale. Noi, in quanto elementi della formazione di una tale società,

38. Cf. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, 51.

diventiamo persone concrete. In un tale senso lo stato è sostanza etica, e si può sostenere che il nostro agire [*kōi*] morale consideri mediazione lo stato. Non esiste uno stato che non sia culturale. Una società aculturale non sarebbe degna del nome di stato. Nondimeno la cultura, essendo qualcosa di ideale, per il fatto di essere storico-mondiale è formazione a livello di specie di una certa società, e insieme, però, non è mai solo questo.

[**417**] Il mondo storico, a cominciare dagli esseri viventi fino all'uomo, è contraddittoria autoidentità di molti e uno. Il mondo storico va muovendosi dal prodotto al producente. Nella vita animale i molti singolari ancora non si contrappongono all'uno intero, cioè le cose singole non sono indipendenti. Si può considerare il processo del progresso storico dal prodotto al producente come processo dell'uno intero, ossia come qualcosa di teleologicamente orientato. Il fatto che le cose singole non siano indipendenti significa al contrario che l'uno non è ancora vero uno, che non è trascendente rispetto al mondo dei molti singolari, ovvero che è ancora uno di molti. Invece il mondo degli esseri umani, per quanto primitivo possa essere, è già qualcosa che ha le caratteristiche della contraddittoria autoidentità di molti e uno. Ciononostante, in una società primitiva le cose singole non sono ancora veramente indipendenti, l'uno intero è oppressivo. L'uno intero è semplicemente trascendente. I molti sono molti di uno. Invece le cose singole sono cose singole per il fatto di essere completamente indipendenti. Nel mondo dell'assolutamente contraddittoria autoidentità l'autoformazione delle cose singole è l'autoformazione del mondo, e all'inverso l'autoformazione del mondo è l'autoformazione delle cose singole. Molti e uno diventano uno negandosi reciprocamente, è qualcosa dal prodotto al producente. Nel mondo dell'assolutamente contraddittoria autoidentità deve essere incluso un tale momento. Questo è il processo culturale. In una tale prospettiva far vivere i molti singolari significa che l'uno intero vive, e il fatto che l'uno intero viva signfica che i molti singolari vivono. La società diventa sostanza etica in quanto libertà sostanziale, il nostro agire [*kōi*] possiede un significato morale in quanto atto della formazione del mondo storico. La vera morale è laddove il mondo in quanto assolutamente contraddittoria autoidentità forma via via se stesso in modo contraddittoriamente autoidentico, cioè idealmente, laddove dunque noi siamo creativi in modo agente-intuitivo. In un tale senso il processo culturale deve essere etico. Si può anche dire che lo sviluppo culturale consideri mediazione lo stato in quanto libertà sostanziale. Nella misura in cui siamo creativi in quanto individui della società che è sostanza etica, il nostro agire [*kōi*] è morale, e nella misura in cui è ideale-formativo in quanto atto della formazione del mondo assolutamente contraddittoriamente autoidentico, [**213**] la società è sostanza etica. [**418**] Nel sé individuale, in cui l'esigenza della formazione ideale di un tale mondo determina se stessa in modo del tutto indipendente, si ha coscienza di ciò in quanto dover-essere. Si può dire che anche arte e scienza abbiano un significato etico nella misura in cui in una tale prospettiva sono atti di formazione ideale. Invece ciò che è degno del nome di vero stato deve essere qualcosa al di sopra della cosiddetta politica. Si può forse pensare che perfino la *virtù*, ovvero la forza che Machiavelli considerava l'essenza dello

stato, fosse qualcosa che aveva il senso della creatività. In quanto atto della formazione contraddittoriamente autoidentica di molti e uno, lo stato è esso stesso un'esistenza autocontraddittoria. Per questo nella ragion d'essere dello stato è sempre inclusa la contraddizione, ma proprio nella contraddizione sta la ragione dell'esistenza dello stato. Ciò che è reale nel mondo storico deve essere in generale autocontraddittorio. La cultura, inoltre, si stabilisce a partire dall'autoformazione di una tale realtà. Deve essere un riconoscere la rosa nella croce del presente, altrimenti non si tratta di vera cultura. Anche l'arte nasce in quanto atto di autoformazione della società contraddittoriamente autoidentica. In un tale senso io trovo interessante l'idea che l'arte nasca dai rituali di una società (Jane Harrison, Ancient Art and Ritual[39]). Ora, per quanto si possa progredire, io credo che una tale prospettiva non possa venir meno. Per questo anche l'arte è concretamente logica. Nondimeno, più la formazione contraddittoriamente autoidentica diventa profonda, più le varie culture, mettendo al centro il reale dell'intuizione agente, si differenziano e sviluppano in direzioni tra loro diverse.

[**214**] Ho detto che il mondo dell'assolutamente contraddittoria autoidentità, nel processo dell'autoformazione dal prodotto al producente, è ideale e include in sé ciò che è intuitivo, e tuttavia io non pongo lì l'autoidentità del mondo. Se lo facessi, non si tratterebbe del mondo dell'assolutamente contraddittoria autoidentità in cui l'autoidentità deve essere qualcosa che è andato del tutto oltre questo mondo. Deve essere qualcosa di assolutamente trascendente, e non c'è via che dagli esseri umani porti a Dio. I molti singolari e l'uno intero [**419**] devono essere qualcosa che in questo mondo non diventa mai in nessun modo uno. Nella misura in cui, in modo immanente a questo mondo, si pone l'autoidentità in qualcosa di ideale, il mondo non è il mondo reale che si muove davvero a partire da se stesso. Per questo il mondo dell'assolutamente contraddittoria autoidentità deve essere un mondo che nega anche ciò che è ideale, deve essere un mondo che nega anche la cultura. Il mondo ideale è un mondo illusorio. Ciò che è ideale deve essere qualcosa che nasce, che va a morire, che via via muta, deve essere qualcosa di processuale. Poiché il mondo è assolutamente contraddittoriamente autoidentico, il processo della sua autoformazione non è né semplicemente meccanicistico né semplicemente teleologico, deve essere formazione ideale. Poiché è assolutamente dialettico, è incluso in esso un momento ideale-intuitivo. Per questo si può sostenere che laddove si oppongono reciprocamente in tutto e per tutto, cultura e religione si collegano reciprocamente. Questo è il motivo per cui io nel saggio precedente[40] ho detto che il mondo è ideale laddove rispecchia l'immagine umbratile dell'assolutamente contraddittoria autoidentità. Che il sé rispecchi in sé l'immagine umbratile di se stesso deve significare la continuità di assolute fratture, come ho detto spesso nel caso degli atti espressivi. Questo deve implicare che qualcosa di completamente trascendente è autocontraddittoriamente immanente, [**215**] ovvero

39. Jane Ellen Harrison, *Ancient Art and Rituals* (Henry Holt and Co., 1913).

40. [Nishida si riferisce al testo intitolato *La prospettiva delle cose singole nel mondo storico* già menzionato.]

che è assolutamente contraddittoria autoidentità. La religione non considera suo proprio fine la cultura, piuttosto è vero il contrario. Ciononostante la vera cultura deve essere qualcosa che nasce dalla religione.

Il mondo dell'assolutamente contraddittoria autoidentità non ha l'autoidentità al proprio interno. Essendo contraddittoria autoidentità, si tratta sempre di qualcosa di trascendente in questo mondo. Per questo, in quanto determinazione senza determinante, la sua autoformazione è ideale. Sostenere in questi termini che questo mondo possiede l'autoidentità in qualcosa di assolutamente trascedente, deve significare che i molti singolari stanno sempre di contro all'uno trascendente, deve essere che le cose singole diventano cose singole per il fatto di stare di contro a qualcosa di completamente trascendente. Noi diventiamo persone stando di contro a Dio. Inoltre stare così completamente di contro a Dio in quanto sé personali, deve significare al contrario che noi siamo collegati a Dio. Dio e noi siamo in una relazione di assolutamente contraddittoria autoidentità di molti e uno. [**420**] In quanto cose singole del mondo assolutamente contraddittoriamente autoidentico, noi siamo qualcosa di autocontraddittorio nella radice del nostro stesso stabilirsi. Non si tratta di una contraddizione che via via diminuisce in virtù della differenziazione e dello sviluppo, al contrario è una contraddizione che progressivamente diventa chiara. Nel mondo assolutamente contraddittoriamente autoidentico che possiede l'autoidentità in qualcosa di trascendente, il processo poietico agente-intuitivo dal prodotto al producente deve essere in tutto e per tutto un progresso infinito. Noi non siamo collegati all'Assoluto, a Dio in questa direzione di progresso infinito, noi siamo collegati a Dio nella radice del nostro stesso stabilirsi (noi siamo creature). Essendo elementi della formazione del presente contraddittoriamente autoidentico in cui passato e avvenire sono autocontraddittoriamente esistenti contemporaneamente nel presente, [**216**] noi all'inizio della vita dobbiamo sottostare a una tale condizione vincolante. Noi stiamo sempre in contatto con l'assoluto, solo che non ne abbiamo coscienza. Riflettendo profondamente al fondo all'autocontraddizione, cambiando radicalmente noi stessi, ci colleghiamo all'assoluto, ossia prendiamo rifugio in Dio. Questo è ciò che si dice conversione. Lì, mercé la negazione di se stessi, si trova il vero sé. Trattando della libertà del cristiano Lutero afferma che il cristiano è un sovrano libero al di sopra di tutte le cose e un servo al servizio di tutte le cose.[41] Per questo noi non accediamo alla religione in virtù del nostro agire [*kōi*] che pone l'autoidentità all'interno questo mondo, quanto piuttosto riflettendo sull'autocontraddizione di un tale agire [*kōi*] in quanto tale, sull'autocontraddizione del sé in quanto tale. E anche il fatto di imbattersi così nell'autocontraddizione alla radice di noi stessi non dipende da noi stessi, quanto piuttosto deve essere una chiamata dell'assoluto. Un'autonegazione in virtù di se stessi è qualcosa di impossibile (qui le personalità religiose pensano la grazia). Per questo si può ritenere che la religione si ponga al di là della vita mondana. Come ho sostenuto anche sopra, tuttavia, essendo la religione una prospettiva assolutamente

41. Martin Lutero, *La libertà del cristiano*, tr. Giovanni Miegge (Claudiana, 2009).

contraddittoriamente autoidentica, è ciò in base a cui deve stabilirsi la vera cultura. Noi diventiamo vere persone stando completamente di contro all'Uno trascendente, e che il sé sia sé stando di contro all'Uno trascendente significa al tempo stesso che io sto di contro al prossimo agapicamente. Il principio morale per cui il sé diventa persona vedendo l'altro come persona deve essere qualcosa che trova qui il suo fondamento. Il mondo sottoposto a una tale limitazione [**421**] morale, il mondo che forma se stesso in modo contraddittoriamente autoidentico, il mondo in quanto dal prodotto al producente, deve essere ideale-formativo.

[**217**] La religione non ignora la prospettiva della morale. Al contrario, la prospettiva della vera morale ha il proprio fondamento nella religione. Questo però non significa che si acceda alla religione rendendo mediazione l'agire [*kōi*] morale dell'atto buono in virtù d *jiriki*[42]. Il detto di Shinran nel *Tan'nishō* per cui «perfino un uomo buono rinasce nella Terra Pura, a maggior ragione un malvagio»[43] va apprezzato nella sua profondità. Anche il fatto di ritenere, come succede talvolta ai nostri giorni, che lo scopo della religione risieda nella salvezza individuale e che ciò sia incompatibile con la morale dello stato, dipende dal fatto di non conoscere davvero l'essenza della religione. Il problema fondamentale della religione non è la pace spirituale dell'individuo. Chi oggi si trova in preda al dubbio a causa di una tale irreconciliabile contraddizione, è semplicemente qualcuno che ha egoisticamente privatizzato il *tariki* assoluto. Chi invece ha davvero preso rifugio nell'assoluto, deve essere colui che davvero si dà cura della morale. Lo stato in quanto sostanza etica e la religione non stanno in contraddizione.

La religione del nulla orientale insegna che: «Questo mente/cuore-*eppure*-Buddha». Non si tratta né di spiritualismo né di misticismo. In termini logici deve essere la contraddittoria autoidentità di molti e uno. «Ogni singola cosa-*eppure*-uno» non significa che ogni singola cosa sia indifferenziatamente l'uno. Essendo assolutamente contraddittoria autoidentità, l'uno deve essere ciò in base a cui le singole cose una a una si stabiliscono. Lì c'è il principio dello stabilirsi del mondo storico in quanto presente assoluto. In quanto singolarità del mondo assolutamente contraddittoriamente autoidentico noi siamo sempre in contatto con un assoluto del quale non si può neppure affermare che ci stiamo di contro. C'è il detto: «Colui che, luce solitaria che sta chiaramente qui di fronte a me, in questo momento sta ascoltando il Dharma, non è trattenuto in nessun luogo e attraversa liberamente le dieci direzioni.»[44] Il nostro

42. 自力 *jiriki* (forza propria) indica l'atteggiamento generale del buddhismo della Porta della Via dei Saggi (聖道門 *shōdōmon*), per cui si raggiunge il risveglio attraverso una pratica ascetica e dunque con le proprie forze. 他力 *tariki* (forza altra) rispecchia l'atteggiamento dell'amidismo (浄土門 *jōdomon*, Porta della Terra Pura), per cui il credente si affida alla forza «altra» di Amida, il bodhisattva che ha fatto voto di salvare tutti gli esseri senzienti prima di entrare nel nirvana.

43. Cf. Shinran, *Tan'nishō* [Note per deplorare le eresie], in *Incontro con il buddhismo della Terra Pura*, EMI, 1989), 43. Si veda anche Aldo Tollini (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese* (Einaudi, 2009), 116–117.

44. *Rinzairoku shōsho shūsei* 臨済録抄書集成 (Chūbun Shuppansha, 1980), 2.4.

portare a compimento il principio per cui morendo assolutamente nel fondo dell'autocontraddizione si può affermare: «Ogni singola cosa-*eppure*-uno», è la religione di «Questo mente/cuore-*eppure*-Buddha». Si dice: «O voi che state ascoltando la Legge, voi non siete i quattro elementi, voi potete usare i quattro elementi. Quando sarete in grado di vedere le cose in questo modo, sarete liberi di andare o stare»[45]. [**218**] Tuttavia questo non è il sé cosciente che è solo un «compagno di fantasticherie»[46], lì deve darsi una svolta assolutamente negativa. Per questo si tratta di qualcosa che è il contrario di spiritualismo o misticismo, ossia deve trattarsi di un oggettivismo assoluto in base al quale si stabiliscono tanto la vera scienza quanto la morale. Anche se si parla di mente/cuore, non si intende con questo termine la coscienza soggettiva, bensì si tratta di qualcosa che «è irraggiungibile anche all'interno»[47], [**422**] e anche se si impiega il termine nulla, non si intende un nulla relativo che sta di contro all'essere.

Il mondo che va formando se stesso idealmente, dal prodotto al producente, in quanto assolutamente contraddittoria autoidentità di molti e uno, è un mondo che possiede l'autoidentità in qualcosa di trascendente. In un simile mondo, più le cose singole sono singolari, più stanno di contro all'Uno trascendente. Stare in senso trascendente di contro all'Uno signfica in senso immanente che le cose singole stanno di contro alle cose singole agapicamente. In quanto dal prodotto al producente noi siamo qualcosa che nasce storicamente da questo mondo e che insieme, però, sta sempre immediatamente di contro a qualcosa che è andato oltre questo mondo, cioè noi siamo qualcosa che è andato oltre questo mondo. Lì cose singole e mondo si contrappongono. È per questo che in precedenza ho sostenuto che ciò che è dato nella prospettiva dell'intuizione agente è qualcosa che incalza i nostri sé individuali, che ruba la nostra anima. Deve essere qualcosa che non solo nega la nostra vita corporea, ma anche la nostra anima. In quanto cose singole del mondo che possiede l'autoidentità in qualcosa di trascendente, noi, standovi di contro, siamo del tutto in contrapposizione. [**219**] Nella misura in cui il nostro sé ci viene rubato da qualcosa che viene a incalzarci in quanto dato, noi non siamo vere singolarità che possiedono se stesse nell'Uno trascendente. Noi non dobbiamo essere completamente rapiti dalle cose. Lì si trova il fondamento dell'imperativo categorico. Questo, però, deve essere in quanto in tutto e per tutto cose singole del mondo assolutamente contraddittoriamente autoidentico, altrimenti non si tratterebbe d'altro che di un tipo di hybris, mera boria morale. Più noi, in quanto cose singole nel senso esposto sopra, siamo personali, più dobbiamo essere ideali-formativi in quanto dal prodotto al producente. Questo deve significare che noi, in quanto elementi creativi di un mondo creativo, diventiamo organi dell'Uno trascendente. Lì morale significa in altri termini religioso.

45. *Rinzairoku shōsho shūsei*, 12.11.
46. *Rinzairoku shōsho shūsei*, 12.9.
47. *Rinzairoku shōsho shūsei*, 13.19.

[**423**] Dato che il mondo in quanto assolutamente contraddittoria autoidentità ha la sua autoidentità in qualcosa che è andato oltre se stesso, e dato che noi siamo cose singole stando di contro all'Uno trascendente, più noi diventiamo singolari e più noi, mentre ci muoviamo dal reale al reale andando sempre oltre questo mondo reale, siamo riflessivi e pensanti. Quando il mondo possiede la sua autoidentità in qualcosa che è andato oltre se stesso, il mondo è espressivo e noi, in quanto cose singole di un tale mondo, compiamo atti espressivi. Essendo inoltre il mondo formazione contraddittoriamente autoidentica, quando passato e avvenire diventano uno nel presente, noi siamo riflessivi. La riflessione deve essere il collegamento di passato e avvenire nel presente. In una tale direzione passato e avvenire sono completamente negati nel presente, e la prospettiva del pensiero consiste nel cogliere in quanto un unico presente il mondo che va muovendosi all'infinito. Nella prospettiva del pensiero si coglie espressivamente il mondo in quanto un unico presente. Lì il mondo contraddittoriamente autoidentico viene colto in quanto qualcosa che possiede l'autoidentità all'interno di se stesso. Si tratta di un coglimento non contraddittorio del mondo autocontraddittorio. Per questo la prospettiva del pensiero è del tutto autocontraddittoria. Inoltre lì pensiero e prassi si contrappongono completamente e si stabilisce la prospettiva della conoscenza pura. Più il mondo in quanto contraddittoria autoidentità è ideale-formativo, più si può dire che noi, in quanto qualcosa di singolare, diventiamo pensanti. Quando il mondo che si muove dal passato infinito all'avvenire infinito e non possiede mai l'autoidentità al proprio interno viene considerato qualcosa che possiede l'autoidentità al proprio interno, può essere concepito come un universale sillogistico. Lì si stabilisce la conoscenza scientifica.

Il mondo che, come ho esposto sopra, forma se stesso in quanto assolutamente contraddittoria autoidentità, nel suo presente contraddittoriamente autoidentico può sempre essere concepito logicamente in quanto universale sillogistico. Per questo il fatto di possedere completamente al proprio interno il momento dell'autonegazione è la ragione per cui il mondo è contraddittoriamente autoidentico. Se non fosse così, non sarebbe un mondo contraddittoriamente autoidentico. Il coglimento del mondo assolutamente contraddittoriamente autoidentico in tutto e per tutto a partire da una tale prospettiva, cioè il fatto di vedere il mondo in modo autoidentico nell'immanenza, [**424**] deve significare renderlo astratto. La logica concreta deve includere in sé la logica astratta in quanto suo momento negativo, mentre a partire dalla prospettiva della logica astratta non è possibile pensare nei termini della logica concreta. Il mondo assolutamente contraddittoriamente autoidentico non può mai avere dentro di sé l'autoidentità, che deve piuttosto esservi inclusa in quanto momento della formazione ideale della storia dal prodotto al producente. [**221**] La logica concreta è laddove i nostri sé colgono via via la realtà in quanto sé storici-produttivi. Lì forse si può dire che il mondo, in cui noi siamo inclusi, in quanto contraddittoria autoidentità di molti e uno chiarisce se stesso. La nostra coscienza diventa autocontraddittoriamente la coscienza del mondo. Per questo lì si può anche dire che noi rispecchiamo la realtà in virtù della prassi, o che le cose dimostrano le cose stesse. Anche se si sostiene che la

conoscenza inizî dall'analisi astratta, il da dove e il come di un tale inizio deve dipendere, in quanto dal prodotto al producente, dall'autoconsapevolezza della prospettiva in cui si trova il sé. La conoscenza deve essere un processo storico. Io chiamo logica dialettica qualcosa come l'autoconsapevolezza della vita storica di cui ho trattato sopra. Per questo anche la scienza è qualcosa di dialettico. Essendo però qualcosa che si dà in conformità a dal prodotto, deve trattarsi di qualcosa di ambientale. Vedere il mondo della vita storica solo a partire da questa prospettiva non può evitare di essere un modo di vedere astratto.

Hegel all'inizio della Filosofia del diritto scrive:

> *«Die Philosophie hat es mit Ideen und darum nicht mit dem, was man blosse Begriffe zu heissen pflegt, zu tun, sie zeigt vielmehr deren Einseitigkeit und Unwahrheit auf, sowie, dass der Begriff (nicht das, was man oft so nennen hört, aber nur eine abstrakte Verstandesbestimmung ist) allein es ist, was Wirklichkeit hat und zwar so, dass er sich diese selbst giebt» [La filosofia ha a che fare con idee e perciò non con ciò che si è soliti chiamare meri concetti, essa mostra anzi l'unilateralità e la non verità dei meri concetti, così come mostra che unicamente il concetto (non ciò che si ode spesso denominare così, ma che è soltanto un'astratta denominazione dell'intelletto) è ciò che ha realtà, e precisamente in modo tale che il concetto si dà questa stessa realtà da se stesso.]*[48]

[**222**] I nostri corpi biologici in quanto vita storica sono già tecnici. Come sostiene Aristotele, lo sviluppo corporeo [**425**] è poiesis della natura. Nondimeno il corpo diventa veramente tecnico nella nostra vita sociale. I nostri corpi possono essere considerati qualcosa di storico-corporeo. Forse da una tale prospettiva si può affermare che la nostra vita storica sia del tutto tecnica. Ciononostante, di nuovo, che la vita storica sia tecnica deve significare al contrario in modo contraddittoriamente autoidentico che la vita storica è completamente ideale-formativa. Per questo si dà uno sviluppo dalla formazione nel senso della specie alla formazione nel senso dell'idea. Solo così si può affermare che il particolare è in altri termini l'universale (cfr. il saggio seguente[49]).

48. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, 19.

49. Nishida si riferisce qui a un saggio intitolato *La scienza empirica*「経験科学」(NKZ 9: 223–304; NKZ 8: 427–489).

Autoidentidad absolutamente contradictoria

Nishida Kitarō

Traducido por
Felipe Cuervo Restrepo y Fernando Wirtz

I

[**147**] [**367**] El mundo de lo actual [現実][1] debe ser el mundo donde las cosas obran unas sobre otras. La forma actual puede pensarse como el resultado de la relación recíproca entre una cosa y otra. Sin embargo, decir que una cosa obra equivale a decir que la cosa se niega a sí misma en tanto deja de ser cosa. Decir que el mundo se da forma como uno solo por medio de la acción recíproca implica afirmar, simultáneamente, que la cosa es una parte de ese mundo único. Por ejemplo, decir que las cosas obran recíprocamente en el espacio, significa que las cosas deben ser espaciales. Llevando esto al límite, si se piensa en términos de la física, también puede concebirse la fuerza de las cosas como espacial. Por otro lado, si afirmamos que en última instancia las cosas son parte de un único todo, [esto equivale a decir que] no hay cosas activas; el mundo se torna estático y lo actual desaparece. El mundo actual debe ser siempre lo singular de la pluralidad,[2] el mundo de la delimitación recíproca de individuo e individuo. Por lo tanto, yo llamo al mundo actual, autoidentidad absolutamente contradictoria [絶対矛盾的自己同一].

1. En el sentido de *Wirklichkeit*. A continuación traducimos 現実 como "actual" o "actualidad" según el contexto y 実在 como "realidad" o "real". Todas las notas al pie son de los traductores.

2. A lo largo del texto Nishida utiliza las expresiones "lo singular de la pluralidad" (多の一) y "lo plural de la singularidad" (一の多). Si bien las palabras que utiliza Nishida bien pueden traducirse como "lo uno de mucho" y "lo mucho de uno" respectivamente, hemos optado por una traducción más libre, pero que creemos ayuda a la comprensión general del texto. Siguiendo esta lógica hemos traducido 全体的一 como "total singularidad".

[**148**] Este mundo debe ser el mundo que va de lo hecho a lo que hace. Esto es diferente de lo que hasta ahora se pensaba en la física como el mundo formado por la acción recíproca de átomos inmutables. Este mundo no puede concebirse como lo singular de la pluralidad. Si así fuera, este mundo no sería sino la repetición de sí mismo. Por otro lado, no podría pensarse como desarrollo de la total singularidad [全体的一] en tanto mundo teleológico. En tal caso, [**368**] [tampoco] podría pensarse el obrar recíproco de individuo e individuo. Este mundo no se puede pensar ni como lo singular de la pluralidad ni como lo plural de la singularidad. [A pesar de ello,] en tanto lo dado es siempre algo hecho, es decir, en tanto es dado como algo dialéctico, [el mundo que pensamos aquí] debe ser un mundo que se mueve activamente desde lo hecho autonegativamente hacia lo que hace. La total singularidad no se puede pensar en el fondo ni como un sustrato ni como una pluralidad de individuos. El mundo creativo se mueve verdaderamente por sí mismo en tanto fenómeno que-es-también[3] realidad [現象即実在] y debe ser un mundo como antes descrito. Mientras que lo actual es siempre un ser determinado, es también, en tanto algo hecho, algo cambiante, algo que se mueve: ser y nada. Por ello lo llamo mundo de la nada absoluta, el mundo de la delimitación que—en tanto movimiento infinito—no delimita.

Este mundo de la autoidentidad contradictoria debe ser el mundo donde el presente se delimita siempre a sí mismo. No se trata de un mundo que se determina causalmente desde el pasado, es decir, de lo singular de la pluralidad, ni tampoco el mundo de lo plural de la singularidad, determinado teleológicamente desde el futuro. Intrínsecamente, el mundo no puede pensarse ni desde el pasado [**149**] ni desde el futuro. No hay presente y, por lo tanto, tampoco tiempo, si se lo piensa meramente como un punto o instante en una línea recta continua. El pasado es lo que en el presente ya pasó y aún no ha pasado; el futuro es lo que, sin haber llegado aún, ya se manifiesta en el presente. El tiempo se forma por medio de la oposición de pasado y futuro en el presente, en tanto autoidentidad contradictoria. Por ser así, el tiempo se mueve infinitamente de lo hecho a lo que hace, del pasado al futuro. El instante debe pensarse como un punto en la línea recta. Sin embargo, así como Platón concibió el instante como fuera del tiempo, [nosotros pensamos que] el tiempo emerge como la continuidad de la discontinuidad. Justamente, se puede decir que el tiempo se forma como autoidentidad contradictoria de lo plural y lo singular. Lo que se llama presente concreto, el ser simultáneo de múltiples instantes, debe llamarse lo singular de la pluralidad. [**369**] Eso debe ser el espacio del tiempo. Allí es negado el instante temporal. Sin embargo, lo singular que niega lo plural debe ser en sí mismo contradictorio. Cuando se niega el

3. 即 (*soku*, según su pronunciación en japonés, o *ji*, en mandarín contemporáneo) tiene una larga historia como término técnico para traducir textos de lógica budista; en el caso específico de la Escuela de Kioto, parece oscilar entre una implicación y una identidad, pero siempre con un toque contradictorio. Así pues, uno cualquiera de los tantos presidentes desacertados de América Latina sería, en términos nishideanos, presidente 即 payaso. Hemos optado por "que-es-también" como una traducción que, a la vez que preserva algo del sentido del original, tiene la suficiente extrañeza como para recordar al lector de que se encuentra ante un término técnico.

instante, desaparecen el tiempo y el presente. Es decir, si el instante temporal se forma discontinuamente, no se formaría algo como el tiempo y tampoco existiría el instante. En el presente, el tiempo se forma a partir de la existencia simultánea de instantes. Esto quiere decir que el tiempo se forma a partir de la autoidentidad del presente en tanto lo singular de la pluralidad y lo plural de la singularidad. Es porque el presente se delimita a sí mismo que [**150**] se forma el tiempo. Cuando se dice que en el instante temporal se entra en contacto con la eternidad, esto significa que, donde el instante deviene instante verdadero, deviene—como pluralidad de individuos de la autoidentidad absolutamente contradictoria—el instante del presente eterno en tanto autoidentidad contradictoria del absoluto. El tiempo se forma como autodelimitación del ahora eterno [永遠の今]. En el presente, el pasado es lo que pasó y lo que todavía no ha pasado; el futuro es lo que aún no ha llegado y lo que ya se está manifestando; pero esto no quiere decir meramente que pasado y futuro estén unidos en uno, como se formularía en términos de lógica abstracta. [Por el contrario], ambos [pasado y futuro] se vuelven uno negándose recíprocamente. Ese lugar donde pasado y futuro se niegan recíprocamente es el presente, donde se oponen en tanto autoidentidad contradictoria. Por esa razón, pasado y futuro no están nunca unidos, sino que siempre hay un movimiento del pasado al futuro. Más aún, en el presente, en tanto autoidentidad contradictoria de lo singular que-es-también plural y lo plural que-es-también singular [多即一一即多] y en tanto espacio temporal,[4] se determina una forma y el tiempo es superado. Allí donde el presente temporal se autodelimita como ahora eterno, puede decirse que nosotros trascendemos el tiempo y entramos en contacto con lo absoluto. Sin embargo, en su calidad de autoidentidad contradictoria, el presente es algo determinado que hay que negar, por lo que el tiempo se mueve de presente en presente. El singular que es singular de la pluralidad es espacial, se mueve de lo plural a lo singular mecánicamente, del [**370**] pasado al futuro. En contraste, lo plural que es lo plural de la singularidad es el mundo pensado dinámica- y temporalmente, es el desarrollo del mundo de lo singular a lo plural, como teleología [**151**] que acontece desde el futuro hacia el pasado. El mundo de la autoidentidad contradictoria que va de lo hecho a lo que hace es el mundo que va de presente en presente. Lo actual posee forma; en tanto lo que está en lo actual está por completo determinado—es decir, en tanto es real—, [esto mismo], en tanto está determinado como autoidentidad contradictoria, debe moverse a partir de la autocontradicción de la actualidad [現実] misma. Más allá de ello no puede pensarse ni lo singular ni lo plural. Lo que es determinado debe incluir lo autocontradictorio.

Este mundo de la autoidentidad absolutamente contradictoria que va de lo hecho a lo que hace debe ser también un mundo de la *poiesis* [ポイエシス]. El fabricar [制作][5]

4. Esto es, en tanto espacio que tiene características temporales (el adjetivo "temporal" está modificando al sustantivo "espacio"). Esto no debe entenderse a la manera de la espacio-temporalidad de la física contemporánea.

5. En buena medida, 制作 podría pensarse como una palabra japonesa equivalente a poiesis. Hemos elegido traducirla por "fabricar" y "fabricación" para distinguirla de la palabra "producción"

suele pensarse en términos del ser humano haciendo cosas subjetivamente. No obstante, todo tipo de acción humana implica nada menos que la formación objetiva de las cosas. Nosotros podemos hacer cosas porque poseemos manos, que son el resultado de la evolución biológica de varios millones de años. Puede ser algo metafórico, pero Aristóteles habla de ἡ φύσις ποιεί. Por supuesto, esto no implica que nuestro fabricar sea el mismo que el de la naturaleza. Al fin y al cabo, tampoco son las manos las que fabrican las cosas. ¿Qué significa, pues, fabricar algo? Fabricar una cosa debe significar transformar la unión entre cosa y cosa. Cuando el carpintero hace una casa, transforma la unión entre cosa y cosa siguiendo la cualidad de las cosas, es decir, es una transformación de la forma ([**152**] esto es posible en el llamado mundo de la *composé* de Leibniz). El mundo actual, en tanto lo singular de la pluralidad, es el mundo que debe tener una forma determinada. Si esto se piensa desde lo plural a lo singular, no hay lugar donde localizar el fabricar. Y aunque se piense en términos del mundo que se mueve de lo singular a lo plural, no escapa [de ser] un [**371**] mundo teleológico. El mundo donde sólo obra la acción de la naturaleza no es más que el mundo biológico. La base de este mundo no se puede pensar desde lo plural ni desde lo singular, sino que debe ser el mundo de la autoidentidad absolutamente contradictoria y recíprocamente negativa, donde el individuo como tal, mientras produce formativamente, yendo de lo hecho a lo que hace, es siempre la acción formativa de la naturaleza histórica. Puede pensarse el tiempo como algo que sólo se da una vez y puede pensarse el presente, en tanto espacio del tiempo que va del presente al presente, como autodelimitación formativa. Por otro lado, el individuo puede pensarse como productivo y esto es equivalente a afirmar que el mundo va de lo hecho a lo que hace. Cuando se dice que somos *homo faber*, esto significa que el mundo es histórico y, viceversa, que el mundo sea histórico implica que somos *homo faber*. Así, en el mundo de la autoidentidad absolutamente contradictoria, igual que en el presente del tiempo entramos en contacto con aquello que trasciende el tiempo, yendo de lo hecho a lo que hace, el mundo del *homo faber* es el mundo que siempre ve la forma en la actualidad [現実]. En este mundo, precisamente, hay un corte transversal de la conciencia en el intervalo entre pasado y futuro. El mundo tiene un sentido de proyección al poseer este aspecto consciente que va de lo hecho a lo que hace. [**153**] En toda fabricación por medio de la intuición práctica, el fabricar debe ser consciente. En el aspecto consciente del mundo de la autoidentidad absolutamente contradictoria, el yo es intelectual y libre. Por esa razón, nuestra autoconciencia individual surge de la fabricación.

El fondo del mundo no puede pensarse ni como singular ni como plural, sino tal vez como la mutua negación de lo plural y lo singular, como aquello que se mueve de lo hecho a lo que hace y que mucha gente llama mundo de la realidad. Mucha gente piensa el fondo del mundo como plural, como el mundo de la necesidad causal del atomismo y como el mundo de la materia. El mundo de la autoidentidad contradictoria termina siendo aquí pensado de manera unilateral. No obstante, esto debe pensarse

(生産), aunque ambos términos se encuentren estrechamente unidos.

dentro de la autoidentidad contradictoria de lo actual. [**372**] Nosotros estamos en ese mundo, somos activos en ese mundo de lo actual. Ser activo no quiere sólo decir tener voluntad, sino hacer cosas. Nosotros hacemos cosas. Que las cosas sean hechas por nosotros significa que las cosas son independientes y pasan a hacernos a nosotros. No sólo esto, nuestra acción productiva surge [asimismo] de las cosas. Lo que yo llamo intuición práctica debe ser pensado como actual. Por ello, pensamos normalmente la actualidad [現実] allí donde llegamos a ser corporales. El lugar de la autoidentidad contradictoria entre lo hecho y lo que hace, el lugar donde el presente se delimita a sí mismo, es lo que se piensa como actualidad. El intelecto científico debe ser formado desde esta posición. También el mundo actual de la ciencia [**154**] debe ser comprendido desde esa perspectiva. Si, tal como dice Noiré, conocemos el exterior por medio del movimiento del cuerpo, también nuestro yo debe ser conocido por medio de la *poiesis* dentro del mundo histórico-social. Ese es un mundo que va de lo hecho a lo que hace. Sin lo social no habría *poiesis*. La posición del pensar está también condicionada por la posición histórico-social.

Se podría argumentar mucho sobre el punto de partida de la filosofía. Hasta hoy en nuestro país, posiciones como la cognitivista [認識論的] *o la fenomenológica han sido generalmente preponderantes. En mis términos, tal vez estas posiciones sean dogmáticas. Sin embargo, también estas posiciones son condicionadas socialmente. Hoy en día debemos retornar a la forma de análisis del mundo histórico-social lógico-ontológicamente.*[6] *Creo que todavía tenemos que pensar todo desde el comienzo de la filosofía griega una vez más. Debemos examinar nuevamente y con cuidado la oposición cognitivista entre sujeto y objeto. El conocer también puede ser considerado dentro del mundo histórico-social. No estoy diciendo que haya que volver a la metafísica antigua. Yo pienso en Lotze, que volvió al punto de vista de la ontología para pensar la acción cognitiva después de Kant. Sin embargo, la ontología de Lotze no es histórico-social en los términos en que yo lo defino.*

[**373**] Dentro del mundo que se mueve por sí mismo en tanto autoidentidad absolutamente contradictoria, sujeto y entorno [環境] están siempre en oposición mutua; éste es el mundo que se forma a sí mismo autocontradictoriamente, es decir, el mundo de la vida. Decir que el sujeto forma el entorno y que el entorno forma al sujeto [**155**] no quiere decir que la forma dé forma a la materia. El individuo debe delimitarse a sí mismo y ser activo. Ser activo significa que negar a lo otro implica volverse el otro, en tanto el yo se vuelve mundo. Por otro lado, eso implica que el yo se niega a sí mismo y que el yo es un elemento del entorno. Este mundo pensado mecánicamente como lo singular de la pluralidad, o teleológicamente como lo plural de la singularidad, o incluso pensado como el mundo real, debe ser una autoidentidad contradictoria. Si no fuera así, el individuo no se delimitaría a sí mismo, ni sería verdaderamente activo. El mundo de los individuos verdaderamente co-delimitados debe ser como el mundo de las mónadas de Leibniz. Tal como la mónada refleja el mundo, [los individuos] son

6. "Logisch-ontologisch" escrito en katakana.

perspectivas puntuales del mundo, donde expresión es-también representación [表出即表現] (exprimer=représenter). Más aún, los verdaderos individuos, como las mónadas, no son [meramente] cognoscentes [知的], deben ser autoformativos, ser expresivamente activos. En esas honduras [底], no puede pensarse ni lo singular ni lo plural [por separado]; en tanto autoidentidad absolutamente contradictoria, el individuo del mundo que va de lo hecho a lo que hace debe pensarse como algo autoformativo por medio de la acción expresiva. La autolimitación del individuo del mundo de la autoidentidad contradictoria de lo plural y lo singular, al reflejar el mundo, desea. Esto no es ni mecánico ni teleológico. [El individuo] actúa al reflejar el mundo en sí mismo y esto significa ser consciente. Incluso la acción instintiva de los animales [**156**] posee esencialmente esa cualidad. Por lo tanto, nuestra acción ocurre como intuición práctica a partir del ver las cosas. La intuición práctica [**374**] implica que el acto incluye a su objeto autocontradictoriamente. En este mundo de la autoidentidad contradictoria de la intuición práctica, el individuo desea siempre. Lo que yo llamo forma no es la forma estática de la cosa, sino la acción autoformativa de la autoidentidad contradictoria de lo plural y lo singular. La *idea* platónica debe ser precisamente algo así.[7] Sin un mirar las cosas autocontradictoriamente, no hay ni deseo ni tampoco forma activa. En la vida animal, el ver es oscuro, a lo sumo como en las siluetas de un sueño. La razón de esto es que aquí se piensa el movimiento como instintivo. Esencialmente, en términos de acción expresiva, no se puede decir que sea una producción externa. No se puede decir que el animal tenga un objeto aún, ni que actúe por medio de la intuición práctica. En los animales no se puede hablar aún de *poiesis*. No hay allí separación entre lo hecho y lo que hace; [de igual modo,] no se puede decir que lo hecho produzca lo que hace. Aquello no es más que la formación corporal de los seres vivos. Sin embargo, si el yo refleja el mundo y se llega al ser humano como una perspectiva del mundo, el ver con intuiciones prácticas en el mundo objetivo implica actuar a partir de ver al yo por fuera. Ir de lo hecho a lo que hace significa que lo hecho hace a lo que hace [**157**]. Por ello, el ser humano es *poiético* y es posible el cuerpo histórico [歷史的身体]. De este modo, obrar desde la posición de la expresión que-es-también representación [表出即表現] es algo perteneciente a la lógica.

Como se dijo más arriba, lo individual en cuanto tal es siempre creativo, forma el mundo mientras se forma a sí mismo en tanto elemento creativo del mundo creativo. El mundo que va de lo hecho a lo que hace debe ser el mundo que va de forma en forma. Tal como antes se afirmó que el presente se delimita a sí mismo, también el mundo [**375**] debe pensarse como yendo de forma en forma. El mundo de la autoidentidad absolutamente contradictoria de lo singular de la pluralidad debe ser en todo aspecto la posición de la acción formativa que se forma a sí misma. En ese sentido, la forma que se forma a sí misma es una especie histórica [歷史的種], que juega un rol

7. A lo largo del texto, Nishida emplea las palabras *idea* [イデヤ] e *ideal* [イデヤ的] escritas en katakana. A continuación escribiremos las palabras en cursiva para volver evidente que no se trata de un contenido meramente intelectual o mental. Al modo hegeliano, lo *ideal* es para Nishida lo más concreto.

subjetivo [主体的] en el mundo histórico.[8] Lo que yo llamo forma no debe pensarse como algo abstracto separado de la realidad, ni como una forma estática. Ir de forma en forma [tampoco implica] un desplazamiento sin mediación. [Por el contrario], se trata de la forma que posee realidad [実在] en tanto autoidentidad contradictoria. El fenómeno biológico puede pensarse como retorno al fenómeno químico y fisiológico. Sin embargo, por ello, incluso si generalmente se habla del fenómeno biológico como síntesis contingente, incluso si se le reconoce cierto carácter de realidad [実在性], no es una acción formativa. La forma de los seres vivos debe ser funcional. En los seres vivos forma y función no se encuentran separadas. Una forma no es meramente la forma visible; [**158**] es una acción formativa, como el instinto de los seres vivos. También la sociedad cultural debe tener una forma. La forma es un paradigma. Nosotros obramos por medio de la forma de la especie. Ésta es activa por medio de un ver intuitivo-práctico, por medio de un ver activo que va de lo hecho a lo que hace.

Este mundo de la autoidentidad absolutamente contradictoria que se mueve infinitamente de lo hecho a lo que hace es, en tanto va de forma en forma, formativamente activo, esto es, es subjetivo. Esto se opone al entorno infinito. Más aún, el sujeto forma el entorno y viceversa. En este mundo, el entorno no es mecánicamente material, tiene que ser [por el contrario] algo que niegue la forma [形相].[9] No es lo que va de lo singular a lo plural, sino aquello que va de lo plural a lo singular. Autonegativamente, el sujeto y el entorno se forman recíprocamente. Esto no quiere decir que la forma [形相] devenga materia, o la materia, forma [形相]; [**376**] ni que forma y materia difieran sólo en grado de formación. Ir de lo plural a lo singular implica pensar el mundo como causalmente determinado, desde el pasado, es decir, mecánicamente. Por el contrario, pensar de lo singular a lo plural implica pensarlo teleológicamente. Pero al hablar de lo meramente teleológico, igual que en el caso de la vida biológica, no puede ni evitarse la espacialización ni evadirse el determinismo. Ir verdaderamente de lo singular a lo plural debe pensarse siempre en términos temporales como la duración pura de Bergson. Hablar de algo creativo [**159**] es partir desde el futuro, nunca desde el pasado. En tanto la duración pura se niega a sí misma, llega a ser autocontradictoriamente espacial y allí yace el mundo actual. En el mundo de la duración pura, donde no se puede retornar a un instante anterior, tampoco puede haber algo como el presente [por ello debe negarse a sí mismo]. Por el contrario, es donde lo espacial se autoniega haciéndose temporal, es decir, actuando autocontradictoriamente consigo mismo, que podemos hablar de un mundo actual. Por ese motivo, dentro del presente del mundo

8. El concepto de especie (種) como sujeto histórico es una referencia a la filosofía de Tanabe Hajime que había desarrollado una lógica de la especie con el fin de pensar la esfera concreta que media entre lo universal (o el género) y el individuo. En relación a Tanabe, el concepto de especie parece por momentos funcionar como sinónimo de nación.

9. Se trata aquí de la "forma" (形相 *keisou*) en su sentido aristotélico, en tanto contraparte de la materia. Por el contrario, Nishida emplea la palabra "forma" (形 *katachi*) para referirse a la forma del mundo autocontradictorio, es decir, a la forma concreta e histórica que se desarrolla yendo de lo hecho a lo que hace.

que se mueve activamente de presente en presente en tanto autoidentidad absolutamente contradictoria, sujeto y entorno están siempre en oposición: el sujeto forma autonegativamente el entorno y viceversa. Así, el presente del mundo actual, en tanto autoidentidad contradictoria de sujeto y entorno, de lo plural y lo singular, se mueve de lo hecho, lo determinado, a lo que hace. Este es el movimiento activo del pasado al futuro. Lo hecho es ya parte del entorno, algo que devino pasado. Más aún, (considerando que la nada es ser y que el pasado existe aún cuando ya haya pasado), esto significa que el sujeto se forma autonegativamente. Si se piensa el mundo desde lo plural o desde lo singular [unilateralmente], no puede hablarse de lo que va de lo hecho a lo que hace. Tampoco si se piensa el mundo mecánicamante o teleológicamente: no hay allí lugar para pensar lo activo. Por el contrario, en el mundo de la autoidentidad absolutamente contradictoria de la autonegación mutua de lo singular y lo plural, el sujeto forma autonegativamente el entorno y el entorno forma al sujeto. El presente temporal se desplaza hacia el pasado [**377**] y así emerge el futuro. En el mundo de la historia, [**160**] no se puede hablar meramente de algo dado. Lo dado es algo hecho, algo que hace autonegativamente a lo que hace. Lo hecho es lo que sucedió, lo que entró en la nada. Cuando el tiempo, no obstante, ingresa al pasado y emerge el futuro, estamos frente al surgir renovado del sujeto. Esto implica ir de lo hecho a lo que hace. En el mundo histórico, sujeto y entorno se oponen negándose mutuamente, tal como en el presente temporal pasado y futuro se oponen mutuamente. De este modo, el presente es la autoidentidad contradictoria que se mueve activamente del pasado al futuro y de lo hecho a lo que hace. Así, simultáneamente, el individuo refleja el mundo como una mónada y es asimismo una perspectiva del mundo. Éste es el mundo de la autoidentidad absolutamente contradictoria de lo plural y lo singular. Éste es el mundo donde puede producirse lo nuevo, yendo desde lo hecho hacia lo que hace.

La autoidentidad absolutamente autocontradictoria entre lo plural y lo singular, el mundo que se mueve activamente y autocontradictoriamente desde sí mismo, existe siempre autocontradictoriamente en el presente; el presente es el emplazamiento [場所][10] de la contradicción. Desde la posición de la lógica abstracta, lo contradictorio no puede unificarse. Sin embargo, tampoco puede existir en ningún lado una contradicción sin contacto mutuo. Se trata de una contradicción que-es-también síntesis [対立即綜合]. Es allí donde aparece la lógica dialéctica. El instante temporal puede pensarse como la cúspide de la contradicción. No obstante, [**161**] tal como el instante es concebido como fuera del tiempo, también debe pensarse como un punto del espacio dialéctico, donde tiempo e instante se oponen mientras [simultáneamente] la oposición misma es negada. Si se piensa el tiempo como concepto abstracto, se lo piensa como un movimiento infinito desde el pasado hacia el futuro. A pesar de ello, pensar el tiempo actual en el mundo histórico es pensarlo como un modo de producción

10. Esta es una traducción poco común del término *basho* (場所), que suele traducirse como "lugar" o "topos". Elegimos este término porque ofrece la idea de poner algo en un lugar (emplazar) que no implica necesariamente una configuración permanente.

[生産様式].[11] Esto es ir de lo hecho a lo que hace, del pasado al futuro. [**378**] La forma que posee el presente temporal es la forma de ese modo de producción. Si se piensa el modo de producción del mundo histórico en tanto no es productivo, es decir, como la repetición de la misma producción, se lo piensa comúnmente como un movimiento rectilíneo hacia delante. El presente es algo sin contenido, tampoco posee forma, es un punto inaprehensible del instante. El pasado y el futuro se unifican en el punto inaprehensible del instante. Así es el tiempo pensado en términos de leyes físicas. En el mundo de la física, no hay producción; este mundo no es nada más que la repetición de sí mismo; es el mundo espacial de lo meramente plural. Cuando se trata del mundo de la producción, el modo de producción ya posee contenido; y se puede decir que el tiempo tiene una forma. Esta forma es la especie de los seres vivos; es el modo de producción del mundomundo histórico, lo subjetivo. Dentro del mundo biológico, [**162**] el pasado y el futuro se encuentran ya en oposición en el presente emplazado [場所的], allí donde todo sujeto forma al entorno y viceversa. A pesar de que aquí nos encontramos de cara a una nueva pluralidad de individuos, no se trata de una mera pluralidad, sino de individuos autoformativos. Pese a ello, el mundo biológico no es aún el mundo de la autoidentidad absolutamente contradictoria. En el mundo histórico-social verdaderamente autocontradictorio, pasado y futuro coexisten siempre simultáneamente en la autocontradicción del presente y puede decirse que el mundo es autocontradictoriamente un único presente. La acción teleológica implica la unión de pasado y futuro en el presente, pero ni es procesual ni es un verdadero presente. Por lo tanto, no es verdadera producción ni creación. En lo que llamo vida biológica, no hay distinción entre lo hecho y lo que hace, debido a que [esta vida] es meramente subjetiva. En contraste, en el mundo histórico-social, encontramos por doquier la oposición entre pasado y futuro, entre lo hecho y lo que hace: es el hacer lo que hace. Lo producido [**379**] no es meramente lo que llega a ser pasado, sino el producir de lo que produce; allí reside el verdadero producir. Que el mundo devenga un único presente significa que el mundo deviene un modo de producción y que, gracias a ello, nacen cosas nuevas y un nuevo mundo. Éste es el modo de producción de la creación histórica. No se trata de un surgir causal de las cosas desde el entorno, ni tampoco de la mera manifestación de lo subjetivamente potencial. La creación, como dice Bergson, no es un movimiento dirigido que no puede volver a un instante anterior. Desde la infinita oposición contradictoria entre pasado y futuro, [**163**] deben ser posibles cosas de manera contradictoria y autoidéntica. Donde lo rectilíneo se vuelve circular, allí hay creación verdaderamente productiva. En el mundo histórico, el pasado no deja meramente de ser; como decía Platón, es más bien que el no-ser es un ser. El mundo nuevo

11. Esta llamativa expresión parece efectivamente influenciada por el marxismo (probablemente mediado por Miki Kiyoshi y Tosaka Jun), dado que Nishida habla en otros textos de "modos de producción económicos" (NKZ 8: 420), aunque también dice que "la sociedad es un modo de producción" (NKZ 8: 502). Aquí se nota la particular habilidad de Nishida para apropiarse de conceptos y otorgarles nuevos usos dentro de su sistema. Más concretamente, Nishida parece referirse al modo de producción como un patrón histórico que a veces parece identificar con la especie.

nace siempre autocontradictoriamente a partir de la oposición contradictoria entre pasado y futuro. Esto es lo que yo llamo la dialéctica de la vida histórica. Si el pasado es lo que fue determinado, si la tesis es lo dado, [entonces es posible decir que] desde allí emergen innumerables negaciones, innumerables futuros. Dado que el pasado es algo que fue determinado en tanto autoidentidad contradictoria, esto es lo que determina verdaderamente el futuro, es decir, aquí surge la antítesis. Esta antítesis es formada en la medida en que el mundo es creativo como autoidentidad contradictoria y en la medida en que es un mundo vivo. Así, mientras más se profundice y más verdadera sea la oposición contradictoria, más se crea autocontradictoriamente el nuevo mundo y allí reside la síntesis. En el presente, en la medida en que hay una infinita contradicción entre pasado y futuro, acontece una gran creación. Que un nuevo mundo sea creado no significa que el pasado sea meramente negado ni que desaparezca, sino que es dialécticamente superado (*aufgehoben*).[12] En el mundo histórico, el pasado infinito se encuentra en el presente en tanto *aufgehoben*. [Así, es posible decir] que, aunque hayamos devenido humanos, [**380**] no hemos perdido nuestra animalidad.

El hecho de que pasado y futuro se opongan autonegativamente en el presente supone que el presente debe tener una forma. [**164**] Ésta es modo de producción del mundo histórico. Formulado desde la posición de la persona individual, se puede decir que allí vemos las cosas por medio de la intuición práctica. Por el contrario, allí donde somos *poiéticos* y actuamos por medio de la intuición práctica, se encuentra el presente histórico. La forma de los seres vivos es funcional; actuar funcionalmente y tener forma es equivalente. En términos de la autoidentidad contradictoria del presente histórico, esto supone tener forma en tanto modo de producción. A pesar de ello, como dije ya, en el modo de producción de los seres vivos no se puede hablar todavía de oposición contradictoria entre pasado y presente, ni de verdadero presente histórico. No se puede sostener que [en el caso de los seres vivos] el presente se autodetermine como autoidentidad contradictoria o que limite su propia forma. Luego, la acción de los seres vivos no es una intuición práctica. Para decirlo hegelianamente, estamos en un estadio del *an sich*. En tanto presente que es único del mundo dentro del modo de producción histórico-social en que infinitos pasados y futuros se contradicen mutuamente en el presente, el presente—en tanto autoidentidad autocontradictoria—tiene la forma del presente mismo y se delimita a sí mismo en la medida en que va moviéndose siempre. Si se considera el presente de manera abstracta, puede que se lo imagine—o se imagine a la *idea* de ir de presente en presente—como algo [que va] a saltos y sin mediación pero, en la dialéctica, no hay oposición sin síntesis y viceversa. Aquí, las dos, la oposición y la síntesis, deben ser siempre una. De esta forma, en la dialéctica práctica, la síntesis no es una demanda de la razón, sino que debe ser la forma y el modo de producción de la actualidad. [**165**] El mundo en el que el pasado y el futuro infinitamente se sintetizan autonegativamente en el presente de la autoidentidad absolutamente contradictoria puede llamarse *ideal*. La *idea* de Hegel

12. En katakana en el original.

es algo de este tipo. La síntesis que niega la oposición [**381**] no es síntesis. Por ello, es algo que se mueve activamente en términos de autoidentidad contradictoria, autocontradictoriamente. El presente histórico que incluye en sí la autoidentidad contradictoria de pasado y futuro está siempre trascendiéndose a sí mismo en sí mismo y puede decirse que incluye, de este modo, lo trascendente [超越的].[13] Lo trascendente es siempre inmanente. El presente posee forma y, en ese sentido, se trasciende a sí mismo, incluyendo al pasado y futuro. De este modo, este mundo—así como el individuo refleja monádicamente el mundo al tiempo que es una perspectiva del mismo—se forma expresivamente. El mundo que incluye el presente que se trasciende dentro de sí debe ser el mundo que se forma a sí mismo autoexpresivamente. En el mundo en el que pasado y futuro se sintetizan por negación mutua en el presente, nosotros vemos a las cosas como expresivamente activos y es a partir de este ver que somos activos. Esto no es ni mecánico ni teleológico, sino que es verdaderamente lógico. Actuar por sí mismo en tanto autoidentidad contradictoria es la verdadera lógica concreta. No se puede ser activo en un mundo sin presente donde el tiempo se piensa como línea recta. La autoidentidad contradictoria que sintetiza pasado y futuro en el presente [**166**] puede entenderse por medio de la autoconciencia. Pasado y futuro son unificados en el campo de la consciencia del presente y la conciencia se mueve activamente en tanto autoidentidad contradictoria. La unidad de la autoconsciencia no es posible en el movimiento rectilíneo. En mis términos, el fenómeno de la autoconsciencia es singular y plural a la vez y, por ello, debe ser una autoidentidad contradictoria. El yo humano que no es pensado como autoidentidad contradictoria tal vez deba ser pensado de este modo como autoidentidad contradictoria. Sin embargo, no podemos explicar el mundo objetivo a partir de nuestra experiencia de la unidad de la conciencia. Por el contrario, nuestro yo es un individuo monádico del mundo de la autoidentidad contradictoria.

[**382**] Como dije más arriba, en el mundo histórico, sujeto y entorno se enfrentan y forman mutuamente; pasado y futuro se oponen en el presente y se mueven de lo hecho a lo que hace en tanto autoidentidad contradictoria. En el mundo histórico no hay nada dado. [Como se explicó,] el entorno es algo hecho históricamente. [Pero] por ese motivo, que el sujeto forme al entorno en el mundo histórico no equivale a que la forma dé forma a la materia. El mundo material se da forma a sí mismo como autoidentidad contradictoria. En el presente histórico del mundo con autoidentidad contradictoria, emerge la forma que se delimita a sí misma como especie, es decir, emergen los modos de producción en tanto especies. [**167**] Este modo de producción puede concebirse como especie histórica, es decir, como las diversas sociedades. Una sociedad debe ser un modo de producción de la *poiesis*. Por ello, la sociedad debe incluir

13. Lo "trascendente" en Nishida nunca es lo que se encuentra absolutamente separado de lo mundano, sino que más bien se refiere siempre dialécticamente a algo que es superado. En ese sentido, se trata más bien de un movimiento de de ir más allá siempre relativo a una dimensión particular de la ontología nishideana.

esencialmente algo *ideal*. Aquí es preciso hacer una distinción con las especies biológicas. De lo que se habla aquí es de una sociedad viva en tanto producción *ideal*, es decir, en tanto *poiética* en la profundidad de la consciencia. Lo que llamo producción *ideal* es diferente del fundamento histórico material y de lo meramente cultural. Esto sería el sujeto formativo que se separa del entorno y que se pierde cuando la *idea* deviene *ideal* [イデール]. El sujeto forma el entorno, pero el entorno no es meramente un producto [del sujeto], sino que, a su vez, se opone al sujeto y lo niega. Nuestra vida, envenenada por lo que ella misma ha producido, avanza hacia la muerte. En todas partes, para estar vivo, el sujeto debe revivir en tanto especie del mundo histórico con autoidentidad absolutamente contradictoria, produciendo en términos de mundo. Debe ser la fuerza constitutiva *ideal* del mundo histórico. Lo que se encuentra en el lugar de lo producido debe tener mundialidad [世界性],[14] debe producir el entorno múndico. Sólo ese sujeto puede considerarse un sujeto vivo. Cuando el sujeto en tanto especie histórica [**383**] se vuelve múndico [世界的] y productivo, no puede decirse que desaparezca o que su particularidad se pierda meramente en lo general. Es en el mundo de la autoidentidad absolutamente contradictoria - cuando los sujetos que han llegado a ser unificados en diversas especies en el entorno múndico llegan a ser *ideales* y *poiéticos* - que se puede decir que entran en contacto con la eternidad. [**168**] [No obstante, esto no quiere decir] ni que todo lo subjetivo es negado en su particularidad, deviniendo una generalidad abstracta del mundo, ni tampoco que todos los sujetos sean sintetizados teleológicamente en un solo sujeto. Se puede pensar que la existencia [生存] subjetiva de la especie no siempre está necesariamente en consonancia con la cultura; sin embargo, en algún sentido, el sujeto que no produce *idealmente* no puede existir en el mundo histórico. La *idea* tiene que ser el principio de la vida subjetiva. Aquello que ya se ha vuelto parte del entorno en tanto algo producido, aquello que no tiene más fuerza de producir lo que hace, es una cultura separada del sujeto. Ver el mundo como algo hecho y nada más es una manera de ver meramente cultural.

2

[**168**] [**383**] En tanto autoidentidad absolutamente contradictoria, el mundo que va de lo que hecho a lo que hace es un mundo en que el pasado y el futuro se unifican en el presente negándose mutuamente, un mundo en que el presente tiene forma como autoidentidad absolutamente contradictoria, un mundo que se da forma a sí mismo avanzando de presente en presente. El mundo, en tanto presente único, va siempre

14. En alemán podría pensarse como *Weltlichkeit*. Sin embargo, hay que tener en cuenta que cuando Nishida habla de la mundialidad [世界性] o lo múndico [世界的] en este sentido no se está refiriendo ni a algo del orden de lo terrenal o lo banal (lo mundanal) ni a algo del orden abstracto de la conexión sincrónica entre los diferentes puntos del globo (lo global). Para Nishida el mundo múndico (世界的世界) es precisamente el mundo pensado como autoidentidad absolutamente contradictoria, como un proceso múltiple, dialéctico e histórico.

de lo que es hecho a lo que hace. La forma del presente en tanto autoidentidad absolutamente contradictoria es el modo de producción del mundo. Un mundo así es un mundo de *poiesis*. En un mundo así, en tanto hay una autoidentidad absolutamente contradictoria entre el ver y el obrar, puede decirse que dar forma es ver y que el obrar proviene del ver. Puede decirse que vemos las cosas con intuiciones prácticas y que a partir de verlas [**169**] les damos forma. Ahora, el obrar proviene del sujeto como persona individual. Sin embargo, [**384**] no obramos desde afuera del mundo: hace falta que ya estemos, en ese momento, dentro del mundo. Obrar es, necesariamente, ser obrado. Nuestro obrar no es simplemente mecánico o teleológico: activamente da forma y lo que da forma tiene que ser dado una forma. En tanto individuos en un mundo que se da forma a sí mismo, no podemos sino obrar dando forma activamente.

Un mundo en que pasado y futuro se unifican en el presente negándose mutuamente, un mundo que va dándose forma como un único presente con autoidentidad absolutamente contradictoria, puede ser concebido como un mundo constituido a partir de la unión contradictoria de un pasado y un futuro infinitos. Esto es, un mundo así puede pensarse, parcialmente, como un mundo que es la unión que se niega a sí misma de innumerables particulares que constantemente se determinan a sí mismos (a la manera del mundo de las mónadas de Leibniz). El movimiento de una monada viene de su interior y su presente es una única serie temporal, cargada de pasado y preñada de futuro: es un único mundo. Sin embargo, tal y como lo dijo Leibniz, la relación entre un individuo así y el mundo no es sino una representación que-es-también expresión. A la vez que refleja el mundo, la mónada es una única perspectiva. También puede decirse, por el contrario, que un mundo así, en tanto autoidentidad absolutamente contradictoria de lo plural y lo singular, es un único mundo que se expresa a sí mismo en lo innumerable. Un mundo que es la unificación de innumerables particulares que se niegan mutuamente tiene que ser un único mundo que se niega a sí mismo expresándose a sí mismo en lo innumerable. En un mundo así, las cosas se confrontan una a otra expresivamente. Es un mundo en que pasado y futuro [**170**] se unifican en el presente negándose mutuamente. El presente, aunque único, tiene siempre en su interior aquello que lo trasciende: el mundo es trascendente en tanto es inmanente y es inmanente en tanto es trascendente. Las expresiones objetivas no se dan ni en un mundo mecánico que va del pasado al futuro ni en un mundo teleológico que va del futuro al pasado. Un mundo con expresiones objetivas tiene que ser un mundo en que lo plural, pese a ser en todo momento plural, sea singular y en que lo singular, pese a ser en todo momento singular, sea plural. En un presente de autoidentidad contradictoria (el espacio histórico), en el que lo que ya ha pasado todavía exista aunque ya se haya adentrado en la nada y en que el futuro ya se manifieste [**385**] aunque todavía no haya llegado, las cosas se confrontan siendo expresivamente activas y obran una sobre otra. Este confrontarse y obrar una sobre otra no es ni la necesidad causal que va del pasado hacia el futuro ni la necesidad teleológica que va del futuro hacia el pasado. Tan solo en un mundo que viene moviéndose de presente (único y con autoidentidad contradictoria) en presente, tan solo en un mundo que, yendo de lo que es hecho a lo

que hace, se viene dando forma a sí mismo como autoidentidad absolutamente contradictoria, es este el caso.

Podría creerse que el mundo que se da forma a sí mismo va de forma en forma a saltos o sin mediación. Podría creerse que no hay tal cosa como un obrar de los individuos. Creo, sin embargo, lo contrario. Los individuos tienen que estar determinándose expresivamente a sí mismos en todo momento, tienen que obrar siendo expresivamente activos. La forma que tiene el mundo tiene que manifestarse como una autoidentidad absolutamente contradictoria, como una unificación de individuos—como los ya mencionados– que se nieguen mutuamente. Y, por el contrario, la acción expresiva de los innumerables individuos tiene que ser la expresión de sí mismo, que ocurre de incontables formas, de un mundo [**171**] con autoidentidad absolutamente contradictoria. Intentemos pensar esto una vez más a partir de la unificación de nuestra conciencia. Cada uno de los fenómenos de nuestra conciencia es independiente y se expresa a sí mismo. También podríamos decir que cada uno de ellos exige su reivindicación en tanto yo. Todavía más: nuestro yo no es, como dice James, el fierro de un rebaño: en tanto unificación negativa que se expresa a sí mismo, tiene que poseer una forma. Es lo que llamamos nuestro carácter o individualidad. El yo no es algo trascendente, allá afuera: allí donde hay conciencia se da el yo y la conciencia de cada instante exige su reivindicación como la totalidad del yo. Todavía más: es cuando la conciencia se unifica negándose a sí misma que se da un verdadero yo. En la unidad consciente de nuestro yo, se unifican contradictoriamente el pasado y el futuro en el presente y la totalidad del yo—en tanto presente único con autoidentidad absolutamente contradictoria– es productivo y creativo en su ir del pasado hacia el futuro. Aunque usualmente la unidad de nuestra conciencia se piensa como alejada del mundo en tanto abstracta (en términos de la psicología), en este caso habría que pensarla como un individuo, expresivamente activo, de un mundo que se da forma a sí mismo. [**386**] En un mundo con autoidentidad absolutamente contradictoria y cuyos individuos constantemente se determinan a sí mismos uno a uno actuando expresivamente, si la pluralidad de individuos se concibe sin más como un conjunto de puntos, damos con el mundo físico. El mundo físico es un mundo con forma matemática que puede expresarse con notación matemática. Si se piensa que cada uno de los individuos expresa el mundo a su manera, damos con el mundo de la vida. Su conformidad con el entorno es el mundo de la vida orgánica. En él, los individuos todavía no actúan de manera en verdad expresiva. Si los individuos constantemente se determinan a sí mismos siendo expresivamente activos, [**172**] damos con el mundo de la historia humana. El mundo, en tanto presente con autoidentidad absolutamente contradictoria, va dándose forma a sí mismo. El mundo material—y no hace falta decir que también el mundo de la vida—tiene forma. Sin embargo, no es ni productivo ni creativo. En consecuencia, todavía no puede decirse que vaya de presente en presente, de forma en forma; todavía no puede decirse que en verdad vaya de lo que es hecho a lo que hace. Allí donde el pasado y el futuro se unifican en el presente negándose mutuamente, ha desaparecido el tiempo que va del pasado al futuro: esto es, estamos en el plano de lo consciente. El

mundo histórico es consciente. Si no se tiene en cuenta la acción expresiva y se asume que el ir de forma en forma es simplemente sin mediación, se creerá que no hay relación entre la forma y la acción expresiva. Sin embargo, el obrar emerge en relación con el mundo entero y en la forma del mundo entero. Lo mismo debe decirse de los fenómenos físicos (creo que este punto lo ha aclarado Lotze en su *Metafísica*). La acción y lo que llamo "modo de producción" no pueden pensarse separados de la forma que tiene el mundo entero. Muchos conciben abstractamente la acción como separada de su relación con el mundo entero. También pueden concebirse así la acción física y la acción orgánica. Sin embargo, la acción expresiva no puede pensarse así. En un mundo con autoidentidad absolutamente contradictoria, en que los sujetos informan el entorno y el entorno, los sujetos, el mundo material es algo hecho y lo hecho, en tanto entorno, va dando forma al sujeto. Hay un desarrollo desde el mundo material al mundo orgánico y del mundo orgánico al mundo humano. Aunque la autoidentidad absolutamente contradictoria no pueda concebirse por medio de la lógica abstracta, la realidad es lo que, de esta misma manera, [**387**] se mueve a partir de sí mismo. [**173**]

Nuestro obrar en este mundo es un dar forma a las cosas: el que veamos las cosas con intuición práctica y el que, a partir del ver, obremos, dependen del que los particulares sean, como dije antes, particulares que constantemente dan forma al mundo expresivamente; dependen también de que esto sea, por el contrario, un aspecto del que el mundo con autoidentidad absolutamente contradictoria se de forma a sí mismo. La intuición práctica es nuestro contradictorio dar forma a lo objetivo y su contrario, esto es, es el que, a partir de lo objetivo, nos sea dada una forma. Es la autoidentidad contradictoria del ver y del obrar. Si pasado y futuro se unifican en el presente negándose mutuamente—esto es, si el presente, como autoidentidad contradictoria, envuelve el pasado y el futuro– y si el presente tiene forma, se da lo que yo llamo el mundo que se da forma a sí mismo. El mundo, en tanto presente único, va dándose forma constantemente, yendo de lo hecho a lo que hace. Somos dadores de forma en tanto reflejamos conscientemente el mundo del que somos individuos; de esta manera, vamos dando forma al mundo con autoidentidad contradictoria, esto es, somos expresivamente activos (la acción expresiva es obrar con mediación del mundo). Es aquí que tenemos una vida. Ver las cosas con intuición práctica tiene que ser aprehender las cosas con el modo de producción del mundo. Ver las cosas, en este sentido, es reflejar el mundo. Aprehender la realidad [実在] conceptualmente, en el sentido hegeliano, tiene que ser algo de este corte. Aprehender las cosas con conceptos particulares tiene que ser aprehenderlas (en tanto algo que hace siendo hecho) en su modo de producción histórica. Desde este punto de vista, la esencia de las cosas aprehendidas es el concepto concreto [具体概念]. Los conceptos concretos no son hechos a partir de una acción abstracta, sino que son aprehendidos con intuición [**174**] práctica. Aquí, hacer es ver y representar es expresar. Obramos, en tanto individuos, según reflejamos el mundo y, según estructuramos las cosas con intuición práctica, aprehendemos la realidad en su modo de producción histórica, esto es, como concepto concreto. Es por esto que puede decirse que cosas como la acción imaginativa del artista aprehen-

den, por medio del fabricar, el concepto concreto de las cosas en su modo de producción histórica [**388**] (en este sentido, también la belleza es verdad). Sin embargo, un mundo que va dándose forma a sí mismo como autoidentidad absolutamente contradictoria y en el que los infinitos pasado y futuro se unen en el presente tiene que ser un mundo que se exprese, en la dirección de lo trascendental, simbólicamente [信号的].[15] La ciencia experimental va aprehendiendo con intuición práctica, siguiendo esta dirección del mundo, el modo de producción histórica de las cosas, esto es, sus conceptos concretos. En este caso, mi intuición práctica es un experimentar científico. Cosas como la física no comienzan sin más a partir de la lógica abstracta, sino que comienzan a partir de que el mundo sea reflejado en su interior: comienzan a partir de la representación que es también expresión. En este caso, la manera de producción del mundo se expresa sólo simbólicamente, esto es, matemáticamente. No puede decirse que mi intuición práctica sea sin más una percepción directa [直覚][16] pasiva. Aunque algo como una percepción directa pasiva que niegue la actividad pueda tal vez concebirse con conceptos abstractos, no hay tal cosa en el mundo actual. Si los conceptos concretos se piensan, como se dijo arriba, como el modo de producción de un mundo que va moviéndose como autoidentidad absolutamente contradictoria, se puede decir que lo racional es actual y lo actual, racional. De ahí que en todo momento tengamos que decir "Hic Rhodos, hic salta!". La actualidad de la intuición práctica es siempre un emplazamiento [場所] de contradicciones: y es ahí que las cosas se deciden. La verdad o falsedad del pensamiento también se decide ahí. [**175**] Cuando decimos que nosotros, en tanto yoes expresamente activos, reflejamos el mundo sin más, puede pensarse que somos conscientes, que somos intencionalmente activos. Una acción que, simplemente en tanto acción, da forma, pertenece a la lógica abstracta. La acción abstracta se da cuando un yo representacionalmente activo refleja simbólicamente (esto es, lingüísticamente) el mundo. En cambio, desde este punto de vista, la lógica concreta se da cuando vamos aprehendiendo—según estructuremos las cosas con acciones expresivas y veamos, por medio de la intuición práctica, a estas mismas en lo actual—la manera de producción del mundo que se da forma a sí mismo. La intuición práctica no es algo como poner en frente, en un solo instante y sin mediación, el todo. La intuición tiene que ser el que nuestro yo, en tanto acción que estructura el mundo, esté incluido sin mas dentro del mundo. [**389**]

15. Nishida utiliza la palabra *shingo* (信号) que puede traducirse también como "signo", frente a otras palabras como *shōchō* (象徴, símbolo). Usamos aquí la palabra "símbolo" del mismo modo que se habla de "símbolos matemáticos" y no en el sentido especulativo del símbolo romántico (que sería más acorde en relación a la palabra 象徴). En otros textos Nishida hace referencia al concepto de σῆμα heraclíteo (ver NKZ 8: 328; NKZ 10: 148).

16. Las palabras 直観 y 直覚 poseen sentidos similares, pero Nishida suele utilizar la palabra 直観 (intuición en el sentido de *Anschauung*) para refererise a su concepto de intuición práctica, mientras que la palabra 直覚 (intuición en el sentido de *Intuition*) es empleada en el sentido cognitivo que supone ya una separación epistémica entre sujeto y objeto.

Los individuos son individuos en tanto se dan forma a sí mismos con acciones expresivas. No obstante, se dice que los individuos tienen yo en tanto niegan su yo: se dice que son un aspecto del mundo que se da forma a sí mismo. El mundo va dándose forma a sí mismo en tanto unidad que niega innumerables individuos que son expresivamente activos. En un mundo así, si los individuos albergan el darse forma a sí mismo del mundo, los individuos desean infinitamente. Cuando se dice que deseamos, no se está diciendo ni que seamos mecánicos ni que seamos meramente teleológicos. Tiene que decirse que reflejamos el mundo en nuestro interior. Tiene que decirse que somos mediadores para que el mundo se de forma a sí mismo. La vida animal ya debe ser algo así, esto es, debe ser ya algo consciente. Aun los animales, [**176**] en la medida en que sean superiores, deben tener algo como una imagen del mundo. Por supuesto, no digo que sean conscientes o conscientes de sí. Sin embargo, el obrar instintivo de los animales debe ser una clase de obrar que da forma. Como hace ya tiempo lo sostuvo Hartman, entre otros, puede decirse que son inconscientes. Los animales son instintivos en tanto albergan inconscientemente un mundo que se da forma a sí mismo.

Un mundo con autoidentidad absolutamente contradictoria es un mundo en que el pasado y el futuro que se niegan mutuamente se unifican en el presente; es un mundo que, en tanto único presente, va dándose forma a sí mismo, es [un mundo] productivo en su ir sin tregua de lo que es hecho a lo que hace, es creativo. Un mundo así, que va inicialmente de lo hecho a lo que hace, del pasado al futuro, es orgánicamente productivo. La vida corporal de los organismos tiene que ser una acción como esta, formativa. En este caso, el individuo ya no es mecánico, no es simplemente teleológico: debe dar forma. Esto es así aun para los cuerpos animales en tanto sean conscientes. Es por esto que puede decirse que los movimientos de los animales tienen una cierta urgencia, que son, en su dar forma, instintivos, esto es, que son corporales. Aquí el ver es obrar y el obrar, ver, esto es, es estructurante. El sistema con autoidentidad contradictoria del ver y el obrar es el cuerpo. A pesar de ello, en la vida orgánica, [**390**] lo que es hecho todavía no se opone en verdad a lo que hace, lo que es hecho no se ha independizado de lo que hace, y, en consecuencia, no puede decirse que lo que es hecho haga lo que hace. Todavía no puede decirse, en este caso, que el mundo, en tanto presente único con autoidentidad contradictoria, en verdad se dé forma a sí mismo. El presente todavía no tiene forma, [este] mundo no es verdaderamente [**177**] formativo. La vida orgánica no es creativa. El individuo todavía no es expresivamente activo, esto es, no es libre. Si bien dije que, en el mundo histórico, el sujeto da forma al entorno y el entorno, al sujeto, en la vida biológica todavía no se da el entorno, no se da la subjetividad histórica. Todavía no hay, en verdad, un ir de lo hecho a lo que hace: [por el contrario, aquí se va] de lo hecho a lo hecho. "Aunque podría creerse que, cuando así hablo, me estoy contradiciendo por haber dicho antes que la vida animal es sin más subjetiva, el mundo de la vida biológica todavía no ha llegado en verdad a ser autoidentidad contradictoria del sujeto y el entorno. En un mundo verdaderamente con autoidentidad contradictoria, el sujeto que se sumerge en el entorno y se niega a sí mismo es en verdad un yo vivo, y el entorno que envuelve al sujeto y le da forma tiene

que ser un entorno que se niega a sí mismo y que también llega a ser sujeto. Decir que se va de lo hecho a lo que hace es decir que lo que en verdad es algo que hace llega a ser lo que es hecho negándose a sí mismo como algo que hace. En el mundo de la vida orgánica, el sujeto y el objeto se oponen uno a otro y el sujeto que da forma al entorno es, por el contrario, formado por él. El ser meramente subjetivo es la razón por la que, por el contrario, es ambiental [del entorno]. Lo que podríamos llamar sujeto histórico se da cuando un sujeto, en la medida en que vive dentro del entorno por estarse sumergiendo en el entorno, se hace a sí mismo sujeto vivo. Allí, el entorno no es algo dado: es algo hecho. Allí puede decirse que el verdadero sujeto va más allá del entorno. El mundo de la vida orgánica no es todavía un mundo *an und für sich*."[17]

Si bien el mundo de la vida orgánica, tal como lo dije arriba, tiene ya una autoidentidad contradictoria, es el mundo histórico el que [**178**], en tanto ir de lo hecho a lo que hace y por cuenta de tener una autoidentidad plenamente contradictoria, avanza del mundo biológico al mundo humano. La vida histórica se [**391**] concretiza a sí misma y el mundo llega a moverse por sí mismo. No puede decirse sin más que un avance así sea la continuidad de la vida animal. Sin embargo, tampoco puede decirse que dependa de la negación de la vida animal. Es un ir hasta el fondo en su autocontradicción. Aun la vida animal contiene ya una contradicción. La vida animal todavía es ambiental, todavía no va en verdad de lo que es hecho a lo que hace. Es en el extremo de la autocontradicción que se llega a la vida humana. Por supuesto, esto tiene que ser el resultado del esfuerzo de varios millones de años de vida histórica. En el límite de la vida que se esfuerza yendo de lo hecho a lo que hace se llega al nivel en que el sujeto vive en tanto se sumerge a sí mismo en el entorno y en que el entorno se hace entorno en tanto se niega a sí mismo. Pasado y futuro se unen contradictoriamente en el presente y el mundo que, como autoidentidad autocontradictoria, avanza de presente en presente va dándose forma a sí mismo: esto es, el mundo es productivo y creativo. El cuerpo no es cuerpo orgánico, sino cuerpo histórico. Es en lo hecho que poseemos un cuerpo. El cuerpo humano es fabricador. Como cuerpos orgánicos y en tanto ya reflejamos un mundo que se niega a sí mismo, deseamos, somos dadores de forma actuando intuitivamente. En el mundo que, como autoidentidad absolutamente contradictoria, va de lo que es hecho a lo que hace, constantemente tenemos deseos de dar forma actuando expresivamente, tenemos dentro deseos productivos. Por esta razón es que los individuos verdaderos lo son en tanto individuos de un mundo que es autoidentidad contradictoria de lo plural y lo singular. Nuestro [**179**] dar forma al mundo actuando expresivamente es también, por el contrario, un aspecto del darse forma a sí mismo el mundo: el mundo se da forma a sí mismo como unificación negativa de la multiplicidad de individuos que dan forma actuando expresivamente. Aun del dar forma intuitivo de la vida animal puede decirse lo mismo. El instinto debe entenderse a partir de la relación entre el animal y el mundo (tal y como en la psicología conduc-

17. Este texto entre comillas parece ser una aclaración que el mismo Nishida agrega con el fin de explicar su último argumento.

tista). El instinto humano no es sin más la así llamada formación corporal, debe ser una corporalidad histórica, esto es, debe ser fabricador. Después de todo, la conducta humana surge del que, siendo expresivamente activa, refleje el mundo, surge del ver las cosas con una corporalidad creadora. Lo que llamo ver las cosas con intuición práctica [**392**] es ver las cosas con una corporalidad fabricadora. En nuestro yo, que ve las cosas con una corporalidad fabricadora y actúa sobre ellas, el ver y el hacer tienen una autoidentidad contradictoria. Lo que llamo ver las cosas con una corporalidad productiva es aferrar las cosas en su modo de producción, esto es, aprehenderlas con conceptos concretos. Es, en tanto un yo expresivamente activo, aprehender las cosas desde el punto de vista de un presente con autoidentidad contradictoria. Ésta es la posición de una verdadera lógica concreta. Aquí, lo verdadero es lo actual. La cognición abstracta podría pensarse como alejada de este punto de vista. Sin embargo, no hay una cognición objetiva alejada del punto de vista de esta experimentación. Incluso la cognición de las disciplinas científicas no es la negación de este punto de vista: por el contrario, debe ir profundizando en este punto de vista. La contradicción se da en nuestra intuición práctica, en nuestra corporalidad fabricadora. Por esta razón, en tanto autoidentidad contradictoria, yendo de lo que es hecho a lo que hace, en tanto hecho, va trascendiendo [**180**] lo dado. Así pues, llevando esto al límite, podría pensarse como algo que sobrepasa aquello que pertenece a la intuición práctica y a lo corporal. A pesar de ello, debe ser algo que constantemente parte de allí y que vuelve allí. Cuando se dice que el mundo—que es unidad en el presente de pasado y futuro infinitos que se niegan recíprocamente—se da forma a sí mismo en tanto presente que es autoidentidad contradictoria, podría pensarse que el mundo, en tanto supracorporal, constantemente es expresado por medio de símbolos, esto es, que es sin más intelectual [思惟的]. Pero no puede decirse que esté por completo alejado de nuestros cuerpos históricos.

En el mundo con autoidentidad absolutamente contradictoria, lo que nos es dado debe ser dado como dilema [課題]. En este mundo, a nosotros nos es asignado el deber de dar forma a ciertas cosas. Es aquí que se da nuestra vida. Nosotros hemos nacido en este mundo teniendo dilemas. Lo dado no es sin más algo que debe ser negado, ni tampoco algo que sea mediado mediando. Es dado como algo que debe lograrse, esto es, es dado corporalmente. No hemos nacido en este mundo con las manos vacías: [**393**] hemos nacido teniendo un cuerpo. El que hayamos nacido teniendo un cuerpo, a la vez que puede ser descrito como un dilema ya resuelto por la naturaleza histórica (pensar por ejemplo en los ojos de los insectos), incluye también, como unidad de lo contradictorio, una infinitud de dilemas El que hayamos nacido teniendo un cuerpo equivale a que hayamos nacido cargando una infinidad de dilemas Lo que es dado al yo activo directamente [**181**] necesariamente está mirándonos a la cara como un dilema objetivamente apremiante. La actualidad debe ser lo que nos rodea, lo que nos está apremiando. Si no es meramente material, tampoco es mediador. Necesariamente es aquello que nos interroga: "Tú, ¿vas a hacer esto? O, si no, ¿vas a morir?" Allí donde el mundo me mira a la cara como presente con autoidentidad contradictoria es donde

algo me es dado verdaderamente. Lo que en verdad es dado, la actualidad verdadera, tiene que ser algo con lo que me encuentro. Cuando sabemos dónde está la contradicción de la actualidad, sabemos que es dado en verdad. Lo que es dado sin más no es sino algo que se piensa con conceptos abstractos. Puesto que somos corporales, somos contradictorios. El mundo que nos mira a la cara en nuestras intuiciones prácticas, me acosa como vida o muerte.

En tanto individuos de este mundo que es autoidentidad absolutamente contradictoria, nuestro yo es expresivamente activo y obra a partir del ver las cosas con una corporalidad fabricadora por medio de la intuición práctica. En cuanto se va de lo que es hecho a lo que hace, tenemos un cuerpo en lo hecho, esto es, somos un cuerpo histórico. Esto quiere decir que los humanos necesariamente somos sociales. El *homo faber* es el *zoon politikon* y, por eso, *logon echon*. La familia puede pensarse como el punto de partida de la estructura social humana, como la célula social. Si se piensa en términos de la teoría de la evolución, podría pensarse que la familia humana se origina en algo como los instintos gregarios de los animales. [**394**] Se dice que la vida de los humanos primitivos era idéntica a la de los gorilas [**182**] que vivían con muchas hembras. Sin embargo, como lo dicen Malinowski y otros, el instinto gregario de los animales y la sociedad humana o, mejor dicho, el instinto y la cultura, tienen que ser fundamentalmente diferentes (Malinwoski, *Sex and Repression in Savage Society*). Cosas como el complejo de Edipo podrían mostrar que la familia humana es ya social y que difiere de la animal. Los instintos son formas de comportamiento que, basadas en una estructura orgánica, están presentes en toda una especie. El trabajo colectivo de los animales está controlado por adaptaciones al interior de los instintos. Esto es diferente a la estructura social humana. En la estructura social humana, sea tan primitiva como sea, tienen que estar incluidos los individuos. Por más que su naturaleza sea colectiva, el individuo humano también tiene que poder trabajar de una manera que no sea colectiva. Es por esto que, en oposición al ser dado de la colectividad animal, la sociedad humana tiene que ser algo que siendo hecha va haciendo. De ahí que, en oposición a todos los que conciben la sociedad humana meramente como un cuerpo colectivo, estoy de acuerdo con Malinowski y compañía en la creencia que [la sociedad] desde un principio incluye al individuo. Después de todo, en la sociedad primitiva hay crimen (Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society*). Esto es, hay que señalar que la sociedad humana, a diferencia del instinto gregario animal, en tanto unidad de lo contradictorio, va moviéndose de lo que es hecho a lo que hace. No es que los individuos obren adaptándose intuitivamente, sino que necesariamente dan forma expresivamente. Tal y como en la estructura social primitiva, la prohibicion del incesto tiene un significado importante: [**183**] se dice que la sociedad primitva comienza a partir de la supresion de los instintos. Donde las relaciones matrimoniales, filiales y fraternales no son instintivas, sino que están entrelazadas institucionalmente, hay una sociedad. ¿Dónde están las bases de una sociedad así? Según dije antes, tienen que estar en lo que va de lo que hecho a lo que hace, esto es, en la autoidentidad contradictoria del sujeto y el

entorno. Se puede decir que la sociedad comienza a partir de la *poiesis*. Varias características diferencian la sociedad primitiva [**395**] de los grupos instintivos animales. Sin embargo, todas deben pensarse a partir de la *poiesis*. Esta es la razón por la que concibo la sociedad como un cuerpo histórico. Podría pensarse la sociedad como una estructura económica. Una sociedad debe ser continuamente productiva materialmente. Aquí está el fundamento real de la sociedad. No obstante, no hace falta decirlo, tiene que ser *poiética*. Los humanos difieren de los animales por tener herramientas. Y así se va desarrollando el mecanismo económico de la sociedad en tanto va de lo hecho a lo que hace. También la institución familiar podría pensarse, desde una perspectiva, a partir de un mecanismo económico similar. Si bien parecería haber muchas teorías sobre el origen de la institución de la propiedad, es necesario pensarla a partir de la forma del cuerpo histórico que tenemos entre las cosas. El mundo que, como autoidentidad contradictoria, es autoformativo, desde una perspectiva, tiene que ir desde el entorno hacia lo subjetivo. Si bien llamo a eso "vida orgánica", no digo que se abandone cuando se llega al mundo humano. De ahí que, al llegar al mundo humano, en tanto autoidentidad contradictoria, este no sea meramente intuitivo, sino que tiene que dar forma [**184**] expresivamente. Esto es, el entorno, por cuenta del constantemente negarse a sí mismo, se vuelve sujeto. En el mundo humano, que es autoidentidad contradictoria, el sujeto es sujeto porque necesariamente se sumerge en el entorno y el entorno necesariamente se vuelve sujeto en tanto se niega a sí mismo. Afirmar que hay un mundo así es necesariamente decir que los individuos—que sin cesar dan forma expresivamente en tanto reflejan el mundo dentro de sí mismos—son individuos en tanto son un aspecto del mundo que se da forma a sí mismo. Decir que los individuos que están en un mundo así tienen un yo en el ámbito de lo objetivo, esto es, que tienen un yo entre las cosas, es decir que tenemos propiedad [privada]. Por eso no puede decirse sin más que nuestro tener propiedad dependa del trabajo individual: tiene que ser reconocida por el mundo objetivo, tiene que ser expresada como la cosa de una persona individual en el mundo, tiene que ser reconocida por el poder del soberano. El mundo que, en tanto autoidentidad contradictoria entre lo plural y lo singular, se da forma a sí mismo expresivamente como presente, [396] tiene que ser jurídico [法律的]. El que tengamos un cuerpo entre las cosas no puede ser ajeno a lo jurídico. Según Hegel (*Filosofía del derecho*, §29), la ley es el reconocerse de la existencia [存在] como una existencia con libre albedrío. Sostener que, en tanto vamos de lo que es hecho a lo que hace, somos *poiéticos* y tenemos un cuerpo histórico, necesariamente es afirmar que nuestra sociedad no es instintiva, esto es, que es jurídica. La posibilidad de la *poiesis* tiene que darse en un mundo que esté estructurado jurídicamente. Hablando desde la perspectiva de los antropólogos, también la actividad productiva de las sociedades primitivas está regida, en un sentido lato, por lo jurídico. Así pues, ya ésta y otras instituciones sociales pueden llamarse figuras del desarrollo *poiético*, esto es, [**185**] son una clase particular del modo de producción histórico. El mundo de la producción histórica, en tanto va de lo hecho a lo que hace, tiene que ser, en tanto entorno, materialmente productivo. Aquí está la base de la *Staatsräson* [razón

de estado] de Maquiavelo. Así pues, ésta llega a ser la condición necesaria para la constitución de un mundo histórico productivo.

El mundo que va de lo hecho a lo que hace y que se da forma a sí mismo, en tanto viene de lo hecho, tiene que ser materialmente productivo. La sociedad es necesariamente un mecanismo económico y tiene que ser un modo de producción material. Sin embargo, esto no quiere decir que el mundo sea mecánico o que sea sin más teleológico. Sí es decir que, en tanto único presente, se da forma a sí mismo. Aquí, en tanto autoidentidad de lo contradictorio, tiene que obrar ya una acción que dé forma históricamente. El mundo, como unidad de lo contradictorio, necesariamente está en contacto con el absoluto. En el fundamento de la constitución social tiene que estar obrando algo religioso. Es por eso que la sociedad primitiva es mítica. En la sociedad primitiva, los mitos son realidades vivientes que dominan el mundo humano (Malinowski, *Myth in Primitive Psychology)*. Se puede decir que la religión antigua, más que religión, es institución social (Robertson Smith). Yo creo que, en el fundamento de la sociedad, obra algo dionisiaco. Son interesantes las maneras de pensar, como la de Harrison, según la que los mitos nacen de las danzas dionisíacas [**397**] (Jane Harrison, *Themis*). Se puede pensar que, dependiendo de que una cierta nación habite un cierto entorno geográfico, se da forma a una cierta cultura. No hace falta decir que el entorno geográfico es una causa importante [**186**] para la forma dada a la cultural. Pero el entorno geográfico no da forma a la cultura y de las naciones tampoco puede decirse que, antes de que hubiesen sido dadas forma histórica, estuvieran latentes como naciones. Una nación es algo que, necesariamente, se va formando según su dar forma. Si el mundo, en tanto presente con autoidentidad contradictoria, se da forma a sí mismo, tenemos el mundo de la vida, el mundo de formas infinitas, el mundo de las especies. Si bien esto, en el caso de los animales, es instintivo, en el de los humanos es demoníaco. De este modo, así como en el caso de los animales, lo que tenemos es una especie viviente que, en tanto va de lo hecho a lo que hace, es creativamente formativa. Las naciones tienen que ser una fuerza tal, demoníaca y dadora de forma. "Ir de lo que es hecho a lo que hace" quiere decir que lo que es hecho es hecho por la especie, pero es *ideal* en cuanto hace lo que hace; decir que es múndico [世界的] es decir que el dar forma de la especie es una manera de producción histórica. El avance sin tregua, como autoidentidad contradictoria, en esta dirección sigue la misma dirección del desarrollo histórico.

Tal y como puede pensarse ya con respecto al movimiento instintivo animal, nuestra conducta surge a partir de que reflejemos autocontradictoriamente el mundo, esto es, surge a partir de que seamos cuerpos históricos. En otras palabras nuestra conducta surge socialmente. El enfrentamiento personal entre el yo y el tú viene del desarrollo social. La autoconsciencia de los niños tiene que desarrollarse a partir de las relaciones sociales. La razón de esto es que la sociedad es algo [**187**] que emerge en tanto se da forma a sí misma como presente de la autoidentidad contradictoria. Así como en la vida animal, en tanto dadora de forma autoidénticamente contradictoria, encon-

tramos el cuerpo biológico—esto es, los comúnmente llamados cuerpos—en la vida histórica hay cuerpos históricos con intuiciones prácticas, esto es, hay lo que llamamos sociedad. La intuición práctica es el [hecho] que nosotros, en tanto individuos de un mundo, [**398**] aprehendemos en su modo de producción histórica ese mundo que se da forma a sí mismo con autoidentidad contradictoria. Esto es la así llamada aprehensión conceptual hegeliana. Es el *begreifen poiético* de la realidad. Una sociedad tal, que es cuerpo histórico con intuiciones prácticas, en tanto se basa en la autoidentidad absolutamente contradictoria, se tiene que ir trascendiendo sí misma en toda instancia mientras se contradice a sí misma. A pesar de esto, este trascenderse a sí misma sin tregua no es alejarse del fundamento existencial [実在的]. Si se alejara de él, no llegaría a ser más que un mundo abstracto. No se puede negar sin más, desde el punto de vista de la lógica abstracta, la actualidad de la intuición práctica. La negación tiene que darse a partir de la autocontradicción de la actualidad. Lo dado es dado como persona individual histórica. La contradicción de la vida tiene lugar en la constitución de la vida. Así pues, es una contradicción que avanza sin cesar. Cuando llega al humano, se alcanza el límite de la contradicción. Desde la posición de la contradicción, en ningún momento puede dejarse de lado la contradicción. De ahí que los religiosos piensen que hay un pecado original. Como descendientes de Adán, el que comió la fruta prohibida, vivimos cargando el pecado original.

3

[**188**] En tanto presente de la autoidentidad contradictoria, el mundo que se da forma a sí mismo es un mundo que es autoidentidad contradictoria de lo plural y lo singular; en tanto individuos de este mundo, nosotros, quienes constantemente nos autodelimitamos, por necesidad deseamos infinitamente, por necesidad tenemos la voluntad de vivir. Además, el mundo debe ser al mismo tiempo el mundo que nos da a luz, y el que nos mata. El mundo nos confronta haciendo uso de una presión sin límite, sin tregua nos presiona. Vivimos en tanto luchamos con él. Podría pensarse, con respecto al yo que conoce abstractamente, que hay algo como lo dado. Sin embargo, lo que nos es dado—en tanto somos un yo individual—tiene que ser dado como un dilema de vida o muerte. El mundo tiene que ser algo que nos interroga de frente sobre la vida y la muerte. [**399**] El mundo que le es dado al yo individual no es un mundo general: tiene que ser un mundo único. Mientras más individuales seamos, más es este el caso. Y, por el contrario, mientras más único sea el mundo en tanto autoidentidad contradictoria, más individuales serán los individuos. Es por esto que puede decirse que los individuos son individuos en tanto autoidentidades absolutamente contradictorias, esto es, en tanto se enfrentan a lo absoluto. Puede decirse que es donde se median la vida y la muerte que el individuo es individuo. Y esto quiere decir que media su intuición práctica. El que haya especies de seres vivos depende de este proceso. El individuo está siempre de cara a la autoidentidad absolutamente contradictoria, esto es, frente a la pregunta por la vida y la muerte. En tanto se dé un modo de producción con

autoidentidad contradictoria, el individuo vive. Por supuesto, en cualquier momento pueden darse diversos [**189**] modos. Esta es la razón por la que se constituyen diversas especies. En el mundo que es autoidentidad absolutamente contradictoria de lo plural y lo singular, en la medida en que la contradicción se resuelva, se constituye una especie. Puede decirse que, en la medida en que haya una intuición práctica, se constituye una vida de la especie. Especie y vida son ya dialécticas (puesto que son conceptuales). En la medida en que el individuo vive por cuenta de la especie y la especie vive por cuenta del individuo, hay una vida de la especie. La vida es siempre oscilación y por eso es que, en la medida en que haya oscilación, hay vida. El desarrollo dialéctico necesariamente corresponde, no a la negación de lo dado desde afuera, sino a que lo dado, en tanto autocontradictorio, se vaya trascendiendo a sí mismo desde dentro. En cuanto a la vida animal, no es ni meramente mecánica, ni meramente teleológica. Lo que hoy se piensa como una especie fijada es algo constituido como la conclusión de un desarrollo dialéctico infinito y en algún momento cambiará y perecerá. Aunque se diga que la especie está fijada, siempre oscila dentro de un cierto rango. Esto solo significa que posee una forma estándar. Podría decirse que es excesivo hablar de intuición práctica o de algo conceptual en los animales. Sin embargo, para hablar de vida animal, tiene que haber acciones que den forma en tanto delimitación de un presente con autoidentidad contradictoria; y el ver y el obrar [**400**] tienen que ser inseparables. Así, por ejemplo, algo como el ojo de un animal tiene que ser el resultado de un darse forma sin límite como autoidentidad contradictoria y es necesariamente inseparable de la vida específica de ese mismo animal. Allí donde se aprehende la realidad como autoidentidad contradictoria se da la intuición práctica. Puede decirse que allí es aprehendido el modo de producción creativa de [**190**] la realidad. También las especies de la vida animal tienen que depender de este proceso dialéctico. Es por esto que puede pensarse que, en su más profundo fundamento, hay una *idea*. La *idea* no es *ideal*, sino que tiene que ser la acción que da forma dialécticamente, como en Hegel. Es igual a como la intuición alejada de la práctica puede pensarse abstractamente, pero hacerlo no sería más que una ilusión. La vida es oscilante. Hay aquí una direccionalidad que nunca tendrá límite, que debe ser infinitamente ilusoria. Esto puede darse en la medida en que la vida tenga una autoidentidad contradictoria. Puede decirse que, mientras más individuales seamos, más ilusorios seremos. No obstante, allí donde hay algo formativo en cuanto autoidentidad contradictoria, allí donde hay intuición práctica, es donde se da nuestra vida en tanto personas individuales, donde se da el yo verdadero. Es allí que nosotros, en tanto autoidentidad absolutamente contradictoria, estamos frente a lo que nos interroga por la vida y la muerte. Cuando nos alejamos de una intuición práctica tal, nuestro obrar no es más que mecánico o teleológico. Incluso el deber, si se aleja de la implementación práctica, no es más que algo meramente formal. Si bien nuestra vida de la especie se da como resultado de un desarrollo dialéctico sin límites, nuestro obrar convencional y de la especie es sin más la mecanización del yo y, al mismo tiempo, la muerte de la especie. Debemos ser creativos en cada momento. Cuando se habla de intuición práctica, no es que algo se manifieste de un solo golpe de forma

por completo pasiva. Esto sería la desaparición del yo, sería sin más un yo genérico. Por el contrario, nosotros, en tanto individuos y como autoidentidades absolutamente contradictorias, estamos siempre frente a un mundo que mira de cara a mi yo, somos siempre creativos. Decir que somos individuales [**191**] en tanto autoidentidad absolutamente contradictoria, esto es, decir que estamos frente a aquello que nos interroga sobre la vida y la muerte, necesariamente implica que la vida y la muerte son la razón de que el individuo sea individuo. [**401**] Los individuos tienen que morir y vivir o, de lo contrario, no serían individuos. Así pues, también en la vida orgánica tiene que darse el vivir y morir del individuo. Lo que llamamos muerte es adentrarse en la nada absoluta y nacer es salir de la nada absoluta. Esto puede decirse sólo con respecto a la determinación de sí mismo del presente con autoidentidad absolutamente contradictoria. Aun la vida orgánica tiene que dar forma. Aquí ya tiene que estar incluida la intuición práctica. Hablar de la acción que da forma por medio de la intuición práctica significa que el individuo está frente a lo trascendente, esto es, a lo absoluto; es la mediación de la unidad de lo absolutamente contradictorio. El verdadero deber tiene que emerger desde la posición de un individuo así. Si no, no podría evitar ser subjetiva [主観的].[18] El deber concreto tiene que darse a partir de nuestra autocontradicción en tanto seres individuales, esto es, en tanto vivimos según nos negamos a nosotros mismos. En tanto seres corpóreos que desean, somos ya seres autocontradictorios. El verdadero deber concreto tiene que ser algo que, trascendiéndonos constantemente en tanto intuición práctica, nos exija desde afuera; debe ser algo que se manifieste por medio de la *poiesis* (la verdadera puesta en práctica siempre tiene que mediar la intuición práctica). Es porque somos corpóreos que nos contradecimos a nosotros mismos en el fundamento de nuestro propio ser. Así pues, es porque somos históricamente corpóreos que constantemente tenemos deberes. Aquello que nos confronta como el verdadero absoluto no es un absoluto [**192**] teórico: tiene que ser algo que nos interrogue, en la actualidad, sobre la vida y la muerte.

El mundo que va de lo que hecho a lo que hace en tanto autoidentidad absolutamente contradictoria tiene que ser un mundo autoformativo en tanto es un único presente con autoidentidad contradictoria. Por ser un mundo así, que va sin cesar de lo que hecho a lo que hace y en tanto se centra en un presente con intuiciones prácticas que están en movimiento, tiene que ser un mundo que incluya un aspecto consciente que se piensa como reflejándose infinitamente a sí mismo. Cuando se dice que el pasado [**402**] y el futuro infinitos se unen autocontradictoriamente en el presente, tiene que haber una perspectiva desde la que el tiempo sea eliminado. El darse forma a sí mismo del presente con autoidentidad absolutamente contradictoria tiene que ser un momento de la conciencia. La acción formativa no es mecánica ni meramente teleológica. Tiene que ser consciente. Así pues, cuando se dice que el mundo se da forma a sí mismo sin cesar en tanto presente de la autoidentidad contradictoria, se está

18. Es decir, en el sentido de un sujeto epistemológico unilateral.

pensando tanto que el presente se trasciende a sí mismo como que la conciencia, en tanto refleja aquello que se trasciende a sí mismo, es intencional. En cuanto se centra en un presente con autoidentidad contradictoria, el mundo se piensa como algo que es siempre expresado simbólicamente. Sin embargo, que el mundo sea siempre pensado expresivamente o, en otras palabras, con conceptos abstractos, depende de la realidad de la intuición práctica: y el mundo, en tanto autoidentidad absolutamente contradictoria, es siempre un momento de esta autonegación. Estamos siempre frente a la autoidentidad absolutamente contradictoria y, entre más seamos individuales, más será este el caso. Es por esto que el mundo que se va dando forma a sí mismo en tanto autoidentidad absolutamente contradictoria siempre puede ser llamado [**193**] teórico. En el darse forma a sí mismo del mundo que es autoidentidad absolutamente contradictoria, en el aspecto consciente en que puede pensarse que el tiempo es eliminado, el mundo es oscilación sin tregua. Puede creerse que se ha perdido la intuición práctica. Puede creerse que, pensando libremente, actuamos libremente. Nos podemos separar de aquello que nos mira de frente como autoidentidad absolutamente contradictoria. Hay un mundo de libertad abstracta. A pesar de ello, ésta no es más que la dirección en que perece el mundo, la dirección en que nos perdemos a nosotros mismos. Nuestra conciencia tiene que ser lo que se manifiesta como momento de la autoformación del mundo de la autoidentidad absolutamente contradictoria; y, [al mismo tiempo], el unirse conscientemente del pasado y el futuro en un presente de autoidentidad contradictoria tiene que ser, inversamente, el constante darse forma a sí mismo como autoidentidad contradictoria del mundo. Mientras más conscientemente libres seamos, más nos opondremos, con intuición práctica, a la autoidentidadd absolutamente contradictoria. En tanto individuos de un mundo que se da forma a sí mismo como autoidentidad absolutamente contradictoria, estamos constantemente frente a aquello que nos pregunta por nuestra propia vida y nuestra propia muerte. Es ésta la razón de que nuestras acciones conscientes sean siempre [**403**] en relación al deber.

Una vez más: nuestra intuición práctica no es ni un instinto ni un arte. Por supuesto, podría decirse que el instinto es un estado que todavía no se ha desarrollado. Del mismo modo, las artes podrían pensarse como el caso límite en una cierta dirección. Sin embargo, la intuición práctica tiene que ser la manera más fundamental, más concreta, en que aprehendemos conscientemente la realidad. Los conceptos no son un mero constituir a partir de la abstracción. Aprehender las cosas conceptualmente tiene que [**194**] consistir en aprehenderlas con intuición práctica. Por medio de la intuición práctica, aprehendemos las cosas conceptualmente (por concepto, entiendo *Begriff*). Aprehender las cosas con intuición práctica es ver a partir del hacer, es saber a partir de la *poiesis*. Hasta el momento he dicho que hacemos las cosas, que las cosas, a la vez que son hechas por nosotros, nos delimitan en tanto cosas independientes que dependen de sí mismas, y que nacemos en un mundo de cosas; sin embargo es cuando la acción, en tanto va de lo hecho a lo que hace, está incluida en el objeto en contradicción consigo misma que aprehendemos la realidad por medio de la intuición práctica. Tan solo en el mundo autoformativo en tanto presente que es autoidentidad contradictoria es

posible la cognición conceptual. Cuando el mundo se da forma a sí mismo en tanto presente con autoidentidad contradictoria, tal como lo dije antes, el mundo es consciente. Como elementos de la forma de un mundo así, aprehendemos el mundo con la intuición práctica, esto es, *poiéticamente*. Ésta es la característica esencial de nuestra cognición conceptual. En la base de lo que hoy llamamos cognición conceptual está el ir aprehendiendo por medio de la intuición práctica en la medida en que hacemos cosas. Es ir obteniendo en la medida en que, por así decirlo, pongamos las cosas en práctica. En general, se concibe al ojo que se aleja del uso práctico como cognitivo. Sin embargo, así como Aristóteles decía que somos racionales porque tenemos manos, yo creo que es porque tenemos manos que llegamos a la cognición conceptual. Nuestras manos, a la vez que son órganos para el movimiento y para la prensión, son herramientas para la fabricación (Noiré, *Das Werkzeug*). Cuando pasamos de ser animales a ser humanos, nos volvemos sociales. Tal y como lo dije antes, en la sociedad [**404**] ya hay personas individuales. La sociedad emerge [**195**] con la *poiesis* como su centro. Nuestra cognición conceptual tiene que haberse desarrollado a partir de la fabricación de una sociedad concreta. Los conceptos de las cosas tienen que ser aprehendidos a partir de la fabricación de una sociedad particular. El modo de producción de las cosas que son aprehendidas con la fabricación social es el origen de la cognición conceptual. Sin lenguaje no habría pensamiento: según los lingüistas, el lenguaje acompaña la acción colectiva de una sociedad particular. Así pues, la cognición conceptual se vuelve verdadera en la medida en que sea productiva como modo de producción. Aun la ciencia de hoy en día se ha desarrollado a partir de este punto de vista y no debe alejarse de esta posición en ningún momento. Por supuesto, podría pensarse que constantemente sobrepasa esta posición y hasta que la niega. Sin embargo, su naturaleza es siempre partir de aquí para volver aquí: por así decirlo, tiene sentido como técnica. Todavía más, aunque se diga que es puramente cognitiva, la experimentación tiene que ser un aprehender la realidad por medio de la intuición práctica. Por supuesto, la ciencia no es experimentación sin más. En la ciencia, la experimentación y la teoría tienen que ser inseparables. Así pues, la teoría, por más que se diga que es teoría pura, tiene que desarrollarse a partir de nuestro aprehender los modos de producción de las cosas según la así llamada fabricación. Tiene que ser algo que va desarrollándose históricamente a partir de esta posición. No hay ciencia que se aleje del fundamento de la intuición práctica. Tal y como lo presenta Minkowski para el caso de la relatividad del espacio-tiempo: esta forma de ver nace de la experimentación y ése es su punto fuerte.

[**196**] En tanto presente de la autoidentidad contradictoria del pasado y el futuro, si el mundo se da forma a sí mismo, nosotros estamos siempre frente a aquello que nos pregunta por la vida y la muerte, esto es, frente al mundo que es uno solo. Mientras más individuales seamos, más será este el caso. [**405**] De este modo, mientras más sea así, más nos volvemos autocontradictoriamente uno con el mundo. Desde este punto de vista, cuando el mundo tiene un aspecto cognitivo y nuestro yo es cognitivamente activo, el mundo puede concebirse como un universal lógico. El que, en cuanto [somos] individuos, aprehendamos las cosas por medio de la intuición práctica,

corresponde con una acción judicativa. La cognición judicativa de la realidad objetiva emerge cuando nosotros—quienes somos siempres individuos—aprehendemos las cosas en el presente con intuiciones prácticas, cuando las aprehendemos en la cúspide de nuestro yo individual, allí emerge. ¿Qué significa "yo de una persona individual en el mundo"? Quiere decir "individuo en un mundo que es un presente con autoidentidad contradictoria en que se unen contradictoriamente el pasado y el futuro." Esto es, es el individuo del espacio histórico del así llamado presente absoluto. Aprehender, en tanto yo individual, las cosas por medio de la intuición práctica, esto es, *poiéticamente*, es ver las cosas en el espacio histórico que es en cuanto presente absoluto, es aclarar las leyes de las cosas que están en un presente que abarca el pasado y el futuro, es aprehender el modo de producción del mundo que llamamos nuestro. Éste es el mundo del reconocimiento objetivo. El yo de la intuición práctica es siempre un individuo y, mientras más sea el presente un presente absoluto, más objetivo es el conocimiento. Por ejemplo, los experimentos de la física deben consistir en el hecho que el físico aprehenda las cosas en cuanto persona individual del [**197**] mundo físico por medio de la intuición práctica. Ni aun el mundo de la física está por fuera de este mundo histórico: no es más que un aspecto de este mundo histórico. El modo de producción de un mundo en que el presente con autoidentidad contradictoria no tiene forma no es creativo: el mismo modo de producción se repite. Visto de esta manera, el mundo histórico es el mundo de la física y así, pues, el mundo histórico tiene que ser, en uno de sus aspectos, un mundo así. También nosotros, en tanto tenemos una corporalidad material, estamos en un mundo así y desde el principio de nuestra vida histórica con su fabricar social estamos viendo el mundo como [si fuese] el de la física. Incluso la física de hoy en día tiene que haberse desarrollado a partir de un punto [de vista] como éste. Nuestro estar como un yo individual frente al mundo significa que un mundo único nos confronta. Allí donde un mundo único nos confronta es donde está nuestro yo individual. Allí donde el mundo único de la física nos confronta, [**406**] es donde se encuentra el yo individual de la física de hoy en día y es donde es aprehendido, por medio de la intuición práctica, el conocimiento de la física de hoy en día.

El mundo autoformativo en tanto autoidentidad absolutamente contradictoria en que se unen el pasado y el futuro, esto es, en tanto presente absoluto, es en todo momento lógico. La forma abstracta en que un mundo autoformativo tal puede concebirse como la así llamada lógica formal. En el aspecto consciente del presente de la autoidentidad absolutamente contradictoria, el mundo es oscilante. Puede pensarse que nosotros sobrepasamos con el pensamiento el constreñimiento causal que va del pasado al futuro: puede pensarse que somos libres. Las diversas clases de juicio emergen con la actualidad de la intuición práctica como *hypokeimenon*. Mientras más individuales lleguemos a ser, más será ese el caso. El mundo [**198**] es expresado de diversas maneras. Tal y como puede pensarse que las mónadas reflejan el mundo, puede decirse también que la totalidad del mundo está expresada desde el punto de vista de los individuos. En la medida en que la expresión (esto es, el juicio) del mundo, desde el punto de vista de los individuos, es validada en intuiciones prácticas (esto es, *poiéticamente*),

es verdadera. Donde nosotros, en tanto elementos del mundo autoformativo, aprehendemos las cosas por medio de la intuición práctica, se da la verdad. Podría decirse que esto es, al contrario, el mundo verificando al mundo mismo. Entre más individuales seamos como elementos que dan forma del mundo, más entramos en contradicción con el mundo único que se da forma a sí mismo como autoidentidad absolutamente contradictoria. En tanto formación del plano de la conciencia de un mundo en que puede pensarse que el tiempo—en tanto presente que es autoidentidad absolutamente contradictoria—es negado, la cognición tiene que ser lógica formal. La razón es que, si al mundo que se da forma a sí mismo en cuanto presente con autoidentidad contradictoria le es extraído el núcleo que son las intuiciones prácticas de él, resulta la lógica formal. Sin embargo, la lógica formal no es ni algo que se dé por fuera de la acción histórica que da forma por medio de la intuición práctica, ni algo que se medie mutuamente [con la acción histórica], sino que, por el contrario, la lógica formal tiene que estar contenida en la acción histórica. La cognición no emerge a partir de una lógica y una percepción directa que, se median oponiéndose recíprocamente, sino que tiene que emerger como la autolimitación de un universal concreto. Cuando se dice que el mundo se da forma a sí mismo como presente de la autoidentidad contradictoria, se da el universal concreto que tiene la forma del plano de la conciencia (esto es, que es lógico). [**407**] El hecho que las mónadas reflejen el mundo quiere decir que son una perspectiva del mundo. Allí donde el universal que es autoidentidad contradictoria de lo plural y lo singular—en cuanto lo que llaman autodelimitación dialéctica—avanza *poiéticamente* de lo hecho a lo que hace y aprehende la realidad por medio de la intuición práctica [**199**], emerge la cognición objetiva (un verdadero universal concreto tiene que incluir individuos, tiene que tener carácter de emplazamiento [場所的]). El proceso de la intuición práctica es, en cuanto autodelimitación de un universal concreto, tiene que ser el proceso de una lógica concreta. La cognición inductiva (esto es, la cognición científica), emerge a partir de un proceso como éste. Como dije antes, todas nuestras prácticas surgen como intuiciones prácticas, surgen a partir de que los individuos reflejan el mundo (de ahí que sean acciones expresivas). Nuestras acciones cognitivas deben ser siempre vistas como prácticas históricas. Aunque las pensemos como lógica abstracta, en la medida en que haya conocimiento objetivo, no se alejan del punto de vista del aprehender las cosas *poiéticamente*, por medio de la intuición práctica. Por supuesto, no hace falta decir que, en tanto autodelimitación del presente con autoidentidad contradictoria, debe haber una mediación lógica de sí mismo. Mientras más consistentemente seamos individuales y mientras más objetiva sea la cognición, más será este el caso. En la epistemología, hasta el día de hoy, no se concibe la acción de conocer como un acción que da forma histórica en el mundo histórico (esto es, en todo el proceso). En vez de entender esto como todo un proceso, algunos lo ven como acciones conscientes separadas, por así decirlo, como en un plano que pasa transversalmente por la historia. Si asumiésemos que hubiese una interrupción en el plano de la conciencia, la lógica y la percepción directa sólo podrían pensarse como contradiciéndose mutuamente y mediándose mutuamente. Sin embargo, en

cuanto proceso total, la cognición tiene que ser un ir aprehendiendo sin cesar la realidad con intuiciones prácticas a partir de nuestra *poiesis* (nosotros en tanto yo producido por una historia concreta). Los problemas surgen a partir de los cimientos de la vida histórica: no surgen como una lógica abstracta. No obstante, cuando digo esto, no significa que piense la verdad a la manera del pragmatismo. La vida histórica es la idea como [**200**] darse forma a sí mismo el presente con autoidentidad contradictoria.

[**408**] Nuestras intuiciones prácticas no son un ir moviéndose de una así llamada percepción directa en otra percepción directa sólo pasiva e inmediatamente, sin mediación de una teoría judicativa. En un mundo que es presente con autoidentidad contradictoria, el mundo y los individuos tienen que oponerse constantemente uno al otro, lo hecho y lo que hace tienen que oponerse uno a otro. Desde este punto de vista, la percepción directa y las prácticas tienen que oponerse constantemente. Pero entre ambas tiene que haber más que el simple oponerse con negación mutua como se concibe desde el punto de vista del sujeto. Tiene que darse una oposición absoluta entre pasado y futuro. En el presente absoluto, el pasado histórico infinito nos presiona sin tregua. El pasado infinito que nos enfrenta en el presente es expresivo; si bien es pensado sin más como un objeto del entendimiento, el que aquello que nos enfrenta continuamente sea expresivo, el que, en otras palabras, nos mueva por medio de acciones expresivas, es el aparecernos las cosas intuitivamente. Aquello que mueve la misma existencia de nuestro yo es lo visto intuitivamente. Si bien arriba dije que, en un mundo que avanza desde lo hecho a lo que hace en tanto autoidentidad contradictoria, el verdadero entorno llega a ser en tanto se subjetiviza negándose a sí mismo: el mundo en que nuestro yo está contenido autocontradictoriamente es un mundo intuitivo para nosotros. Es un mundo en que la acción, contradictoriamente, está contenida en el objeto y en que se obra a partir del ver: es un mundo en que estamos [**201**] sin cesar absorbidos. En un mundo con autoidentidad autocontradictoria, sujeto y objeto no se enfrentan sin más, ni tampoco se median mutuamente: es una lucha de vida o muerte. En un mundo con autoidentidad contradictoria, lo dado intuitivamente no es sin más lo que niega nuestro ser: tiene que ser también aquello que niega nuestras almas. Cuando digo que nos niegan o nos matan desde afuera, no es todavía algo dado en verdad como siendo una autoidentidad contradictoria. Esto es lo que, mientras nos da vida, nos esclaviza, lo que mata nuestras almas. Si la acción está incluida autocontradictoriamente en el objeto, tiene que haber algo así en su fundamento. Que el entorno, negándose a sí mismo, se haga a sí mismo sujeto significa que se hace [**409**] a sí mismo un Mefisto. En lo hondo del mundo intuitivo acecha el demonio. Mientras más individual sea nuestro yo, más será este el caso. Que una cosa esté dada intuitivamente implica que, o bien es contemplada pasivamente o que la actividad desaparece, pero, desde el punto de vista del yo del conocimiento, esto no es sino un punto de vista carente de dialéctica. Es donde las acciones se nos vienen a contracorriente que se da la verdadera intuición. Por ello, mientras más seamos individuos, más es el mundo de la intuición verdadera un mundo de sufrimiento. Aun en

el mundo de los instintos animales, los animales desean en la medida en que reflejan el mundo en su interior y obran a partir del ver. Sin embargo, los animales no son todavía individuales y, por eso, no hay todavía intuiciones. Los animales instintivos no son atrapados por el demonio. La intuición es aquello que suscita nuestras prácticas, aquello que nos tienta hasta lo hondo del alma. Sin embargo, la gente piensa que no son sino imágenes mentales o ensoñaciones.

[**202**] Si el mundo se da forma a sí mismo en tanto presente con autoidentidad contradictoria, el pasado, a la vez que ya ha transcurrido, está en el presente con autoidentidad contradictoria y, siendo nada, es. Con respecto a nosotros, que somos algo que va de lo hecho a lo que hace, el mundo es expresivo. Con respecto a nosotros los humanos, el entorno resulta siempre expresivo. Así pues, cuando éste, en tanto va de lo hecho a lo que hace, nos presiona sin tregua, nos resulta intuitivo. En la medida en que mueve nuestra existencia activa (nuestra, en tanto somos personas individuales), es intuitivo. Sin embargo, el pasado es pasado en tanto se niega a sí mismo y avanza hacia el futuro. Es pasado teniendo futuro y, por supuesto, lo contrario de esto es también verdadero. En la historia, no hay algo dado sin más: lo dado es lo que es hecho y lo que es hecho es lo que debe negar a lo que va de lo hecho a lo que hace. En tanto somos lo que hace en un mundo que va de lo hecho a lo que hace, en tanto elementos del mundo autoformativo, estamos siempre frente al mundo. Así pues, yendo desde lo hecho a lo que hace vamos dando forma al mundo. Es entonces que se da lo que llamo la posición de la intuición práctica. Mientras más seamos individuales en tanto elementos autoformativos de un mundo creativo [**410**] como presente de la autoidentidad absolutamente contradictoria, más estamos, con nuestras intuiciones prácticas, en la cúspide de la creatividad histórica. En este sentido, se puede decir que práctica e intuición se oponen constantemente. Que el mundo, como expresión única, nos presione sin tregua significa que nos presiona hasta el fondo de nosotros y exige la entrega de nuestra alma. El que tengamos forma significa necesariamente que, como individuos de un mundo con autoidentidad absolutamente contradictoria, [**203**] aprehendemos el mundo creativamente. Aprehender la actualidad, en tanto acción históricamente creativa, es propio de una racionalidad concreta. Aquí tiene que estar incluida la mediación de una teoría judicativa. Profundizar en el punto de vista de la intuición práctica quiere decir llegar a ser racional. Es aprehender la realidad en su modo de producción. Un concepto concreto tiene que ser un modo de producción de la realidad. También la cognición científica se levanta sobre una base así. Aprehender el mundo de manera activa creativamente quiere decir aprehenderlo por medio de *ideas*. Las *ideas* tienen que ser las acciones creativas del mundo. La *idea* hegeliana debe ser algo similar.

En la cúspide del mundo histórico que tiene la *poiesis* como centro se enfrentan el pasado y el futuro. Así pues, esto se da como el enfrentamiento entre sujeto y entorno en tanto enfrentamiento en un presente de la autoidentidad contradictoria. Este enfrentamiento entre sujeto y entorno en un presente absoluto, su darse forma recíprocamente, no puede ser ni mecánico ni teleológico. El entorno es siempre expresivo, constantemente presiona intuitivamente en dirección al sujeto, hacia aquello que

hace. Intuición significa que las cosas apuntan a atraer nuestro yo. No es un enfrentamiento indiferente entre el yo y las cosas. Crear cosas no significa que el yo sea atraído por las cosas. No es ni que el yo se vuelva cosa ni que el yo desaparezca. Ahora bien, tampoco se trata de que sólo el yo actúe conscientemente. En cuanto es algo que hace, es obligado a aprehender la verdad de las cosas activamente. Cuando se dice que la intuición práctica es sin más que el yo sea atraído por las cosas, [**411**] puede que se piense como un rechazo de la lógica. Sin embargo, allí el yo es [**204**] siempre agente. No es que reciba las cosas tal y como eran desde antes, sino que aprehende las cosas activamente. Es entonces que nosotros, en tanto componentes que dan forma de un mundo con autoidentidad contradictoria, tenemos que ser siempre lógicos. Negar la lógica es ocultar el yo. Con intuiciones prácticas, *poiéticamente*, nuestro yo se hace progresivamente más claro. Puede pensarse que el arte no es lógico. Si bien puede pensarse que no es lógico porque la intuición artística emerge en la tendencia a que las cosas atraigan a nuestro yo en intuiciones prácticas, desde el punto de vista de una lógica concreta, la intuición artística ya se encuentra incluida allí [en la lógica concreta] como una tendencia (el arte también tiene que ser racional). Desde el punto de vista de la creatividad, el pasado y el futuro deben enfrentarse absolutamente el uno al otro. Ahora, esto no es un mero oponerse, sino que es un estarse moviendo creativamente, en cuanto confrontación con autoidentidad contradictoria, de lo que es hecho a lo que hace. Es por esta razón que el mundo, en tanto presente de la autoidentidad contradictoria, se da forma a sí mismo, esto es, es consciente. La razón de que sea consciente es la autoidentidad contradictoria de pasado y futuro. El mundo, en tanto pasado absoluto, necesariamente me viene presionando. Sin embargo, en tanto pasado de un mundo con autoidentidad contradictoria, no nos presiona meramente en términos causales. La mera necesidad causal no niega nuestro yo. Tiene que ser algo que, como pasado histórico, nos apremia en el fundamento de nuestras vidas, tiene que ser algo que nos mueve desde la profundidad de nuestras almas. Aquello que en la intuición nos mira de frente, como pasado histórico, en el punto de vista de las intuiciones prácticas, tiene que ser algo que apunte a negar nuestro yo individual desde el fundamento de nuestras vidas. Algo así es en verdad, para nosotros, una cosa dada [**205**]. Lo que le es dado a nuestro yo individual por medio de la intuición práctica no es meramente físico, no es meramente negativo: tiene que ser algo que nos venga apremiando demoníacamente. Lo que en verdad apremia nuestras almas tiene que ser algo que nos tiente con su lógica abstracta, algo que nos seduzca con la máscara de la verdad. Frente a aquello que viene apremiándonos en la profundidad de nuestro yo individual como pasado absoluto (ya lo dije antes), [**412**] nosotros, en tanto nos paramos en el punto de vista del futuro absoluto, sin tregua damos forma con nuestras intuiciones prácticas: como componentes creativos de un mundo creativo somos creativos sin tregua (tenemos siempre el yo en lo trascendente, que es el final de este ensayo). Ahí están las bases del idealismo. Ver el mundo por medio de la intuición práctica incluye ya, por el contrario, dar forma al mundo con la intuición práctica. El pasado es un pasado que tiene que ir hacia el futuro negándose a sí mismo y el futuro es un futuro que tiene que llegar

a ser pasado negándose a sí mismo. El que el mundo, en tanto pasado absoluto, constantemente nos robe, en nuestras intuiciones prácticas, a nuestro yo individual desde el fundamento de nuestras vidas significa que el mundo ha dejado de ser creativo. El mundo se niega a sí mismo. La intuición misma es una autocontradicción. El mundo, en la medida en que está vivo, esto es, en la medida en que produce creativamente, no puede sino derrumbarse. Nuestro yo intuitivo nace de lo más profundo de la contradicción del mundo. Que el mundo, en cuanto pasado absoluto, apremie en intuiciones prácticas nuestro yo individual no es algo ni mecánico ni teleológico: tiene que ser algo que venga apremiando nuestras almas a entregarse. No es un simple objeto de la comprensión: tiene que ser algo que apremie en tanto objeto de la fe, en tanto aquello que tienta las prácticas. Esto no puede sino ser un alma con [**206**] carácter lógico. De lo contrario, no sería algo que mueve a nuestro yo individual, no podría decirse que sea algo dado a nuestro yo práctico. Aquello que, en tanto que es hecho y que está en el presente con autoidentidad absolutamente contradictoria, nos mueve, tiene que ser algo que nos apremie a manera de lógica abstracta (como un "si esto es así, habrá que hacer asá"). Desde el punto de vista de la lógica abstracta, se piensa el mundo como algo determinado. Es donde nuestra intuición práctica está de cara a sí misma partiendo del pasado que se da la lógica abstracta. Esto es lo que llamamos reflexión. Sin embargo, es cuando nuestro yo activo—en tanto elemento formativo de un mundo con autoidentidad absolutamente contradictoria—aprehende en intuiciones prácticas, *poiéticamente*, el modo de producción del mundo histórico, [es entonces, digo,] que se da la lógica concreta. De no haber pasado, no habría futuro. Nuestras acciones siempre se encuentran con su base en el pasado. Desde el punto de vista de lo que es determinado, nuestras prácticas tienen que tener carácter de lógica abstracta. [**413**] Que el mundo que es autoidentidad contradictoria esté siempre confrontándonos en la intuición práctica significa que lo que nos mueve a la manera de lógica abstracta ya tiene que estar incluido en él. Sin embargo, eso, en tanto pasado que está en un presente con autoidentidad contradictoria, es constantemente acción formativa. La lógica concreta, en tanto corresponde con que el presente con autoidentidad contradictoria se da forma a sí mismo, es mediada por la lógica abstracta y la lógica abstracta tiene sentido como lógica en tanto mediadora de la lógica concreta. De no ser así, no sería más que un mero formalismo.

Cuando hablo de aprehender la realidad por medio de la intuición práctica, no quiero decir que la lógica abstracta no sea mediadora; mientras más seamos individuos en tanto elementos que dan forma de un mundo que es autoidentidad contradictoria, mientras más seamos creativos, [**207**] más tiene que movernos lógicamente lo que nos es dado en intuiciones prácticas en el presente de la autoidentidad absolutamente contradictoria. De este modo, que el mundo constantemente se dé forma autocontradictoriamente corresponde a una lógica concreta. En este sentido, también el arte tiene carácter de lógica concreta. Yo contemplo al arte desde la posición histórica-formativa del ser humano y no desde éste hacia aquél [es decir, desde el arte hacia lo histórico formativo].

4

Lo que está dado intuitivamente, lo que nos mueve lógicamente, es lo contrario a lo que normalmente se piensa. Lo que digo tal vez pueda considerarse una exageración. No obstante, la intuición, o lo dado, se ha pensado hasta ahora desde la posición del yo del conocimiento y no desde la posición del yo concreto histórico-social, es decir, desde el yo práctico-*poiético*. Desde la posición de la lógica judicativa, lo dado es irracional y la intuición es concebida como rechazando la lógica. No obstante, los seres humanos concretos nacemos en un mundo histórico-social práctico-*poiético* y de ninguna manera podemos desprendernos de este aspecto. Lo pensado está dado histórico-socialmente; asimismo, lo que se contempla intuitivamente [**414**] es concebido práctico-*poiéticamente* y nos mueve expresivamente. Debe ser algo que apremie nuestro yo individual en tanto algo dado en el mundo del presente de la autoidentidad contradictoria. La sociedad [**208**] emerge a partir de la autoformación del mundo de la autoidentidad contradictoria. Aunque se trate de una sociedad primitiva, ésta no es meramente instintiva o totalitaria, sino la autoidentidad contradictoria de lo plural y lo singular. Nosotros, en tanto yo individual, estamos frente a una entidad trascendente con autoidentidad absolutamente contradictoria. Como dice Malinowski, en las sociedades primitivas ya está contenido el individuo. [Las sociedades humanas] se distinguen de las agrupaciones animales [por este motivo]. Las sociedades primitivas están restringidas en extremo por el tótem y el tabú. A pesar de esto, ya existe aquí la libertad individual y, por lo tanto, el crimen. Lo que se encuentra dado en nosotros como seres humanos concretos no es la percepción directa de los psicólogos, sino que debe ser algo dado socialmente, algo dado que nos contenga a nosotros mismos. Lo dado de manera coercitiva en tanto autoformación del mundo autocontradictorio, es lo dado como autolimitación de lo que yo denomino universal dialéctico. Las convenciones sociales son exigencias desde el pasado. A pesar de que en términos lógicos éstas son particulares, no podemos sino ser movidos esencialmente por ellas en la medida en que son histórico-sociales, en la medida que son propias de la especie. Quizás esto pueda llamarse lo prelógico en el sentido de Lévy-Bruhl. En todo caso, según la lógica de Platón, esto, en su fundamento, no es otra cosa que la participación en la *idea*. En contraste, la lógica abstracta no es la verdadera lógica. La lógica concreta debe ser una autoidentidad contradictoria de los dos aspectos. No es necesario decir que la lógica verdadera debe negar lo mítico. Las sociedades progresan dialécticamente, de lo hecho a lo que hace. [**209**] Sin embargo, en su fundamento, no se pueden desprender del desarrollo de la intuición práctica que aprehende la realidad *poiéticamente* en tanto formación histórico-social. Tal es la lógica concreta. Esto no implica pensar algo intuitivo y místico en el fundamento de la lógica. [**415**] Se trata, por el contrario, de algo en la realidad verdadera [真実在] que [nos] conmina *poiéticamente* y en términos de su puesta en práctica. Esto es equivalente a aprehender los modos de producción del mundo autoformativo como autoidentidad absolutamente contradictoria. Esto significa, a su vez, negar en toda medida la opresión mítica que actúa sobre nosotros.

Es preciso ir más allá de lo meramente particular, de lo meramente histórico.[19] Aquí es donde lo dado es negado. Empero, tal como piensan los racionalistas abstractos, esto no implica que el pasado histórico sea negado o que el particular sea meramente un particular de lo general. La sociedad primitiva se forma autocontradictoriamente y así progresa de lo hecho a lo que hace. Lo dado históricamente en el presente del mundo histórico absolutamente autocontradictorio, en la medida en que somos un yo individual, ejerce presión sobre nosotros hasta el fundamento de la vida del yo. Lo que en nuestras intuiciones ejerce presión sobre nosotros es lo que ejerce presión histórico-múndicamente. La particularidad de la sociedad no es una mera particularidad, es un modo de producción del mundo histórico. En tanto un yo individual, abandonamos lo intuitivo y llegamos a ser racionales. Esto supone, al mismo tiempo, que, en tanto elementos formativos del mundo autoidéntico [**210**], llegamos a ser verdaderamente práctico-intuitivos. Igual que en las sociedades primitivas, existimos siempre frente a la autoidentidad absolutamente contradictoria. Esto puede decirse porque somos individuales. Nosotros somos un yo individual en la medida en que, como elementos formativos del mundo autocontradictorio, estamos frente a la autoidentidad absolutamente contradictoria. Con respecto a este punto se puede decir que sólo aquí llegamos a ser verdaderamente un yo individual y alcanzamos la lógica concreta. La lógica concreta siempre media a la lógica abstracta, pero no se avanza a la lógica concreta por medio de una mediación lógico-abstracta.

[**416**] Hegel dice que, para que la personalidad pueda existir como idea, debe haber propiedad. La personalidad concreta debe tener una corporalidad histórica. La sociedad emerge en tanto acción productiva histórica y nuestro yo es un elemento de esa sociedad que se forma a sí misma. También la personalidad debe ser pensada desde esta perspectiva. Lo primero que distingue a la sociedad humana de la animal es que [en la primera] hay individuos, dado que en la autocontradicción de lo plural y lo singular emerge el yo personal de los individuos múltiples como opuestos a la unidad totalizadora. En el mundo de la autoidentidad contradictoria, el hecho de que la pluralidad de individuos se oponga siempre autocontradictoriamente a lo singular, quiere decir que al mismo tiempo se sintetiza autocontradictoriamente con lo singular. Por ello somos una personalidad frente a Dios y es por medio de esta mediación con Dios que el yo [私] se opone a un tú [汝]: la personalidad se da frente la personalidad. [**211**] La sociedad como autoformación del presente autocontradictorio siempre va moviéndose de lo hecho a lo que hace. Este proceso no es ni mecánico ni teleológico. En tanto proceso autocontradictorio de lo plural y lo singular, debe ser intuitivo-práctico. Lo plural es plural de lo singular, lo singular es singular de lo plural; el movimiento es quietud y la quietud es movimiento; [este proceso] debe incluir en sí el momento de la autoformación de lo eterno, de la formación ideal. La cultura emerge en este momento. Por ello,

19. Es decir, Nishida parece comparar a los mitos con las convenciones. Por eso lo mítico "presiona" desde el pasado. En ese sentido, los modos de producción también ejercen presión de ese modo, pero no de una manera determinística.

en la medida en que es siempre una formación de especies, lo es también, en tanto la autoformación de un presente con autoidentidad absolutamente contradictoria, de la historia múndica. La sociedad que se forma a sí misma, en tanto autoformación de la *idea*, llega a ser estado, es decir, racional. Nosotros somos personalidades concretas en tanto elementos de la formación de esa sociedad. En ese sentido, el estado es sustancia ética y nuestra práctica moral es mediada por el estado. Sin lo cultural, no hay estado. Una sociedad que no es cultural no merece el nombre de estado. Así, la cultura, en tanto perteneciente a la idea, es la formación específica [es decir, referente a la especie] de una sociedad, pero no es sólo eso.

[**417**] El mundo histórico, desde su comienzo con los seres vivos hasta los seres humanos, es la autoidentidad contradictoria de lo plural y lo singular. Así, se mueve de lo hecho a lo que hace. En la vida animal, la pluralidad de individuos no se opone a la total singularidad, es decir, el individuo no es independiente. El proceso del progreso histórico de lo hecho a lo que hace puede pensarse como el proceso de tal unidad, es decir, teleológicamente. Decir que el individuo no es independiente, significa a la inversa que lo singular no es todavía lo singular verdadero [**212**] porque no es trascendente con respecto al mundo de la pluralidad individual: es todavía sólo un singular de la pluralidad. Contrario a esto, el mundo humano, por más primitivo que sea, es la autoidentidad contradictoria de lo plural y lo singular. También aquí, no obstante, en la sociedad primitiva, el individuo no es aún verdaderamente independiente puesto que la total singularidad es opresiva. La total singularidad es meramente trascendente y lo plural es plural de la singularidad. Y, por el contrario, el individuo es siempre individuo por medio de su independencia. En el mundo de la autoidentidad absolutamente contradictoria, el hecho de que las cosas individuales se formen a sí mismas supone que el mundo se forma a sí mismo y, a la inversa, el hecho de que el mundo se forme a sí mismo significa que las cosas individuales se forman a sí mismas. Plural y singular devienen una singularidad por medio de la mutua negación que va de lo hecho a lo que hace. Tal momento está incluido en el mundo autocontradictorio en tanto proceso cultural. Desde este punto de vista, el surgir de la pluralidad de individuos es la vida de la total singularidad y viceversa. En tanto libertad sustancial, la sociedad es sustancia ética; en tanto acto formativo del mundo histórico, nuestra práctica posee un sentido moral—la verdadera moral emerge allí donde el mundo se forma a sí mismo autonegativamente y allí donde nosotros somos creativos en nuestra intuición práctica. De este modo, el proceso cultural debe ser ético. El desarrollo cultural, en tanto libertad sustancial, media el estado. En la medida en que, como individuos de una sociedad que es sustancia ética, seamos creativos, nuestra práctica es moral y, en la medida en que, como acción formativa de un mundo con autoidentidad absolutamente contradictoria, [nuestra práctica] es una acción formativa del mundo autocontradictorio, [**213**] la sociedad es una sustancia ética. La demanda de la formación ideal de ese mundo [**418**] se da siempre dentro del individuo que se limita a sí mismo independientemente, volviéndose consciente como deber. Se puede decir que también las artes y las disciplinas científicas, en la medida en que son, desde esta perspectiva,

acción formativa *ideal*, poseen un sentido ético. Lo que en contraste merece el nombre de estado verdadero debe ser más que algo político. Maquiavelo consideró al "poder" (*virtù*) como la esencia del estado. Tal vez pueda pensarse en el sentido de creatividad. El estado es un ser autoformativo autocontradictorio de lo plural y lo singular. Por ello, la razón de estado [*Staatsräson*] siempre incluye la contradicción; allí debe residir la razón de ser del estado. En el mundo histórico, la realidad debe ser autocontradictoria. Así, la cultura emerge a partir de la autoformación de esa realidad. Es la cruz del presente, es preciso reconocer aquí a la rosa; si no fuera así, no podríamos hablar de verdadera cultura.[20] También algo como el arte es un acto de autoformación de la sociedad. Por este motivo me interesa la idea de que las artes surgen de los ritos sociales (Jane Harrison, *Ancient Art and Ritual*). No importa hacia donde avance el arte, tal posición nunca se pierde. También las artes poseen una razón concretamente ética. A pesar de ello, mientras más se profundiza la formación autocontradictoria, las diferentes culturas avanzan desarrollándose en direcciones divergentes, manteniendo como centro la actualidad de la intuición práctica.

[**214**] En el proceso formativo de lo hecho a lo que hace, el mundo de la autoidentidad absolutamente contradictoria es ideal e incluye en sí a lo intuitivo. Pero yo no coloco allí la autoidentidad del mundo. Si esto fuera así, éste no sería el mundo de la autoidentidad absolutamente contradictoria. En un mundo así, la autoidentidad debe siempre trascender este mundo: no hay camino que conduzca del hombre a Dios; éste debe ser absolutamente trascendente. La pluralidad de individuos y la total singularidad [**419**] nunca pueden llegar a ser [la verdadera] singularidad en este mundo. En la medida en que uno pone la autoidentidad en algo *ideal*, inmanentemente en este mundo, el mundo no es un mundo de lo actual que se mueve verdaderamente desde sí mismo. Por esta razón, el mundo de la autoidentidad absolutamente contradictoria debe ser el mundo que niegue lo *ideal* y la cultura. El mundo *ideal* es el mundo de las apariencias. El mundo *ideal* debe ser el mundo de lo que nace, muere y cambia, un mundo procesual. Dado que el mundo es autoidentidad absolutamente contradictoria, su proceso de autoformación no es ni meramente mecánico ni teleológico, sino *ideal*. Puesto que es absolutamente dialéctico, incluye el momento de la intuición *ideal*. Por ello, siempre se puede decir que, allí donde cultura y religión se oponen, [también] se unifican. En un texto previo[21] dije que el mundo es *ideal* allí donde refleja la imagen de la autoidentidad absolutamente contradictoria. El yo refleja al yo en el yo, como digo frecuentemente en caso de la acción expresiva, y esto debe ser llamado la continuidad de la ruptura absoluta [絶対の断絶の連続]. Allí, lo trascendente es, [**215**] en toda instancia, autocontradictoriamente inmanente, es decir, autoidentidad

20. Ver Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, trad. Juan Luis Vermal (Editorial Sudamericana, 2004), 19–20.

21. "El punto de vista del individuo en el mundo histórico"「歴史的世界においての個物の立場」(NKZ 9: 69–146).

absolutamente contradictoria. La religión no tiene a la cultura como fin, sino todo lo contrario. La verdadera cultura nace a partir de la religión.

El mundo de la autoidentidad absolutamente contradictoria no posee la autoidentidad dentro de sí mismo. Como autoidentidad contradictoria, [la autoidentidad] es siempre trascendente con respecto a este mundo. Por ello una autoformación donde el límite no tiene limitante es *ideal*. En el mundo absolutamente trascendente, tener autoidentidad significa que la pluralidad de individuos se opone siempre a lo singular trascendente [超越的一] y que lo individual sólo lo es en tanto se opone siempre a lo trascendente. Tenemos una personalidad porque nos enfrentamos a Dios. Pero en la medida en que somos un yo personal, esta oposición significa por el contrario que debemos unirnos a Dios. Cuando hablo de Dios y nosotros, me refiero a lo que se da en la relación de la autoidentidad contradictoria de lo plural y lo singular. [**420**] Como individuos del mundo de la autoidentidad contradictoria, somos autocontradictorios en la base de nuestra autoemergencia. Con el desarrollo de la cultura, la contradicción no disminuye, sino que, por el contrario, la contradicción se vuelve cada vez más clara. En el mundo de la autoidentidad contradictoria que posee autoidentidad en lo trascendente, el proceso *poiético* de la intuición práctica que va de lo hecho a lo que hace es siempre un avanzar infinito. En esa dirección, no hay unión con lo absoluto, con Dios. Nosotros nos unimos con Dios en la base de nuestro autoemerger (somos seres creados). Como elementos formativos del presente contradictoriamente autoidéntico en el que pasado y futuro existen de forma autocontradictoria simultáneamente en el presente, [**216**] al comienzo de la vida debemos someternos a este pacto. Estamos siempre conectados con lo absoluto, sólo que no nos volvemos conscientes de ello. Sumergiéndonos en el fondo de la autoidentidad contradictoria, volviéndonos hacia el sí mismo, nos unimos, convergemos con Dios. Esto es llamado la conversión del corazón. Aquí surge el verdadero yo a partir de la autonegación del sí mismo. Lutero dijo que la libertad de los cristianos es la de un soberano que yace libre por encima de todo y la de un lacayo que sirve a todas las cosas. Por ello, nosotros no accedemos a la religión por medio de nuestra acción asumiendo la autoidentidad en este mundo, sino que es por medio de reflexionar sobre la autocontradicción de nuestro yo y sus acciones. Así, la contradicción [撞着] de la autocontradicción [自己矛盾] en el fundamento de ese sí mismo no sucede por sí misma, sino por medio de un llamado absoluto. No es posible la autonegación por medio del sí mismo (esto es lo que en religión se denomina "gracia"). En consecuencia, puede pensarse que la religión es ultramundana. No obstante, como dije antes, la verdadera cultura debe emerger a partir de la religión, que es la posición de la autoidentidad absolutamente contradictoria. Nosotros llegamos a tener una verdadera personalidad por medio de la oposición con el singular trascendente. Así, que el yo sea yo por medio de la oposición con el singular trascendente implica al mismo tiempo oponerse al prójimo en términos de ágape. El principio moral según el cual el yo deviene personalidad al encontrar una personalidad en el otro es algo de este tipo [algo referente al ágape]. Dentro de tal delimitación moral, [**421**] el mundo debe ser *idealmente* formativo [**217**].

La religión no pasa por alto la posición de la moral. Por el contrario, la verdadera posición de la moral adquiere su base por medio de la religión. A pesar de ello, no se accede a la relación por la mediación de la acción moral. Las palabras de Shinran en el *Tan'nishō* poseen un significado profundo: "incluso un hombre bueno renace en la Tierra Pura, con mayor razón uno malo". Hoy en día, se piensa a veces que el fin de la religión es la salvación individual y que tal salvación está en conflicto con la moral del estado; pero esto es porque se desconoce la esencia de la religión. El problema de la religión no es la paz del individuo. Lo que nos conduce actualmente a esta tensión no es sino haber convertido al Otro-Poder en el yo. Lo que produce la conversión de manera sincera y absoluta debe tener a la moral verdadera como ideal. El estado, en tanto sustancia ética, y la religión no se contradicen.

La religión de la nada oriental enseña que "la mente/el corazón es Buda" [心是仏].[22] Esto no es ni psicologismo ni misticismo. En términos lógicos, debe tratarse de la autoidentidad contradictoria de lo plural y lo singular. Todo que-es-también uno [一切即一] no quiere decir que el todo sea lo singular homogéneo. Tiene que ser una unidad que emerge a partir del todo como autoidentidad absolutamente contradictoria. Allí, como presente absoluto, está el principio del mundo histórico. Como individuos de ese mundo, estamos siempre en contacto con el absoluto. [Rinzai] dice "Aquellos que escuchan el Dharma delante de mí ahora no están obstruidos en ningún lugar, son libres en las 10 direcciónes y en los 3 mundos". En el fondo de la autocontradicción, morimos a lo absoluto y ese penetrar en el principio del todo que-es-también uno [一切即一] es la religión de "la mente/el corazón es Buda". "Aquél que escucha el Dharma no es los cuatro elementos: es el que puede utilizar los cuatro elementos. Si puedes verlo así, [**218**] eres libre de irte o quedarte". Esto no significa que el yo consciente sea un acompañante de la ilusión: allí radica la transformación de la absoluta negación. Luego, lejos de ser esto un psicologismo o misticismo, debe ser por el contrario un objetivismo de lo absoluto. La verdadera ciencia y también la moral emergen a partir de este [principio]. Aunque se habla de "mente", no se trata de la consciencia subjetiva: es algo que, aunque interno, [**422**] no se puede alcanzar: aunque se hable de la nada, no es la nada que se opone al ser.

La autoidentidad absolutamente contradictoria de lo plural y lo singular, que va de lo hecho a lo que hace, el mundo que se forma a sí mismo *idealmente*, es el mundo que posee autoidentidad en lo trascendente. Por lo tanto, en este mundo, mientras más individual es lo individual, más se opone a lo uno trascendente [超越的一者]. Oponerse a lo uno trascendente significa que el individuo se opone al individuo inmanentemente en términos de ágape. En tanto nacemos históricamente en este mundo, nos oponemos a lo que trasciende directamente este mundo y, [por lo tanto,] trascendemos el mundo. Allí se enfrentan el individuo y el mundo. Por eso he dicho antes que lo que se da en la posición de la intuición práctica ejerce presión sobre el yo individual;

22. En japonés, la palabra 心 puede referirse tanto al corazón como a la mente.

esto atrae nuestra alma. Esto no sólo niega nuestra vida corporal, sino que debe ser algo que también niegue nuestra alma. En tanto individuos del mundo que poseen autoidentidad en lo trascendente, nos encontramos en todo respecto en oposición a éste [el mundo] [**219**]. Aquello que atrae al yo y apremia al sí mismo como algo dado no es el verdadero individuo que posee su yo dentro de lo uno trascendente. No debemos ser atraídos por las cosas. Allí yace el fundamento del imperativo categórico. Pero, de nuevo, tenemos que ser siempre como individuos del mundo de la autoidentidad absolutamente contradictoria. De lo contrario, la autoestima moral no sería más que un tipo de *hybris*. Como se dijo antes, mientras más personales seamos como individuos, más debemos ser formativos en términos *ideales*, en términos de ir de lo hecho a lo que hace. Como elementos del mundo creativo, se debe poder decir que somos órganos con lo uno trascendente. Allí se deciden lo moral y lo religioso.

[**423**] En tanto autoidentidad absolutamente contradictoria, el mundo tiene una autoidentidad dentro de lo que trasciende al sí mismo; dado que somos individuos por nuestra oposición a lo uno trascendente, mientras más individuales somos y mientras más nos movamos de lo actual a lo actual, trascendemos en mayor medida este mundo, deviniendo reflexivos e intelectuales. Cuando el mundo posee autoidentidad en aquello que se trasciende a sí mismo, en ese momento deviene mundo expresivo; nosotros, que somos individuos de ese mundo, somos sus acciones formativas. Nosotros somos reflexivos. La reflexión es la unificación de pasado y futuro en el presente. En esta dirección, pasado y futuro son completamente negados en el presente y es la posición del pensamiento la que capta el mundo infinitamente activo como un presente. Desde esta posición del pensamiento, el mundo se aprehende expresivamente como uno [**220**]. El mundo autocontradictorio es aprehendido como siendo autoidéntico en sí mismo.[23] Se aprehende el mundo autocontradictorio como no-contradictorio. Por ello, el mundo del pensamiento es siempre autocontradictorio. Allí, pensamiento y práctica se encuentran siempre opuestos y emerge la posición del intelecto puro. En la medida en que el mundo autocontradictorio se forma a sí mismo idealmente, nosotros llegamos a ser raciocinantes en tanto individuos. El mundo que no posee autoidentidad en sí mismo y que va desde el pasado infinito al futuro infinito puede pensarse como algo autoidéntico en sí mismo, [si se lo concibe] como universal silogístico. Allí surge el intelecto científico.

Como acabo de decir, el mundo de la autoidentidad autocontradictoria que se forma a sí mismo puede pensarse, en términos lógicos, como el universal silogístico en el presente autocontradictorio. Este mundo posee un momento de autonegación.

23. A lo largo de los últimos párrafos, Nishida constantemente sugiere que la autoidentidad no puede ser meramente inmanente al mundo. Aquí se separan los caminos de la religión y la cultura. La cultural parece postular cierta unidad inmanente, mientras que la religión muestra que la verdadera autoidentidad, para ser tal, sólo puede poseerse como algo trascendente. En ese sentido, podría decirse que el ser humano no puede alcanzar la trascendencia por sí mismo y el mundo humano no es un sistema absolutamente cerrado (autoidéntico sin mediación). Ahora bien, en la esfera de lo científico, como diría Kant, la autoidentidad debe ser presupuesta.

De no ser así, no sería el mundo de la autoidentidad contradictoria. Sin embargo, este mundo, desde ese punto de vista, es decir, visto de manera inmanente como autoidentidad, [**424**] debe devenir abstracto. La lógica concreta, si bien tiene que incluir la lógica abstracta como su momento negativo, no puede pensarse como una lógica que va desde la lógica abstracta a la concreta. El mundo de la autoidentidad absolutamente contradictoria no puede incluir en sí mismo su autoidentidad; la debe incluir como un momento de la formación *ideal* que va de lo hecho a lo que hace [**221**]. La lógica concreta yace allí dónde nuestro yo aprehende la realidad como histórico-productiva. En el mundo de la autoidentidad contradictoria de lo plural y lo singular, nuestro sí mismo se vuelve evidente. Nuestra consciencia llega a ser autocontradictoriamente la consciencia del mundo. Por ese motivo, puede decirse que, en la medida en que pongamos las cosas en práctica, reflejamos la existencia y [también] que las cosas dan evidencia de las cosas mismas. El intelecto comienza con el análisis abstracto, [pero] moviéndose de lo hecho a lo que hace desde la posición que sea, el yo debe volverse autoconsciente. La cognición debe ser un proceso histórico. El autodespertar de la vida histórica es lo que yo llamo lógica dialéctica. En consecuencia, también la ciencia es dialéctica. De cualquier modo, dado que se conforma a lo hecho, debe llamarse ambiental. Sólo desde esa posición se puede ver el mundo de la vida histórica que se escapa de lo que es abstracto.

Como dice Hegel al comienzo de su Filosofía del Derecho*:*

> *"La filosofía trata con ideas, y no con lo que suele llamar* meros conceptos. *Ella muestra, por el contrario, la unilateralidad y falta de verdad de estos últimos, así como que el* concepto *(no lo que con frecuencia recibe este nombre y que no es más que una determinación abstracta del entendimiento) es lo único que posee* realidad*, precisamente porque se la da a sí mismo".*[24]

[**222**] Nuestro cuerpo biológico, en tanto vida histórica, es ya algo técnico. Como dijo Aristóteles, el desarrollo corporal [**425**] es la poiesis de la naturaleza. Sin embargo, en nuestra vida social, ésa es la verdadera técnica. Se puede pensar a nuestro cuerpo como cuerpo histórico. Desde esa perspectiva, se puede decir que nuestra vida histórica es, en toda instancia, técnica. Al mismo tiempo, de manera inversa, decir que la vida histórica es técnica, en términos de autoidentidad contradictoria, significa que es idealmente formativa. Por ello, [la vida] se desarrolla idealmente a partir de la formación de las especies. Únicamente en ese sentido es que se puede decir que [la vida] es particular-que-es-también-general.

24. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, 23.

绝对矛盾的自我同一

西田几多郎

张政远、杨宗杰翻译

一

［147］现实世界必须是一个事物互相作用的世界。现实的形式可以被认为是事物之间的相互关系，是它们互相作用的结果。但是，事物要发挥作用，就必须否定自身，就必须不再是事物。相反，要使事物通过与事物的互相作用形成一个世界，就必须把事物看作是世界的一部分。例如，事物要在空间中互相作用，就意味着这个事物必须是有空间的。如果我们把物理空间看作一个极点，我们就可以把物质力看作空间性的变化。然而，事物可以被认为是全体的一部分，这就意味着不存在起作用的事物，世界是静止的，现实也就不复存在。现实世界必须永远是“多中之一”，必须是个体和个体之间相互限定的世界。这就是为什么我说现实世界是绝对矛盾的自我同一。

［148］这样的世界必须是从“被造者”到“能造者”的世界。它不像从来的物理学中所说那样，是一个由不变原子的相互作用建立起来的，即被视为多的一之世界。如果我们只是这样想，那么这个世界就只是同一个世界的重复。它也不能被视为作为一个有目的的世界的全体的发展。如果是这样的话，那么单个事物与单个事物之间就无法协同行動。它必须是一个不能被视为“多中之一”或“一中之多”的世界。它必须是这样一个世界，在这个世界中，被给予的东西被制造出来，即辩证地给予，并从自我否定的被造走向能造。我们不可能把“全体的一”作为基底，也不可能把“個体的多”作为个体。真正作为现象本身而活动的创造性世界，必定是一个如上所述的世界。真实

的世界是确定的世界，但也是创造的世界，是变化的世界，是消亡的世界，有即无的世界。因此，这个世界被称为绝对无的世界，亦即是作为无限的动的世界，没有限定的限定世界。

上述矛盾的自我同一的世界必定是一个现在限定现在本身的世界。它既不是因果論的决定于過去世界，即“多中之一”，也不是目的論的决定于未来的世界，即“一中之多”。本来，时间既不只是从过去设想出来的，[**149**]也不只是从未来设想出来的。如果把现在仅仅看作是一条连续线中的一个瞬时点，那么就没有现在，因此也就没有时间。过去是现在已经过去但还没有过去的东西，未来是现在还没有到来但已经出现的东西，作为现在的矛盾自我同一，过去和未来相互對立，时间也就成立了。因此，由于这种矛盾的自我同一，时间无限地从过去走向未来，从被造走向能造。瞬間必须被视为线性时间中的一个点。然而，由于柏拉图已经将瞬间视为时间之外，时间被确立为一种非连续的连续。时间可以被确立为多与一的矛盾的自我同一。具体的現在是无数瞬间的同时存在，它必须是多中之一。它必须是时间的空间。在这个空间中，时间的瞬间可以被否定。但否定多的一本身必然是矛盾的。否定瞬间就是否定时间，就是否定現在。然而，如果时间的瞬间是單個非连续地建立起来的，那么时间就无法建立，瞬间也不复存在。时间必须从当下同时存在的时刻中确立。时间是从当下作为多中之一和一中之多的矛盾自我同一中建立起来的。这就是为什么说时间是由当下限制自身这一事实确立的。[**150**]在时间的瞬间触及永恒，意味着瞬间越是作为瞬间的真正瞬间，它就越是成为永恒現在的瞬间，而永恒当下就是作绝对矛盾的自我同一的个体之多的绝对矛盾的自我同一。时间被确立为永远的今的自我限制的观点只是这一观点的反面。在当下，过去已经过去但尚未过去，未来尚未到来但已经出现，这并不像抽象逻辑所认为的那样，简单地意味着过去和未来是相连的或统一的。这是一种互相否定的统一。过去与未来互相否定的统一体就是现在，过去与未来相互对立，是现在的矛盾的自我同一。因此，由于这是矛盾的自我同一，过去和未来并不相互束缚，而是从过去走向未来的各个方向。此外，现在必须被视为“多即一、一即多”的矛盾自我同一，被视为形式被确定、时间被升华的时间空间。在那里，时间的现在触及永恒的永恒，作为永恒現在的自我限制。但它作为矛盾的自我同一被确定否定，时间从现在走向现在。多之一是空间的，意味着多到一是机械的，过去到未来是机械的。相反，多作為一之多是动态地、时间性地思考世界，从一到多是发展性地、一致性地思考世界，是从未来到过去。[**151**]作为多与一的矛盾的自我同一，从被造物到造物的世界，一定是一个可以从现在到现在思考的世界。现实是有形式的，现实中的东西必须从其作为被决定的

东西的自我矛盾中走出来，也就是说，作为真实的东西，却在矛盾的自我同一中被决定。在它的背后不可能以一來思考，也不可能以多來思考。被决定的东西本身必须包含自我矛盾。

如上所述，作为一种绝对矛盾的自我同一，从被造到能造的世界也必然是一个创造(poiesis)的世界。说到生产，我们会想到主观地制造事物。但无论如何人为，只要事物是客观形成的，它就一定是客观的。我们能制造东西，是因为我们有双手。我们的手一定是几千万年生物进化的结果，是从被造到能造。亚里士多德将此比喻为“自然造物”。当然，这并不意味着我们的生产是自然的结果。手也不会制造东西。那么，“造物”意味着什么呢？造物就是改变事物之间的结合。木匠造房子就是根据事物的性质改变事物之间的结合，即改变事物的形式（这在莱布尼茨所谓的“共时性世界”中是可能的）。[**152**]现实世界必须是一个形式被确定为多中之一的世界。如果从“多”到“一”来考虑，就不可能有“制作”这样的东西。即使我们把它看作是从一到多的世界，它也无法摆脱作为一个目的性世界的命运。它只是一个生物世界，其中只有自然的作用。这个世界的基础是多与一的相互矛盾而又自相同一的世界，在这个世界里，多不能被认为是世界的基础，一也不能被认为是世界的基础，个体作为个体事物总是有形成性的，是个体事物制造了事物，从被造到能造，是历史自然的形成作用。由于时间被认为是一劳永逸地无处不在的，由于时间被认为是从当下的自我限制中建立起来的，从当下到当下作为时间的空间，世界被认为是从被造物到造物作为一个矛盾的自我同一，这意味着个物是一种生产，反之，个物也是一种生产、世界就是从“被造”到“能造”。我们是“制作人”(homo faber)意味着世界是历史的，而世界是历史的意味着我们是“制作人”(homo faber)。因此，在绝对矛盾的自我同一的世界中，“制作人”的世界是一个始终在现实中看到自我的形式的世界，就像从“被造”到“能造”，就像在时间的当下，我们被认为触摸到了永恒的东西。这是一个有意识地在过去和未来之间进行切割的世界。从“被造”到“能造”的世界有一个意识层面，其中存在着反思的意义。[**153**]我们在行为直观中制造，制造必须是有意识的。在绝对矛盾的自我同一性世界的意识层面上，制造的自我被认为是有思想的、自由的。我们的自觉产生于制造。

我們不能以一來思考世界的底层，也不能以多來思考世界的底层，如果我们把“多”和“一”说成是互相否定的，从“被造”到“能造”，很多人可能就不会认为那是真实的世界。很多人认为多是世界的底层，他们原子论地认为世界是因果必然的世界，是物质的世界。自相矛盾的世界必定是一个只能被设想为无处不在的一面的世界。但它必须从现实的矛盾自我同一性中被设想成这样。现实并不只

是被给予的，被给予的才是被构想的。现实就是我们身处其中并在其中行動的地方。行動不仅仅是意志，而是创造事物。我们创造事物。事物由我们创造，但它们又独立于我们，反过来又创造了我们。不仅如此，我们的行为本身也产生于事物世界。我的所谓行为直观的地方被认为是现实。因此，我们通常认为物质就是现实。在“被造”与“能造”自相矛盾”，当下“局限于”当下”的地方，这就是现实。科学知识也必须从这种现实的角度来建立。科学的现实世界也必须从这个角度来把握。[**154**]正如我们的身体是通过我们的运动从外部认识的一样，我们的自我也是通过历史和社会世界中的制造认识的。历史-社会世界必须是一个从“被造”到“能造”的世界。没有社会，就没有从被造到能造，也就没有poiesis。我们思考的立场也必须受到历史-社会立场的制约。

> 关于哲学的出发点有很多争论。在日本，认识论和现象学一直是主要的出发点。从这种立场出发，我所说的可能会被认为是教条主义。然而，这种立场也必须受到历史和社会的制约。今天，我们必须回过头来，从逻辑和存在论的角度分析历史和社会世界。从这一立场出发，我认为有必要从希腊哲学的起点重新考虑它。主客体对立的认识论立场也必须重新审视。认识也是历史和社会世界中的一个事件。我并不是要回到旧的形而上学。我认为，在康德之后，洛采回到了存在论的立场，思考认识论的行为。但洛采的存在论并不是我所指的历史和社会意义上的存在论。

在作为“多”与“一”的绝对矛盾的自我同一而自我运动的世界中，主体与环境在任何程度上都是冲突的，它是一个被认为以自我矛盾的方式形成自身的世界，即生命世界。然而，当我们说主体形成环境，环境形成主体时，这并不意味着形式形成物质。[**155**]个物必须将自我限制，必须作动。行動就是否定他者，把他者变成自我，把自我变成世界。但恰恰相反，这是自我对自身的否定，是自我成为世界的一个元素。无论这个世界是作为众多世界中的一个而被视为机械性的，还是作为众多世界中的一个而被视为合目的性的，只要它能被视为一个真实的世界，它就必须在这个意义上是矛盾的和自我同一的。但是，即使我们把它看作是机械性的，或者即使我们把它看作是目的性的，个体也不会在任何程度上限制自己，它不会真正发挥作用。一个个物真正互相限制的世界，一定就像莱布尼茨的单子世界。单子是世界的反映，也是世界的视角，它是一种表达，一种表现。此外，真正的个体并不像单子那样是知性的，而必须是自我形成的、表現作用的。在“造物”的世界中，个体作为绝对矛盾的自我同一，既不能被视为“一”，也不能被视为“多”，必须表现性

地形成自身。当个体在多与一的矛盾自我同一世界中作为个体反映世界时，个体的自我限制是渴望的。它不是机械地行動，也不是有目的性地行動。它的行動方式是在自我中反映世界。这就是所谓的自觉。即使是动物的本能行为，[**156**]本质上也必须具有这种特质。因此，我们的行为是行为直观，它们产生于对事物的观察。行为直观意味着行为自相矛盾地包含在对象之中。作为“多”与“一”的矛盾的自我同一，从“被造”到“能造”，世界是行为直观的，而个物则处处是欲望直观的。我的形式不是静止物体的形式，而是世界从被造之物到被造之物的自我形成行为，是多与一的矛盾的自我同一。柏拉图的“理型”也必须坚定地如此。没有自相矛盾的视觉，就没有欲望；没有形式，就没有行動。在动物生活中，“看”只是对事物的一种朦胧、朦胧的看法，就像做梦一样。这就是运动被视为本能的原因。即使它本质上具有表现力，也无法真正创造出自身之外的事物。动物仍然没有对象世界，无法真正以动作直观的方式行動。动物仍然没有“poiesis”。被造與能造并不分离，制造者并不制造被造物，因此它不是从“被造”到“能造”。它只是生物身体的形成。然而，对于一个物来说，单子意义上的自我对世界的反映恰恰相反，是对世界的透视，它以行为直观的方式观察客观世界中的事物，可以说是向外观察自我。“被造”的制作了“能造”，从“被造”到“能造”。[**157**]因此，人是poiesis的，具有历史的身体性。从表象—即刻—表达的角度出发，也可以称之为逻辑性的。

如上所述，个物作为创造性世界中的一个创造性元素，既形成了世界，也形成了自身，只要个物是个物，个物就具有创造性。作为相互矛盾的自我同一的“创造”世界必须是一个可以被视为“形式对形式”的世界。它必须是一个形式被视为限制形式本身的世界，就像“当下”一开始就限制了“当下”本身一样。从这个角度来看，多与一的绝对矛盾的自同一世界必须是形成性的，因为它在形成自身的范围内形成自身。在这个意义上，形成自身的形式就是历史的种，它在历史世界中扮演着主体角色。当我说“我的形式”时，我指的并不是脱离现实、只能抽象思考的静态形式。当我说“形式到形式”时，我并不是说我只是以一种无中介的方式从一种形式移动到另一种形式。我指的是作为多与一的矛盾自我同一的实在形式。生物现象可以还原为化学和物理现象。但是，如果生物现象仅仅是物质的偶然组合，那么如果要承认它们本身是真实的，就必须将它们视为形式。生物体的形式必须是功能性的。形式和功能在生物体中是不可分割的。我所说的形式并不仅仅指眼睛看到的形式。[**158**]生物的本能也是一种形式行为。文化社会也必须有形式。形式就是范式。我们以物种的形式行

動。但这必须是一种行为—直观地通过看而行動，通过行動而看。它必须是从被造物到造物。

如上所述，绝对矛盾的自我同一世界，无限地从被造物到造物，到处都是形成的，即主体性的，从形式走向形式。这是与无限的环境相对立的。主体形成环境，环境形成主体。然而，在绝对矛盾的自我同一世界中，环境不仅仅是物质的，它必须否定形式。它必须是从多到一，而不是从一到多。主体自我否定地形成环境，环境自我否定地形成主体。这并不意味着形式变成了物质，物质变成了形式，也不意味着形式和物质在形成程度上存在差异。从“多”到“一”，是对世界进行因果性和决定性的思考，是从过去出发的思考，是机械的思考。相反，从一到多是有目的的思考。但仅仅是有目的的，就像生物生活一样，无法摆脱空间性和决定性。要真正做到从一到多，就必须从时间的角度来思考，就像柏格森的纯粹持续时间。[**159**]创造意味着永远从未来出发，而不是从过去出发。在纯粹的持续时间否定自身，变得自相矛盾和空间化的地方，就是现实世界。在纯粹时空的世界里，无法回到时间的某个瞬间，也就不可能有现在。与此相反，真实世界存在于空间自我否定时间性的地方，即自我矛盾地远离自身的地方。因此，在作为绝对矛盾的自我同一从现在走向现在的世界的现在中，主体与环境相互对立，主体以自我否定的方式形成环境，环境以自我否定的方式形成主体。那么，作为主体与环境、一与多之间矛盾的自我同一，现实世界的当下就是从被决定的东西，即从被造到能造，走向制造的东西。这就是从过去走向未来。被造物是已经进入环境的事物，是已经成为过去的事物。此外，它是自我否定的主体形成（作为存在的无，作为已经逝去却依然存在的过去）。如果我们从许多事物或一个事物的角度来思考世界，那么就不可能有“被造”与“能造”之分。即使我们机械地或有目的地思考世界，也不可能有这样的事情，也就没有制造这样的事情。然而，在一个“多”自否定地为“一”、“一”自否定地为“多”、“多”与“一”绝对矛盾而又自同一的世界里，主体对环境的自否定的形成，恰恰相反，是环境对新主体的形成。时间的现在消逝为过去，也就是未来的诞生。[**160**]在历史的世界里，没有什么是简单的给予。被给予的就是被造，自我否定的就是能造。被造物是已逝之物，是无之物。但是，时间进入了过去，这才有了未来，才有了新主体的出现。在这个意义上，从“被造”到“能造”。在历史世界中，主体与环境相互否定对立，正如在时间的当下，过去与未来相互否定对立。于是，当下作为一种矛盾的自我同一，从过去走向未来，从被造到能造。因此，这是一个多与一之间绝对矛盾的自我同一的世界，在这个世界中，个物以单子的方式

反映世界，反之，个物也是世界视角的一个视角。在这样一个世界里，从被造的事实出发，制造出来的东西又重新制造。

因此，作为多与一的绝对矛盾的自我同一，世界通过自我矛盾从自身出发，在当下总是自我矛盾的，而当下就是矛盾之处。从抽象逻辑的角度来看，我们不会说矛盾的事物是结合在一起的，而是说它们之所以矛盾，是因为它们无法结合在一起。然而，如果它们不在某个地方相互接触，就不可能有矛盾。矛盾立即就是综合。这就是辩证逻辑。矛盾的出发点可以看作是时间上的一个瞬间。但既然时刻被视为时间之外，[**161**]它也应被视为辩证空间中的一个点，它否定对立，使之对立。如果把时间看作一个抽象的概念，那么它就会被认为只是一种线性的发展，从过去无限地走向未来。然而，在历史世界中，在现实中可以被视为时间的是它的生产方式。它必须是从被造到能造。也就是说，从过去到未来。时间的现在时就是其生产方式的形式。当历史世界的生产方式被认为是非生产性的，当相同的生产被认为是重复的，它就是通常所认为的线性发展的时间。现在被认为是一个时间点，一个没有形式、无法把握的瞬间，而过去和未来被认为是无法把握的时间点的组合。过去和未来被认为是在一个无法把握的时间点上的融合。这就是物理上可想象的时间。在物理上可想象的世界中没有生产，只有同一世界的重复。这是一个纯粹多元的空间世界。到了生物世界，生产方式已经有了内容，时间也有了形式。在有目的的行为中，从过去到未来反过来也是从未来到过去，从过去到未来不仅仅是线性发展，而且是循环发展。这意味着生产方式具有一种内容，意味着作为过去与未来之间矛盾的自我同一的现在具有一种形式。这种形式就是生物的种类。它就是历史世界的生产方式。这就是所谓的主观性。[**162**]在生物世界中，过去和未来已经在定位的当下发生冲突，主体形成环境，环境形成主体。那么，个体的许多就不仅仅是个体的许多，而是作为个体的许多形成自身。然而，生物世界仍然不是一个绝对矛盾的自我同一的世界。在一个真正矛盾的、自我同一的历史和社会世界中，过去和未来总是自相矛盾地同时存在于现在，世界是自相矛盾的一个现在。在有机体的目的行为中，尽管过去和未来在现在中结合在一起，但它仍然是一个过程，没有真正的现在。因此，没有真正的生产，没有创造。这就是为什么我说，在生物生活中被造与能造并不是分离的，而只是主体的。然而，在历史和社会世界中，过去和未来总是处于冲突之中，被创造者和创造者处于冲突之中，然后我们也创造了我们所创造的东西。被生产出来的东西并不只是进入过去，还生产出被生产出来的东西，这才是真正的生产。世界成为一个现在，意味着世界成为一种生产方式，从而产生新的事物和新的世界。这就是历史创造的生产方式，它既不是从环境中因果性地生

产事物，也不是仅仅主观上潜在的事物的显现。创造并不像柏格森所说的那样，只是一种不能回到过去某一时刻的尖锐的进步。它必须意味着，从无限的过去和未来之间的矛盾对立中，[**163**]事物以一种矛盾的、自我同一的方式被创造出来。在线性变成循环的地方，就有创造，就有真正的生产。在历史世界中，过去并不只是逝去的事物；正如柏拉图所说，非存在即存在。在历史的当下，过去和未来是矛盾对立的，在这种矛盾对立中，一个新的世界在矛盾的自我同一中产生了。这就是我所说的历史生命的辩证法。如果把过去作为确定和既定的论题，那么就可以针对过去建立无数的否定和无数的未来。然而，过去是矛盾的自我同一的，是被确定的，而过去的矛盾的自我同一的确定性决定了真正的未来，即对立面被确立。只要世界作为矛盾自我同一具有创造性，只要世界是一个活生生的世界，这种对立面就必须成立。矛盾冲突越深、越大，也就是越是真正的矛盾，就越能创造出矛盾自同一性的新世界，这就是对立面。无限的过去与现在的未来之间的矛盾冲突越大，创造就越大。新世界的创造并不简单地意味着过去的世界被否定或消失，而是如辩证法所说，它是Aufheben。在历史世界中，无限的过去在被aufgehoben。当我们成为人时，我们并没有摆脱动物本性。

要使过去和未来在当下自相矛盾地对立起来，当下就必须有一种形式。[**164**]这就是历史世界的生产方式。站在个物的立场上，我们可以用一种行为直观的方式来看待那里的事物，从被造到能造。反之，在我们成为poiesis的地方，在我们成为“行为直观”的地方，就是历史的当下。有机体的形式是功能性的。有机体在功能上的运作意味着它有一种形式。因此，作为矛盾的自我同一的历史当下具有作为生产方式的形式。然而，如上所述，在生物生产方式中，仍然不存在过去与未来之间真正的矛盾对立，不存在真正的历史当下。作为一种矛盾的自我同一，现在并不局限于现在，形式也不局限于形式。因此，生物行为不是行为直观。用黑格尔的话来说，它仍然是一种“an-sich”状态。在历史的和社会的生产方式中，世界是一个现在，无限的过去和未来与现在相对立，现在作为一个矛盾的自我同一，到处都在运动，而现在有自己的形式，现在限制着自己，形式限制着形式本身。如果只是抽象地考虑当下，它可能被认为是从当下到当下的飞跃，或者说是无中介的，但在辩证法中，冲突立即就是综合，综合立即就是冲突，没有冲突就没有综合，但没有综合就没有冲突。综合与冲突必须始终是二者合一的。因此，在实践辩证法中，综合不是所谓理性的要求，而是现实世界的形式，是现实世界的生产样式。[**165**]在绝对矛盾、自我同一的现在世界中，无限的过去和未来以相互否定的方式结合在一起，它可以说是理想。黑格尔的

“理念”必定是这样的东西。综合不是否定对立的综合。因此，它也是作为矛盾的自我同一而自相矛盾地运动着。历史当下作为与过去和未来相互矛盾的自我认同，将矛盾包裹在自身之中，可以说，历史当下总是包含着超越自身的东西，即超越的成为。超越者总是内在的。当下具有形式并包含过去和未来这一事实必须否定自身并超越自身。因此，世界必须是个物表现性地形成自身的世界，它以单子的方式反映世界，是视角的视角。当下在自身内部包含着超越自身的东西，这个世界必定是一个表现性地形成自身的世界。在一个过去与未来在当下相互否定结合的世界中，我们可以表现性地看待事物，并因为表现性地看待事物而行动。它既不是机械的，也不是一致的，因此它是真正合乎逻辑的。在矛盾的自我同一中自行运动的，真正具体的，才是逻辑上的真实。在一个时间只是线性的、没有“现在”的世界里，我们是不行动的。我的过去和未来与现在的矛盾自我认同，从被造到能造，[**166**]从现在到现在，也将被我们的自我意识所认识。我们的自我意识就是过去和未来在当下意识领域的融合之处，它们在这里作为一个矛盾的自我认同而运动。自我意识的统一不可能是单纯的线性发展。我的意识现象是多的，同时我作为意识又是一，这一定是一种矛盾的自我同一，其方式与上述相同。那些说矛盾的自我同一是不可想象的人可能只是从矛盾的自我同一的角度来思考的。但这并不是试图用我们对意识统一性的体验来解释客观世界。相反，我们的自我是多与一的矛盾自同一世界中的单子实体。

这样，在历史世界中，主体和环境是冲突的，主体形成环境，环境形成主体，这意味着过去和未来在当下是冲突的，从被造之物到作为矛盾的自我同一之物。在历史世界中，没有什么是简单的被给予的。被给予的就是被创造的。就所有意图和目的而言，环境也必须是历史性地创造出来的。因此，在历史世界中，主体形成了环境，就像形式形成了材料一样。物质世界也在矛盾的自我同一中形成自身。在作为绝对矛盾的自我同一的历史现世中，限制各种自我（即各种生产方式）的形式得以确立。这就是所谓的历史物种，即种种社会。社会必须是一种poiesis的样式。[**167**]因此，社会必须包含一些本质上理念的东西。社会与生物物种的区别就在于此。只要它具有意识形态的生产性，即最深层意义上的poiesis，它就是一个有生命的社会。我所说的理念生产，并不意味着离开历史的物质土壤而简单地成为文化。它是指形成主体离开环境，主体死亡，理念成为理想。主体形成环境。环境是由主体创造的，但又不仅仅是创造它的主体的，而是反对和否定它的。我们的生命受到自己创造的毒害而死亡。为了使主体得以生存，它必须作为一个绝对矛盾的、自我同一的历史世界的种子，在世界上恢复并成为生产者。它必须成为历史世界的意识形态构成力

量。被生产出来的东西必须具有世界性，也就是说，它必须创造一个世界环境。只有这样的主体才能永恒。主体作为一种历史物种成为世界性的生产者，并不意味着它不再是主体，也不意味着它失去了特殊性而仅仅成为一般。在绝对矛盾的自我同一世界的生产方式中，无限的过去和未来无处不在地笼罩着现在，各种主体被统一在一个世界环境中，每个主体都是poiesis和理念的，永远都能触摸到。[**168**]这并不意味着所有主体和特殊性都被否定，成为一个抽象的一般世界，也不意味着所有主体都以一种目的性的方式整合为一个主体。一个物种的主体性生存并不一定与文化相一致，但一个不具有思想性和生产性的主体在某种意义上是无法在世界历史中生存的。思想必须是主体生命的原则。然而，已经成为环境的被造物，因而没有能力制造被制造物，这就是脱离了主体的文化。只把世界看成是被造物，这只是一种文化看待世界的方式。

二

作为一个绝对矛盾的自我同一的世界，是一个过去与未来在当下相互否定结合的世界，是一个当下在矛盾的自我同一性中具有形式并从当下到当下形成自身的世界。世界始终是一个当下，从“被造者”到“能造者”。作为矛盾的自我同一性的当下形式就是世界的生产方式。这样的世界就是poiesis的世界。在这样的世界中，观看和行動是相互矛盾的自我同一性；形成就是观看，[**169**]从观看中我们可以行動。我们可以用行为直观的方式观察事物，而从观察事物中我们可以形成事物。当我们行動时，我们从个物的主观性中走出来。但我们并不是在世界之外行動，我们必须已经在世界之中。行動必须是被行動。如果我们的行動不仅仅是机械性或目的性的，而是形成性的，那么形成就必须是被形成。我们必须作为世界中的个体，以塑造自我的方式开展行動。

过去与未来在当下相互否定地结合，世界在矛盾的自我同一性中形成自身为一个当下的世界，可以被视为由无限的过去与未来的矛盾结合构成。这就意味着，这样的世界必须被看作是无数个体事物相互否定结合的世界，这些个体事物在各个方向上都局限于自身，就像莱布尼兹的单体世界一样。单体是一个时间的连续体，是一个现在承载过去、未来孕育未来的世界。然而，正如莱布尼茨所说，个物与世界的关系归根结底不过是表达和直接表达。单子反映世界，是视角的视角。世界是多与一的绝对矛盾的自我同一性，反之，一个世界以无数种方式表达自身。相反，无数个体事物相互否定的统一世界，必定是一个世界以自我否定的方式无数地表现自身的世界。在这样的世

界里，事物之间是相互对立的。在这样一个世界里，[**170**]过去和未来在现在中相互否定地结合在一起。在这个世界里，当下总是包含着超越自身的东西，超越的东西是内在的，内在的东西是超越的。从过去到未来的机械世界中没有客观的表述，从未来到过去的客观世界中也没有客观的表述。客观表述的世界必定是“多”即“一”，“多”无处不在，“一”即“多”，“一”无处不在。在矛盾的、自我同一的现在（历史空间）中，过去的事物已经归于无却依然存在，未来尚未到来却已经出现，事物与事物之间以一种表现性的、行为导向的方式共同发挥作用。在那里，它们不是作为过去的必然性而因果性地合作，也不是作为未来的必然性而目的性地合作。只有在一个从现在到现在的世界中，在矛盾的自我同一性中，在一个从“被造物”到“造物”中形成自身的世界中，才可以这样说。

我们在其中形成自己的世界的从形式到形式可以被看作是一种跳跃，也可以被看作是无中介的。它也可以被视为个物功能的缺失。但我的观点恰恰相反。个物必须表现性地限制自己，必须以表现性的方式行動。世界的存在必须表现为这些个体相互否定的统一性和相互矛盾的自我同一性。恰恰相反，无数个体事物的表现性行为就是绝对矛盾的自我同一性世界的无数方式的自我表现。[**171**]让我们再从我们自我意识的统一性角度来考虑这个问题。我们的每一个意识现象都是独立的、自我表现的。每一个现象都主张和要求自己的特性。此外，我们的自我并不像詹姆士所说的那样是一羊群的烙印，而是必须有一种形式，作为表达自身的事物的否定统一体。这就是我们所说的性格或个性。自我并不是超然于外的，而是存在于我们意识到它的地方，我们对当下的意识主张并要求我们完整的自我。在我们消极地统一自我的地方，就是真正的自我。在我们自我意识的统一体中，过去和未来在当下矛盾地结合在一起，整个自我是一个矛盾的自我同一的当下，从过去到未来，具有生产性和创造性。意识的统一性通常被抽象地（从心理学角度）认为是与世界相分离的，它应该被具体地视为世界的一个表现个体，它形成了自身。在一个绝对矛盾的自我同一性的世界里，每一个单独的事物都以单独事物的形式明确地限制着自己，当许多单独的事物被简单地看作是以自我否定的方式设置的一个点时，这就是物理世界。物理世界是数学符号所代表的数学形式的世界。当个体被视为以自己的方式代表世界时，这就是生命世界。生物生命的世界是与环境相适应的世界。在这里，个体仍然没有真正的表现力。当个体在任何程度上限制自己的表现力时，[**172**]这就是人类的历史世界。这个世界是作为一个绝对矛盾的自我同一的存在而形成的。生物世界当然有其形式，物质世界也是如此。但它不是生产性的，不是创造性的。因此，不能说它是从现在到现在，从形式到形

式，也不能说它是从真正的从被造到能造。在过去和未来相互否定地结合在现在的地方，总有一个有意识的层面，在这个层面上，从过去到未来的时间被认为是被抹去的。历史世界是有意识的。如果我们不考虑表现性的行为，形式与形式之间就会被简单地认为是无中介的，行为与形式就会被认为是无关的。但是，作品是在与整个世界的关系中，在整个世界的形式中建立起来的。物理现象也是如此（我认为罗奇在他的《形而上学》中明确指出了这一点）。整个世界的形式，即我所谓的生产方式，不能脱离行为来考虑。人们常常抽象地看待行为，把它与整个世界的关系割裂开来。物理行为和生物行为也可以这样理解。但表现性行为却不能这样认为。在绝对矛盾的自我同一性世界中，主体形成环境，环境形成主体，物质世界已经被创造，被创造者形成作为环境的主体。物质世界发展为生物世界，生物世界发展为人类世界。即使矛盾的自我同一性无法用抽象逻辑来设想，现实也因此是一种从自身出发的东西。

［**173**］在这个世界上行動就是形成事物，我行動是因为我以行为直观的方式看待事物，我看待事物是因为，正如我所说的，个体通过表现性地形成世界而成为个体，反之，它是绝对矛盾的自我同一性世界的自我形成的一部分。换句话说，它是绝对矛盾的自我同一性世界的自我形成的一部分。实际直观意味着，我们以自我矛盾的方式形成客观事物，反之，我们也是从客观事物中形成的。这就是看与做的矛盾自认。当过去和未来在当下相互否定地结合在一起时，也就是说，当当下作为一种矛盾的自我同一性包裹着过去和未来时，当当下有了形式时，就有了一个世界，在这个世界中形成了我所谓的自我。世界，作为一个当下，无限地形成着自身，从被造物到造物。我们作为世界的个体，通过有意识地反映世界而形成世界，我们以自我矛盾的方式形成世界，即表现性地形成世界（表现性行为是以世界为媒介的行動）。这就是我们的生命。用行为直观地观察事物，必须从世界生产方式的角度来把握事物。在这个意义上，观察事物就是反映世界。从概念上把握事物，在黑格尔的意义上，也必须如此。具体地、概念地把握事物，就是从事物的历史生产方式（作为造物和被造物）来把握事物。从这个角度把握的事物的本质就是它的具体概念。具体概念不是通过抽象行为创造出来的，［**174**］而是在行为直观中把握的。创造就是观察，表象就是直接表达。我们从对作为个体对象的世界的反映出发，通过以行为直观的方式构成对象，在历史生产方式中，即在具体概念中把握现实。正因如此，即使像艺术家的创造性行为，也可以说是在生产方式中通过生产手段把握事物的具体概念（在这个意义上，美也是真）。然而，无限的过去和未来在当下结合在一起并形成自身的绝对矛盾的自我同一性的

世界，必定是一个以完全符号化的方式在超越方向上表现出来的世界。正是实验科学从行为直观的角度把握了世界在这一方向上的生产方式，即事物的具体概念。在这里，我的行为直观指的是科学实验。例如，物理学不是从抽象逻辑出发，而是从世界在自我中的反映出发，从世界的表达出发。在那里，世界的生产方式只是象征性地，即数学地表达出来。我的行为直观不仅仅是一种被动的直观。否定单纯行为的被动直观在抽象概念中是可以想象的，但在现实世界中并不存在。如果可以把具体概念看作是以矛盾和自我同一的方式运动的世界生产方式，那么我们就可以说，理性的东西就是现实的东西，现实的东西就是理性的东西。因此，我们必须经常说：这里和那里是罗德斯，这里和那里是舞蹈。行为直观的真实总是矛盾的地方，正是在这里决定了事情。思想的真假也在这里决定。[**175**]当我们只是将世界投射为一个表现性-行为性的自我时，我们被认为是有意识的、行为导向的。当这种行为仅仅是作为行为的形式时，它就是抽象逻辑。抽象行为是表达-行为自我（即语言）对世界的符号化反映。因此，具体逻辑是通过以表达-行为的方式构成事物，并以行为直观的方式在现实中看到事物，从而把握形成自我的世界的生产方式。行为直观并不意味着整体以一种无中介的方式立即呈现。直观只意味着，我们的自我作为世界形成的结果包含在世界之中。

个物在任何程度上以表现的方式形成自身，从而成为个物。然而，这意味着个体在自我否定中拥有自我，并且是形成自身的世界的一部分。世界作为无限表现的个体的消极统一体而形成自身。在这样一个世界中，当个体栖息于世界的自我形成中时，它是无限可欲的。我们是有欲望的，这并不意味着我们是机械的或仅仅是有目的的。它必须意味着世界反映在自我之中。这必须意味着我们将世界作为自我塑造的媒介。动物的生命也必须如此，也就是说，它必须已经有意识。[**176**]越是高等的动物，就越应该有一种世界的形象。当然，这并不意味着有意识或自觉。但是，动物的本能作用必须是一种形成作用。它也可以被称为无意识，正如哈特曼等人过去所认为的那样。动物之所以是本能的，是因为它们生活在一个无意识地形成自身的世界中。

绝对矛盾自我同一的世界具有无限的生产力和创造力，因为过去和未来在当下相互否定地结合在一起，世界作为一个当下不断地形成自身，从过去的事物到现在的事物。从过去到未来，这样的世界在生物学上是富有成效的。生物的物质生活必定是这样一种形成过程。在这里，个体已经既不是机械的，也不仅仅是目的性的，而必须是形成性的。甚至动物的身体也是如此，因为它是有意识的。因此，动物

的行为在形成过程中是冲动的、本能的，即它是身体的。在那里，“看”就是“做”，“做”就是“看”，即构成性。看和行動的矛盾自洽系统就是身体。然而，在生物生活中，真正的被造物并不与被造物相对立，被造物也不独立于被造物，因此，被造物并不造就被造物。在那里，世界不能说是作为一个真正矛盾和自我同一的当下而形成的。当下仍然是无形的，世界不是真正的形成。[**177**]生物生命没有创造性。个体仍然没有表现力，即没有自由。在历史世界中，主体形成环境，环境形成主体，但在生物生活中，主体仍然是环境，而不是历史主体。这不是真正的从“被造物”到“被造物”，而是从“被造物”到“被造物”。「也许有人会认为，我这样说与曾经说过的生物生命仅仅是主观的说法相悖，但在生物生命的世界里，主体与环境还不是真正矛盾的、自我同一的。在一个真正矛盾的自我同一的世界里，当主体真正沉浸在环境中并否定自身时，它才真正活了下来，当环境笼罩着主体并形成主体时，环境必须否定自身并立即成为主体。制造之物否定自身，成为被制造之物，这才是真正的能造，从被造到能造。在生物生活的世界里，主体与环境总是相互冲突，主体形成环境，环境又反过来形成主体。这就是为什么主体性这一事实本身就是环境的原因。通过将自己淹没在环境中，历史主体成为了一个生活在环境本身之中的主体。在那里，环境不是被给予的，而是被创造的。在那里，主体真正可以说是一个超越了环境的主体。生物生命的世界仍然不是“an und für sich”的世界。」

生物生命的世界本来就是矛盾自我同一的，[**178**]而历史世界通过从“被造”到“能造”的矛盾自我同一，从生物世界发展到人类世界。历史生命体现了自身，世界真正从自身出发。这种发展并不仅仅是生物生命的延续。也不是简单地否定生物生命。它要致力于它的自我矛盾。即使是生物生命也已经包含了自我矛盾。但生物生命仍然是环境性的，它还没有真正从“被造”走向“能造”。人类生命正是达到了这种自我矛盾的极限。当然，它必须是数千万年历史性生命劳动的结果。在生命劳动的极致，从“被造”到“能造”，主体通过将自身淹没在环境中而生存，环境则通过以自我否定的方式将自身主体化而成为环境。过去和未来在当下矛盾地结合在一起，世界从当下到现在形成自身的矛盾的自我同一性，即世界是生产性和创造性的。身体不是生物学上的身体，而是历史上的身体。我们在自己创造的东西中拥有身体。人体是生产性的。作为生物个体，我们已经通过自我否定地反映世界而具有欲望，我们本能地具有形成性。在这个自我认同绝对矛盾的世界里，我们与其说是“被造”，不如说是“制造”了什么，因此我们拥有表现性形成的欲望，即创造的欲望。正因如此，作为多与一的矛盾自我同一性世界中的个体，是真正的个体。[**179**]

我们以表现性的方式形成世界，恰恰相反，是把我们自己形成为世界的一角，把我们自己形成为世界上无数表现性的、形成性的、个体的多的消极统一体。机体的本能形成也是如此。本能还必须从有机体与世界的关系（如行为心理学）来理解。人的本能不仅仅是所谓的身体形态，而且必须是历史性的身体形态，即生产性的本能。人类的行为源于以表达方式对世界的反思，源于以生产性的身体方式看待事物。在行为中直观地观察事物，就是在生产中身体地观察事物。我们以生产性的身体方式看待事物，而在生产性的身体自我中，它从看待事物出发，看待和制造是自相矛盾的。以生产性的身体方式看事物，就是从生产方式即具体概念的角度来把握事物。作为表现性-行为性的自我，它是从矛盾的自我同一的当下的角度来把握事物的。这就是真正的具体逻辑的立场。在那里，真实的事物才是真正的事物。抽象知识可以被认为是脱离这种立场的东西。但是，离开了实验的立场，就没有客观的知识。学术知识的立场不是否定这种立场，而是一直走向这种立场。矛盾在于我们的行为直观和生产—物理。因此，作为一个矛盾的自我同一，我们超越了被赋予的“制造”，从“被造”到“能造”。[**180**]那么，我们可以认为它达到了极致，超越了行为-直观，超越了物理。但是，它必须源于此地和彼地，又回到此地和彼地。当无限的过去与未来在当下相互否定地结合在一起，世界形成为一个矛盾的、自我同一的当下时，世界就可以被认为仅仅是沉思的，也就是说，在任何程度上都是由符号以超表象的方式表达的。但这也并不意味着我们抛开了我们的历史主体。

在一个绝对矛盾自我同一的世界里，赋予我们的必须是一项任务。我们的任务是在这个世界上形成一种事物。这就是我们的生命。我们生来就肩负着这个世界的任务。被赋予的不仅仅是被否定的，也不仅仅是被中介或被调停的。它是被赋予来完成的，即身体力行。我们不是无手来到这个世界的，我们是带着身体来到这个世界的。我们生来就有身体，这可以说是历史自然已经解决的任务（比如，昆虫眼睛的创造），作为一种矛盾的自我同一性，它包含着无限的任务。如果我们生来就有身体，那么我们生来就有无限的任务。真正直接赋予我们行为自我的东西，[**181**]必须作为一项庄严的任务客观地降临到我们身上。现实必须是笼罩我们、压迫我们的东西。它不仅仅是物质的或中介的。它必须问我们的自我：在世界作为一个矛盾的、自我同一的存在出现在我面前的地方，才是真正被给予的东西。必须找到真正的给予、真正的现实。当我们知道现实的矛盾所在，我们就知道什么是真正的给予。单纯的给予只是一种抽象的概念化。我们是自我矛盾的，因为我们是身体的。在行为直观的意义上，我们所处的世界就是迫使我们生存或死亡的世界。

作为绝对矛盾自我同一的世界中的个体，我们的自我是表现性的，是从行为直观、生产-物理的方式来看待事物。从“被造”到“能造”，我们拥有一个身体，即一个历史性的身体。这意味着，我们人类具有最大程度的社会性。工具人是一个政治动物，因此也是理性动物。家庭是人类社会结构的起点，可以说是社会的细胞。从进化的角度来看，人类家庭可以说是基于类似动物的群体本能。据说，大猩猩与大量雌性生活在一起，[**182**]类似于原始人的生活。然而，正如马林诺夫斯基等人所指出的，动物的本能群体与人类社会，简言之，本能与文化必然有着本质的区别（马林诺夫斯基：《野蛮社会中的性与压抑》）。俄狄浦斯情結已经表明，人类家庭是社会性的，与动物家庭不同。本能是整个物种的一种行为类型，以有机结构为基础。动物的合作也受本能内化的支配。它不同于人类的社会结构。人类的社会结构无论多么原始，都必须包括个物。它必须包含以非集体方式行動的个物，尽管它到处都是集体的。因此，与动物本能的组合（这是必然的）相反，人类社会必须被创造和建立。许多人认为原始社会只是集体的，与此相反，我同意马林诺斯基等人的观点，即原始社会从一开始就包含个物。即使是原始社会也有犯罪（马林诺夫斯基，《野蛮社会的犯罪与习俗》）。必须说明的是，社会不同于动物的本能群体，它是从“被造”到“能造”的过程，是“多”与“一”相互矛盾的自我认同。个体并不是以本能的适应性方式行動，而是必须已经明确地形成。由于禁止乱伦在原始社会结构中具有重要意义，[**183**]社会被认为是从压抑本能开始的。在社会中，夫妻、父母、子女和兄弟姐妹之间的关系并不都是本能的，而是逐一受到系统约束的。建立这样一个社会的基础是什么？如前所述，它必须在于主体与环境的矛盾自我认同，从“被造”到“能造”。可以说，社会始于造物。原始社会区别于动物本能群体的特征有很多。但这一切都必须从poiesis的角度来考虑。这就是为什么我认为社会是历史的、物质的。社会可以被视为一种经济机制。社会必须具有物质生产力。这就是社会的现实基础。当然，它必须是poiesis的。人与动物的区别在于拥有工具。社会的经济机制是从生产什么发展到制造什么。例如，家庭制度在一定程度上可以被视为这样一种经济机制。关于财产制度的起源有多种说法，但必须认为它是从我们自己的身体在事物中的历史性物理形成中建立起来的。

一方面，作为矛盾的自我同一而形成的世界必须从环境到主体。这就是所谓的生物生，但这并不意味着人类也会脱离生物生。那么，当人的世界作为矛盾的自我同一性出现时，它就不仅仅是本能的，[**184**]而必须是表现性的和形成性的。这就是环境通过自我否定而变得主观的程度。在矛盾的自我同一的人的世界中，主体通过淹没

在环境中而成为主体，环境必须通过自我否定而成为主观的环境。这样的世界必然意味着，在自身中反映世界并具有表现力和形成力的个体只是作为形成自身的世界的一部分而存在。在这样的世界中，当个体在客观世界中拥有自我，即在事物中拥有自我时，就意味着我们拥有财产。因此，我们拥有财产这一事实并不仅仅是个体的作为，而是必须得到客观世界的承认，必须在世界中表现为个体的事物，必须从主权上得到承认。表现为多与一的矛盾自我同一的世界必须是合法的。我们在事物中的主体必须是合法的。黑格尔认为（《法哲学》第29节），存在被视为自由意志的存在是合法的。说我们是poiesis性的、历史性的身体，就像从被造物到造物一样，这必然意味着我们的社会不是本能的，而是已经合法的。只有在一个合法构成的世界中，poiesis才是可能的。人类学家认为，原始社会的生产过程在广义上也是受法律制约的。因此，这些社会制度也可以被视为poiesis生产的一种可能发展形式，[**185**]即一种特殊的历史生产方式。历史生产的世界，从被造到能造，在其环境中必须是物质生产的。这就是马基雅维利式的“国体”的基础。而这必须是建立历史性生产世界的条件。

世界必须是物质生产性的，因为世界是由被造物形成的，从被造物到造物。社会必须具有经济机制，必须具有物质生产力。但这并不意味着世界是机械的或仅仅是有目的的。这意味着世界是自我形成的，就像一个存在。作为矛盾的自我同一性，必须已经有一种历史形成作用在起作用。世界必须受到矛盾的自我同一性的绝对触动。宗教是建立社会的根源。因此，原始社会是神话社会。在原始社会，神话是主宰人类世界的活生生的现实（马林诺夫斯基，《原始心理学中的神话》）。据说古代宗教是社会制度而非宗教（罗伯逊-史密斯）。我相信，社会形成的狄俄尼索基础正在发挥作用。我对哈里森的观点很感兴趣，即神诞生于狄俄尼式舞蹈（简-哈里森，《忒弥斯》）。人们认为，当一个民族生活在特定的地理环境中时，文化就形成了。毋庸置疑，地理环境是文化形成的一个重要因素。[**186**]但是，地理环境并不能形成文化，民族性也并不意味着一个民族在历史形成之前就已经潜伏。一个民族也必须通过被形成而形成。当世界作为一个矛盾的自我同一的当下而形成自身时，它就是生命的世界、无限形式的世界、物种的世界。在动物那里，它是本能的，而在人那里，它是去本能的。与动物一样，只要它具有创造性和形成性，从它是由什么构成的，到它是由什么构成的，它就是一个有生命的物种。一个民族必须是这样一种去形态的形成力量。从意味着“被造”是从种子开始的，但作为“能造”具有意识形态性和世界性，物种的形成是历史性

的生产方式。沿着矛盾的自我同一的方向前进，无论它把我们带到哪里，都是历史发展的方向。

在动物的本能行为中，正如我们已经看到的，我们的行为产生于我们对世界的自我矛盾的反映，也就是说，产生于我们在历史上的身体。因此，我们的行为是社会性的。我与你之间的人格冲突也产生于社会发展。儿童的自我意识必须从社会关系中发展出来。这是因为社会是作为一种矛盾的自我同一的、[**187**]当下的自我形成而建立的。正如生物生命有一个作为矛盾的自我同一形成的生物体，即所谓的身体一样，历史生命也有一个作为行为直观的历史体，即社会。所谓实际直观，就是指我们作为生产方式中的矛盾的自我同一，作为这个世界的个体，把握我们在其中形成的世界。这就是黑格尔所谓的概念把握。它是对现实的类似于“乞求”（Begriffen）的把握。这样一个建立在绝对矛盾的自我同一基础上的行为直观的历史身体社会，必须在任何程度上超越自我的自我矛盾性。然而，这并不意味着它离开了它的存在基础，即使它在任何程度上超越了自身。如果离开了这个基础，它就只能成为一个抽象的世界。仅仅从抽象逻辑的角度否定行为直观的现实性是不可能的。否定必须来自现实的自相矛盾。给定的东西是历史地和个物地给定的。生活的矛盾就在于生活的确立。无论走到哪里都是矛盾。当它到达人时，就达到了矛盾的极致。从矛盾的角度来看，人在任何地方都无法逃避矛盾。这就是宗教人士认为原始罪过的原因。作为吃了禁果的亚当的后代，我们生来就有原罪。

三

[**188**]作为矛盾的自我同一的当下，我们形成自己的世界是多与一的矛盾的自我同一的世界，作为这样一个世界的个体，处处限制自己的我们必须是无限的欲望，必须是生命的意志。因此，世界必须既孕育我们，又扼杀我们。世界以无穷的压力向我们袭来，它无处不在地压迫着我们。我们通过与之抗争而生存。对于抽象的知识自我而言，我们可以把它看作是一种单纯的给予。但是，作为个体的自我，我们必须把生与死的任务交给自己。世界对我们来说必须是一个生与死的问题。赋予个体自我的世界必须是唯一的世界，而不是一般的世界。我们越有个性，就越能这样说。反过来也可以说，世界越是自相矛盾、独一无二，个体就越是个体。因此，个体因其绝对的矛盾自我同一，即因其与绝对的绝对对立而成为个体。个体可以通过自身的生与死成为个体事物。这就是它以行为直观为媒介的原因。正是通过这一过程，生物物种才得以产生。个物始终是一个矛盾的自我同一，

即自身的生死问题。只要存在矛盾的、自我同一的生产方式，个物就能生存。当然，生产方式总是多种多样的。[**189**]这就是建立各种物种的原因。在“多”与“一”的绝对矛盾的自我同一世界中，只要矛盾得到解决，就会形成物种。只要是行为直观的，就可以说是建立了类似物种的生命。物种和生命都已经是辩证的（概念的）。只要个体以物种为生，物种以个体为生，这就是物种的生命。生命永远是动态的，只要是动态的，就有生命。辩证发展不是从外部否定既定，而是从自我内部超越自我，因为既定本身就是自相矛盾的。生物生命既不只是机械的，也不只是有目的的。我们今天所认为的固定物种是无限辩证发展的结果，它也总有一天会改变和消亡。即使一个物种是固定的，它在某种程度上也总是振荡的。只是它有一个规范的形式。可以说，把动物的行为称为直观的或概念的是一种夸张。然而，即使是动物的生命，其形成也是矛盾的、自我同一的、当下的自我限制，看与做一定是分不开的。例如，即使像动物的眼睛这样的东西，也是无限矛盾的自我同一形成的结果，必然与动物本身的物种生命密不可分。在矛盾的自我同一中把握现实的地方，就是行为直观。正是在那里，现实的创造性生产方式被把握住了。[**190**]生物生命的物种也必然是这种辩证过程的结果。因此，在其最深层的根源上，我们可以想到“理念”。理念不是理想，而是辩证的形式，就像黑格尔所说的那样。脱离行为直观只是一种抽象的想法，或者，如果不是，也只是一种幻觉。生活是动态的。总有无限的方向，也必然是无限的虚幻。生命越是矛盾，越是自我同一，就越可以说是生命。我们的个性越深，我们就越虚幻。但是，在矛盾的自我同一形成的地方，在它是行为直观的地方，那里就是我们的个体生命，那里就是真正的自我。我们在那里，作为一个绝对矛盾的自我同一，回应着我们的生死问题。离开了这种行为直观，我们的行動就只是机械的或目的性的。即使我们谈到行为，它也只是一种脱离行为实现的形式。我们的物种生命也是无限辩证发展的结果，但我们单纯的因果物种行動是自我的机械化，同时也是物种的死亡。我们必须时刻保持创造性。我的行为直观并不是让整体被动地存在于某一时刻。这是自我的消失，仅仅是自我的泛化。恰恰相反，它是我们面对自我的世界，我们面对自我的世界，作为个体的自我，绝对矛盾和自我同一，我们面对自我的世界，我们创造的世界。[**191**]个物总是绝对矛盾和自我同一的，也就是说，在自己的生死问题上是绝对矛盾自我同一的。个体必须有生有死，否则就不是个体。即使是生物生命，也必须作为个体存在和死亡。死是进入绝对的无，生是走出绝对的无。这只能说是绝对矛盾的自我同一的当下自我限制。即使是生物生命也必须是形成性的。它必须包含行为直观。行为直观的形成性行为意味着，个体处处以超越者为中介，即以与绝对者绝对矛盾的自我同一为中介。真正的行为必须源于个物的

立场。否则，它就无法摆脱主观性。具体的行为必须源于我们个物存在的自我矛盾，在这种矛盾中，我们以否定自己的方式生活。我们已经是这样一个自我矛盾的存在，甚至作为一个有欲望的物质存在。真正的具体行为必须是超越我们的、在行为直观中从外部寻找我们的东西，是通过poiesis产生的东西（真正的实践必须始终以行为直观为中介）。因为我们是身体的，所以我们在自我存在的根源上是自相矛盾的。因此，因为我们在历史上是身体的，所以我们在所有意图和目的上都是人为的。具体的矫揉造作并不仅仅产生于逻辑矛盾。作为真正的绝对者出现在我们面前的，[**192**]并不是逻辑上构想的绝对者，而是对我们的生死提出实际质疑的东西。

作为绝对矛盾自我同一，从被造到能造的世界必定是一个自我作为一个矛盾的自我同一性的当下而形成自身的世界。这样的世界必定是一个包含着无限反映自身的意识层面的世界，其中心是一个从“所为”到“所为”的行为直观的当下。当无限的过去和未来在当下自相矛盾地结合在一起时，必然存在一个时间被抹去的位置。自相矛盾的自我同一的当下的自我形成必须由意识触发。形成行为既不是机械的，也不仅仅是目的性的，它必须是有意识的。因此，当世界处处形成矛盾自我同一的当下时，当下被认为是超越当下本身的，意识被认为是定向的，因为它反映了超越自我的东西。以矛盾自我同一的当下为中心，世界被认为在任何方向上都是符号化的。然而，以这样一种表达方式，换言之，作为一个抽象概念来思考世界，是因为行为直观的现实性，而世界总是由这种作为绝对矛盾的自我同一的自我否定所引发。我们总是在面对一种绝对矛盾的自我同一，我们越是个物主义，就越是可以这样说。因此，我们作为绝对矛盾的自我同一所构成的世界，可以说处处合乎逻辑。[**193**]在绝对矛盾的自我同一性世界的自我形成过程中，世界无处不在被认为抹去了时间的意识层面上躁动不安。人们甚至认为，行为直观在那里消失了。我们被认为可以自由地思考和行为。我们离开了绝对矛盾的自我同一。这里有一个抽象的自由世界。但这只是世界正在消亡的方向，也是我们正在迷失自我的方向。我们的意识是绝对矛盾的自我同一世界自我形成的契机，而有意识地将过去和未来自我矛盾地融入现在，必然意味着世界反过来在所有范围内形成自身矛盾的自我同一。我们越是有意识地自由，我们就越是在直观和行为上绝对矛盾地自我同一。作为世界上的个体，我们以绝对矛盾和自我同一的存在形式存在，我们在所有意图和目的上都是我们自己的生与死的问题。正因为如此，我们的有意识行为必须最大限度地人为化。

我曾多次说过，我的行为直观不是本能，也不是艺术。当然，本能可以说是本能的未发展状态。艺术可以被视为一个方向的极限。但行为直观一定是我们有意识地把握现实的最基本、最具体的方式。概念不是通过单纯的抽象来建立的。从概念上把握事物，[**194**]就是通过行为直观把握事物。我们通过行为直观在概念上把握事物（概念是Begriff）。通过行为直观把握事物，就是通过制造来观察，通过poiesis来认识事物。按照惯例，我曾说过，我们创造了事物，事物由我们创造，但又反过来限制了我们，使我们独立于事物本身，我们从事物的世界中诞生，但当行为被自相矛盾地包含在对象中时，从被造到能造，我们以行为直观的方式把握存在。我们以行为直观的方式把握存在。只有在一个自身形成为矛盾的自同一存在的世界中，这种概念性知识才是可能的。当我们说世界作为矛盾的自同一的当下形成自身时，我们就是在说世界是有意识的。作为这样一个世界的形成要素，我们以一种行为直观，即poiesis的方式把握现实。这就是我们概念知识的本质。我们今天的概念知识，从根本上说，是我们通过制造事物以行为直观方式掌握的东西。它是通过所谓的实践获得的。一般认为，眼睛的知识是脱离实际的。但正如亚里士多德所说，我们之所以理性是因为我们有双手，我认为我们的概念性知识也来自我们的双手。手是运动的器官、抓握的器官和生产的工具。当我们从动物变成人类时，我们就变成了社会人。如上所述，社会中已经存在个体。社会是围绕poiesis而建立的。[**195**]我们的概念知识必须从坚实的社会生产中发展而来。必须通过扎实的社会生产才能掌握事物的概念。在社会生产中掌握的事物的生产方式是概念知识的起源。没有语言就没有思想，语言学家说，语言本来就伴随着社会共同作用。因此，概念知识的生产方式越具有生产性，它就越具有真实性。今天的科学必须从这一立场出发，并且永远不能离开这一立场。当然，人们总会认为它超越了这一立场，甚至否认这一立场。但它必须具有从这里走出去又回到这里的性质，必须具有技术意义，可以这么说。不仅如此，即便是纯粹的智力实验，也必须是对现实的行为直观把握。当然，科学不是单纯的实验。但在科学中，实验与理论必须密不可分。因此，无论理论多么纯粹，它都必须是通过我所谓的生产方式，从对事物生产方式的行为直观把握中发展起来的。它一定是从这一立场出发历史地发展起来的。离开了行为直观的基础，就不存在科学。闵科夫斯基在讨论时间和空间的相对性时说，这种观点诞生于物理实验的基础，这是它的力量所在。

[**196**]当世界作为过去和未来的矛盾自我同一的现在而形成时，我们与我们的生死问题，也就是唯一世界，处于绝对矛盾的自我同一之中。我们变得越有个性，就越能这样说。我们越是如此，就越能说我

们与世界是自相矛盾的一体。从这个角度来看，当世界被认为是有意识的，而我们的自我被认为是有意识行为的时候，世界就被认为是一个逻辑的总体。作为这样一个单独的自我，我们以行为直观的方式把握事物，这就是我们的判断-行为。在当下，我们作为个体自我在个体自我的顶端积极直观地把握事物，对客观现实的判断性知识就建立起来了。个物自我在当下意味着什么？它意味着在矛盾、自我同一的当下世界中成为一个个体，在这个世界中，过去和未来在任何程度上都是矛盾统一的。换句话说，它意味着作为绝对当下的历史空间中的个体。作为这样的个体自我，以行为直观，即poiesis式的方式把握事物，就是在绝对当下的历史空间中看待事物，明确当下事物包含过去和未来的规律，把握我的所谓世界的生产方式。这就是客观认知的世界。行为直观的自我越是无处不在的个体，而当下越是无处不在的绝对当下，感知就越客观。例如，物理学家的实验必须是作为物理学家的个体自我在物理学家的世界中对事物的行为直观把握。[**197**]物理世界并不在这个历史世界之外，而只是历史世界的一个方面。同样的生产方式重复出现，矛盾的自我同一的当下是非创造性的，世界的生产方式是无形的。在这种观点中，历史世界就是物质世界，因此历史世界也必然是一个挂在一个方面的世界。我们作为有形的生命体置身于这个世界，从社会生产的历史生命开始，我们就已经在有形地看待这个世界了。今天的物理学必须从这个角度出发。当我们将世界视为我们的个物自我时，这意味着世界是我们独有的。当世界独特地来到我们身边时，我们就拥有了个物自我。今天的物理世界独特地来到我们身边的地方，就有今天的物理个物自我，而今天的物理知识是在行为直观中掌握的。

作为绝对矛盾的自我同一，即作为绝对的现在，以过去与未来一致的方式形成自身的世界，在所有意图和目的上都是合乎逻辑的。这种世界自我形成的抽象形式就是所谓的逻辑形式。世界在绝对矛盾的自我同一的当下的意识层面上激荡。我们被认为是沉思者，超越了从过去到未来的因果束缚，我们被认为是自由的。我们对行为直观现实做出了各种判断，将其视为“基体”。我们变得越有个性，就越能这样说。世界可以用各种方式表达。[**198**]由于单子被认为是世界的反映，因此整个世界都可以从个体的角度来表达。只要从个物的立场出发对世界的表述或判断能够在行为直观中得到证明，即poiesis，这就是真理。真理存在于我们以行为直观方式把握事物的地方，因为事物是世界的形成要素，我们在世界中形成自己。相反，在那里，世界证明了自身。作为世界的元素，我们越是个物主义，我们就越是与“唯一世界”相冲突，而“唯一世界”是以一种矛盾的自我同一的方式形成自身的。作为一个绝对矛盾的自我同

一的当下，作为一个时间被认为是被否定的世界的有意识形成，知识必须是形式逻辑的。如果去掉行为直观的核心，作为矛盾自我同一的当下而形成的世界就会成为形式逻辑的世界。但是，形式逻辑决不能置身于行为直观的历史形成之外，也不能以行为直观的历史形成为中介，而必须包含在行为直观的历史形成之中。知识不是通过逻辑与直观的对立和中介建立起来的，而是必须作为具体的一般人的自我限定建立起来。当我们说世界作为矛盾的自在同一的当下而形成自身时，我们可以说，就意识的形成而言，即就逻辑而言，它就是具体的一般人。对于单子来说，反映世界就是成为世界的视角。作为多与一的矛盾的自同一的一般的自我限定，即从被造之物到造物，poiesis地，行为直观地把握实在，客观知识就是在这样的地方建立起来的。[**199**]（真正具体的一般人必须包括个别人，必须是在某场所）。行为直观的过程必须是一个具体逻辑的过程，作为这种具体的一般者的自我限制。归纳知识，即科学知识，就是通过这样一个过程建立起来的。如上所述，我们的所有行为都是行为直观的，它们的发生是因为个物反映了世界（因此是表现性的）。我们的知识行为也必须被视为一种历史性的行为。无论它多么抽象、多么合乎逻辑，只要它是一种客观认知，它就不会离开以一种类似于“poiesis”的、行为直观的方式来把握事物的立场。毋庸讳言，它在任何程度上都应在逻辑上将自身中介为一种矛盾的、自我同一的、当下的自我限制。我们越是个体化，我们的知识越是客观，我们就越能这样说。传统认识论不把认识论行为视为历史世界中的历史形成行为，即在其整个过程中。它没有把它看作是一个整体过程，而只是把它看作是意识的个体行为，可以说是历史横断面上的个体行为。如果我们将其悬置于意识层面，我们就只能认为逻辑与直观是相互对立、相互中介的。但在整个过程中，知识必须是我们的poiesis对现实的行为直观的把握，而poiesis正是我们的历史--生产性自我。问题产生于历史生命的基础，而非抽象的逻辑。但这并不是功利主义的真理观。历史生命是矛盾的、自我同一的、[**200**]是作为当下自我形成的理念。

我所说的行为直观，并不仅仅指从被动的所谓直观走向直观，不受判断逻辑的中介，也不受判断逻辑的中介。在自相矛盾的现世中，必然存在着个物与世界、被造到能造之间的冲突。从这个角度看，直观与行为必然处处对立。它们之间必须不仅仅是主体立场上的相互否定的对立。绝对的过去与未来之间必然存在着对立。无限的历史过去无限地笼罩着我们的绝对现在。无限的过去对现在的我们来说是表现性的，它只是一个理解的对象，但对我们来说是表现性地接近我们，即以表现性的方式打动我们的事实，对我们来说是事物的直观表象。

打动我们自我本体的东西就是直观看到的东西。我们的自我自相矛盾地包含在其中的世界，就是我们的直观世界。这是一个行为自相矛盾地包含在对象之中的世界，是一个我们从观看中行動的世界，是一个我们到处被吸进去的世界。[**201**]在绝对矛盾的自我同一性世界中，主体与客体不仅仅是对立或相互中介，而是一场生死之战。在绝对矛盾的自我同一性世界中，直观给予的不仅仅是对我们存在的否定，也一定是对我们灵魂的否定。如果它只是从外部否定我们或杀死我们，那它仍然不是真正矛盾的自我认同给予。它在奴役我们的同时又让我们活着，它扼杀了我们的灵魂。这就是将行为纳入客体的自相矛盾的基础。以自我否定的方式将自己置于环境之中，就是将自己梅菲斯特化。直观世界的底层是魔鬼。我们的自我越是个物化，我们就越能这样说。如果说对事物的直观给予仅仅是一种被动的观看，或者说没有行为，这只是一种站在智性自我立场上的非辩证观点。真正的直观存在于行为与我们背道而驰的地方。因此，我们越是个物主义，真正的直观世界就越是痛苦的世界。即使在动物本能的世界里，个体也会通过反映自身的世界而产生欲望，并从“看见”开始行動。但仍然没有直观，因为个体不是真正的个体。本能的动物并没有被魔鬼所困。直观是触发我们行为的东西，是激发我们灵魂深处的东西。但是，人们只是从心智和梦想的角度来思考问题。

[**202**]当我们说世界本身是一个自相矛盾的现在时，过去是已经逝去的东西，但却自相矛盾地存在于现在之中：它既是无，又是有。对于我们这些“被造物”和“造物”来说，世界是有表现力的。对于我们人类来说，环境无处不在。当它从“被造物”向“造物”靠近时，对我们来说就是直观的。它是直观的，因为它打动了我们作为个体自我的实际存在。但是，过去就是过去，因为它否定了自己，走向了未来。当然，反之亦然。在历史中，没有任何事物是被简单给予的，给予的东西是被创造的，被创造的东西否定被创造的东西。我们到处都在反对这一点，将其视为从被造之物到被造之物的世界的创造，将其视为形成世界自身的形成要素。那么，我们就是从“被造”到“動造”来形成世界。这就是我所谓的行为直观的立场所在。我们越是作为个体，即我们越是作为具体的人格，我们就越是站在行为直观的历史创造点上，作为一个绝对矛盾、自我同一的当下，作为我们在其中形成自身的创造性世界的形成要素。在这个意义上，行为与直观是直接冲突的。世界作为一种表现形式向我们走来，直达我们的自我深处，它要求我们的灵魂转移。此时此地的形成性必须意味着，我们作为绝对矛盾、自我同一的世界中的个体，创造性地把握世界。[**203**]作为一种历史性的创造行为来把握现实，就是具体的理性。它必须包括判断逻辑的中介。深入行为直观的立场就是理性。这就是从生产方

式的角度来把握现实。具体概念必须是现实的生产方式。科学知识也是以此为基础的。那么，从创造-行为的角度来把握世界，就是从理念的角度来把握世界。理念必须是世界的创造行为。这就是黑格尔的“理念”。

以poiesis为中心的历史世界，在其创造的顶点与无限的过去和未来相对立。因此，它可以被称为主体与环境之间的对立，是绝对矛盾和自我同一的当下的对立。绝对当下的主体与环境之间的冲突及其相互形成不可能是机械的或目的性的。环境在接近主体的范围内具有表现性，它所制造的事物在直观的范围内具有表现性。直观是事物试图夺走我们的自我。它不是事物与自我之间的冷漠对立。创造事物并不是让自我失去事物。不是自我变成了事物，自我不再存在。它也不仅仅是自我通过告别而有意识地采取的行为。它必须是通过制造，以真正主动的方式把握事物的真相。如果“行为直观”仅仅意味着自我对事物的剥夺，那么它可能被认为是对逻辑的否定。然而在那里，[**204**]自我必须是主动的，以至于是积极的。这不是照单全收的问题，而是积极把握事物的问题。我们必须符合逻辑，因为我们是矛盾的、自我同一的世界的形成要素。否定逻辑就是否定自我。从行为直观和poiesis的角度来看，我们的自我会变得越来越清晰。艺术被认为是不合逻辑的。艺术直观被认为是不合逻辑的，因为在行为直观中，它是建立在事物自我剥夺的方向上的，但从具体逻辑的角度来看，艺术直观也必须作为一个方向（艺术也必须是理性的）。从创造的角度来看，过去和未来必须是绝对对立的。而且，这不是一种单纯的对立，而是一种矛盾的自我同一的对立，创造性地从“被造”到“動造”。这就是为什么世界是作为矛盾的自我同一的现在而自我形成的，即它是有意识的。它之所以有意识，是因为它与过去和未来是矛盾的自我同一。世界不可避免地作为绝对的过去来压迫我们。但是，作为矛盾自同一世界的过去，它并不仅仅因果地压迫我们。单纯的因果必然性并不能否定我们的自我。作为历史的过去，它必须接近我们个体自我的命脉，它必须从我们的灵魂深处打动我们。从行为直观的角度来看，作为历史的过去直观地出现在我们面前的东西必须从其生命的根源上否定我们的个体自我。这才是真正赋予我们的东西。[**205**]在行为直观中赋予我们个体自我的东西，既不能仅仅是物质的，也不能仅仅是消极的，而必须是魔鬼般地接近我们的。真正接近我们灵魂的东西实际上必须以抽象的逻辑诱惑我们，必须以真理的面具诱惑我们。相对于作为绝对过去的、直指我们个体自我根源的东西，作为站在绝对未来的我们，在行为直观中处处都是形成性的，作为创造性世界的创造性元素，处处都是创造性的（我们在超验中始终有一个自我，见本文结尾）。（我们在超越中始终有自己，见本文末）。这就是观念

论的基础。反过来说，用行为直观的方式来看待世界，也就是用行为直观的方式来塑造世界。过去是否定自身而走向未来的过去，未来是否定自身而成为过去的未来。剥夺个体自我的生命基础，将世界直观为绝对的过去，就是让世界失去创造性，让世界否定自身。直观本身就是自相矛盾的。只要世界还活着，也就是说，只要它还具有创造性和生产性，它就一定是自我矛盾的。我们的行为自我就诞生于世界这种自我矛盾的底部。世界对作为绝对过去的个体自我的直观态度决不能是机械的或目的性的，而必须是一种迫使我们放弃灵魂的态度。它不应仅仅作为理解的对象，而应作为信念的对象，作为激发行为的东西。无论走到哪里，[**206**]它都必须具有逻辑性。否则，它就无法赋予我们的行为之我，而我们的行为之我却无法打动我们的个体之我。在绝对矛盾的自我同一的当下，打动我们的东西必须是在抽象逻辑中接近我们的东西（因为它曾经如此这般，所以如此这般必须如此这般）。从抽象逻辑的角度来看，我们认为世界是确定的。在抽象逻辑中，我们的行为自我来自过去。这就是所谓的反思。但还有一种具体的逻辑，即我们的行为自我以一种行为直观的、类似于“poiesis”的方式把握历史世界的生产方式，将其视为一个矛盾的、自我同一的世界的形成要素。没有过去，就没有未来。我们的行为必须始终以过去为基础。从确定的角度来看，我们的行为必须是抽象逻辑的。无论矛盾的自同一世界以行为直观的方式出现在我们面前，它都必须以抽象逻辑的方式打动我们。但在绝对矛盾的自我同一的现在中，它总是作为过去而形成的。具体逻辑将抽象逻辑作为矛盾的自同一的现在的自我形成的中介，而抽象逻辑则具有逻辑作为具体逻辑的中介的意义。否则，它就只是一种形式而已。

我以行为直观来把握现实，并非以抽象逻辑为中介，但我们作为矛盾的自同一世界形成过程中的形成要素，越是具有个体性和创造性，在绝对矛盾的自同一当下凭直观给出的行为就越是必须在逻辑上打动我们。世界越是具有个性和创造性，[**207**]它在逻辑上就越能打动我们。因此，世界在矛盾的自我同一中形成自身的一切意图和目的，正是具体的逻辑。从这个意义上说，艺术也是具体的逻辑。我是从人的历史形成的角度来看待艺术的，而不是从后者来看待前者。

四

人们通常认为，直观来给予与和逻辑背道而驰。这可能被认为是一种牵强附会。但是，关于直观和给定的传统观点是从知识自我的角度出发的，而不是从具体的历史或社会自我的角度出发的，即从行为或生产自我的角度出发的。从决策逻辑的角度来看，谈论给定可能被

认为是不合理的，直观可能被认为是拒绝逻辑的。然而，作为具体的人，我们生来就是历史和社会世界中的生产者和行为者，我们无论如何也逃脱不了这个位置。给定的东西是历史和社会给定的，直观地看到的东西是积极和创造性地看到的，让我们感动的东西是表现性的。作为矛盾的自我同一的现世中的给定，它必须接近我们的个体自我。社会是作为矛盾的自我同一世界中的自我形成而建立的。[**208**]无论它多么原始，它都不仅仅是本能的，不仅仅是总体的，它必须是多与一的矛盾自我同一。作为个体自我的我们，与超越者绝对是矛盾的、自我同一的。正如马林诺斯基所说，原始社会必然已经包含了个体。这是与动物群体不同的地方。原始社会受到图腾和禁忌的极大束缚。但仍有个物自由，因此也就有了罪。作为具体的人被赋予的东西必须是社会赋予的，不是作为心理学家的直观，而是作为笼罩着我们的东西。它是作为矛盾的自我同一世界的自我形成，作为我的所谓辩证的一般人的自我限制而被强制赋予的。它是来自过去的社会因果要求。在逻辑上是特殊的，但只要我们是历史的、社会的、特定的物种，我们就内在地受到它的驱使。可以说，就像列维-布吕尔一样，这是先于逻辑的。但是，即使是柏拉图的逻辑，从根本上说，也不过是对理念的占有。单纯的抽象逻辑其实不是真正的逻辑。具体的逻辑必须是矛盾双方的自我同一。毋庸置疑，逻辑要成为真正的逻辑，必须否定神话。从被造到能造，社会在辩证地进步。然而，[**209**]无论它走得多远，都无法摆脱行为直观的过程，从根本上说，行为直观以一种类似于“poiesis”的方式把握着作为历史和社会形态的现实。只要是具体的逻辑，就只能这样说。然而，这并不意味着逻辑的基础就是神秘的直观。它是以一种类似于“poiesis”的、实践的方式来接近现实存在。这就是要把握作为绝对矛盾的自我同一性而形成的世界的生产方式。在这里，我们必须以神话的方式否认压迫我们的一切。我们必须超越单纯的特殊性和单纯的历史性。在那里，我们必须否定直观地赋予我们的东西。但这并不意味着要否定历史的过去，也不意味着要像抽象理性主义者所希望的那样，把特殊性简单地变成一般特殊性。原始社会已经被确立为一个矛盾的自我同一。因此，我们的社会将从这个角度继续发展。不，正因为它是矛盾的自我同一性，它才会从“被造”发展到“能造”。在绝对矛盾的自我同一的当下，历史赋予的东西，作为世界历史赋予的东西，笼罩着我们自身生活的基础，以至于我们越是作为个体的自我，就越无法否认它。直观上压迫着我们的东西变成了世界历史上压迫着我们的东西。社会的特殊性并不仅仅是特殊性，而是坚定地成为历史世界的生产方式。作为个体的自我，我们放弃了一切直观的东西，变得理性起来。但这反而意味着，我们成为真正的行为直观，成为自我同一世界的形成要素。[**210**]就像在原始社会一样，我们总是处于绝对矛盾的自我同一之中。不，我们越

是个体，就越是可以这样说。我们通过反对绝对矛盾的自我同一性，作为矛盾的自我同一性世界的形成要素，成为个体自我。可以说，我们由此真正成为了个体自我。然后，我们通过矛盾的自我同一性世界的自我形成，也就是通过具体逻辑到达那里。具体逻辑处处以抽象逻辑为中介。但我们并不是通过抽象逻辑进入具体逻辑的。

黑格尔说，人格必须具有财産，才能成为理念存在。具体的人格必须是历史身体。社会被确立为一个从被造物到造物的历史生产过程，而我们的自我就是社会的形成要素，它以这种矛盾的、自我同一的方式形成自身。人格也必须从这个角度来考虑。人类社会与动物社会的不同之处在于，人类社会从一开始就存在个体，在多与一的矛盾自我同一性中，人格自我被确立为个体的多与总体的一的对立。在自我同一性相互矛盾的世界中，作为个体的“多”与“一”自相矛盾，相反，作为个体的“多”与“一”自相矛盾地结合在一起。因此，我们因上帝而成为人格，因此，因上帝作为媒介，我就是你自己，人格就是人格。[**211**]社会作为一种矛盾自我同一的、当下的自我形成，无论走到哪里，都是从被造者走向造物者。这个过程既不是机械的，也不是有目的的。它必须是行为直观的，是多与一的矛盾自我同一过程。多必须是一的多，一是多的一，动态的即时静止，静态的即时运动，必须有永恒的自我形成的机会，即理念形成的机会。文化就是在这样的机会中建立起来的。正因为如此，文化在所有意图和目的上都是一种“物种形成”，但作为一种绝对矛盾的、自我同一的、当下的“自我形成”，它又是世界历史性的。在矛盾的自我同一性中形成自身的社会，在这里成为理念形成的国家，即理性国家。作为这种社会的形成要素，我们成为具体的人格。在这个意义上，国家是伦理实体，我们的道德行为以国家为中介。不存在没有文化的国家。没有文化的社会不配称为国家。然而，文化并不总是、也不完全是社会的意识形态、世界历史，因而也不是社会的种子。

从生命之初到人类，历史世界是多与一的矛盾自我同一。因此，存在着从“被造”到“能造”的运动。在动物生命中，个体的多与总体的一并不对立，即个体并不独立。从“被造”到“能造”的历史发展过程被认为是“全体合一”的过程，即被认为是一致的。个体并不独立这一事实恰恰相反，[**212**]它意味着“一”并不仍然是真正的“一”，它并不超越个体的“多”的世界，它仍然是“多”的“一”。恰恰相反，在人类世界中，无论它多么原始，它都已经与“多”和“一”矛盾地自我同一了。但即便如此，在原始社会中，个体仍然不是真正独立的，“总体一”是压迫性的。完全的一只是超验的。多是一的多。但个体因其独立性而成为个体。在绝对矛盾的自我

同一性世界中，形成个体自身的个体就是形成世界自身的世界，反之亦然，形成世界自身的世界就是形成个体自身的个体。多与一相互否定地融为一体，从被造物到造物。在一个绝对矛盾的自我同一性的世界中，必须包括这样的场合。这就是文化进程。从这个角度看，“整体的一”通过让“个体的多”生存而生存，“个体的多”通过让“整体的一”生存而生存。社会作为实质性的自由而成为道德实体，我们的行为作为历史世界的塑造行为而具有道德意义。在世界以矛盾的、自我同一的、意识形态的方式作为绝对矛盾的自我同一性形成自身的地方，在我们成为行为直观的创造者的地方，就有真正的道德。从这个意义上说，文化进程必须是伦理的。我们可以说，文化发展以国家为中介，是一种实质性的自由。社会是一个伦理实体，只要我们作为社会中的个体具有创造性，我们的行为就是道德的；只要我们的行为是意识形态形成的，作为绝对矛盾和自我同一的世界的形成行为，[**213**]社会就是伦理实体。对这样一个世界的意识形态形成的要求是作为个体自我中的一种人工制品而被意识到的，它在所有范围内独立地限制着自己。从这一角度来看，艺术和学问具有伦理意义，因为它们是意识形态的形成。相反，真正的国家必须超越所谓的政治。即使是被马基雅维利视为国家本质的“权力”，也可以被视为创造力的象征。作为多与一的自相矛盾的形成行为，国家本身就是一个自相矛盾的实体。因此，国家存在的理由总是包含着矛盾。但是，国家的存在必然有其理由。历史世界中存在的一切必然是自我矛盾的。因此，文化就是从这种现实的自我形成中建立起来的。它必须在当下的十字架上认出玫瑰，否则就不是真正的文化。艺术也诞生于矛盾和自我同一的社会的自我形成过程。从这个意义上说，我对艺术产生于社会仪式这一观点很感兴趣（简-哈里森，《古代艺术与仪式》）。无论我们走多远，这一立场都不会丢失。正因如此，艺术也是具体的、合乎逻辑的。然而，矛盾的自我同一性形成得越深，各种文化就越是围绕着行为直观的现实而向不同的方向分化和发展。

[**214**]我说过，绝对矛盾的自我同一性世界包含了从“被造”到“能造”的自我形成过程中的理念性和直观性。但我并没有把世界的自我同一性放在那里。如果是这样，它就不是一个绝对矛盾的自我同一性世界。在绝对矛盾的自我同一性的世界中，自我同一性必须无处不在，超越这个世界。它必须是绝对超越的，没有比人更接近上帝的方式。在这个世界上，个体的“多”与总体的“一”绝不可能合二为一。只要自我同一性被内在地置于这个世界，置于理想之中，这个世界就不是一个真正脱离自身的真实世界。因此，绝对矛盾的自我同一性世界必定也是一个否定理想的世界，一个否定文化的世界。理想世界是暂时的世界。理想的“成为”必须是生灭的、变化的、过程中的

东西。由于世界具有绝对的矛盾性和自我同一性，它的自我形成过程既不只是机械的，也不只是目的性的，而必须是理想的形成过程。它是绝对辩证的，因此包含着意识形态的直观冲动。因此，文化与宗教可以说是既相互冲突又相互结合。这就是为什么我在前一篇文章中称世界为意识形态，因为它反映了绝对矛盾的自我同一性的影子。自我的影子在自我中的反映，正如我在表达行为中常说的那样，必须是绝对断裂的延续。它必须意味着超越者处处是自我矛盾的内在性，[**215**]即绝对矛盾的自我同一性。宗教不是文化的目标，恰恰相反。但真正的文化必须诞生于宗教。

绝对矛盾的自我同一性世界在其自身之中没有自我同一性。作为矛盾的自我同一性，它始终超越这个世界。因此，作为没有限制的限制，它的自我形成是理想的。因此，这个世界要想在绝对超越的事物中拥有自我同一性，就必须是个体的“多”始终是超越的“一”，个体因始终是超越的“一”而成为个体。我们因违背上帝而成为个性。因此，只要我们对上帝而言是我们的人格自我，我们就必须反过来与上帝结合。上帝与我们处于一种绝对矛盾的多与一的自我同一关系之中。作为绝对矛盾的自我同一世界中的个体，我们在自我形成的根源上就是自我矛盾的。这不是一种因文化发展而减少的矛盾，而是一种越来越明显的矛盾。在矛盾的自我同一世界中，在超越的自我同一世界中，从“被造”到“能造”的行为直观poiesis过程必定是一个无限递进的过程。在这个方向上，我们与绝对者、与上帝并无关联。我们在自我形成的根源（我们是被造物）上被束缚于上帝。在生命之初，我们就必须站在这样的承诺之上，作为一个矛盾的自我同一的当下形成元素，[**216**]过去和未来在当下自相矛盾、同时存在。我们始终与绝对相联系。我们只是没有意识到这一点。通过深入反思自我矛盾的深层，我们可以扭转自身，与绝对者结合，即皈依上帝。这就是所谓的“回心”。在那里，通过否定自我，我们找到了真正的自我。路德在讨论基督徒的自由时说，他是万物的自由主宰，也是服务于万物的仆人。因此，我们进入宗教不是通过我们在这个世界上的自我认同行为，而是通过反思这种行为本身、自我本身的自我矛盾。因此，我们在自我基础上的自我矛盾必须是一种绝对的呼唤，而不是由我们的自我发出的。自我不能被自身所否定（这里宗教徒认为是恩典）。这就是宗教被认为是世俗的原因。但正如我所说的，宗教必须是一种绝对矛盾和自我同一的立场，从这种立场出发才能建立真正的文化。我们在超验者的面前成为真正的人格。因此，通过成为超验的“一”而成为自我，同时也是我对我的邻居的“爱”。自我通过将他人视为人格而成为

人格的道德原则必须以此为基础。在这样的道德约束下，世界必须是理念形成的，是作为一个矛盾的、自我同一的自我形成的世界。

[217]宗教并不忽视道德立场。相反，真正的道德立场建立在宗教之上。然而，这并不意味着人们通过自我产生的道德行为进入宗教。亲鸾在《叹异抄》中说，一个好人即使是一个恶人，他或她仍然可以活下去。也正是因为不了解宗教的本质，他们往往认为当今宗教的目的是个物救赎，似乎这与国家道德格格不入。宗教的问题不在于个物安全。今天在这种矛盾中迷失的人只是那些在绝对他者中避难的人。那些真正皈依绝对他者的人，心中必然真正有道德。作为道德实体的国家与宗教并不矛盾。

东方的无宗教教导人们即心即佛。它既不是唯心主义，也不是神秘主义。从逻辑上讲，它必然是一种多与一的矛盾自我认同。万物即一，并不意味着万物不分青红皂白都是一。它必须是“一”，通过“一”，万物被确立为绝对矛盾的自我同一性。这就是将历史世界确立为绝对当下的原则所在。作为绝对矛盾的自我同一性世界中的个体，我们总是面对无法与之对立的东西。即今目前孤明历地听者，此人处处不滞，通贯十方。我们在自我矛盾的深渊绝对死亡，贯彻一切即一之原理，这就是即心是佛的宗教。所谓儞祇今听法者，不是儞因大，能用儞四大，若能如是见得，[218]便乃去住自由。这并不意味着作为虚假幻象伴侣的意识自我，而是必须有绝对的消极转变。因此，与唯物主义或神秘主义相反，它必须是绝对的客观主义。真正的学问和道德就是这样建立起来的。我们谈论心时，我们指的不是主观意识，而是内亦不可得，当我们谈论无时，我们指的不是相对于有的相对无。

从“被造”到“能造”特立独行地形成为“多”与“一”的绝对矛盾的自我同一性的世界，就是在超越性中具有自我同一性的世界。因此，在这个世界上，个体越是个体，就越是与超越的“一”相同。因此，超验的一意味着个体与个体之间内在的爱欲。尽管我们历史性地从这个世界诞生，从被造物到造物，但我们总是直接指向超越这个世界的东西，即超越这个世界。个物与世界的对立就在于此。这就是为什么我们说，之前从行为直观的角度给出的是接近我们个体自我的东西，是夺走我们灵魂的东西。它不仅要否定我们的身体生命，还要否定我们的灵魂。作为在超验世界中拥有自我认同的个体，我们总是与它对立。[219]只要我们被既定的事物剥夺了自我，我们就不是在超越的“一”中拥有自我的真正个体。我们不能在任何程度上被剥夺事物。这就是最高要求的基础。但它也必须是一个绝对矛盾和自我同一的世界中的个体事物。否则，它只是一种道德自尊的混合体。作为

个体，我们越是个物化，我们就必须越具有意识形态性和形成性，从“被造”到“能造”。我们必须成为超越者的一个机构，成为创造性世界的一个创造性要素。道德即宗教。

世界作为一个绝对矛盾的自我同一，在超越自身的事物中具有自我同一性，由于我们因超越的“一”而具有个体性，我们越是具有个体性，就越是从现实走向现实，始终超越这个现实世界，进行反思和沉思。当世界具有超越自身的自我同一性时，它才是富有表现力的，而我们作为这个世界的个体是富有表现力的。然后，当世界作为一个矛盾的自我同一的形成，将过去和未来结合在当下时，我们就是反思的。反思必须是过去和未来在当下的结合。在这个方向上，过去和未来在当下被否定，无限运动的世界被把握为一个单一的当下，即思维的立场。在思维的立场上，世界被明确地把握为一个当下。[**220**]矛盾的、自我同一的世界被把握为在自身内部具有自己的同一性。自相矛盾的世界是以非矛盾的方式来把握的。因此，思维的立场在所有意图和目的上都是自相矛盾的。然后，建立起思想与实践相互对立的纯粹知识的立场。世界越是自相矛盾和自相同一，越是表意和表形，我们就越是有个性和有思想。从无限的过去到无限的未来，世界在任何程度上都没有自身的自我同一，但作为一个推理通论者，可以认为世界在自身内部具有自我同一。这就是科学知识的建立。

如上所述，世界作为绝对的矛盾自我同一形成自身，在逻辑上总是可以被视为其矛盾自我同一当下的推论一般。世界有机会在任何程度上否定自身，这就是世界是矛盾自我同一的原因。否则，它就不会是一个矛盾自同一的世界。但是，从这个角度来把握绝对矛盾自我同一的世界，即把它看作内在自我同一性的世界，就是从它抽象出来的。具体逻辑必须把抽象逻辑作为它的否定场合，但不可能从抽象逻辑的角度进行具体思考。一个绝对矛盾的自我同一世界本身不可能在任何程度上是自同一的。它必须作为历史理念形成的契机，从“被造”到“能造”。[**221**]具体的逻辑存在于我们的自我作为历史的、生产性的自我把握现实的地方。可以说，我们作为多与一的矛盾自我同一所处的世界揭示了自身。我们的意识自相矛盾地成为世界的意识。因此，我们可以说，在那里，我们通过我们的实践投射现实，或者说，事物证明了自己。知识始于抽象分析，但从什么立场出发，如何出发，必须来自对自身立场的认识，从被造到能造。知识必须是一个历史过程。我把这种对历史生命的认识称为辩证逻辑。因此，科学也是辩证的。不过，必须说它是环境性的，因为它是以被创造的东西为基础的。仅从这一角度看待历史生命世界，就无法摆脱抽象性。

> 黑格尔在《法哲学原理》的开首如此说：Die Philosophie hat es mit Ideen und darum nicht mit dem, was man bloße Begriffe zu heißen pflegt, zu tun, sie zeigt vielmehr deren Einseitigkeit und Unwahrheit auf, sowie daß der Begriff (nicht das, was man oft so nennen hört, aber nur eine abstrakte Verstandesbestimmung ist) allein es ist, was Wirklichkeit hat und zwar so, daß er sich diese selbst gibt.[哲学与理念有关，因此它与通常所谓的纯碎概念无关；相反地，哲学显示出概念的片面性与虚假性，只有概念（并非常听到的那种概念，它只是一种抽象的心智判断）才具有真实性，而且是以这样一种方式，将真实性赋予它自己。]

[**222**]作为历史性的生命，我们的生物体已经是技术性的了。正如亚里士多德所说，身体的发展是自然的产物。但在我们的社会生活中，它真正变成了技术。我们的身体可以被视为历史性的身体。从这个角度来看，我们的历史生命可以说是技术性的。但另一方面，说历史生命是技术性的，就意味着它是自相矛盾的，它必须是理想形态的，无论出于何种意图和目的。因此，它是从物种形成发展到理念形成的。只有在这个意义上，特殊性才能被说成是直接的一般性。

Autoidentidade absolutamente contraditória

Nishida Kitarō

Traduzido por
Felipe Ferrari Gonçalves

I

[**147**] O mundo real [現実] deve ser um mundo no qual as coisas agem reciprocamente [相働く].[1] A forma da realidade pode ser pensada como a inter-relação entre as coisas, que é o resultado de seu agir recíproco. No entanto, para que as coisas ajam, elas devem negar a si mesmas, devem deixar de ser coisas. Para que as coisas formem um mundo agindo reciprocamente com as coisas, ao contrário, as coisas devem ser pensadas como partes de um único mundo. Por exemplo, para que uma coisa aja reciprocamente no espaço, isso deve significar que a coisa é espacial. Se pensarmos no espaço físico como o extremo disso, então a força da matéria pode ser pensada como uma mudança no que é espacial. No entanto, pensar nas coisas como parte do uno total significa que não há coisas agindo, que o mundo é estático e que não há uma realidade. O mundo da realidade deve ser o uno de múltiplos, um mundo de limitação mútua entre coisas individuais e indivíduos. É por isso que chamo o mundo da realidade de autoidentidade absolutamente contraditória [絶対矛盾的自己同一].

[**148**] Esse mundo deve ser aquele que se move daquilo que é feito para aquilo que faz. Não se trata, como na física convencional, de um mundo formado pela interação de átomos imutáveis, ou seja, um mundo concebido como uno entre múltiplos. Se pensarmos nele apenas dessa forma, o mundo será apenas a repetição de um mesmo mundo. Tampouco pode ser considerado como o desenvolvimento da totalidade do uno como um mundo proposital. Se esse for o caso, então as coisas individuais não

1. Um dos possíveis significados do termo japonês 働く é "trabalhar," no entanto o tradutor optou por traduzi-lo como "agir" com o intuito de evitar interpretações equivocadas.

agem reciprocamente com as coisas individuais. Deve ser um mundo que não pode ser concebido como uno de múltiplos nem como múltiplos do uno. Deve ser um mundo no qual o que é dado é feito, ou seja, dialeticamente dado, e se move da abnegação do que é feito para o fazer. Não é possível conceber o uno total, em sua base, como um substrato, nem é possível conceber os múltiplos individuais. O mundo criativo que realmente se move por si mesmo como um fenômeno-concomitante-realidade [現象即実在][2] deve ser um mundo como o descrito acima. O que é real é o que é determinado para todos os efeitos, mas também é o que é criado para todos os efeitos, o que está mudando, o que está morrendo, o ser-concomitante-nada [有即無]. Portanto, esse é o chamado mundo do nada absoluto ou, como um mundo de movimento, o mundo da limitação ilimitada.

O mundo da autoidentidade contraditória, conforme descrito acima, deve ser um mundo no qual o presente é sempre considerado um limite para o próprio presente. Não é um mundo determinado causalmente pelo passado, ou seja, um uno de múltiplos, nem é um mundo determinado objetivamente pelo futuro, ou seja, uma multiplicidade de unos. Originalmente, o tempo não pode ser concebido simplesmente a partir do passado [**149**] ou do futuro. Se o presente for considerado meramente como um ponto instantâneo em uma linha contínua, então não há presente e, portanto, não há tempo. O passado é algo que passou no presente, mas ainda não passou, e o futuro é algo que ainda não chegou, mas já apareceu no presente e, como a autoidentidade contraditória do presente, o passado e o futuro estão em conflito um com o outro, e o tempo é estabelecido. Portanto, por ser uma autoidentidade contraditória, o tempo se move infinitamente do passado para o futuro, do que é feito para o que faz. O momento deve ser considerado como um ponto no tempo linear. No entanto, como Platão já considerava o momento como algo fora do tempo, o tempo é estabelecido como uma continuidade de descontínuos. O tempo pode ser estabelecido como uma autoidentidade contraditória de múltiplos e unos. O presente concreto é a existência simultânea de inúmeros momentos, que deve ser o uno de múltiplos. Ele deve ser o espaço do tempo. Pode-se pensar que o momento do tempo está sendo negado aqui. No entanto, o uno que nega os múltiplos deve ser, ele próprio, uma contradição. Negar o momento é negar o tempo e negar o presente. Se, entretanto, os momentos do tempo são estabelecidos individual e descontinuamente, então o tempo não poderia ser estabelecido, e o momento também deixaria de existir. O tempo deve ser estabelecido a partir da existência simultânea de momentos no presente. O tempo é estabelecido a partir da autoidentidade contraditória do presente como a multiplicidade de unos e a unidade de múltiplos. É também por isso que se diz que o tempo é estabelecido porque o presente se limita [**150**] ao presente. Tocar a eternidade no momento do tempo nada mais é do que dizer que, quanto mais um momento se torna um momento

2. O ideograma 即, muito utilizado em textos budistas representa aquilo que é, simultaneamente, duas coisas distintas (e muitas vezes contraditórias). No presente texto, o vocábulo "concomitante" é utilizado como equivalente na língua portuguesa.

verdadeiro enquanto momento, mais ele se torna o momento do presente eterno, que é uma autoidentidade absolutamente contraditória como os múltiplos individuais autoidenticamente contraditórios do absoluto. A ideia de que o tempo é estabelecido como a autolimitação do presente eterno é meramente o oposto dessa ideia. O fato de que, no presente, o passado já passou, mas ainda não passou, e o futuro ainda não chegou, mas já apareceu, não significa simplesmente que o passado e o futuro estejam conectados ou se tornem um só, como diz a lógica abstrata. Trata-se de uma unidade mutuamente negativa. A unidade mutuamente negativa do passado e do futuro é o presente, e o passado e o futuro se opõem um ao outro como a autoidentidade contraditória do presente. Portanto, por ser uma autoidentidade contraditória, o passado e o futuro não estão vinculados um ao outro, mas se movem do passado para o futuro em todas as direções. Além disso, o presente deve ser considerado como uma autoidentidade contraditória do múltiplo em concomitância com o uno e do uno em concomitância com o múltiplo, um espaço temporal no qual uma forma é determinada e o tempo é sublimado. Ali, o presente do tempo toca o atemporal e o eterno como a autolimitação do eterno agora [永遠の今]. No entanto, ele está determinado a ser negado como uma autoidentidade contraditória, e o tempo se move do presente para o presente. O uno de múltiplos é espacial, o múltiplo de unos é mecânico, é o movimento do passado para o futuro. Ao contrário, dizer que o múltiplo é a multiplicidade do uno é pensar no mundo dinamicamente, pensar no mundo em termos de tempo, e do uno para o múltiplo é pensar no mundo em termos de [**151**] desenvolvimento, de congruência, do futuro para o passado. O mundo daquilo que é feito para o aquilo que faz, como a autoidentidade contraditória dos múltiplos e do uno, deve ser um mundo concebido do presente para o presente. A realidade tem forma, e o que está na realidade deve sair de sua própria autocontradição como aquilo que é determinado em toda parte, aquilo que é real e, ainda assim, contraditoriamente autoidêntico. Não é possível pensar em um uno por trás disso, nem em um múltiplo. O que é determinado em si deve conter uma autocontradição.

Como autoidentidade absolutamente contraditória, o mundo do que é feito ao que faz também deve ser um mundo de poíesis. Quando as pessoas falam em criar, elas pensam em criar coisas subjetivamente. Entretanto, mesmo que sejam artificiais, as coisas devem ser objetivas, pois são formadas objetivamente. Podemos fazer coisas porque temos mãos. Nossas mãos devem ser o resultado de dezenas de milhões de anos de evolução biológica, de algo feito para algo que faz. Metaforicamente, também, Aristóteles chama isso de ἡ φύσις ποιεί,[3] o que a natureza faz. É claro que isso não significa que nossa produção seja um efeito da natureza. Tampouco a mão faz as coisas. O que, então, significa fazer coisas? Fazer uma coisa é mudar a união entre as coisas. A construção de uma casa pelo carpinteiro deve ser uma transformação da união entre objetos de acordo com suas propriedades, ou seja, uma transformação de forma (como

3. Excerto da Política em que Aristóteles afirma "a natureza, nada faz em vão" [οὐδέν μάτην ἡ φύσις ποιεί]. Pol., 1253a 10 (tradução nossa).

é possível no chamado [**152**] mundo de composé de Leibniz).[4] O mundo real deve ser um mundo com uma forma determinada como um uno de múltiplos. Se esse fosse considerado como sendo um mundo da multiplicidade de unos, não haveria espaço para coisas enquanto produtos. E se o considerássemos como um mundo da unidade de múltiplos, este seria, sempre, um mundo com um propósito. Seria apenas um mundo biológico no qual existiria apenas a ação da natureza. É impossível pensar no múltiplo como a base deste mundo, bem como é impossível pensar no uno como a base deste mundo; no mundo da autoidentidade absolutamente contraditória e mutuamente negativa do uno total e do múltiplo, o indivíduo, enquanto completamente coisa individual, é formativo e faz coisas, enquanto isso, o mover-se daquilo que é feito para aquilo que faz é, de todo modo, uma ação formativa de natureza histórica. Assim como se considera o tempo como sendo sempre instantâneo, que o presente é o espaço do tempo e que o tempo é estabelecido a partir da autodelimitação do presente, movendo-se de presente para presente, o fato de o mundo passar daquilo que é feito para aquilo que faz, como uma autoidentidade contraditória, significa que o indivíduo é produtivo e, inversamente, o fato de o indivíduo ser produtivo significa que o mundo passa daquilo que é feito para aquilo que faz. O fato de sermos homo faber significa que o mundo é histórico, e o fato de o mundo ser histórico significa que somos homo faber. Assim, no mundo da autoidentidade absolutamente contraditória, o mundo do homo faber é um mundo que sempre vê sua forma na realidade, como do que é feito para o que faz, como se no presente do tempo pensássemos em atingir algo atemporal. É um mundo com um plano de corte consciente entre o passado e o futuro, por assim dizer. O mundo daquilo que feito para aquilo que faz tem um aspecto consciente, no qual há um significado de [**153**] reflexão. Nós criamos intuição-ativamente [行為的直觀的] e a criação deve ser consciente. No aspecto consciente do mundo da autoidentidade absolutamente contraditória, o eu que faz é considerado contemplativo e livre. Nossa consciência pessoal surge da produção.

Se falarmos dos múltiplos e do uno como mutuamente negativos, do que é feito para o que faz, muitos podem não pensar no mundo real. Muitas pessoas pensam na multiplicidade no centro do mundo, pensam atomisticamente no mundo como um mundo de necessidade causal, um mundo de matéria. O mundo da autoidentidade contraditória deve ser um mundo que pode ser pensado de uma forma ou de outra. No entanto, ele deve ser concebível a partir da autoidentidade contraditória da realidade. A realidade não é meramente dada; o que é meramente dado é concebido. A realidade está onde estamos e onde agimos sobre ela. O agir não é simplesmente querer, mas fazer coisas. Nós fazemos coisas. As coisas são feitas por nós, mas são independentes de nós e, ao contrário, nos fazem. Não apenas isso, mas nosso próprio agir surge do mundo das coisas. O lugar que chamo de ação-intuitivo é o que penso ser a realidade. Portanto, universalmente pensamos no físico como realidade. Onde o que é feito e o que faz são contraditoriamente autoidênticos, onde o presente se limita ao presente,

4. Gottfried W. Leibniz, *La Monadologie* 2 (Ancienne Libraire Germer Balière, 1893), 184.

isso é considerado realidade. O conhecimento científico também deve ser estabelecido sob o ponto de vista dessa realidade. O mundo da realidade científica também deve [**154**] ser compreendido sob esse ponto de vista. E assim como se diz que nossos corpos são conhecidos de fora por meio do movimento (Noiré),[5] o nosso eu é conhecido por meio da poíesis no mundo histórico-social. O mundo histórico-social deve ser um mundo do feito para o que faz. Sem o social, não há fazer para fazer, não há poíesis. A posição a partir da qual pensamos também deve ser restringida pela posição histórico-social.

Há muito debate sobre o ponto de partida da filosofia. Até os dias atuais, no Japão, os pontos de vista epistemológico e fenomenológico têm sido os principais. Sob esse ponto de vista, o que estou dizendo pode ser considerado dogmático. Entretanto, essa posição também deve ser histórica e socialmente limitada. Hoje, precisamos voltar e analisar o mundo histórico e social de forma lógica e ontológica. Desse ponto de vista, penso que é necessário reconsiderar a filosofia grega desde seus primórdios. A posição epistemológica da oposição sujeito-objeto também deve ser examinada mais uma vez. O conhecimento também é um evento no mundo histórico e social. Não estou tentando retornar à velha metafísica. Penso que, depois de Kant, Lotze voltou à posição da ontologia e pensou sobre a ação epistêmica. No entanto, a ontologia de Lotze não era histórica e social no sentido que quero dizer.

Em um mundo que se move por si mesmo como a autoidentidade absolutamente contraditória do múltiplo e do uno, o sujeito e o ambiente estão em conflito em qualquer medida, e este é um mundo que se pensa formar a si mesmo autocontraditoriamente, ou seja, o mundo da vida. Entretanto, quando dizemos que o sujeito forma o ambiente e o ambiente forma o sujeito, [**155**] isso não significa que a forma constitui a matéria. De qualquer modo, a coisa individual deve limitar a si mesma, deve agir. Agir é negar o outro e fazer, do outro, o eu, fazer do eu, o mundo. No entanto, pelo contrário, o eu nega a si mesmo, o eu se torna um elemento do mundo. Quer esse mundo seja considerado mecanicamente como unos múltiplos ou como multiplicidade de unos, ele deve ser propositalmente contraditório e autoidêntico nesse sentido, na medida em que pode ser considerado um mundo real. No entanto, mesmo que pensemos nele como mecânico, e mesmo que pensemos nele como proposital, o indivíduo não se limita em nenhuma medida, ele não age de fato. Um mundo no qual os indivíduos são realmente limitados mutuamente deve ser como o mundo das mônadas de Leibniz. A mônada é um reflexo do mundo e um ponto de vista [一観点] das perspectivas do mundo, o representar-concomitante-exprimir [表出即表現] (exprimer=représenter). Além disso, o verdadeiro indivíduo não é intelectual como a mônada, mas deve formar a si mesmo, deve ser ação-expressivo [表現作用的]. O indivíduo no mundo do que é feito para o que faz, como uma autoidentidade absolutamente contraditória,

5. Ludwig Noiré, *Das Werkzeug und seine Bedeutung fur die Entwickelungsgeschichte der Menschheit* (I. Diemer, 1880), 45.

que não pode pensar no uno e não pode pensar nos múltiplos em sua base, deve se formar ação-expressivamente.

Quando o indivíduo reflete o mundo como um indivíduo em um mundo de autoidentidade contraditória [矛盾的自己同一] entre o múltiplo e o uno, a autolimitação do indivíduo é desejável. Ela não age mecanicamente, nem propositalmente. Ela age refletindo o mundo no eu. Isso é chamado de consciente. Até mesmo a ação instintiva dos animais deve, [**156**] por sua própria natureza, ser deste tipo. Portanto, nossas ações surgem intuição-ativamente [行為的直感的], de nossa visão das coisas. A intuição ativa [行為的直感] significa que a ação está contida autocontraditoriamente no objeto. Como a autoidentidade contraditória do múltiplo e do uno, daquilo que é feito para aquilo que faz, o mundo é ação-intuitivo e o indivíduo é intuitivo em relação ao desejo em toda parte. Minha forma não é a forma de um objeto estacionário, mas a ação autoformativa [自己形成作用] do mundo, daquilo que é feito para aquilo que faz, como a autoidentidade contraditória do múltiplo e do uno. A ideia de Platão também deve ser assim. Sem a visão autocontraditória não há desejo, e sem forma não há ação. Na vida animal, ver é apenas uma visão nebulosa, uma sombra onírica das coisas. É por isso que seu movimento é considerado instintivo. Mesmo que sejam essencialmente ação-expressivos em sua natureza, eles não podem realmente criar coisas fora de si mesmos. Os animais ainda não têm um mundo dos objetos e não podem realmente agir intuição-ativamente. Os animais ainda não têm poíesis. O feito não está separado do que faz, o feito não faz o que é feito, portanto, não é daquilo que é feito para aquilo que faz. É apenas uma formação biológica do corpo. No entanto, quando se trata do ser humano, para quem o reflexo do mundo pelo eu em termos monádicos é, ao contrário, um ponto de vista das perspectivas do mundo, ele age a partir da observação das coisas no mundo objetivo intuição-ativamente, a partir do olhar para fora do eu, por assim dizer. Aquilo que é feito faz o que é feito; é daquilo que é feito para aquilo que [**157**] faz. Portanto, o ser humano é poietico e pode ser chamado de historicamente corpóreo. E, agindo sob o ponto de vista da representação-concomitante-expressão, ele também pode ser chamado de lógico.

Como mencionado acima, o indivíduo é criativo como indivíduo para todos os efeitos e propósitos e, como elemento criativo do mundo criativo que forma o mundo e também forma a si mesmo, o indivíduo é um indivíduo. O mundo da autoidentidade absolutamente contraditória feita para criar deve ser um mundo concebido de forma para forma. Deve ser um mundo no qual se considera que a forma limita a própria forma, assim como o presente limita o próprio presente no início. O mundo autoidêntico absolutamente contraditório dos múltiplos e dos unos deve, desse ponto de vista, ser ação-formativo, pois ele se forma na medida em que se forma. Nesse sentido, a forma que forma a si mesma é a espécie histórica, que desempenha um papel subjetivo no mundo histórico. Quando digo "forma," não me refiro a uma forma estática que está livre da realidade e só pode ser pensada abstratamente. Quando digo "de uma forma para outra," não quero dizer que apenas passo de uma forma para outra de maneira não mediada. Refiro-me à forma de existência como a autoidentidade

contraditória de múltiplos e unos. Os fenômenos biológicos podem ser reduzidos a fenômenos químicos e físicos. No entanto, se os fenômenos biológicos são, portanto, meramente uma combinação acidental de substâncias, eles devem ser considerados ação-formativos se quiserem ser reconhecidos como reais em si mesmos. A forma de um organismo deve ser funcional. Forma e função são inseparáveis no organismo. Por forma, não me refiro apenas à forma vista pelos [**158**] olhos. Os instintos dos organismos vivos também são ações formativas. Uma sociedade cultural também precisa ter uma forma. Forma é paradigma. Agimos de acordo com a forma da espécie. No entanto, isso deve significar agir vendo intuição-ativamente e ver agindo. Deve ser daquilo que é feito para aquilo que faz.

O mundo da autoidentidade absolutamente contraditória, que se move infinitamente daquilo que é feito para aquilo que faz, é ação-formativo, ou seja, subjetivo, de forma para forma. Isso se opõe ao ambiente infinito. O sujeito, então, forma o ambiente e o ambiente forma o sujeito. Entretanto, no mundo da autoidentidade absolutamente contraditória, o ambiente não é meramente material, ele deve negar a forma. Deve ser do múltiplo para o uno, em oposição a do uno para o múltiplo. O sujeito forma o ambiente autonegativamente, e o ambiente forma o sujeito autonegativamente. Isso não significa que a forma se torne matéria e a matéria se torne forma, ou que haja uma diferença entre forma e matéria, ou uma diferença no grau de formação. Ir do múltiplo para o uno é pensar causal e deterministicamente sobre o mundo, pensar a partir do passado, pensar mecanicamente. Pelo contrário, ir do uno para o múltiplo é pensar com propósito. No entanto, o mero propósito, como na vida biológica, não pode deixar de ser espacial e determinista. Para realmente ir do uno para o múltiplo, é preciso pensar em termos de tempo, como a duração pura de Bergson. Ser criativo em qualquer lugar significaria sempre [**159**] começar pelo futuro, nunca pelo passado. Onde a duração pura nega a si mesma e se torna autocontraditoriamente espacial, existe o mundo real. No mundo da duração pura, que não pode retornar a um momento anterior, não pode haver presente. Ao contrário disso, o mundo real existe onde o espacial se torna autonegativamente temporal, ou seja, onde ele se afasta de si mesmo autocontraditoriamente. Portanto, no presente do mundo, que se move de presente para presente como uma autoidentidade absolutamente contraditória, o sujeito e o ambiente estão em conflito um com o outro, o sujeito formando o ambiente de uma maneira autonegativa e o ambiente formando o sujeito de uma maneira autonegativa. O presente do mundo real, então, como uma autoidentidade contraditória entre sujeito e ambiente, uno e múltiplo, move-se do que é determinado, ou seja, daquilo que é feito para aquilo que faz. Esse é o movimento do passado para o futuro. O que foi feito é o que já entrou no ambiente, o que se tornou o passado. Além disso, ele é autonegativamente formador de sujeitos (o nada como algo, o passado como algo que já passou e ainda assim é algo). Se pensarmos no mundo a partir do múltiplo ou do um, não existe algo como daquilo que é feito para aquilo que faz. Mesmo se pensarmos no mundo de forma mecânica ou proposital, não pode haver tal coisa, e não há espaço para tal coisa como o fazer. No entanto, em um mundo onde o múltiplo é

autonegativamente uno e o uno é autonegativamente múltiplo, onde os múltiplos e o uno são autoidentidades absolutamente contraditórias, a formação autonegada do ambiente pelo sujeito é, ao contrário, a formação de um novo sujeito pelo ambiente. A passagem do presente do tempo para o passado é o nascimento do futuro. No mundo da história, [**160**] simplesmente não existe algo como um dado adquirido. O que é dado é feito, e o que é feito é feito autonegativamente. O que foi feito passou e entrou no nada. No entanto, o tempo entra no passado, e é isso que dá origem ao futuro, o surgimento do novo sujeito. Nesse sentido, é daquilo que é feito para aquilo que faz. No mundo histórico, o sujeito e o ambiente estão em oposição negativa mútua um ao outro, assim como o passado e o futuro estão em oposição negativa mútua um ao outro no presente do tempo. O presente, então, se move do passado para o futuro como uma autoidentidade contraditória, daquilo que é feito para aquilo que faz. E assim é um mundo de autoidentidade absolutamente contraditória entre os múltiplos e o uno, no qual o indivíduo reflete o mundo de forma monádica e é, ao contrário, um ponto de vista das perspectivas do mundo. Em tal mundo, a coisa que é feita surge do fato de ter sido feita e, então, é feita de novo.

Portanto, como a autoidentidade absolutamente contraditória dos múltiplos e do uno, o mundo que se move a partir de si mesmo por autocontradição é sempre autocontraditório no presente, e o presente é o lugar [場所] da contradição. Do ponto de vista da lógica abstrata, não se poderia dizer que coisas contraditórias são combinadas; elas são contraditórias porque não podem ser combinadas. Entretanto, se elas não se tocarem em algum lugar, não haverá contradição. A contradição é instantânea e a síntese é instantânea. É aí que reside a lógica dialética. O ponto de contradição pode ser considerado como o momento do tempo. No entanto, como o momento é considerado fora do [**161**] tempo, ele também deve ser considerado como um ponto em um espaço dialético que nega e se opõe ao confronto. Se aquilo chamado tempo fosse considerado como um conceito abstrato, ele seria visto como uma mera progressão linear em um movimento infinito do passado para o futuro. No mundo histórico, entretanto, o que é realisticamente considerado como tempo é seu modo de produção. Ele deve ser daquilo que é feito para aquilo que faz. Ou seja, do passado para o futuro. O presente do tempo é a forma de seu modo de produção. Quando o modo de produção do mundo histórico é considerado improdutivo, quando se considera que a mesma produção é repetida, esse é o tempo da progressão linear, como geralmente é considerado. O presente é considerado um momento no tempo sem forma e inatingível. Considera-se que o passado e o futuro se fundem em um ponto no tempo que não pode ser compreendido. É assim que é o tempo fisicamente concebível. Não há produção no mundo fisicamente concebível, apenas a repetição do mesmo mundo. É um mundo espacial de mera multiplicidade. Quando se trata do mundo biológico, o modo de produção já tem conteúdo e o tempo tem forma. Na ação proposital, ir do passado para o futuro significa ir do futuro para o passado, e ir do passado para o futuro não é meramente uma progressão retilínea, mas circular. Isso significa que o modo de produção tem um tipo de conteúdo, que o presente, como uma autoidentidade contra-

ditória entre o passado e o futuro, tem uma forma. Essa forma é a espécie dos seres vivos. É o modo de produção do mundo histórico. Isso é chamado de subjetividade. No mundo biológico, [**162**] o passado e o futuro já estão em conflito no presente local [場所的現在], e considera-se que o sujeito forma o ambiente e o ambiente forma o sujeito. É então que o múltiplo individual não é meramente um múltiplo individual, mas forma-se como coisa individual. No entanto, o mundo biológico ainda não é o mundo da autoidentidade absolutamente contraditória. Em um mundo histórico e social autoidêntico verdadeiramente contraditório, é sempre possível dizer que o passado e o futuro são autocontraditoriamente simultaneamente existentes no presente e que o mundo é autocontraditoriamente um presente. Na ação proposital do organismo, mesmo que o passado e o futuro estejam unidos no presente, ele ainda é um processo, não há um presente verdadeiro. Portanto, não há produção verdadeira, não há criação. É por isso que digo que, na vida biológica, a criatura não está separada do criador, mas é meramente subjetiva. No mundo histórico e social, entretanto, o passado e o futuro estão sempre em conflito, o criador e a criatura estão em conflito, e também se cria o que se cria. O que foi produzido não apenas passa para o passado, mas também produz o que é produzido, e é aí que reside a verdadeira produção. O mundo se tornar um presente significa que o mundo se torna um modo de produção, que dá origem a novas coisas e a um novo mundo. Esse é o modo de produção da criação histórica, que não é nem a produção causal de coisas do ambiente nem a manifestação de coisas que são meramente subjetivamente potenciais. A criação não é, como diz Bergson, simplesmente uma progressão pontual que não pode retornar a um momento no passado. Isso deve significar que as coisas podem se tornar contraditoriamente autoidênticas [**163**] a partir da oposição contraditória entre o passado infinito e o futuro. Onde o linear se torna circular, há criação, há produção verdadeira. No mundo histórico, o passado não é simplesmente algo que já passou; como disse Platão, o não-ser é o ser. No presente histórico, o passado e o futuro são contraditoriamente opostos um ao outro, e dessa oposição contraditória surge um novo mundo em uma autoidentidade contraditória. Isso é o que chamo de dialética da vida histórica. Se o passado for considerado como determinado e dado, então inúmeras negações e inúmeros futuros podem ser estabelecidos contra ele. Entretanto, o passado é contraditoriamente autoidêntico e determinado, e a determinação contraditoriamente autoidêntica do passado determina o futuro verdadeiro, ou seja, a antítese é estabelecida. Enquanto o mundo for criativo como autoidentidade contraditória e for um mundo vivo, essa antítese deve ser estabelecida. Quanto mais profundo e maior for o conflito contraditório, ou seja, quanto mais verdadeiramente contraditório ele for, mais contraditório e autoidêntico será o novo mundo criado, que é a antítese. Quanto mais contraditório for o conflito entre o passado infinito e o futuro no presente, maior será a criação. A criação de um novo mundo não significa simplesmente que o mundo passado é negado ou desaparece, mas, como diz a dialética, é um Aufheben.[6]

6. Em alemão: "(o ato de) apanhar, levantar, erguer."

No mundo histórico, o passado infinito é Aufgehoben[7] no presente. Quando nos tornamos seres humanos, não nos livramos de nossa natureza animal.

Para que o passado e o futuro se oponham autocontraditoriamente no presente, o presente deve ter uma forma. [**164**] Esse é o modo de produção mundial histórico. De um ponto de vista pessoal, podemos dizer que ali vemos as coisas de um ponto de vista ação-intuitivo e daquilo que é feito para aquilo que faz. Por outro lado, o presente histórico é onde nos tornamos poieticos, onde nos tornamos ação-intuitivos em relação à ação. A forma de um organismo é funcional. O fato de um organismo agir funcionalmente significa que ele tem uma forma. O presente histórico, que é uma autoidentidade contraditória, portanto, tem uma forma como modo de produção. Entretanto, conforme mencionado acima, no modo de produção biológico não há uma verdadeira oposição contraditória entre o passado e o futuro, não há um verdadeiro presente histórico. Como uma autoidentidade contraditória, o presente não se limita ao presente, nem a forma se limita à forma. Portanto, a ação biológica não é intuição-ativa. Em termos hegelianos, ela ainda é um estado de an-sich.[8] No modo de produção histórico e social, no qual o mundo é um presente e o passado e o futuro infinitos se opõem ao presente, o presente, como uma autoidentidade contraditória, está em movimento em toda parte, enquanto o presente tem sua própria forma, o presente limita a si mesmo e a forma limita a própria forma. Se o presente for considerado apenas abstratamente, ele pode ser pensado como um salto do presente para o presente, ou como não mediado, mas na dialética, o conflito é imediatamente síntese e a síntese é imediatamente conflito, e não há síntese sem conflito, nem há conflito sem síntese. A síntese e o conflito devem ser sempre dois em um. Na dialética prática, portanto, a síntese não é uma suposta exigência da razão, mas deve ser a forma do mundo real, o modo de produção [**165**] do mundo real. No mundo do presente autoidêntico absolutamente contraditório, no qual o passado infinito e o futuro estão em toda parte acoplados negativamente um ao outro, pode-se dizer que ele é ideal. É isso que a "ideia" de Hegel deve ser. A síntese não é uma síntese que nega a oposição. Portanto, ela também se move autocontraditoriamente como uma autoidentidade contraditória. O presente histórico, que envolve a contradição dentro de si mesmo como autoidentificação contraditória com o passado e o futuro, sempre contém dentro de si aquilo que está além de si mesmo, o transcendente. O transcendente é sempre imanente. O fato de o presente ter uma forma e englobar o passado e o futuro deve ser uma negação do eu e um ir além do eu. O mundo deve, portanto, ser um mundo no qual o indivíduo se forma expressivamente, como um reflexo monádico do mundo e um ponto de vista das perspectivas. O mundo no qual o presente contém algo além de si mesmo dentro de si mesmo deve ser um mundo que se forma expressivamente. Em um mundo no qual o passado e o futuro estão mutuamente combinados de forma negativa no presente, podemos ver as coisas ação-expressivamente e agir porque vemos

7. Em alemão: "apanhado, levantado, erguido."
8. Em alemão: "por si só."

as coisas ação-expressivamente. Não é mecânico nem congruente e, portanto, é verdadeiramente lógico. Aquilo que se move por si mesmo em uma autoidentidade contraditória, aquilo que é verdadeiramente concreto, é o que é logicamente verdadeiro. Em um mundo onde o tempo é concebido simplesmente como linear e não há presente, nós não agimos. A autoidentificação contraditória, na qual meu passado e futuro estão combinados no presente, do que é feito ao que faz, [**166**] do presente ao presente, também será conhecida por nossa autoconsciência. Nossa autoconsciência é onde o passado e o futuro se fundem no campo da consciência presente e se movem juntos como uma autoidentidade contraditória. A unidade consciente do eu não é possível em uma mera progressão linear. O fato de os fenômenos da minha consciência serem muitos e, ao mesmo tempo, eu ser um como consciência deve ser uma autoidentidade contraditória da mesma forma descrita acima. Aqueles que dizem que a autoidentidade contraditória é inconcebível provavelmente estão pensando em termos de autoidentidade contraditória. Entretanto, essa não é uma tentativa de explicar o mundo objetivo por meio de nossa experiência de unidade consciente. Pelo contrário, o nosso eu existe como uma coisa individual em um mundo de autoidentidade absolutamente contraditória entre o múltiplo e o uno, ou seja, em um sentido monádico.

Dessa forma, no mundo histórico, o sujeito e o ambiente estão em conflito, o sujeito forma o ambiente e o ambiente forma o sujeito, o que significa que o passado e o futuro estão em conflito no presente, daquilo que é feito àquilo que faz, como autoidentidade contraditória. No mundo histórico, nada é simplesmente dado. O que é dado é feito. O ambiente também deve, para todos os efeitos, ser criado historicamente. Portanto, no mundo histórico, o sujeito forma seu ambiente, assim como uma forma, forma sua matéria. O mundo material também se forma em uma autoidentidade contraditória. No mundo histórico atual, enquanto autoidentidade absolutamente contraditória, são estabelecidas formas que limitam vários eus, ou seja, vários modos de produção. [**167**] Isso é o que é considerado a espécie histórica, ou seja, as várias sociedades de espécies. A sociedade deve ser um modo de poíesis. Portanto, a sociedade deve conter algo intrinsecamente ideal. É aí que reside sua distinção da espécie biológica. Desde que seja idealmente produtiva, ou seja, poietica em seu significado mais profundo, ela é uma sociedade viva. O que chamo de idealmente produtivo não quer dizer que abandone o terreno histórico e material e se torne meramente cultural. Trata-se do sujeito formativo deixando o ambiente, do sujeito morrendo, da ideia se tornando um ideal. O sujeito forma o ambiente. O ambiente é feito do sujeito, mas não apenas, o sujeito, o faz, mas se opõe a ele e o nega. Nossa vida é envenenada por nossa própria criação e morre. Para que o sujeito viva, ele deve ser reabilitado e tornar-se produtivo no mundo como a semente do mundo histórico da autoidentidade absolutamente contraditória. Ele deve se tornar a força ideal constitutiva do mundo histórico. A coisa produzida deve ter mundialidade [世界性], ou seja, deve criar um ambiente mundial. Somente um sujeito assim viverá para sempre. O fato de o sujeito se tornar mundialmente produtivo como uma espécie histórica não significa que ele deixe de ser, que perca sua

particularidade e se torne meramente universal. No modo de produção do mundo da autoidentidade absolutamente contraditória, no qual o passado e o futuro infinitos estão em toda parte envoltos pelo presente, os vários sujeitos estão unidos em um ambiente mundial, e cada um deles é poietico, ideal e [**168**] pode tocar a eternidade. Isso não significa que todas as subjetividades e particularidades sejam negadas e que o mundo se torne um mundo universal abstrato, nem que todas as subjetividades sejam integradas em uma única entidade de forma intencional. A sobrevivência subjetiva de uma espécie não coincide necessariamente com a cultura, mas um sujeito que não seja ideal e produtivo em algum sentido não pode sobreviver na história do mundo. A ideia deve ser o princípio da vida subjetiva. No entanto, aquilo que já se tornou ambiental como uma coisa feita e, portanto, não tem o poder de fazer o que faz, é uma cultura que se desvinculou do sujeito. Ver o mundo apenas como algo criado é simplesmente uma forma cultural de vê-lo.

2

O mundo do que é feito para o que faz, construído como autoidentidade absolutamente contraditória, é um mundo no qual o passado e o futuro são mutuamente combinados de forma negativa no presente, um mundo no qual o presente toma forma em uma autoidentidade contraditória e se forma do presente para o presente. É um mundo no qual o mundo é sempre um presente, daquilo que é feito para aquilo que faz. A forma do presente como autoidentidade contraditória é o modo de produção do mundo. Esse mundo é o mundo da poíesis. Em um mundo assim, ver e agir são autoidentidades contraditórias, e formar é ver, e a partir da visão pode haver ação. Podemos dizer que vemos as coisas intuição-ativamente e [**169**] que as formamos porque as vemos. Quando agimos, emergimos de nossa subjetividade pessoal. No entanto, não agimos de fora do mundo, pois já devemos estar no mundo. Agir deve ser ser-agido [働かれる]. Se nossa ação não é meramente mecânica ou proposital, mas ação-formativa, então formar deve ser ser-formado. Devemos agir ação-formativamente como indivíduos em um mundo que se forma a si mesmo. O mundo no qual o passado e o futuro estão mutuamente unidos de forma negativa no presente e no qual o mundo contraditoriamente se autoidentifica e se forma como um presente pode ser considerado como consistindo na união contraditória do passado e do futuro infinitos. Isso significa que esse mundo deve ser considerado, como o mundo das mônadas de Leibniz, como um mundo de união mutuamente negativa de incontáveis coisas individuais que se limitam em todas as extensões. A mônada é um continuum temporal no qual o presente carrega o passado e o futuro, um mundo que se move de dentro do eu até o fim. No entanto, a relação entre o indivíduo e o mundo é, no final, como disse Leibniz, nada mais do que representação-concomitante-expressão. A mônada reflete o mundo e é um ponto de vista de perspectivas. O mundo pode ser visto como uma autoidentidade absolutamente contraditória do múltiplo e do uno, e, inversamente, como um mundo que se expressa de inúmeras maneiras. O mundo da unidade mutuamente

negativa das inúmeras coisas individuais deve, ao contrário, ser um mundo no qual o mesmo se expressa inumeravelmente autonegativamente. Em um mundo assim, as coisas e os objetos são expressivamente opostos uns aos outros. É um mundo no qual o passado e o futuro [**170**] são mutuamente combinados de forma negativa no presente. O presente sempre contém em si aquilo que está além de si mesmo, o transcendente é imanente e o imanente é o mundo transcendente. Não há representação objetiva no mundo mecânico do passado para o futuro, nem no mundo congruente do futuro para o passado. O mundo da expressão objetiva deve ser um mundo no qual o múltiplo é o uno que está em toda parte e o uno é o múltiplo que está em toda parte. No presente contraditório e autoidêntico (espaço histórico), onde o que passou já entrou no nada e, ainda assim, existe, e onde o futuro ainda está por vir e, ainda assim, já apareceu, as coisas agem junto com as coisas de uma maneira ativo-expressiva. Lá, eles não agem juntos causalmente como uma necessidade do passado ou propositalmente como uma necessidade do futuro. Somente no mundo que se move do presente para o presente como um presente em autoidentidade contraditória, no mundo que se forma a partir daquilo que é feito para aquilo que faz, isso pode ser dito.

A transição de uma forma para outra no mundo que se constitui pode ser considerada um salto ou transição sem mediação. Também poderia ser considerada como a ausência da função do indivíduo. No entanto, penso que o oposto é verdadeiro. Os indivíduos devem se limitar expressivamente, devem agir ação-expressivamente. A existência do mundo deve aparecer como a unidade mutuamente negativa e a autoidentidade contraditória desses indivíduos. Deve-se dizer, ao contrário, que a ação expressiva [表現作用] de inúmeros objetos individuais é a autoexpressão de inúmeras maneiras em um mundo autoidêntico absolutamente [**171**] contraditório. Vamos considerar isso novamente em termos da unidade de consciência do nosso eu. Cada um de nossos fenômenos de consciência [意識現象] é independente e autoexpressivo. Todos e cada um deles afirmam e exigem sua própria identidade. Além disso, o nosso eu não é como a marca de um rebanho de ovelhas, como disse James, mas deve ter uma forma como a unidade negativa daquilo que se expressa. Isso é o que chamamos de nosso caráter ou individualidade. O eu não é transcendentalmente externo, mas está lá onde estamos conscientes dele, e nossa consciência do momento afirma e exige todo o nosso eu. E onde o unificamos negativamente, aí está o verdadeiro eu. Na unidade de consciência do nosso eu, o passado e o futuro são contraditoriamente combinados no presente, e cada eu é um presente contraditoriamente autoidêntico, do passado ao futuro, produtivo e criativo. A unidade da consciência, que geralmente é considerada abstratamente (psicologicamente) separada do mundo, deve ser considerada concretamente como um indivíduo ação-expressivo do mundo que forma a si mesmo. Em um mundo de autoidentidade absolutamente contraditória, no qual cada coisa se limita ação-expressivamente como uma coisa individual, quando o indivíduo é pensado simplesmente como um ponto definido autonegativamente, esse é o mundo físico. O mundo físico é o mundo das formas matemáticas representadas por símbolos matemáticos. Quando se considera que os indivíduos representam o mundo de sua própria

maneira, esse é o mundo da vida. O mundo da vida biológica é aquele que está de acordo com seu ambiente. Nesse caso, o indivíduo ainda não é verdadeiramente ação-expressivo. O mundo histórico do ser humano é aquele em que um indivíduo [**172**] se delimita completamente em termos de ser ação-expressivo. O mundo se forma como um presente autoidêntico absolutamente contraditório. O mundo biológico, é claro, tem uma forma, assim como o mundo material. No entanto, ele não é produtivo ou criativo. Assim sendo, não se pode dizer que ele seja do presente para o presente, de forma para forma, nem do que é realmente feito para o que é feito. Quando o passado e o futuro se combinam mútua e negativamente no presente, há sempre um plano consciente no qual o tempo, do passado para o futuro, é considerado apagado. O mundo histórico é consciente. Se não pensarmos em ação expressiva, a forma para a forma é simplesmente considerada não mediada, a ação e a forma são consideradas irrelevantes. No entanto, a ação é estabelecida em relação ao mundo inteiro, na forma do mundo inteiro. Isso também deve ser dito sobre os fenômenos físicos (penso que Lotze[9] faz essa observação em sua Metafísica). A existência do mundo inteiro, a que chamo modo de produção, não pode ser considerada separada da ação. As pessoas costumam pensar na ação de forma abstrata, sem levar em conta sua relação com o mundo inteiro. A ação física e a ação biológica também podem ser assim consideradas. No entanto, a ação expressiva não pode ser considerada como tal. No mundo da autoidentidade absolutamente contraditória, em que o sujeito forma o ambiente e o ambiente forma o sujeito, o mundo material já foi criado, e o que foi criado, enquanto ambiente, forma o sujeito. O mundo material se desenvolve no mundo biológico e, o mundo biológico, no mundo humano. Mesmo que a autoidentidade contraditória não possa ser concebida em uma lógica abstrata, a realidade é algo que se move a partir do eu.

[**173**] Dizer que agimos neste mundo é formar coisas, e eu ajo porque vejo as coisas intuição-ativamente, e vejo as coisas porque, como eu disse, o indivíduo é um indivíduo ao formar expressivamente o mundo e, inversamente, é uma parte autoformativa de um mundo de autoidentidade absolutamente contraditória. A intuição ativa é a nossa formação autocontraditória do objetivo e, inversamente, o nosso ser formado pelo objetivo. Isso se refere à autoidentidade contraditória de ver e agir. Quando o passado e o futuro estão mutuamente e negativamente combinados no presente, ou seja, quando o presente envolve o passado e o futuro como uma autoidentidade contraditória, e quando o presente tem forma, então há um mundo no qual o meu assim chamado eu é formado. O mundo, como um presente, forma-se infinitamente daquilo que é feito para aquilo que faz. Somos formativos ao refletir conscientemente o mundo como um indivíduo desse mundo, e formamos o mundo autocontraditoriamente, ou seja, ação-expressivamente (ação expressiva significa agir tendo o mundo como um meio). É aí que temos nossa vida. Ver as coisas intuição-ativamente é compreendê-las em termos do modo de produção do mundo. Nesse sentido, ver as coisas é refletir o

9. R. Hermann Lotze, *Metaphysik: drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie* (S. Hirzel, 1879).

mundo. Compreender as coisas conceitualmente, no sentido de Hegel, deve ser assim. Apreender as coisas concreta e conceitualmente é apreendê-las em termos de seu modo de produção histórico (como coisas feitas e fabricadas). A essência de uma coisa apreendida desse ponto de vista é seu conceito concreto. Os conceitos concretos não são criados pela ação abstrata, [**174**] mas são apreendidos na intuição ativa. O fazer é o ver, é a representação-concomitante-expressão. Agimos a partir do reflexo do mundo como um objeto individual e apreendemos o real em um modo de produção histórico, ou seja, em um conceito concreto, constituindo objetos intuição-ativamente. Por essa razão, pode-se dizer que até mesmo algo como a ação criativa de um artista capta o conceito concreto das coisas em um modo de produção por meio da produção (nesse sentido, a beleza também é verdadeira). No entanto, o mundo no qual o passado e o futuro infinitos estão unidos no presente e se formam como uma autoidentidade absolutamente contraditória deve ser um mundo que se expressa na direção transcendental de uma forma totalmente simbólica. É a ciência experimental que apreende o modo de produção do mundo nessa direção, ou seja, o conceito concreto das coisas, a partir de um ponto de vista ação-intuitivo. Nesse caso, minha intuição ativa significa experimentação científica. A física, por exemplo, não parte da lógica abstrata, mas do reflexo do mundo no eu, da expressão do mundo. Lá, o modo de produção do mundo é expresso apenas simbolicamente, ou seja, matematicamente. Minha intuição ativa não é meramente uma intuição passiva. E uma intuição passiva que nega a mera ação pode ser concebível como um conceito abstrato, mas não existe no mundo real. Se os conceitos concretos podem ser pensados como modos de produção do mundo que se movem contraditória e autoidenticamente, então podemos dizer que o que é racional é real e o que é real é racional. Assim, devemos sempre dizer: "aqui é Rodes, saltes aqui."[10] A realidade da intuição ativa é sempre o lugar da contradição, e é aqui que as coisas são decididas. A verdade ou falsidade de um pensamento também é determinada por isso. [**175**] Quando dizemos que simplesmente espelhamos o mundo como o eu ação-expressivo, somos considerados conscientes e orientados para a ação. Quando essa ação é meramente formativa como ação, ela é lógica abstrata. A ação abstrata é o reflexo simbólico do mundo pelo eu ação-expressivo (ou seja, linguisticamente). A lógica concreta, portanto, é a compreensão do modo de produção do mundo no qual o indivíduo se forma, constituindo as coisas em termos ação-expressivos e vendo-as na realidade em termos de intuição ativa. A intuição ativa não significa que a totalidade esteja presente de uma só vez e de sem mediação. A intuição deve significar apenas que o nosso eu está contido no mundo como um efeito da ação formativa do mundo.

O indivíduo é um indivíduo ao se formar ação-expressivamente em qualquer medida. Entretanto, isso significa que o indivíduo tem um eu em autonegação e é parte do mundo que se forma. O mundo se forma como a unidade negativa do indivíduo

10. Do original em grego "Αὐτοῦ γὰρ καὶ Ῥόδος καὶ πήδημα" através da expressão latina "Hic Rhodus, hic salta!," originária da fábula de Esopo, *O viajante que se vangloriava*. Presente também em, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Felix Meiner, 1911), 15.

infinito ação-expressivo. Em um mundo assim, o indivíduo é infinitamente desejável quando habita a autoformação do mundo. O fato de sermos desejáveis não significa que sejamos mecânicos ou meramente propositais. Deve significar que o mundo é refletido no eu. Deve significar que fazemos, do mundo, o meio de nossa autoformação. A vida animal já deve ser assim, ou seja, já deve ser consciente. Quanto [**176**] mais evoluído for o animal, mais ele deve ter uma espécie de imagem do mundo. É claro que isso não é feito de forma consciente ou auto-consciente. No entanto, a ação instintiva dos animais deve ser um tipo de ação formativa. Ela também pode ser chamada de inconsciente, como Hartmann e outros pensavam no passado. Os animais são instintivos por habitarem um mundo no qual eles se formam inconscientemente.

O mundo da autoidentidade absolutamente contraditória é infinitamente produtivo e criativo, pois o passado e o futuro são mutuamente combinados de forma negativa no presente, e o mundo continua a se formar como um presente, do que é feito ao que faz. Esse mundo é biologicamente produtivo do que foi feito para o que será feito, do passado para o futuro. A vida física dos seres vivos deve ser uma ação formativa desse tipo. Aqui o indivíduo já não é nem mecânico nem meramente proposital, mas deve ser formativo. Isso é verdade até mesmo para o corpo animal, na medida em que ele é consciente. Por essa razão, a ação animal é impulsiva e instintiva em sua formação, ou seja, é corporal. Nela, ver é agir e agir é ver, ou seja, é constitutivo. O sistema contraditório e autoidêntico de ver e agir é o corpo. Na vida biológica, entretanto, o que é realmente feito não se opõe ao que faz, o que faz não é independente do que é feito e, portanto, o que é feito não faz o que é feito. Nesse caso, não se pode dizer que o mundo se forma como um presente autoidêntico verdadeiramente contraditório. O presente ainda não tem forma, o mundo não é verdadeiramente [**177**] formativo. A vida biológica não é criativa. Os indivíduos ainda não são ação-expressivos, ou seja, não são livres. No mundo histórico, o sujeito forma o ambiente e o ambiente forma o sujeito, enquanto que, na vida biológica, ainda é ambiental, não é um sujeito histórico. Não é realmente daquilo que é feito para aquilo que faz, mas daquilo que é feito para aquilo que é feito. "O que quero dizer é que, no mundo da vida biológica, o sujeito e o ambiente ainda não são verdadeiramente contraditoriamente autoidênticos. Em um mundo de verdadeira autoidentidade contraditória, é quando o sujeito realmente mergulha no ambiente e nega a si mesmo que ele realmente vive, e quando o ambiente envolve o sujeito e o forma, o ambiente deve negar a si mesmo e imediatamente se tornar o sujeito. O fato de que a coisa que faz nega a si mesma e se torna a coisa feita é o que torna verdadeiramente a coisa feita, da coisa feita para a coisa que faz. No mundo da vida biológica, o sujeito e o ambiente estão sempre em conflito um com o outro, e o sujeito forma o ambiente, que, por sua vez, é formado pelo ambiente. O simples fato de o sujeito ser subjetivo é, por si só, a razão pela qual ele é ambiental. Ao submergir no ambiente, o sujeito histórico é um sujeito que vive de dentro do próprio ambiente. Nesse caso, o ambiente não é dado, mas criado. Assim, pode-se dizer que o sujeito é

realmente um sujeito que superou o ambiente. O mundo da vida biológica ainda não é o mundo de an und für Sich."[11]

O mundo da vida biológica já é contraditório e autoidêntico, mas ao ser contraditório e autoidêntico, do que é feito para o que [**178**] faz, o mundo histórico se desenvolve do mundo dos seres vivos para o mundo dos seres humanos. A vida histórica incorpora a si mesma, o mundo realmente se move a partir de si mesmo. Esse desenvolvimento não se dá meramente como uma continuação da vida biológica. Tampouco, se dá simplesmente negando a vida biológica. Se dá comprometido com sua autocontradição. Até mesmo a vida biológica já contém autocontradições. No entanto, a vida biológica ainda é ambiental, ela ainda não passou verdadeiramente do ser feito para o fazer. É no limite dessa autocontradição que a vida humana é alcançada. É claro que ela deve ser o resultado de dezenas de milhões de anos de ação da vida histórica. No extremo da vida laboral [劳作的生命], daquilo que é feito para aquilo que faz, o sujeito vive submerso no ambiente, e o ambiente se torna o ambiente ao se subjetivar de forma abnegada. O passado e o futuro são contraditoriamente combinados no presente, e o mundo se forma de presente a presente como uma autoidentidade contraditória, ou seja, o mundo é produtivo e criativo. O corpo não é biologicamente corpóreo, mas historicamente corpóreo. Temos um corpo naquilo que criamos. O corpo humano é produtivo. Como indivíduos biológicos, já somos desejantes por refletirmos negativamente o mundo, somos instintivamente formativos. Em um mundo de autoidentidade absolutamente contraditória, onde somos mais o que fazemos do que aquilo de que somos feitos, temos o desejo de formar ação-expressivamente, na medida em que possuímos o desejo de criar. Portanto, como indivíduos no mundo da autoidentidade contraditória do múltiplo e do uno, somos indivíduos verdadeiros. Nossa [**179**] formação expressiva do mundo é, ao contrário, a formação de nós mesmos como um canto do mundo, e o mundo se forma como a unidade negativa da miríade de múltiplos individuais expressivo-formativos [表現的形成的]. Isso só pode ser dito em relação à formação instintiva dos organismos. Os instintos também devem ser entendidos em termos da relação entre o organismo e o mundo (como na psicologia comportamental). Os instintos humanos não são apenas as chamadas formações físicas, mas devem ser historicamente físicos, ou seja, produtivos. A ação humana surge da reflexão sobre o mundo ação-expressivamente, da visão das coisas de uma forma corporal produtiva. Ver as coisas intuição-ativamente é ver as coisas produtiva-fisicamente. Vemos as coisas corporal-produtivamente e, no eu corporal produtivo, que age a partir da visão das coisas dessa maneira, ver e fazer são contraditoriamente autoidênticos. Ver as coisas produtiva-fisicamente é compreendê-las em termos de modos de produção, ou seja, em termos de conceitos concretos. Enquanto ação-expressivo, o eu capta as coisas do ponto de vista do presente contraditoriamente autoidêntico. Esse seria o ponto de vista da verdadeira lógica concreta. Lá, a coisa verdadeira é a coisa real. O conhecimento abstrato pode ser considerado como algo separado desse ponto de vista. No

11. Em alemão: "em si e por si."

entanto, não há conhecimento objetivo além da posição de experimentação. O ponto de vista do conhecimento acadêmico não representa a negação desse ponto de vista, mas sim o movimento em direção ao mesmo. A contradição está em nossa intuição ativa e produção-física. É por isso que, como uma autoidentidade contraditória, ela vai além do que é dado como feito, do que é feito para o que [**180**] faz. Então, pode-se pensar que ele vai ao extremo, a algo além da intuição ativa e do físico. No entanto, ela deve se originar daqui e retornar para cá. Quando o passado e o futuro infinitos são mutuamente combinados de forma negativa no presente e o mundo se forma como um presente contraditório e autoidêntico, o mundo pode ser pensado como meramente contemplativo, ou seja, como supersomático e expresso por meio de símbolos. No entanto, isso também não significa que deixamos nosso corpo histórico para trás.

Em um mundo de autoidentidade absolutamente contraditória o que nos é dado deve ser dado como uma tarefa. Temos a tarefa de formar algo neste mundo. É aí que reside nossa vida. Nascemos com uma tarefa neste mundo. O que nos é dado não é meramente para ser negado, nem mediar ou ser mediado. É dado para ser realizado, ou seja, dado fisicamente. Não viemos ao mundo sem mãos, viemos ao mundo com um corpo. O fato de nascermos com um corpo pode ser considerado uma tarefa que já foi resolvida pela natureza histórica (como, por exemplo, a criação dos olhos dos insetos) e contém um número infinito de tarefas como uma autoidentidade contraditória. Se nascemos com um corpo, nascemos com uma tarefa infinita. O que é verdadeira e diretamente dado ao nosso eu [**181**] de ação deve chegar a nós objetivamente como uma tarefa solene. A realidade deve ser algo que nos envolva e nos pressione. Não pode ser meramente material ou mediada. Deve indagar ao nosso eu se ele prefere fazer ou morrer. Onde o mundo chega até mim como um presente contraditório e autoidêntico, há o que é verdadeiramente dado. O que é verdadeiramente dado, a verdadeira realidade, deve ser encontrado. Quando sabemos onde estão as contradições da realidade, sabemos o que é verdadeiramente dado a nós. O que é meramente dado é apenas uma conceptualização abstrata. Somos autocontraditórios porque somos corpóreos. O mundo que chega até nós, no sentido ação-intuitivo, é aquele que nos força a viver ou morrer.

Como indivíduos em um mundo de autoidentidade absolutamente contraditória, nossos eus são ação-expressivos, agindo a partir de um modo de ver as coisas intuição-ativamente e produção-fisicamente. Do que é feito ao que faz, temos um corpo no que é feito, ou seja, um corpo histórico. Isso significa que nós, seres humanos, somos sociais de todo modo. O homo faber é um zoon politikon[12] e, portanto, também um logon echon.[13] A família é o ponto de partida da estrutura social humana e pode ser considerada a célula da sociedade. De uma perspectiva evolucionária, a família humana também pode ser considerada baseada em algo como o instinto de grupo dos animais. Diz-se que os gorilas vivem com muitas [**182**] fêmeas, semelhante à vida dos humanos

12. Em grego: "animal político" [ζῷον πολιτικόν].
13. Em grego: "princípio racional" [λόγον ἔχον].

primitivos. Entretanto, como Malinowski e outros argumentaram, os grupos instintivos animais e a sociedade humana devem ser, em uma palavra, fundamentalmente diferentes do instinto e da cultura (Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*). O complexo de Édipo já mostra que a família humana é social e diferente da dos animais. Os instintos são um tipo de comportamento em uma espécie, com base em uma estrutura orgânica. A cooperação animal também é regida pela internalização dos instintos. Ela difere das estruturas sociais humanas. A estrutura social do ser humano, por mais primitiva que seja, deve incluir o indivíduo. Ela deve conter o indivíduo agindo de forma não grupal, embora em toda parte seja coletiva. Portanto, ao contrário do agrupamento instintivo dos animais, que é um dado adquirido, a sociedade humana deve ser criada e construída. Ao contrário da opinião de muitas pessoas de que a sociedade primitiva é apenas coletiva, concordo com a opinião de Malinowski e outros de que ela contém o indivíduo desde o início. Até mesmo as sociedades primitivas têm crimes (Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society*). É preciso mostrar que a sociedade, diferentemente dos grupos instintivos de animais, passa daquilo que é feito para aquilo que faz como uma autoidentidade contraditória do múltiplo e do uno. Os indivíduos não agem de forma instintiva e adaptativa, mas já devem ser expressivos e formativos. Como a proibição do incesto tem um forte significado nas estruturas sociais primitivas, considera-se [**183**] que a sociedade começa com a repressão dos instintos. Existe uma sociedade em que todas as relações entre marido e mulher, pais, filhos e irmãos não são instintivas, mas são sistematicamente vinculadas uma a uma. Onde está a base para o estabelecimento de tal sociedade? Como já dissemos, ela deve estar na autoidentificação contraditória do sujeito e do ambiente, daquilo que é feito para aquilo que faz. Pode-se dizer que a sociedade começa com a poíesis. Há muitas características que distinguem a sociedade primitiva dos grupos instintivos de animais. No entanto, tudo isso deve ser considerado em termos de poíesis. É por isso que considero a sociedade como um corpo histórico. A sociedade pode ser vista como um mecanismo econômico. A sociedade deve ser materialmente produtiva. É aí que reside a base existencial da sociedade. No entanto, ela deve, é claro, ser poietica. O ser humano se distingue dos animais pelo fato de ter ferramentas. O mecanismo econômico da sociedade se desenvolve daquilo que é feito para aquilo que faz. O sistema familiar, por exemplo, pode ser considerado, em parte, como um mecanismo econômico. Há várias teorias sobre a origem do sistema de propriedade, mas é preciso considerar que ele foi estabelecido a partir da formação física histórica de nossos próprios corpos nas coisas.

O mundo que se forma como uma autoidentidade contraditória deve ser, por um lado, do ambiente para o sujeito. Isso é chamado de vida biológica, mas isso não significa que, mesmo quando se trata do ser humano, ele não se [**184**] separe disso. Isso significa que o ambiente se torna subjetivo por meio da autonegação em sua máxima extensão. No mundo dos seres humanos contraditórios e autoidênticos, o sujeito se torna sujeito ao submergir no ambiente, e o ambiente se torna o ambiente ao se tornar subjetivo por meio da autonegação. O mundo como tal deve significar que o

indivíduo, que reflete o mundo em si mesmo e é expressivo e formativo, é apenas uma parte do mundo que forma a si mesmo. Em um mundo assim, quando um indivíduo tem um eu no mundo objetivo, ou seja, quando tem um eu nas coisas, isso significa que temos propriedade. Portanto, o fato de termos propriedade não é meramente a ação de um indivíduo, mas deve ser reconhecido pelo mundo objetivo, deve ser expresso no mundo como uma coisa individual e deve ser reconhecido a partir da soberania. O mundo que se forma expressivamente como uma autoidentidade contraditória do múltiplo e do uno deve ser legal. O fato de termos um corpo nas coisas deve ser legal. De acordo com Hegel (*Philos. d. Rechts.* §29),[14] é legal que a existência seja vista como existência de livre-arbítrio. Dizer que somos poieticos, histórico-corporais, como daquilo que é feito para aquilo que faz, deve significar que nossa sociedade não é instintiva, mas já é legal. A poíesis só é possível em um mundo legalmente constituído. De acordo com os antropólogos, os processos produtivos das sociedades primitivas também são regidos legalmente no sentido mais amplo. Portanto, essas instituições sociais também podem ser consideradas como uma forma de [**185**] possível desenvolvimento da produção poietica, ou seja, um tipo específico de modo de produção histórico. O mundo da produção histórica, desde o que é feito até o que é feito, deve ser em toda parte ambientalmente produtivo em termos materiais. Nisso reside a base para uma Razão de Estado maquiavélica.[15] E essa deve ser a condição para o estabelecimento do mundo historicamente produtivo.

O mundo deve ser materialmente produtivo, pois a partir do que é feito, o mundo se forma daquilo que é feito para aquilo que faz. A sociedade deve ter um mecanismo econômico, deve ser materialmente produtiva. No entanto, isso não significa que o mundo seja mecânico ou meramente proposital. Significa que o mundo está se autoformando como um presente. Já deve haver uma ação formativa histórica em ação como autoidentidade contraditória. O mundo deve ser absolutamente tocado pela autoidentidade contraditória. O religioso [宗教的] está na raiz do estabelecimento da sociedade. Portanto, a sociedade primitiva é mitológica. Na sociedade primitiva, o mito é uma realidade viva que domina o mundo humano (Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*). Diz-se que as religiões antigas são mais instituições sociais do que religiões (Robertson Smith).[16] Acredito que a base dionisíaca da formação social está em ação. Estou interessado na ideia de Harrison de que os deuses nascem das danças dionisíacas (Jane Harrison, *Themis*).[17] Acredita-se que uma cultura pode ser formada por um povo [民族] que vive em um determinado ambiente geográfico. Não é preciso dizer que o ambiente geográfico é um [**186**] fator crítico na formação cultural. Entretanto, os ambientes geográficos não moldam a cultura, nem os povos existem

14. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechs*, 42–43.

15. Niccolò Machiavelli, *Il principe*, a cura di Luigi Firpo (Giulio Einaudi Editore, 1961), 64–66.

16. William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*: *The Fundamental Institutions* (Macmillian Co., 1927), 43.

17. Jane Ellen Harrison, *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion* (Cambridge University Press, 1912), 201.

potencialmente antes de sua formação histórica. Um povo também, ao formar, é necessariamente formado. Quando o mundo se forma como um presente contraditoriamente autoidêntico, ele é o mundo da vida, o mundo das formas infinitas, o mundo das espécies. Nos animais, é instintivo, mas nos humanos é demônico [デモーニッシュ]. E, como nos animais, é uma espécie viva na medida em que é criativa e formativa, desde o que é feito até o que faz. Um povo deve ser uma força formativa desmórfica. Do que é feito ao que faz significa que o que é feito é feito a partir da semente, mas é ideal e global como fazer o que é feito, e que a formação da espécie é um modo de produção histórico. Prosseguir na direção da autoidentidade contraditória para onde quer que ela nos leve não é outra coisa senão a direção do desenvolvimento histórico.

No comportamento instintivo dos animais, como já foi dito, nossas ações surgem de nossa reflexão autocontraditória do mundo, ou seja, de nosso ser historicamente corpóreo. Portanto, nossa ação é social. O conflito de personalidade entre o eu e o tu [私と汝] também emerge do desenvolvimento social. O senso de identidade da criança deve se desenvolver a partir das relações sociais. Isso ocorre porque a sociedade é estabelecida como uma autoformação [**187**] contraditória, autoidêntica e presente. Assim como a vida biológica possui um corpo biológico [生物的身体] a que se chama corpo [身体], como uma formação contraditoriamente autoidêntica, a vida histórica tem, intuição-ativamente, um corpo histórico a que se chama sociedade. Intuição ativa significa que compreendemos o mundo no qual nos formamos como autoidentidades contraditórias em um modo de produção como indivíduos desse mundo. É a chamada apreensão conceitual de Hegel. É um begriffen[18] poietico do real. Essa sociedade histórico-corporal intuição-ativa, baseada em uma autoidentidade absolutamente contraditória, deve ir além de si mesma autocontraditoriamente em qualquer medida. Entretanto, isso não quer dizer que ela abandona sua base existencial, mesmo que vá além de si mesma em qualquer medida. Se ela deixar essa base, ela se tornará apenas um mundo abstrato. Não é possível negar a realidade da intuição ativa simplesmente do ponto de vista da lógica abstrata. A negação deve ser feita a partir da autocontradição da realidade. O que é dado é dado histórica e personalisticamente [歴史的個人的]. A contradição da vida está onde a vida é estabelecida. E ela é uma contradição onde quer que vá. Ela atinge o extremo da contradição quando chega ao ser humano. Do ponto de vista da contradição, não se pode escapar da contradição em lugar algum. É por isso que as pessoas religiosas pensam na culpa primordial. Como descendentes de Adão, que comeu o fruto proibido, nascemos com o pecado original.

3

[**188**] Como o presente contraditoriamente autoidêntico, o mundo no qual nos formamos é o mundo contraditoriamente autoidêntico do múltiplo e do uno, e como

18. Em alemão: "aquilo que é compreendido através de um conceito [Begriff]."

indivíduos de tal mundo, nós, que nos limitamos em todos os lugares, devemos ser o desejo infinito, devemos ser a vontade de viver. No entanto, o mundo deve tanto nos dar à luz quanto nos matar. O mundo vem até nós com uma pressão infinita, está sempre se aproximando de nós. Vivemos lutando contra ele. Para o eu intelectual abstrato, podemos pensar no mesmo como um mero dado. No entanto, o que nos é dado como seres individuais deve ser dado a nós como tarefa de vida e morte. O mundo deve ser uma questão de vida e morte para nós. O mundo dado ao eu individual deve ser o único mundo, não o mundo em geral. Quanto nos tornamos individuais, mais podemos afirmar isso. E também se pode dizer, inversamente, que quanto mais o mundo é único em sua autoidentidade contraditória, mais o indivíduo é individual. Portanto, o indivíduo pode ser um indivíduo em virtude de sua autoidentidade absolutamente contraditória, ou seja, em virtude de sua oposição absoluta ao absoluto [絶対]. O indivíduo pode ser uma coisa individual por meio de sua própria vida e morte. E é por isso que ele é mediado pela intuição ativa. É por meio desse processo que uma espécie de seres vivos é criada. O indivíduo é sempre uma autoidentidade absolutamente contraditória, ou seja, a questão de sua própria vida e morte. Enquanto houver um modo de produção contraditório e autoidêntico, o indivíduo viverá. É claro que sempre haverá uma variedade de estilos [**189**] possíveis. Essa é a razão pela qual as espécies são estabelecidas. No mundo da autoidentidade absolutamente contraditória dos múltiplos e do uno, uma espécie é estabelecida desde que a contradição seja resolvida. Na medida em que seja intuição-ativa, pode-se dizer que uma vida semelhante a uma espécie é estabelecida. Tanto a espécie quanto a vida já são dialéticas (conceituais). Enquanto o indivíduo vive pela espécie e a espécie vive pelo indivíduo, essa é a vida da espécie. A vida é sempre dinâmica e, enquanto for dinâmica, será vida. O desenvolvimento dialético não é uma negação do dado a partir do exterior, mas uma transcendência do eu a partir do interior do eu, pois o dado em si é autocontraditório. A vida biológica não é meramente mecânica nem proposital. O que hoje consideramos uma espécie fixa é o resultado de um desenvolvimento dialético infinito, que um dia também deve mudar e morrer. Mesmo que uma espécie seja fixa, ela é sempre, até certo ponto, dinâmica. Significa apenas que possui um formato padrão. Pode-se dizer que é um exagero chamar o comportamento animal de ação-intuitivo, ou conceitual. Entretanto, até mesmo a vida animal é ação-formativa como uma autolimitação contraditória, autoidêntica e presente, e ver e agir devem ser inseparáveis. Por exemplo, até mesmo algo como o olho do animal é o resultado de uma formação contraditoriamente autoidêntica infinita e deve ser inseparável da espécie de vida do próprio animal. Onde a realidade é apreendida em uma autoidentidade contraditória, há intuição ativa. É aí que o modo criativo de produção do real é [**190**] compreendido. As espécies de vida biológica também devem ser o resultado de tal processo dialético. A raiz disso é, portanto, o que podemos pensar como a ideia. As ideias não são ideais, mas ações formativas dialéticas, como no caso de Hegel. A intuição separada da ação é apenas uma ideia abstrata ou, se não for, uma ilusão. A vida é dinâmica. Há sempre uma direção infinita, e ela deve ser infinitamente ilusória. Quanto mais contraditoriamente autoidêntica for a

vida, mais ela só pode ser dita como tal. Quanto mais profundo estivermos em nossa individualidade, mais ilusórios seremos. Mas onde a autoidentidade contraditória for formativa, onde ela for intuição-ativa, aí estará nossa vida individual, aí estará o verdadeiro eu. Estaremos, como uma autoidentidade absolutamente contraditória, em resposta à questão da vida e da morte. Longe dessa intuição ativa, nossas ações são meramente mecânicas ou propositais. Se se distanciar da realidade ativa, o que é dito dever não passará de uma mera formalidade. A vida de nossa espécie também é o resultado de um desenvolvimento dialético infinito, mas quando agimos meramente de forma causal e especicista [種的], tem-se a mecanização do eu e, ao mesmo tempo, a morte da espécie. Precisamos ser criativos de momento a momento. Minha intuição ativa não é tal que o todo esteja passivamente presente em qualquer momento. É o desaparecimento do eu, a mera generalização do eu. Pelo contrário, é para o mundo que enfrentamos como indivíduo, autoidenticamente absolutamente contraditório, para o nosso eu, para o mundo que somos, que nos tornamos criativos. Eu digo que o indivíduo [**191**] é sempre a autoidentidade absolutamente contraditória, ou seja, a questão de sua própria vida e morte, mas a vida e a morte devem ser a razão pela qual o indivíduo é um indivíduo. Os indivíduos precisam viver e morrer, caso contrário, não são indivíduos. E até mesmo a vida biológica precisa ter vida e morte próprias. Morrer é entrar no nada absoluto [絶対無], e nascer é sair do nada absoluto. Isso só pode ser dito como a autolimitação da realidade da a autoidentidade absolutamente contraditória. Até mesmo a vida biológica deve ser formativa. Ela já deve conter uma intuição ativa. A intuição-ativa [行為的直観的] ação formativa significa que a coisa individual medeia [媒介とする] uma autoidentidade absolutamente contraditória para o transcendente, ou seja, para o absoluto. A verdadeira ação deve se originar do ponto de vista do indivíduo. Se isso não acontecer, ela não poderá deixar de ser subjetiva. O ato concreto deve surgir da autocontradição de nossa existência individual, na qual vivemos pelo que negamos a nós mesmos. Mesmo enquanto seres físicos desejosos, já somos seres muito autocontraditórios. O verdadeiro ato concreto deve ser algo além de nós, que nos busca de fora, intuição-ativamente, algo que surge por meio da poíesis (a verdadeira prática deve sempre ser mediada pela intuição ativa). Por sermos corpóreos, somos autocontraditórios na raiz de nossa autoexistência. Portanto, por sermos historicamente corpóreos, somos, para todos os efeitos, artificiais. O artifício concreto não emerge meramente da contradição lógica. O que chega até nós como um verdadeiro absoluto não deve ser um absoluto concebido logicamente, [**192**] mas um absoluto que, na realidade, questiona nossa vida e nossa morte.

O mundo do dito como sendo feito, para o mundo que faz como uma autoidentidade absolutamente contraditória deve ser um mundo no qual o eu se forma como um presente contraditoriamente autoidêntico. Esse mundo deve ser um mundo que contém um plano de consciência que se reflete infinitamente, centrado em um presente ação-intuitivo que se move daquilo que é feito para aquilo que faz. Quando o passado e o futuro infinitos estão unidos autocontraditoriamente no presente, deve haver uma

posição a partir da qual o tempo é apagado. A autoformação do presente contraditório e autoidêntico deve ser desencadeada pela consciência. A ação formativa não é mecânica nem meramente proposital, ela deve ser consciente. Assim, quando o mundo se forma como o presente contraditoriamente autoidêntico em toda parte, considera-se que o presente transcende o próprio presente, e a consciência é considerada orientada, pois reflete o que transcende o eu. Centrado no presente contraditoriamente autoidêntico, considera-se que o mundo é significado em qualquer direção. No entanto, o fato de o mundo ser pensado de forma tão expressiva, em outras palavras, como um conceito abstrato, deve-se à realidade da intuição ativa, e o mundo é sempre acionado por essa autonegação como uma autoidentidade absolutamente contraditória. Estamos sempre diante de uma autoidentidade absolutamente contraditória e, quanto mais individuais nos tornamos, mais podemos dizer isso. O mundo que se forma como uma autoidentidade absolutamente contraditória pode, portanto, ser considerado [**193**] lógico para todos os efeitos. Na autoformação do mundo da autoidentidade absolutamente contraditória, no plano de consciência em que o tempo é considerado apagado, o mundo está agitado em toda parte. Pode-se pensar até que a intuição ativa esteja perdida ali. Considera-se que somos livres para pensar e que agimos livremente. Deixamos o que vem a nós como uma autoidentidade absolutamente contraditória. Há um mundo de liberdade abstrata. No entanto, essa é apenas a direção em que o mundo está morrendo e na qual estamos nos perdendo. Nossa consciência aparece como uma oportunidade para a autoformação do mundo da autoidentidade absolutamente contraditória, e a fusão consciente e autocontraditória do passado e do futuro no presente deve significar que o mundo, por sua vez, forma-se contraditória e autoidenticamente em todos os lugares. Quanto mais somos conscientemente livres, ao contrário, mais nos opomos, intuição-ativamente à autoidentidade absolutamente contraditória. Como indivíduos do mundo que se formam como um presente autoidêntico absolutamente contraditório, somos, para todos os efeitos, a questão de nossa própria vida e morte. Essa é a razão pela qual nossa ação de consciência deve ser artificial ao máximo.

Já disse várias vezes que minha intuição ativa não é instintiva ou artística. Por certo, pode-se dizer que o instinto é esse estado subdesenvolvido. A arte pode ser vista como o limite extremo de uma direção. No entanto, a intuição ativa deve ser a maneira mais fundamental e mais concreta pela qual apreendemos conscientemente a realidade. Os conceitos não são estabelecidos por mera abstração. Entender as coisas [**194**] conceitualmente deve ser entendê-las intuição-ativamente. Compreendemos as coisas conceitualmente por intuição ativa (um conceito é um Begriff). Apreender as coisas por ação intuitiva é ver fazendo, conhecer as coisas por poíesis. Convencionalmente, eu disse que fazemos as coisas, que as coisas são feitas por nós, mas inversamente nos limitam como independentes de si mesmas, que nascemos do mundo das coisas, mas quando a ação é autocontraditoriamente incluída no objeto, daquilo que é feito para aquilo que faz, apreendemos a realidade [実在] intuição-ativamente. Compreendemos a existência de uma forma intuitiva em termos de ação. Somente em um mundo que se forma como um presente contraditoriamente autoidêntico é possível

esse conhecimento conceitual. Quando dizemos que o mundo se forma como um presente contraditoriamente autoidêntico, estamos dizendo que o mundo é consciente. Como elemento formador desse mundo, apreendemos a realidade intuição-ativamente, ou seja, poieticamente. Essa é a essência do nosso conhecimento conceitual. Nosso conhecimento conceitual atual é, em sua raiz, algo que apreendemos intuição-ativamente ao fazer coisas. Ele é adquirido por meio da chamada prática. Em geral, considera-se que a visão é um conhecimento separado da prática. No entanto, assim como Aristóteles disse que somos racionais porque temos mãos, acredito que nosso conhecimento conceitual vem de nossas mãos. A mão é o órgão de movimento, o órgão de apreensão [把握] e a ferramenta de produção (Noiré, *Das Werkzeug*). Quando passamos de animal para humano, nos tornamos sociais. Como mencionado anteriormente, já existe um indivíduo na sociedade. A sociedade é [**195**] fundada em torno da poíesis. Nosso conhecimento conceitual deve ter se desenvolvido a partir da produção social original. O conceito de uma coisa deve ser algo que é firmemente apreendido pela produção social. O modo de produção das coisas apreendidas na produção social é a origem do conhecimento conceitual. Não existe pensamento sem linguagem, e os linguistas dizem que a linguagem acompanha a ação social sólida. Portanto, quanto mais produtivo for o modo de produção do conhecimento conceitual, mais verdadeiro ele será. A ciência atual deve se desenvolver a partir dessa posição e nunca se distanciar dela. É claro que sempre se considerará que ela vai além dessa posição, e até mesmo se considerará que ela nega essa posição. No entanto, ela deve ter a natureza de se distanciar daqui e voltar para cá, deve ter significado técnico, por assim dizer. Não apenas isso, mas mesmo que seja puramente intelectual, a experimentação deve ser uma apreensão da realidade por meio de uma intuição ativa. É claro que a ciência não é mera experimentação. No entanto, na ciência, o experimento e a teoria devem ser inseparáveis. Portanto, por mais puramente teórica que uma teoria possa ser, ela deve ter se desenvolvido a partir de uma apreensão intuição-ativa do modo de produção das coisas por meio daquilo que chamo de produção. Ela deve ter se desenvolvido historicamente a partir dessa posição. Não há ciência fora da base da ação intuitva. Minkowski, ao discutir a relatividade do tempo e do espaço, diz que essa visão nasce da base da experimentação física e que essa é sua força.

[**196**] Quando o mundo se forma como um presente contraditório e autoidêntico com o passado e o futuro estamos, enquanto autoidentidade absolutamente contraditória, com a questão de nossa vida e morte; ou seja, com o mundo único. E quanto mais nos tornamos individuais, mais podemos afirmar isso. E quanto mais isso acontece, mais podemos dizer que somos autocontraditoriamente um com o mundo. Deste ponto de vista, quando o mundo é considerado consciente e nosso eu é considerado consciência-ativa, o mundo pode ser considerado uma generalidade lógica. É o nosso julgamento crítico que apreende intuição-ativamente as coisas como um eu individual. No presente, onde apreendemos as coisas de forma intuição-ativa na ponta de nosso eu individual, nosso conhecimento crítico da realidade objetiva é estabelecido enquanto nosso eu individual. O que significa o eu pessoal no presente? Significa ser

um indivíduo no mundo do presente contraditório e autoidêntico, no qual o passado e o futuro estão contraditoriamente unidos em qualquer extensão. Em outras palavras, significa ser um indivíduo no espaço histórico como o presente absoluto. Compreender as coisas de forma intuição-ativa, ou seja, poietica, como um eu individual, é ver as coisas no espaço histórico do presente absoluto, revelar as leis das coisas no presente que abrangem o passado e o futuro e compreender o modo de produção do meu assim chamado mundo. É aí que reside o mundo da cognição objetiva. Quanto mais o eu ação-intuitivo for individual e quanto mais o presente for absolutamente presente, mais objetiva será a percepção. Por exemplo, a experimentação dos físicos também deve ser a compreensão [**197**] de que os físicos compreendem as coisas intuição-ativamente como um eu individual no mundo físico. O mundo físico não está fora desse mundo histórico, mas é apenas um aspecto do mundo histórico. O mesmo modo de produção se repete, sendo que o modo de produção do mundo no qual o presente contraditoriamente autoidêntico não tem forma é não-criativo. Quando visto assim, o mundo histórico é o mundo físico e, portanto, o mundo histórico também deve ser um mundo que pende de um lado para todos os lados. Estamos neste mundo como seres físicos, e já estamos vendo o mundo fisicamente desde o início de nossa vida histórica em termos de produção social. A física de hoje deve ser desenvolvida a partir desse ponto de vista. Quando vemos o mundo como nosso eu pessoal, isso significa que o mundo é exclusivamente nosso. Quando o mundo chega a nós de forma única, temos nosso eu pessoal. Quando o mundo físico atual chega até nós de forma única, existe o eu pessoal físico atual, e o conhecimento físico atual é apreendido na intuição ativa.

O mundo que se forma como uma autoidentidade absolutamente contraditória, ou seja, como um presente absoluto, congruentemente com o passado e o futuro, é, para todos os efeitos, lógico. A forma abstrata da autoformação desse mundo é o que se considera a chamada forma lógica. O mundo é agitado no plano de consciência do presente autoidêntico absolutamente contraditório. Somos considerados contemplativos e, além da ligação causal do passado para o futuro, somos considerados livres. Vários julgamentos são feitos sobre a realidade intuição-ativa enquanto um hypokeimenon. E quanto mais individuais nos tornamos, mais podemos dizer isso. O mundo pode [**198**] ser expresso de diferentes maneiras. Como se considera que a mônada reflete o mundo, o mundo inteiro pode ser expresso do ponto de vista do indivíduo. Isto é verdadeiro na medida em que a representação ou o julgamento do mundo, do ponto de vista do indivíduo, pode ser comprovado intuição-ativamente, ou seja, poieticamente. A verdade existe quando compreendemos as coisas intuição-ativamente como elementos formativos do mundo no qual nos formamos. Ali, ao contrário, o mundo prova a si mesmo. Quanto mais formos individuais como elementos formadores do mundo, mais estaremos em conflito com o mundo único, que se forma de maneira contraditoriamente autoidêntica. Como um presente autoidêntico absolutamente contraditório, como a formação consciente de um mundo no qual o tempo é considerado negado, o conhecimento deve ser lógico-formal. O mundo que se forma como um presente contra-

ditoriamente autoidêntico torna-se lógico-formal se seu núcleo ação-intuitivo for removido. No entanto, a lógica formal está fora da ação formativa histórica intuição-ativa e não deve mediar reciprocamente com a mesma, mas estar inclusa nela. O conhecimento não surge através da mediação recíproca da lógica e da intuição, mas deve surgir como autodeterminação do universal concreto. Quando dizemos que o mundo se forma como um presente contraditoriamente autoidêntico, podemos dizer que o mesmo é a pessoa universal concreta em termos de formação consciente, ou seja, logicamente. Para a mônada, refletir o mundo é tornar-se um ponto de vista das perspectivas do mundo. O conhecimento objetivo é estabelecido onde a pessoa universal contraditoriamente autoidêntica do múltiplo e do uno, a chamada pessoa universal dialética, apreende o real de uma maneira poieticamente e intuição-ativamente daquilo que é feito para aquilo que faz, como [**199**] autolimitação (a verdadeira pessoa universal concreta deve incluir coisas individuais, deve ser local [場所的]). O processo de intuição ativa deve ser um processo de lógica concreta como uma autolimitação do universal concreto. O conhecimento indutivo, ou conhecimento científico, é estabelecido por esse processo. Como mencionado acima, todas as nossas ações são intuição--ativas, porque o indivíduo reflete o mundo (portanto, são ação-expressivas). Nossa ação de conhecimento também deve ser vista como uma ação histórica para todos os efeitos. Por mais abstrata e lógica que seja, desde que seja uma cognição objetiva, a mesma não sai da posição de apreender as coisas poieticamente de uma forma intuitiva. Não é preciso dizer que ela deve se mediar logicamente, de todo modo, como uma autolimitação contraditória, autoidêntica e presente. E quanto mais individuais formos e quanto mais objetivo for nosso conhecimento, mais pode-se dizer isso. A epistemologia convencional não considera a ação epistêmica como uma ação formativa no mundo histórico, ou seja, em todo o seu processo. Ela não a vê como um processo completo, mas apenas como uma ação individual da consciência, por assim dizer, em uma seção transversal da história. Se suspendermos isso no plano da consciência, só poderemos pensar na lógica e na intuição como opostas uma à outra e reciprocamente mediadas uma pela outra. No entanto, em todo o processo, o conhecimento deve ser uma apreensão intuição-ativa da realidade a partir de nossa poíesis como antigos eus histórico-produtivos. O problema surge da base da vida histórica, não da lógica abstrata. No entanto, essa não é uma concepção utilitarista da verdade. A vida histórica é ideal como uma autoformação [**200**] presente contraditória e autoidêntica.

Por intuição ativa, não me refiro apenas a passar da chamada intuição passiva para a intuição, sem mediação da lógica do julgamento e sem mediação da lógica do julgamento. No mundo atual contraditório e autoidêntico, deve haver um conflito entre o indivíduo e o mundo, entre a criatura e o criador. Desse ponto de vista, a intuição e a ação devem estar sempre em oposição. Entre elas deve haver mais do que apenas uma oposição mutuamente negativa, conforme concebida do ponto de vista do sujeito. Deve haver uma oposição entre o passado absoluto e o futuro. O passado histórico infinito paira infinitamente sobre nós no presente absoluto. Dizer que o passado infinito

é relevante para nós, no presente, é ser expressivo, e o mesmo é pensado simplesmente como um objeto de compreensão, mas dizer que algo que é relevante para nós se aproxima de nós para sempre expressivamente, isto é, que nos move ação-expressivamente, é dizer que algo nos aparece intuitivamente. O que impulsiona a existência do nosso eu é o que vemos intuitivamente. Mencionei anteriormente que, em um mundo no qual o feito passa pela criação como autoidentidade absolutamente contraditória, o ambiente se torna o verdadeiro ambiente ao se subjetivar autonegativamente, mas o mundo no qual nosso eu é autocontraditoriamente envolvido é o mundo que percebemos intuitivamente. É um mundo no qual a ação está contida autocontraditoriamente no objeto, um mundo no qual agimos a partir da visão, um mundo no qual somos sugados para onde [**201**] quer que vamos. No mundo da autoidentidade absolutamente contraditória, sujeito e objeto não são meramente opostos ou mutuamente mediados, mas estão em uma batalha de vida ou morte. No mundo da autoidentidade absolutamente contraditória, o que é intuitivamente dado não é apenas uma negação de nossa existência, mas também deve ser uma negação de nossa alma [魂]. Se isso simplesmente nos nega de fora ou nos mata, ainda não é uma doação de autoidentidade verdadeiramente contraditória. Ela nos escraviza enquanto nos mantém vivos, ela mata nossa alma. É isso que significa dizer que uma ação está contida autocontraditoriamente em seu objeto. Sujeitar-se ao ambiente autonegativamente é mefistofizar a si mesmo. No fundo do mundo intuitivo está o demônio [悪魔]. E quanto mais individual o nosso eu se torna, mais podemos afirmar isso. Dizer que a intuição ativa de uma coisa é meramente uma visão passiva, ou a ausência de ação, é apenas uma visão não dialética do ponto de vista do eu intelectual. A verdadeira intuição existe onde a ação se volta contra nós. Portanto, o mundo da verdadeira intuição é um mundo de sofrimento quanto mais individuais formos. Mesmo no mundo dos instintos animais, o indivíduo é desejoso ao refletir o mundo em si mesmo e age a partir da visão. No entanto, ainda não há intuição, porque o indivíduo não é verdadeiramente individual. O animal instintivo não está preso pelo demônio. A intuição é o que nos leva a agir, o que nos inspira nas profundezas de nossas almas. Entretanto, as pessoas só pensam em termos de imagens mentais e sonhos.

[**202**] Quando o mundo se forma como o presente contraditório autoidêntico, o passado já se foi, e ainda assim, existe de forma autocontraditória no presente; ele é nada e ser. Para nós, que somos coisas que são feitas e que fazem, o mundo é expressivo. Para nós, humanos, o ambiente é expressivo em toda parte. Então, ele é intuitivo para nós quando se aproxima de nós a partir daquilo que é feito para aquilo que faz. É intuitivo na medida em que move nossa existência operativa como seres individuais. No entanto, o passado é o passado ao negar a si mesmo e ir para o futuro. O passado é o passado indo para o futuro, e vice-versa, é claro. Na história, nada é simplesmente dado, o que é dado é feito, feito para negar a coisa que é daquilo feito para aquilo que faz. Em toda parte, estamos nos opondo a isso como a criação do mundo a partir daquilo que é feito para aquilo que faz, como o elemento formador do mundo que forma a si mesmo. Então, formamos o mundo a partir daquilo que é feito para aquilo

que faz. É aí que reside a posição da minha chamada intuição ativa. Quanto mais somos individuais, ou seja, quanto mais somos personalidades concretas, mais estamos à beira da criação histórica na intuição ativa, como um presente autoidêntico absolutamente contraditória, como o elemento formador do mundo criativo que se forma. Nesse sentido, a ação e a intuição estão em conflito direto. O mundo, que se aproxima de nós como uma expressão, chega às profundezas de nosso ser, exige a transferência de nossa alma. Aqui devemos dizer que somos formativos no sentido de que compreendemos o mundo de forma criativa, como objetos individuais em um mundo [**203**] autoidêntico absolutamente contraditório. Compreender a realidade como uma ação criativa histórica é ser concreto-racional. Ela deve incluir a mediação da lógica do julgamento. Estar profundamente na posição de intuição ativa é ser racional. É compreender o real em termos de modos de produção. Os conceitos concretos devem ser modos de produção do real. O conhecimento científico também se sustenta nessa base. Compreender o mundo em termos de criação-ação, então, é compreendê-lo em termos de ideia. A ideia deve ser a ação criativa do mundo. É isso que é a ideia de Hegel.

O mundo histórico, centrado na poíesis, opõe-se ao passado e ao futuro infinitos no ápice de sua criação. Portanto, ele pode ser chamado de oposição entre sujeito e ambiente como uma oposição no presente autoidêntico absolutamente contraditório. O conflito entre sujeito e ambiente no presente absoluto e sua formação mútua não podem ser mecânicos ou propositais. O ambiente é expressivo na medida em que se aproxima do sujeito e da coisa que ele cria intuitivamente na medida em que é abordado intuitivamente. A intuição é a tentativa da coisa de tirar o nosso eu. Não se trata de uma oposição indiferente entre a coisa e o eu. Criar coisas não significa que o eu esteja sendo privado de coisas. Não é pelo fato de o eu se tornar uma coisa, que o eu de ser. Tampouco é simplesmente uma ação consciente do eu ao dizer adeus. Deve ser através do ato de fazer que se pode compreender de fato ativamente a verdade das coisas. Se a intuição ativa significa simplesmente que o eu é privado de coisas, isso pode ser considerado uma negação da lógica. Entretanto, é nesse ponto que [**204**] o eu se torna ativo. Não é uma questão de aceitar as coisas como elas são, mas de compreendê-las ativamente. Temos de ser lógicos na medida em que somos um elemento formador do mundo contraditório e autoidêntico. Negar a lógica é escurecer o eu. Intuição-ativa-poieticamente, o nosso eu se torna cada vez mais claro. A arte é considerada ilógica. A intuição artística pode ser considerada ilógica porque, na intuição ativa, ela é estabelecida na direção das coisas que tiram o eu, mas, do ponto de vista da lógica concreta, a intuição artística também deve ser incluída como uma direção (a arte também deve ser racional). Do ponto de vista da criação, o passado e o futuro devem ser absolutamente opostos um ao outro. Além disso, não se trata de uma mera oposição, mas de uma oposição contraditoriamente autoidêntica, movendo-se criativamente daquilo que é feito para aquilo que faz. É por isso que o mundo está se autoformando como um presente contraditoriamente autoidêntico, ou seja, o mesmo é consciente. E é consciente porque é contraditório e autoidêntico com o passado e o futuro. O mundo inevitavelmente vem para nos oprimir como passado absoluto. No entanto,

como o passado do mundo contraditoriamente autoidêntico, ele não nos oprime meramente de forma causal. A mera necessidade causal não nega nosso eu. Ela deve se aproximar da força vital de nosso eu individual como um passado histórico, deve nos mover das profundezas de nossa alma. Do ponto de vista da intuição ativa, o que chega até nós intuitivamente como passado histórico deve negar nosso eu individual a partir da própria raiz de sua vida. Isso é o que realmente nos é dado. [**205**] O que é dado ao nosso eu pessoal intuição-ativamente não deve ser nem meramente material, nem meramente negativo, mas deve se aproximar de nós demoniacamente [悪魔的に]. O que realmente se aproxima de nossa alma deve, em vez disso, nos tentar com a lógica abstrata, deve nos seduzir com a máscara da verdade. Em oposição ao que chega à raiz de nosso eu individual como o passado absoluto, nós, estando no futuro absoluto, somos em toda parte formativos intuição-ativamente, em toda parte criativos como o elemento criativo do mundo criativo. (Sempre temos um eu no transcendente; confira o final deste artigo). É aí que reside a base do idealismo. Ver o mundo intuição-ativamente envolve, ao contrário, moldar o mundo em termos ação-intuitivos. O passado é o passado para negar a si mesmo e ir para o futuro, e o futuro é o futuro para negar a si mesmo e se tornar o passado. Privar nosso eu individual da base de sua vida, intuindo o mundo como o passado absoluto, é tornar o mundo não criativo, é fazer com que o mundo negue a si mesmo. A própria intuição é autocontraditória. Enquanto o mundo viver, ou seja, enquanto for criativo e produtivo, ele deve ser autocontraditório. Nosso eu-ativo nasce do fundo dessa autocontradição do mundo. A abordagem intuitiva do mundo ao eu individual como passado absoluto não deve ser mecânica ou proposital, mas deve ser uma abordagem que nos force a abrir mão de nossa alma. Ela deve chegar até nós não apenas como um objeto de compreensão, mas como um objeto de crença, como um incitamento à ação. Isso deve ter [**206**] lógica onde quer que vá. Caso contrário, não se pode dizer que aquilo move nossos eus individuais é dado aos nossos eus reais, pois não são nossos eus individuais que nos movem. No presente autoidêntico absolutamente contraditório, o que nos move como coisas feitas deve ser algo que se aproxima de nós na lógica abstrata (por que foi assim, então será assim). Do ponto de vista da lógica abstrata, o mundo é concebido como algo determinado. É abstrato e lógico onde nosso eu ativo se aproxima do passado. Isso é chamado de reflexão. Entretanto, há uma lógica concreta em que o nosso eu-ativo apreende o modo de produção do mundo histórico intuição-ativa-poieticamente, como o elemento formador de um mundo contraditório e autoidêntico. Sem o passado, não há futuro. Nossas ações devem sempre se basear no passado. Do ponto de vista do determinado, nossas ações devem ser lógica abstrata. Onde quer que o mundo contraditório e autoidêntico chegue até nós intuição-ativamente, ele deve nos mover de forma lógica abstrata. No entanto, o mesmo é sempre ação-formativo como o passado no presente autoidêntico absolutamente contraditório. A lógica concreta medeia a lógica abstrata como a autoformação do presente contraditório e autoidêntico, mas a lógica abstrata significa lógica enquanto mediadora da lógica concreta. Caso contrário, seria uma mera formalidade.

Para mim, falar de apreensão intuição-ativa da realidade não significa dizer que ela não é mediada pela lógica abstrata, mas sim que, quanto mais somos individuais e criativos como elementos formativos do mundo contraditório e autoidêntico, [**207**] mais o que é intuição-ativamente dado no presente absoluto e autoidêntico deve ser o que nos move logicamente. Portanto, é a lógica concreta que faz com que o mundo se forme em uma autoidentidade contraditória para todos os fins e propósitos. Nesse sentido, a arte também é lógica concreta. Eu vejo a arte do ponto de vista da formação histórica do ser humano, e não a primeira a partir da segunda.

4

Dizer que o que nos é dado intuitivamente nos conduz logicamente parece ser contrário ao pensamento comum. O que estou dizendo pode ser considerado um exagero. No entanto, a visão convencional da intuição e do dado é do ponto de vista do eu intelectual, não do ponto de vista do eu histórico ou social concreto, ou seja, do ponto de vista do eu da ação ou da produção. Do ponto de vista da lógica da decisão, pode ser considerado irracional falar sobre o dado, e a intuição pode ser considerada uma rejeição da lógica. Entretanto, como seres humanos concretos, nascemos no mundo histórico e social como seres produtivos e orientados para a ação, e não escapamos dessa posição de forma alguma. O que é dado é dado histórica e socialmente, o que é visto intuitivamente é visto de forma ativa e criativa, e o que nos move é expressivo. Como um dado em um mundo presente contraditoriamente autoidêntico, deve ser algo que se aproxime de nosso eu individual. A sociedade é estabelecida [**208**] como a autoformação de um mundo contraditoriamente autoidêntico. Por mais primitivo que seja, não é meramente instintivo, não é meramente total, deve ser contraditório e autoidêntico com os múltiplos e o uno. Nós, como seres individuais, somos autoidênticos absolutamente contraditórios ao transcendente. Como diz Malinowski, a sociedade primitiva já deve conter o indivíduo. Há algo diferente do agrupamento animal. A sociedade primitiva é extremamente limitada por totens e tabus. Entretanto, ainda há liberdade individual, daí o pecado. O que é dado a nós como seres humanos concretos não é a intuição de um psicólogo, mas deve ser dado a nós socialmente, como algo que nos envolve. É compulsivamente dado como a autoformação de um mundo contraditoriamente autoidêntico, como a autolimitação de minha chamada pessoa universal dialética. É socialmente exigido de forma causal do passado. Logicamente particular, mas na medida em que somos históricos e sociais, específicos da espécie, somos intrinsecamente movidos por ela. Pode-se dizer, como Lévy-Bruhl, que isso é anterior à lógica. No entanto, mesmo a lógica de Platão é, em sua raiz, nada mais do que a posse da ideia. A mera lógica abstrata não é, de fato, uma lógica verdadeira. A lógica concreta deve ser uma autoidentidade contraditória de ambos os lados. Não é preciso dizer que, para que a lógica se torne a verdadeira lógica, o mito deve ser negado. Daquilo que é feito para aquilo que faz, a sociedade progride dialeticamente. Entretanto, [**209**] não importa o quanto avancemos, não podemos escapar do processo de intuição ativa que

apreende a realidade poieticamente como uma formação histórica e social em sua base. Isso só pode ser dito na medida em que se trata de lógica concreta. No entanto, não quer dizer que base da lógica seja a intuição mística. Trata-se de abordar a existência real de uma forma poietica prática. É compreender o modo de produção do mundo que se forma como uma autoidentidade absolutamente contraditória. Nesse caso, devemos, para todos os efeitos, negar o que nos oprime mitologicamente. Devemos ir além do meramente particular e do meramente histórico. Lá, devemos negar o que nos é intuitivamente dado. No entanto, isso não significa que o passado histórico seja negado ou que o particular simplesmente se torne o particular universal, como querem os racionalistas abstratos. A sociedade primitiva já está estabelecida como uma autoidentidade contraditória. Nossa sociedade se desenvolverá a partir desse ponto de vista para sempre. De forma alguma, já que por ser contraditoriamente autoidêntica, ela se desenvolve daquilo que é feito para aquilo que faz. O que é historicamente dado, enquanto mundo-historicamente dado em um presente autoidêntico absolutamente contraditório, aproxima-se da base de nossa própria vida a tal ponto que não conseguimos negá-lo, à medida que nossos eus se tornam individuais. O que nos pressiona intuitivamente se torna uma pressão histórica mundial. As particularidades da sociedade não eram meras particularidades, mas o modo de produção de um mundo histórico sólido. Pensamos em nós mesmos como seres individuais, abandonando tudo o que é intuitivo e nos tornando racionais. No entanto, isso significa, pelo contrário, que nos tornamos verdadeiramente [**210**] ação-intuitivos enquanto um elemento formativo do mundo autoidêntico. Como nas sociedades primitivas, sempre nos deparamos com uma autoidentidade absolutamente contraditória. E quanto mais individuais formos, mais poderemos dizer isso. Nós nos tornamos eus individuais por sermos contra a autoidentidade absolutamente contraditória enquanto o elemento formador do mundo contraditoriamente autoidêntico. Podemos dizer que, com isso, nos tornamos verdadeiramente nosso eu individual. Então, chegamos neste ponto pela autoformação do mundo contraditoriamente autoidêntico, ou seja, pela lógica concreta. A lógica concreta é, em toda parte, mediada pela lógica abstrata. No entanto, não chegamos à lógica concreta por meio da lógica abstrata.

Hegel afirma que a personalidade deve ter propriedade para ser ideal. A personalidade concreta deve ser historicamente corpórea. A sociedade é estabelecida como um processo de produção histórica daquilo que é feito para aquilo que faz, e nosso eu é o elemento formador da sociedade que se forma dessa maneira contraditória e autoidêntica. A personalidade também deve ser considerada sob esse ponto de vista. A sociedade humana difere da sociedade dos animais pelo fato de que, desde o início, existe o indivíduo e, na autoidentidade contraditória do múltiplo e do uno, o eu da personalidade é estabelecido como os múltiplos individuais contra o uno total. Em um mundo de autoidentidade contraditória, ser contraditoriamente oposto ao uno como os múltiplos individuais é, ao contrário, ser contraditoriamente unido ao uno. Portanto, somos uma personalidade em contraposição a deus e, assim sendo, também

pela mediação de deus, eu sou em relação a você e uma personalidade [**211**] é em relação a [outra] personalidade. A sociedade se move daquilo que é feito para aquilo que faz, em toda parte como uma autoformação do presente autoidêntico absolutamente contraditório. Este processo não é mecânico nem congruente. Ele deve ser ação-intuitivo como um processo contraditório e autoidêntico do múltiplo e do uno. O múltiplo é a multiplicidade do uno e o uno é o uno do múltiplo, é movimento-concomitante-repouso, repouso-concomitante-movimento [動即静、静即動] e nisto deve haver uma oportunidade para a autoformação do eterno, ou seja, da formação ideal. A cultura é estabelecida em tal oportunidade. Por essa razão, ela é uma formação de espécie para todos os efeitos, mas é histórico-mundial como uma autoformação absolutamente contraditória, autoidêntica e atual. A sociedade que se forma em uma autoidentidade contraditória torna-se, neste ponto, um Estado formador de ideias, ou seja, um Estado racional. Como elemento formador de tal sociedade, nós nos tornamos uma personalidade concreta. Nesse sentido, o Estado é a entidade ética e nossas ações morais são mediadas pelo Estado. Não existe um Estado inculto. Uma sociedade sem cultura não merece o nome de Estado. A cultura, entretanto, não é sempre e exclusivamente uma formação ideal, histórica mundial e, portanto, semente de uma sociedade.

O mundo histórico é uma autoidentidade contraditória do múltiplo e do uno, desde o início da vida até o ser humano. Assim, há um movimento daquilo que é feito para aquilo que faz. Na vida animal, os múltiplos individuais não se opõem ao uno total, ou seja, o indivíduo não é independente. O processo de desenvolvimento histórico daquilo que é feito para aquilo que faz é considerado o processo do uno total, ou seja, é considerado congruente. O fato de o indivíduo não ser independente significa, ao contrário, que o uno ainda não é verdadeiramente uno, [**212**] que ele não é transcendente ao mundo dos múltiplos individuais, que ele ainda é o uno dos múltiplos. Ao contrário disso, por mais primitivo que possa ser, no mundo humano, os múltiplos e o uno já são contraditórios e autoidênticos. No entanto, mesmo assim, na sociedade primitiva, o indivíduo ainda não é verdadeiramente independente, o uno total é opressivo. O uno total é simplesmente transcendental. O múltiplo é a multiplicidade do uno. No entanto, o indivíduo é um indivíduo em virtude de sua independência. No mundo da autoidentidade absolutamente contraditória, o indivíduo que forma o próprio indivíduo é o mundo que forma o próprio mundo, e vice-versa, o mundo que forma o próprio mundo é o indivíduo que forma o próprio indivíduo. O múltiplo e o uno se tornam mutuamente negativos, da coisa que é feita à coisa que faz. Em um mundo de autoidentidade absolutamente contraditória, essa ocasião deve ser inclusa. Esse é o processo cultural. Desse ponto de vista, o todo constantemente faz com que os múltiplos individuais vivam, e os múltiplos individuais constantemente fazem com que o todo viva. A sociedade se torna uma entidade ética como liberdade substantiva, e nossas ações têm significado moral como a ação formativa do mundo histórico. Onde o mundo se forma contraditoriamente, autoidêntico e ideal como uma autoidentidade absolutamente contraditória, onde nos tornamos intuição-ativamente criativos, existe a verdadeira moralidade. Nesse sentido, os processos culturais devem

ser éticos. Também podemos dizer que o desenvolvimento cultural é mediado pelo Estado como liberdade substantiva. Na medida em que somos criativos como indivíduos na sociedade, que é uma entidade ética, nossas ações são morais, e na medida em que são ideais-formativas, como a ação formativa de um mundo autoidêntico absolutamente contraditório, [**213**] a sociedade é uma entidade ética. As exigências da formação ideal de tal mundo se tornam conscientes como um artefato no eu individual, que se limita independentemente em todas as extensões. Também se pode dizer que a arte e o aprendizado têm significado ético na medida em que são ações formativas ideais desse ponto de vista. Ao contrário, o que é digno do nome de um verdadeiro Estado deve ser mais do que uma assim chamada política. Até mesmo a "força" [力] (virtú) que Maquiavel considerava como a essência do Estado pode ser considerada como sendo criatividade. Como uma ação formativa contraditoriamente autoidêntica do múltiplo e do uno, o Estado é, em si mesmo, uma entidade autocontraditória. Portanto, a razão para a existência do Estado sempre contém uma contradição. No entanto, deve haver uma razão para a existência do Estado. Tudo o que existe no mundo histórico deve ser autocontraditório. Portanto, a cultura é estabelecida a partir da autoformação de tais realidades. Ela deve reconhecer a rosa na cruz do presente,[19] caso contrário não será uma cultura verdadeira. A arte também nasce da ação autoformativa de uma sociedade contraditoriamente autoidêntica. Nesse sentido, estou interessado na ideia de que a arte surge de rituais sociais (Jane Harrison, Ancient Art and Ritual). E essa posição não se perderá, não importa o quanto avancemos. É por isso que a arte também é concreta e lógica. Entretanto, quanto mais profunda for a formação da autoidentidade contraditória, mais as diferentes culturas se desenvolverão em diferentes direções em torno da realidade da intuição ativa.

[**214**] Eu disse que o mundo da autoidentidade absolutamente contraditória contém o que é ideal e intuitivo no processo de autoformação daquilo que é feito para aquilo que faz. No entanto, eu não incluo, aqui, a autoidentidade do mundo. Caso eu o fizesse, este não seria um mundo de autoidentidade absolutamente contraditória. No mundo da autoidentidade absolutamente contraditória, a autoidentidade deve estar em toda parte, além deste mundo. Ela deve ser absolutamente transcendente, não há caminho para deus através do ser humano. Os múltiplos individuais e o uno total não podem ser um só neste mundo. Enquanto a autoidentidade for colocada intrinsecamente neste mundo, no ideal, o mundo não será um mundo real que, de fato, se afasta de si mesmo. O mundo da autoidentidade absolutamente contraditória deve, portanto, ser um mundo que também nega o ideal, um mundo que também nega a cultura. O mundo ideal é o mundo do temporal. O devir ideal deve ser algo que nasce, algo que morre, algo que muda, algo que está em processo. Como o mundo é autoidenticamente absolutamente contraditório, o processo de sua autoformação não é meramente mecânico nem proposital, mas sua formação deve ser ideal. O mesmo

19. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 15–16.

é absolutamente dialético e, portanto, contém um impulso intuitivo ideal. Portanto, pode-se dizer que a cultura e a religião estão em conflito uma com a outra e estão em união uma com a outra. É por isso que, em meu artigo anterior,[20] chamei o mundo de ideal, pois ele reflete a sombra da autoidentidade absolutamente contraditória. O reflexo da sombra do eu no eu, como já disse muitas vezes no caso da ação expressiva, deve ser uma série de rupturas absolutas. Deve significar que o transcendental é, em toda parte, autocontraditoriamente [**215**] imanente, ou seja, é a autoidentidade absolutamente contraditória. A religião não é o objetivo da cultura, mas sim o oposto. No entanto, a verdadeira cultura deve nascer da religião.

O mundo da autoidentidade absolutamente contraditória não tem autoidentidade em si mesmo. Como autoidentidade contraditória, ele é sempre transcendental a este mundo. Portanto, como limitação sem limitação, sua autoformação é ideal. Assim, para que este mundo tenha autoidentidade no absolutamente transcendente, é preciso que o indivíduo, que é múltiplo, seja sempre o uno transcendente, que o indivíduo se torne individual por ser sempre o transcendente. Nós nos tornamos indivíduos por existirmos em relação deus. Portanto, na medida em que existimos em relação deus enquanto nosso eu pessoal, devemos, ao contrário, estar unidos a deus. Deus e nós estamos em uma autoidentidade absolutamente contraditória do múltiplo e do uno. Como indivíduos em um mundo autoidêntico absolutamente contraditório, somos autocontraditórios na raiz de nossa autoformação. Não se trata de uma contradição que diminui com o desenvolvimento cultural, mas uma que se torna cada vez mais evidente. Em um mundo contraditoriamente autoidêntico que é autoidêntico no transcendente, o processo intuição-ativo poietico daquilo que é feito em direção àquilo que faz deve ser uma progressão infinita. Nessa direção, não estamos vinculados ao absoluto, a deus. Estamos ligados a deus na raiz de nossa autoformação (somos criaturas). Devemos nos apoiar em tal promessa no início da vida, como um elemento contraditório e autoidêntico de formação [**216**] do presente, no qual o passado e o futuro são autocontraditórios e simultaneamente existentes. Estamos sempre em contato com o absoluto. Apenas não temos consciência disso. Ao refletir profundamente sobre o cerne de nossas autocontradições, nós nos viramos e nos unimos ao absoluto, ou seja, nos refugiamos em deus. Isso é chamado de conversão. Nesta, ao negarmos a nós mesmos, encontramos nosso verdadeiro eu. Lutero, discutindo a liberdade do cristão, diz que ele é um soberano livre sobre todas as coisas e um servo a serviço de todas as coisas.[21] Portanto, não entramos na religião pelo nosso ato de autoidentificação neste mundo, mas pela reflexão sobre a autocontradição do próprio ato, do próprio eu. Portanto, nossa autocontradição na raiz do nosso próprio eu não deve ser devida ao nosso próprio eu, mas deve ser o chamado do absoluto. O eu não pode ser negado por si mesmo (aqui um religioso pensará na graça). É por isso que a religião é considerada

20. Nishida se refere ao artigo "A perspectiva das coisas individuais no mundo histórico" [歴史的世界においての個物の立場] in NKZ 9: 69–146.

21. Martinho Lutero, *Da Liberdade do Cristã*, tradução de Leonidas Boutin Heinz Soboll (Editora Sinodal, 1959), 11.

mundana. No entanto, como eu disse, a religião deve ser uma posição autoidêntica absolutamente contraditória a partir da qual a verdadeira cultura pode ser estabelecida. Nós nos tornamos uma personalidade verdadeira por estarmos na presença do uno transcendental. Assim sendo, tal qual o eu é em relação ao uno transcendental, sou, eu agápico [アガペ的] para o meu próximo. O princípio moral de que o eu se torna uma personalidade ao ver o outro como uma personalidade deve se basear nisso. Sob tais restrições morais, o mundo deve ser ideal-formativo, do que é feito ao que faz, como um mundo contraditório, autoidêntico e [**217**] autoformativo.

A religião não ignora o ponto de vista moral. Pelo contrário, o verdadeiro ponto de vista moral está fundamentado na religião. Entretanto, isso não significa que a pessoa entre na religião por meio da ação moral autogerada. As palavras de Shinran em seu *Tan'nishō*,[22] "Se até mesmo uma pessoa boa pode renascer na Terra Pura, o que dizer de uma pessoa má?," devem ser profundamente saboreadas. É também, por desconhecimento da essência da religião, que hoje muitas vezes se pensa que o propósito da religião é a salvação pessoal, como se isso fosse incompatível com a moralidade da nação. A questão da religião não é a salvação pessoal. Aqueles que estão perdidos em tais contradições hoje, são apenas aqueles que se refugiaram no poder absoluto alheio [絶対他力]. Aqueles que de fato se refugiaram no absoluto devem realmente ter a moralidade em mente. O Estado enquanto entidade ética e a religião não são contraditórios.

A religião oriental do nada [無] ensina que "cada mente é um Buda vivo" [即心是仏]. Ela não é nem espiritualismo [唯心論] nem misticismo [神秘主義]. Logicamente, deve ser uma autoidentificação contraditória com os múltiplos e o uno. Dizer que o tudo é concomitante a o uno [一切即一] não significa que o todo seja o singular homogêneo. Deve ser o uno pelo qual o tudo é estabelecido como uma autoidentidade absolutamente contraditória. É aí que reside o princípio do estabelecimento do mundo histórico como o presente absoluto. Como indivíduos no mundo autoidêntico absolutamente contraditório, estamos sempre em contato com o absoluto, que não pode ter opostos a si. Somos a morte absoluta do mundo autocontraditório. Estamos absolutamente mortos nas profundezas da autocontradição, e é a religião de "cada mente é um Buda vivo" que se dedica ao princípio da total e completa unidade. Diz-se que "aquele que ouve o meu discurso[23] não é um dos quatro elementos, mas é aquele que pode usar os quatro elementos, e quem puder compreender isto, então [**218**] estará livre para ir e viver" [爾祇今聴法者、不是爾四大、能用爾四大、若能如是見得、便乃去住自由].[24] Além disso, não é um eu consciente que é o companheiro de uma falsa ilusão, mas deve haver uma transformação negativa absoluta. Portanto, ao contrário do espiritualismo e do misticismo, deve ser um objetivismo absoluto. É assim que o verdadeiro aprendizado e a moralidade são estabelecidos. Quando falamos

22. Shinran, *Lamentações dos Desvios,* tradução e anotações de Umehara Takeshi (Kodansha, 2000), 28.

23. Também traduzido como "darma."

24. O texto original de Linji Yixuan (em japonês, Rinzai Gigen) [臨済義玄] pode ser encontrado traduzido para o inglês em Ruth Fuller Sasaki, *The Record of Linji* (University of Hawai'i Press, 2008), 202.

da mente, não nos referimos à consciência subjetiva, mas ao inefável interior, e quando falamos do nada, não nos referimos ao nada relativo [相対的無] em relação a algo.

O mundo que se forma idealmente daquilo que é feito para aquilo que faz como a autoidentidade absolutamente contraditória do múltiplo e do uno é o mundo que tem autoidentidade no transcendente. Portanto, nesse mundo, quanto mais o indivíduo é individual, mais ele é idêntico ao uno transcendental. Assim, ser transcendentalmente uno significa que o indivíduo é intrinsecamente agápico para o indivíduo. Embora tenhamos nascido historicamente deste mundo, daquilo que é feito para aquilo que faz, estamos sempre diretamente voltados para o que está além deste mundo, ou seja, aquilo que existe além deste mundo. É aí que reside a oposição entre o indivíduo e o mundo. É por isso que dizemos que o que foi dado antes, do ponto de vista da intuição ativa, é aquilo que se aproxima de nosso eu individual, aquilo que tira nossa alma. Ele não deve negar apenas nossa vida física, mas também nossa alma. Como indivíduos do mundo com identidade própria no transcendente, nós nos opomos a [**219**] isso. Enquanto formos privados de nós mesmos por aquilo que se aproxima de nós como um dado, não seremos indivíduos verdadeiros com um eu no uno transcendente. Não devemos ser privados das coisas em todos os lugares. É aí que reside a base do imperativo supremo. No entanto, ele também deve ser uma coisa individual em um mundo autoidêntico absolutamente contraditório. Caso contrário, é apenas um tipo de húbris de autorrespeito moral. Quanto mais pessoais formos enquanto indivíduos, mais ideais e formativos devemos ser, daquilo que é feito para aquilo que faz. É preciso que nos tornemos uma agência do uno transcendental como um elemento criativo do mundo criativo. É aí que está a moral religiosa.

O mundo como uma autoidentidade absolutamente contraditória, é autoidêntico no que está além de si mesmo, e como somos individuais em virtude do uno transcendente, quanto mais individuais somos, mais nos movemos de uma realidade para outra, sempre além deste mundo real, reflexivo e contemplativo. O mundo é expressivo quando tem uma identidade própria além de si mesmo, e nós somos ação-expressivos enquanto indivíduos deste mundo. Então, quando o mundo, como uma formação contraditoriamente autoidêntica, une o passado e o futuro no presente, somos reflexivos. A reflexão deve ser a união do passado e do futuro no presente. Nessa direção, o passado e o futuro são negados no presente, e o mundo em movimento infinito é compreendido como um presente, que é o ponto de vista do pensamento. Do ponto de vista do pensamento, o mundo é expressivamente compreendido como um único [**220**] presente. O mundo contraditoriamente autoidêntico é compreendido como tendo uma autoidentidade dentro de si mesmo. O mundo autocontraditório é compreendido de forma não-contraditória. Portanto, o ponto de vista do pensamento é autocontraditório para todos os fins e propósitos. Portanto, o ponto de vista do conhecimento puro, no qual o pensamento e a prática se opõem um ao outro, é estabelecido. Quanto mais o mundo se torna contraditório e autoidêntico, ideal e formativo, mais nos tornamos individuais e pensativos. Do passado infinito ao futuro

infinito, o mundo, que não tem nenhuma autoidentidade em si mesmo, pode ser considerado como um universal dedutivo que tem uma autoidentidade em si mesmo. É nesse ponto que o conhecimento científico é estabelecido.

O mundo, que se forma como uma autoidentidade absolutamente contraditória, conforme descrito acima, sempre pode ser logicamente considerado como um universal dedutivo em seu presente contraditoriamente autoidêntico. O fato de o mundo ter a oportunidade de negar a si mesmo em si mesmo em qualquer extensão é a razão pela qual o mundo é contraditoriamente autoidêntico. Caso contrário, não seria um mundo contraditoriamente autoidêntico. No entanto, compreender o mundo da autoidentidade absolutamente contraditória a partir desse ponto de vista, ou seja, vê-lo como intrinsecamente autoidêntico, é abstrair-se dele. A lógica concreta deve incluir a lógica abstrata como sua ocasião negativa, mas não é possível pensar concretamente do ponto de vista da lógica abstrata. O mundo autoidêntico absolutamente contraditório não pode ser autoidêntico em si mesmo em nenhuma medida. O mesmo deve ser incluído como uma ocasião para a formação ideal da história, [**221**] daquilo que é feito para aquilo que faz. A lógica concreta existe onde o nosso eu apreende a realidade como um eu historicamente produtivo. Pode-se dizer que o mundo no qual estamos contidos como uma autoidentidade contraditória entre o múltiplo e o uno se revela. Nossa consciência se torna autocontraditoriamente a consciência do mundo. Portanto, podemos dizer que ali projetamos a realidade por meio de nossas práticas, ou que as coisas se revelam por si mesmas. Embora se diga que o conhecimento começa com uma análise abstrata, a questão deve ser como e de que ponto de vista deve vir a consciência da própria posição como aquilo que faz e não como aquilo que é feito. O conhecimento deve ser um processo histórico. Chamo essa consciência da vida histórica de lógica dialética. Portanto, a ciência também é dialética. No entanto, ela deve ser chamada de ambiental porque se baseia no que foi criado. Ver o mundo histórico da vida apenas sob esse ponto de vista é uma abstração.

No início de Princípios da Filosofia do Direito, Hegel diz que "A filosofia se refere a ideias e, portanto, não com o que geralmente é chamado de meros conceitos; ao contrário, ela mostra sua unilateralidade e falsidade, e que o conceito (não o que geralmente se ouve chamar assim, mas que é apenas uma determinação abstrata do entendimento) é o único que tem realidade, e isso de certa forma dá realidade a si mesmo."

[**222**] Nosso corpo biológico já é tecnológico como vida histórica. Como diz Aristóteles, o desenvolvimento físico é uma poíesis da natureza. No entanto, em nossa vida social ele se torna verdadeiramente técnico. Nosso corpo pode ser considerado como historicamente corpóreo. Desse ponto de vista, pode-se dizer que nossa vida histórica é tecnológica para todos os efeitos. No entanto, se a vida histórica é técnica, ela também deve ser contraditoriamente autoidêntica e, portanto, ideia-formativa em todos os sentidos. Por isso, ela se desenvolve da formação de espécies para a formação de ideias. Somente nesse sentido é que se pode dizer que o particular é concomitantemente universal [特殊即一般].

Absolut widersprüchliche Selbstidentität

Nishida Kitarō

Übersetzt von
Jan Gerrit Strala

1

[**147**] Die wirkliche Welt (現実の世界)[1] muss eine Welt sein, in der die Dinge wechselseitig wirken (相働く). Die Gestalt der Wirklichkeit (現実の形) kann als wechselseitige Beziehung der Dinge gedacht werden, als ein Resultat ihres Zusammenwirkens. Doch dass ein Ding wirkt, muss bedeuten, dass es sich selbst negiert, dass es als Ding vergeht. Dass die Dinge durch ihr gegenseitiges Wirken eine Welt gestalten (形成する), muss umgekehrt bedeuten, dass die Dinge als Teile einer Welt betrachtet werden. Zum Beispiel muss das wechselseitige Wirken der Dinge im Raum bedeuten, dass die Dinge räumlich sind. Im äußersten Fall, wenn man etwa an den physikalischen Raum denkt, kann die physische Kraft (物力) auch als eine Veränderung des Räumlichen betrachtet werden. Doch dass die Dinge vollständig als Teile eines ganzheitlichen-Einen (全体的一) gedacht werden, bedeutet, dass das wirkende Ding verschwindet, dass die Welt statisch wird und dass das, was als Wirklichkeit gilt, aufhört zu sein. Die wirkliche Welt muss uneingeschränkt das Eine des Vielen (多の一)

1. In seiner frühen Phase, geprägt von Pragmatismus und Phänomenologie, betrachtet Nishida die „Wirklichkeit, so wie sie ist" (事実其侭) als die Welt, die sich in der reinen Erfahrung (純粋経験) zeigt. Mit der Entwicklung der Logik des Ortes (場所の論理) erweitert sich sein Wirklichkeitsverständnis: Wirklichkeit wird nun als ein dynamisches Verhältnis von Sein und Nichts gefasst, das sich durch absolute widersprüchliche Selbstidentität konstituiert. Nishida beschreibt die wirkliche Welt nicht als statische Entität, sondern als einen Prozess des gegenseitigen Durchdringens von Widersprüchen, der sich nicht nur in abstrakter Gegensätzlichkeit, sondern in seiner konkretesten Form in der geschichtlichen Welt (歴史的世界) manifestiert.

sein, eine Welt der wechselseitigen Bestimmung der Einzelnen.[2] Daher nenne ich die reale Welt eine absolut widersprüchliche Selbstidentität (絶対矛盾的自己同一).[3]

[**148**] Eine solche Welt muss eine sein, die sich vom Geschaffenen zum Schaffenden (作られたものから作るものへ) bewegt.[4] Sie ist nicht eine Welt, die, wie in der traditionellen Physik, durch die Wechselwirkung unveränderlicher Atome konstituiert wird, also das Eine des Vielen gedacht werden kann. Wenn man so dächte, wäre die Welt lediglich eine Wiederholung derselben Welt. Ebenso kann sie nicht als eine teleologische Welt (合目的的世界) verstanden werden, die sich als eine Entwicklung eines umfassenden Ganzen entfaltet. Wäre dies der Fall, so gäbe es kein wechselseitiges Wirken der einzelnen Dinge. Diese Welt darf weder als das Eine des Vielen noch als das Viele des Einen (一の多) gedacht werden.[5] Alles Gegebene (与えられたもの) muss als etwas Geschaffenes begriffen werden, das sich—im dialektischen Sinne—durch seine eigene Selbstnegation vom Geschaffenen zum Schaffenden bewegt. Als Substrat kann weder das ganzheitliche Eine (全体的一) noch die einzelnen-Vielen, (個物的多) darunter gedacht werden. Eine wahrhaft aus sich selbst heraus sich bewegende schöpferische Welt, die als Erscheinung zugleich Realität (現象即実在) ist, muss eine solche Welt sein, wie oben beschrieben. Das in der Wirklichkeit seiende, ist durch und durch als Bestimmtes gegeben, doch zugleich existiert es unbedingt als ein Geschaffenes, ein sich wandelndes und vergehendes—man kann sagen: Sein ist zugleich Nichts (有即無). Daher nenne ich dies die Welt des absoluten Nichts (絶対無の世界), die zugleich die unendliche Welt der Bewegung (無限なる動の世界) ist—eine Welt der Bestimmung ohne Bestimmendes (限定するものなき限定の世界).

Eine solche Welt der Widersprüchlichen Selbstidentität (矛盾的自己同一の世界) muss eine Welt sein, in der die Gegenwart immer die Gegenwart selbst bestimmt (現在が現在自身を限定する). Sie ist keine durch Kausalität aus der Vergangenheit determinierte Welt– also nicht das Viele des Einen—noch ist sie eine durch Teleologie von der Zukunft her determinierte Welt—also nicht das Eine des Vielen. Die Zeit ist ursprünglich weder allein von der Vergangenheit her noch allein von der

2. In der klassischen Metaphysik wird die Einheit (一) oft als unabhängig gedacht, etwa als Idee oder absoluter Geist. Nishida lehnt diese Auffassung ab und argumentiert, dass das Ganze (全体) nicht außerhalb der Einzelnen (個·個物) existiert, sondern sich erst durch deren wechselseitige Beziehung verwirklicht. Wirklichkeit ist daher kein statisches Eines, sondern ein dynamisches Eines-in-Vielheit—im Folgenden als „das Eine des Vielen" (多の一) bezeichnet.

3. Zur Entwicklung der Wendung „absolut widersprüchliche Selbstidentität" im Werk Nishidas vgl. Rolf Elberfeld: „Absolut widersprüchliche Selbstidentität" Zur Genese der logischen Grundformel Nishidas von 1911 bis 1937. In Kitarō Nishida in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. (Hgg. Elberfeld, Arisaka), Verlag Karl Alber, München 2014, S. 119–135.

4. In der westlichen Tradition wird die Welt oft als eine gegebene Wirklichkeit betrachtet—als etwas, das bereits „geschaffen" ist. Bei Nishida hingegen ist das „Geschaffene" (作られたもの) niemals abgeschlossen, sondern existiert stets in einem dynamischen Übergang zum „Schaffenden" (作るもの).

5. Der Ausdruck „Viele des Einen" (一の多) besagt, dass das Eine nicht unabhängig von der Vielheit existiert, sondern nur als Einheit der Vielheit. Dabei ist die Vielheit nicht bloße Aufteilung des Einen, sondern trägt das Eine überall in sich.

Zukunft her zu denken. [**149**] Würde man die Gegenwart nur als einen momenthaften Punkt auf einer kontinuierlichen, geradlinigen Zeitachse betrachten, dann gäbe es weder eine wahre Gegenwart noch eine wahre Zeit. Die Vergangenheit ist etwas, das in der Gegenwart bereits vergangen ist und doch nicht gänzlich vergangen bleibt. Die Zukunft ist etwas, das noch nicht gekommen ist, aber sich in der Gegenwart bereits manifestiert. Vergangenheit und Zukunft stehen in der widersprüchlichen Selbstidentität der Gegenwart einander gegenüber—und dadurch konstituiert sich die Zeit. Und weil diese Einheit der Gegensätze widersprüchlich selbstidentisch ist, bewegt sich die Zeit unendlich von der Vergangenheit in die Zukunft, vom Geschaffenen zum Schaffenden. Der Moment muss als ein Punkt auf der geradlinigen Zeit betrachtet werden. Doch wie bereits Platon dachte, dass der Moment außerhalb der Zeit sei (時の外), so konstituiert sich die Zeit als die Kontinuität des Diskontinuierlichen (非連続の連続). Man kann sagen, dass die Zeit als die Welt der Bestimmung ohne Bestimmendes in der widersprüchlichen Selbstidentität des Vielen und des Einen entsteht. Die konkrete Gegenwart ist das gleichzeitige Dasein (同時存在) unzähliger Momente und muss als das Eine des Vielen gedacht werden. Es ist der Raum der Zeit. Darin wird der Moment der Zeit als negiert betrachtet. Doch das Eine, welches das Viele negiert, ist selbst Widerspruch. Die Negation des Moments bedeutet, dass die Zeit verschwindet und damit auch die Gegenwart. Wenn aber die einzelnen Momente der Zeit völlig diskontinuierlich wären, dann könnte die Zeit nicht entstehen, und auch der Moment selbst würde aufhören zu existieren. Die Zeit muss aus dem gleichzeitigen Dasein der Momente in der Gegenwart entstehen. So wird die Zeit als das Viele des Einen und das Eine des Vielen aus der widersprüchlichen Selbstidentität der Gegenwart heraus gebildet. Deshalb entsteht die Zeit daraus, dass das Jetzt sich selbst bestimmt. [**150**] Im Moment die Ewigkeit zu berühren, bedeutet nichts anderes, als dass der Moment umso mehr zum wahren Moment wird, je mehr er als absolut widersprüchliche Selbstidentität der einzelnen-Vielen erscheint—als Moment der ewigen Gegenwart (永遠の現在)[6], die absolute widersprüchliche Selbstidentität ist. Dass die Zeit als die Selbstbestimmung des ewigen Jetzt (永遠の今)[7] entsteht, ist letztlich nur eine Umkehrung dieser Überlegung. In der Gegenwart ist die Vergangenheit bereits vergangen und doch noch nicht vergangen, während die Zukunft noch nicht gekommen ist und doch bereits gegenwärtig erscheint. Dies bedeutet jedoch nicht einfach,

6. Die ewige Gegenwart (永遠の現在) entsteht durch die Transformation zeitlicher Diskontinuität in eine paradoxe Einheit: Die Vergangenheit bleibt als Spur erhalten, die Zukunft erscheint als Möglichkeit. So bildet sich ein Ort, an dem Vergangenheit und Zukunft sich durchdringen und in Einheit existieren.

7. Die Wendung ewiges Jetzt (永遠の今) unterscheidet sich von ewige Gegenwart (永遠の現在), auch wenn beide das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit thematisieren. Das ewige Jetzt bezeichnet einen transzendenten Moment jenseits der Zeit—ein zeitloses Jetzt, unberührt von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die ewige Gegenwart hingegen ist dynamisch und prozesshaft: Sie vereint Vergangenheit und Zukunft in einer schöpferischen, spannungsvollen Einheit, die sich in der Gegenwart entfaltet.

dass Vergangenheit und Zukunft abstrakt logisch verbunden oder eins werden. Vielmehr werden sie in wechselseitiger Negation eins. Die Gegenwart ist genau jener Ort, an dem Vergangenheit und Zukunft in ihrer wechselseitigen Negation eins sind—als die Welt der Bestimmung ohne Bestimmendes in ihrer Widersprüchlichen Selbstidentität gegeneinander stehen. Gerade weil die Gegenwart diese widersprüchliche Selbstidentität ist, verbinden sich Vergangenheit und Zukunft nicht einfach, sondern bewegen sich unaufhörlich von der Vergangenheit in die Zukunft. In dieser Bewegung wird die Gegenwart als das Viele des Einen und das Eine des Vielen gedacht, als eine Art zeitlicher Raum, in dem eine bestimmte Gestalt bestimmt wird und die Zeit aufgehoben erscheint. Darin begegnen wir in der Gegenwart als die Selbstbestimmung des Ewigen Jetzt (永遠の今) dem Ewigen, das über die Zeit hinausgeht. Doch dies ist nur möglich, weil die Gegenwart als widersprüchliche Selbstidentität zugleich als etwas bestimmt wird, das negiert werden muss. Die Zeit bewegt sich daher von Gegenwart zu Gegenwart. Dass das Eine als Viele als Eins erscheint, entspricht dem Räumlichen; dass das Viele sich zum Einen bewegen, dem Mechanischen—also der Bewegung von der Vergangenheit zur Zukunft. Umgekehrt bedeutet, dass das Viele des Einen, als das Viele erscheint, die Welt dynamisch, also zeitlich zu denken; und dass das Eine sich zum Vielen bewegt, die Welt entwicklungsbezogen, also teleologisch (合目的的) zu betrachten als Bewegung von der Zukunft zur Vergangenheit. [**151**] Die Welt, die als vom Geschaffenen zum Schaffenden gedacht wird, ist die Welt, die sich von Gegenwart zu Gegenwart entfaltet. Die Realität hat eine Gestalt, und das, was in ihr existiert, ist stets ein Bestimmtes, also ein Seiendes. Doch zugleich ist es als widersprüchliche Selbstidentität bestimmt, sodass es sich durch seine eigene innere Widersprüchlichkeit bewegt. Vor diesem Hintergrund kann weder das Eine noch das Viele als etwas Bestimmtes gedacht werden. Vielmehr muss das Bestimmtsein selbst notwendig innere Widersprüchlichkeit enthalten.[8]

So muss die Welt als absolute widersprüchliche Selbstidentität, die sich vom Geschaffenen zum Schaffenden bewegt, auch eine Welt der Poiesis sein. Vom Produzieren spricht man gemeinhin in dem Sinne, dass der Mensch lediglich subjektiv Dinge schafft. Doch so sehr ein Vorgang auch künstlich sein mag—sobald ein Ding objektiv entsteht, muss es objektiv sein. Wir können Dinge erschaffen, weil wir Hände haben. Unsere Hände sind als Übergang vom Geschaffenen zum Schaffenden das Ergebnis von Millionen Jahren biologischer Evolution. Metaphorisch gesprochen nennt Aristoteles dies (ἡ φύσις ποιεῖ)—die Natur schafft. Doch das bedeutet keineswegs, dass unser Schaffen bloß ein Naturprozess wäre. Es ist nicht die Hand, die die Dinge erschafft. Was bedeutet es dann, etwas zu erschaffen? Etwas erschaffen heißt, die Verbindung zwischen Dingen zu verändern. Wenn ein Zimmermann ein Haus baut, verändert er gemäß den Eigenschaften der Materialien ihre Verbindung, also

8. Nishida beschreibt die Gegenwart als „das Viele des Einen und das Eine des Vielen"—nicht als statischen Punkt, sondern als zeitlichen Raum, in dem sich Zeit strukturiert, verwandelt und selbst aufhebt. Sie ist nicht bloß Naturprozess, sondern schöpferischer Akt (Poiesis), in dem Vergangenheit und Zukunft in einer widersprüchlichen Einheit zur geschichtlichen Selbstgestaltung werden.

ihre Form (was in der von Leibniz sogenannten Welt der Komposita möglich ist). [**152**] Die reale Welt muss als das Viele des Einen eine bestimmte Gestalt besitzen. Würde man sie ausschließlich als Übergang von den Vielen zum Einen betrachten, bliebe kein Raum für ein Schaffen. Würde man sie als Übergang vom Einen zu den Vielen verstehen, wäre sie notwendigerweise eine teleologische Welt—nichts als ein Naturprozess, eine bloß biologische Welt (生物的世界).[9] Diese Welt kann ihrem Grund nach weder als das Viele noch als das Eine gedacht werden. Sie ist vielmehr eine Welt der gegenseitigen Negation des Vielen und des Einen, eine Welt der absolut widersprüchlichen Selbstidentität, in der jedes Einzelne als Einzelnes gestaltend ist und in der das Schaffen stets ein Übergang vom Geschaffenen zum Schaffenden bleibt—ein unaufhörlicher geschichtlicher Gestaltungsakt der Natur (歴史的自然の形成作用).

So wie die Zeit immer einmalig ist und zugleich die Gegenwart als Zeit-Raum besteht, so dass die Zeit aus der Selbstbestimmung der Gegenwart entsteht und sich von Gegenwart zu Gegenwart bewegt, so bedeutet es, dass die Welt als absolute widersprüchliche Selbstidentität sich vom Geschaffenen zum Schaffenden bewegt, dass das Einzelne schöpferisch ist, und umgekehrt, dass das Einzelne schöpferisch ist, bedeutet, dass die Welt sich vom Geschaffenen zum Schaffenden bewegt. Dass wir Homo Faber sind, bedeutet, dass die Welt geschichtlich (歴史的) ist, und dass die Welt geschichtlich ist, bedeutet, dass wir Homo Faber sind. Und so wie in der Welt der absoluten widersprüchlichen Selbstidentität in der Gegenwart der Zeit jenes berührt wird, was über die Zeit hinausgeht, ist die Welt des Homo Faber, indem sie sich vom Geschaffenen zum Schaffenden bewegt, immer eine Welt, in der die Realität Gestalt annimmt. Es ist eine Welt, die eine bewusste Schnittfläche zwischen Vergangenheit und Zukunft hat—eine Welt, die als Übergang vom Geschaffenen zum Schaffenden eine Bewusstseinsebene besitzt, und darin liegt die Bedeutung des Spiegelns. [**153**] Wir erschaffen handelnd-intuitiv (行為的直観的), und dieses Schaffen muss bewusst sein. Auf der Bewusstseinsebene der Welt als absolute widersprüchliche Selbstidentität wird das schöpferische Selbst als denkend und als frei verstanden. Unser persönliches Selbstbewusstsein entspringt dem Schaffen.

Man kann weder das Viele noch das Eine als Grund der Welt denken. Wenn das Viele und das Eine sich gegenseitig negieren und sich die Welt als Übergang vom Geschaffenen zum Schaffenden vollzieht, dann mag es für viele Menschen schwer vorstellbar sein, dass dies die reale Welt ist. Viele setzen am Grund der Welt das Viele an, denken sie atomistisch als eine Welt der kausalen Notwendigkeit, als eine Welt der Materie. Die Welt der widersprüchlichen Selbstidentität muss einerseits als eine solche Welt gedacht werden können. Doch sie darf nicht losgelöst von der realen widersprüchlichen Selbstidentität so gedacht werden. Realität ist nicht bloß das Gegebene—das bloß Gegebene ist das Gedachte. Realität ist dort, wo wir sind und wo wir handeln. Handeln bedeutet nicht nur zu wollen, sondern Dinge hervorzubringen.

9. Die biologische Welt ist die Welt der Anpassung und Evolution, aber noch nicht selbstgestaltend.

Wir bringen Dinge hervor. Die Dinge sind von uns geschaffen und doch unabhängig von uns—und umgekehrt bringen sie uns hervor. Darüber hinaus entspringt unser eigenes Tun der Welt der Dinge. Das, was ich Handelnde Anschauung nenne, wird als Realität erfahren. Deshalb begreifen wir das Körperliche gemeinhin als das Reale. Dort, wo das Schaffende und das Geschaffene in widersprüchlicher Selbstidentität eins sind, dort, wo die Gegenwart sich selbst bestimmt, wird Realität erfahren. Auch wissenschaftliche Erkenntnis muss von dieser Realität aus entstehen. Ebenso muss die Welt der wissenschaftlich gedachten Wirklichkeit von dieser Position aus erfasst werden. [**154**] Und so wie unser Leib durch Bewegung von außen wahrgenommen wird (Noiré), so wird auch unser Selbst durch die Poiesis innerhalb der historisch-gesellschaftlichen Welt (歴史的社会的世界) erkannt.[10] Die historisch-gesellschaftliche Welt muss eine sein, die sich vom Geschaffenen zum Schaffenden bewegt. Ohne das Gesellschaftliche gibt es kein solches Werden, keine Poiesis. Auch unser Denken ist notwendigerweise durch die historisch-gesellschaftliche Perspektive bestimmt.

Es mag viele Debatten darüber geben, was als Ausgangspunkt der Philosophie zu gelten hat. In Japan dominieren bis heute weitgehend erkenntnistheoretische oder phänomenologische Ansätze. Von dieser Perspektive aus mag meine Position als dogmatisch erscheinen. Doch auch solche Positionen müssen notwendig durch die historisch-gesellschaftliche Welt bestimmt sein. Gerade heute müssen wir zurückkehren und die historisch-gesellschaftliche Welt logisch-ontologisch analysieren. Von diesem Standpunkt aus denke ich, dass wir die Philosophie der Griechen von ihrem Ursprung her erneut überdenken müssen. Ebenso muss die erkenntnistheoretische Perspektive der Subjekt-Objekt-Spaltung noch einmal kritisch geprüft werden. Denn auch das Wissen (知るということ) ist ein Geschehen innerhalb der historisch-gesellschaftlichen Welt. Ich plädiere nicht für eine Rückkehr zur alten Metaphysik. Doch nach Kant hat sich Lotze, wie ich meine, erneut dem ontologischen Standpunkt zugewandt, um die Erkenntnisfunktion zu überdenken. Allerdings war Lotzes Ontologie nicht in dem Sinne historisch-gesellschaftlich, wie ich es hier meine.

In der Welt, die sich als absolute widersprüchliche Selbstidentität des Vielen und des Einen aus sich selbst heraus bewegt, stehen Subjekt und Umwelt notwendig in gegenseitigem Gegensatz und gestalten sich zugleich in einem selbstwidersprüchlichen Prozess fortwährend selbst—dies ist die Welt des Lebens (生命の世界).[11] [**155**] Doch selbst wenn man sagt, dass das Subjekt die Umwelt gestaltet und die Umwelt das Subjekt, so bedeutet dies nicht, dass die Form die Materie gestaltet, wie es in einer

10. 歴史的社会的世界 wird als „historisch-gesellschaftliche Welt" übersetzt. In anderen Fällen (z.B. 歴史的身体, 歴史的世界) wird 歴史的 als „geschichtlich" übersetzt, um die spezifische Perspektive auf das Werden, bzw. z.B. die Vergangenheit und deren Entwicklung in der Zeit zu betonen.

11. Mit der Welt des Lebens/Lebenswelt benennt Nishida nicht nur die Welt des biologischen Daseins, sondern eine dynamische, geschichtliche und schöpferische Realität, die sich fortwährend selbst gestaltet.

bloßen Form-Materie-Beziehung der Fall wäre. Jedes Einzelne muss sich notwendig selbst bestimmen, es muss wirken. Wirken bedeutet, das Andere zu verneinen und es sich anzueignen—das Selbst strebt danach, Welt zu werden. Doch zugleich bedeutet es umgekehrt, dass das Selbst sich selbst verneint und zu einem Element der Welt wird. Betrachtet man diese Welt mechanisch als die des Vielen des Einen oder teleologisch als die Eine des Vielen, so muss sie, insofern sie als reale Welt gedacht wird, notwendig in diesem Sinne widersprüchlich-selbstidentisch sein. Doch betrachtet man sie mechanisch, dann bestimmt sich das Einzelne nicht selbst und wirkt nicht wahrhaft. Und selbst wenn man sie teleologisch betrachtet, bleibt das Einzelne immer nur Mittel zu einem Zweck. Eine wahrhaft wechselseitig bestimmende Welt des Einzelnen kann nur eine sein, die der Welt der Monaden bei Leibniz ähnelt. Die Monade spiegelt die Welt und ist zugleich eine Perspektive der Welt—Der Ausdruck ist selbst Darstellung (表出即表現) (exprimer=représenter).[12] Doch das wahre Einzelne darf nicht wie die Monade rein intellektuell sein, sondern es muss sich selbst gestalten, es muss ausdrucksakthaft (表現作用的) sein.[13] An ihrem Grund kann diese Welt weder als bloß das Eine noch als das Viele gedacht werden. In der Welt, die sich als absolute widersprüchliche Selbstidentität vom Geschaffenen zum Schaffenden bewegt, muss sich das Einzelne ausdrucksakthaft selbst gestalten. Wenn das Einzelne als Einzelnes die Welt spiegelt, dann ist seine Selbstbestimmung begehrend. Es wirkt nicht mechanisch, es wirkt nicht teleologisch—es wirkt, indem es die Welt in sich selbst spiegelt. Dies nennt man bewusst (意識的) sein. Auch das, was man als die Instinkthandlungen (本能作用) der Tieren bezeichnet, muss seinem Wesen nach notwendigerweise eine solche Eigenschaft (性質) besitzen. [**156**] Denn unser Handeln entspringt der Handelnden Anschauung, es entsteht daraus, dass wir die Dinge sehen. Handelnde Anschauung bedeutet, dass das Wirken als Selbstwiderspruch im Objekt enthalten ist. Wenn sich die Welt als absolute widersprüchliche Selbstidentität vom Geschaffenen zum Schaffenden bewegt, dann ist sie handelnd-intuitiv, und das Einzelne bleibt notwendig begehrend. Was ich „Gestalt" nenne, ist nicht eine Form im Sinne eines statischen Gegenstandes, sondern der Selbstgestaltungsprozess der Welt als absolute widersprüchliche Selbstidentität, die sich vom Geschaffenen zum Schaffenden bewegt. Auch Platons Idee muss in diesem Sinne verstanden werden.[14] Ohne selbstwidersprüchlichen die Dinge zu erkennen, gibt es kein Begehren, und ohne Gestalt gibt es kein Wirken. Im tierischen Leben ist Sehen noch verschwommen—es bleibt bei

12. Der Ausdruck (表出) ist nie bloß eine isolierte Äußerung, sondern stets in ein Weltverhältnis eingebettet und damit auch Darstellung (表現). Nishida unterscheidet zwischen spontanem Ausdruck innerer Zustände (表出) und bewusster, oft sprachlicher oder künstlerischer Darstellung (表現).

13. Der Terminus 表現作用的 wird als „ausdrucksakthaft" übersetzt, um die adjektivische Form zu wahren. Der Begriff verweist auf einen schöpferischen Ausdrucksprozess, der Bedeutung in seiner Ausführung selbst erzeugt.

14. Während Platon die Ideen als ewige, unveränderliche und transzendente Formen versteht, fasst Nishida die Idee als dynamischen Prozess, der sich durch geschichtliche Gestaltung (歴史的形成) konkret verwirklicht.

einem bloßen Schattenspiel der Dinge wie in einem Traum. Daher erscheint tierisches Verhalten als bloßer Instinkt. Seinem Wesen nach mag es ausdrucksakthaft sein, doch es kann noch nicht wahrhaft etwas Äußeres erschaffen. Das Tier besitzt noch keine objektive Welt und wirkt nicht wahrhaft handelnd-intuitiv. Daher gibt es für das Tier noch keine Poiesis. Das Geschaffene löst sich nicht vom Schaffenden, es gibt kein Geschaffenes, das ein Neues erschafft. Daher gibt es für das Tier kein „Vom Geschaffenen zum Schaffenden"—es bleibt bei einer bloß biologisch-körperlichen Gestaltung. Beim Menschen jedoch, für den das monadische Spiegeln der Welt zugleich bedeutet, dass er eine Perspektive der Welt ist, entsteht das Wirken aus dem Sehen der Dinge in der objektiven Welt—gewissermaßen aus dem Sehen des eigenen Selbst im Außen. Das Geschaffene erschafft das Schaffende—es bewegt sich vom Geschaffenen zum Schaffenden. [**157**] Daher ist der Mensch poietisch (ポイエシス的), er ist geschichtlich-leiblich (歴史的身体的). Und insofern sein Wirken aus dem Standpunkt heraus geschieht, in dem Ausdrucks zugleich Darstellung ist, kann man es auch als etwas begriffliches bezeichnen.

So wie oben gesagt, ist das Einzelne in jeder Hinsicht als Einzelnes schöpferisch, es gestaltet die Welt und ist zugleich als schöpferisches Element einer schöpferischen Welt, die sich selbst gestaltet, Einzelnes. Die Welt, die sich als absolute widersprüchliche Selbstidentität vom Geschaffenen zum Schaffenden bewegt, muss als eine Welt gedacht werden, die sich von Form zu Form bewegt. So wie die Gegenwart sich ursprünglich selbst bestimmt, muss diese Welt als eine Welt gedacht werden, in der die Form sich selbst bestimmt. Die Welt der absoluten widersprüchlichen Selbstidentität muss in diesem Sinn eine sich selbst gestaltende, eine gestaltungsakthafte Welt (形成作用的世界) sein.[15] In diesem Sinne ist die sich selbst gestaltende Form/Gestalt (自己自身を形成する形) das, was als geschichtliche Spezies (歴史的種) bezeichnet wird und in der geschichtlichen Welt die Rolle des Subjekts spielt.[16] Was ich mit „Form" meine, ist keine von der Wirklichkeit losgelöste, nur abstrakt gedachte, statische Form. Auch wenn gesagt wird, dass sich die Form von Form zu Form bewegt, bedeutet das nicht, dass sie einfach ohne Vermittlung übergeht. Es ist eine Form der Wirklichkeit als absolute widersprüchliche Selbstidentität des Vielen und des Einen. Biologische Phänomene können zwar letztlich auf physikalisch-chemische Prozesse zurückgeführt werden. Doch wenn man nicht einfach behauptet, dass das biologische Phänomen nur eine zufällige Anordnung von Materie sei, sondern ihm Wirklichkeit zuspricht, dann muss es als Gestaltungsakt verstanden werden. Die Form, die

15. 形成作用的 wird als „ausdrucksakthaft" übersetzt und spiegelt damit die Adjektivierung des Nomens wie im Japanischen wider. Der Ausdruck „ausdrucksakthaft" beschreibt etwas, das sich in der Weise eines Ausdrucksaktes vollzieht.

16. 歴史的種 wird von Nishida wahrscheinlich in enger Verbindung mit den Arbeiten von Tanabe Hajime verwendet. Tanabe entwickelte diesen Begriff im Rahmen seiner Dialektik, um die Vermittlung zwischen Individuum, Gesellschaft und Geschichte zu beschreiben. Nishida greift 歴史的種 in seinem eigenen Denken auf, um den geschichtlichen und sozialen Charakter der individuellen Existenz zu betonen.

das Lebendige besitzt, muss funktional sein. Form und Funktion sind im Lebendigen untrennbar. [**158**] Mit Form ist hier nicht einfach die sichtbare Gestalt eines Dinges gemeint. Auch das, was Instinkt im Lebendigen genannt wird, ist ein Gestaltungsakt. Ebenso muss das, was als kulturelle Gesellschaft bezeichnet wird, Form besitzen. Die Form ist das Paradigma—wir wirken durch die Form/Gestalt der unserer Spezies (種の形). Und das bedeutet, dass wir handelnd-intuitiv sehen, indem wir wirken; und das wir wirken, indem wir sehen—es ist ein Übergang vom Geschaffenen zum Schaffenden.

Die Welt als absolute widersprüchliche Selbstidentität, die sich, wie oben gesagt, unendlich vom Geschaffenen zum Schaffenden bewegt, ist eine Welt, die von Form zu Form geht und in jeder Hinsicht gestaltungsakthaft, das heißt subjektiv ist. Ihr gegenüber steht die unendliche Umwelt. So kann gedacht werden, dass das Subjekt die Umwelt gestaltet und die Umwelt das Subjekt gestaltet. Doch die Umwelt in der Welt der absoluten widersprüchlichen Selbstidentität ist nicht bloß etwas Materielles, sondern muss dasjenige sein, dass die Form negiert. Dem Übergang vom Einen zu den Vielen muss der Übergang von den Vielen zum Einen entsprechen. Das Subjekt gestaltet die Umwelt selbstnegierend, die Umwelt gestaltet das Subjekt selbstnegierend. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Form zur Materie wird und die Materie zur Form, noch dass es sich um eine bloß graduelle Differenz der Gestaltung zwischen Form und Materie handelt. Der Übergang von den Vielen zum Einen bedeutet, die Welt kausal und deterministisch zu denken, sie aus der Vergangenheit zu denken, sie mechanisch zu denken. Der Übergang vom Einen zu den Vielen hingegen bedeutet wohl, sie teleologisch zu denken. Doch wenn sie nur teleologisch gedacht wird, dann bleibt sie, wie im Fall des biologischen Lebens, letztlich doch räumlich und entkommt nicht dem Determinismus. Um den Übergang vom Einen zu den Vielen wahrhaft zu denken, muss sie in jeder Hinsicht als etwas Zeitliches gedacht werden, als etwas wie Bergsons reine Dauer. Das wahrhaft Schöpferische ist stets von der Zukunft her zu denken—es gibt kein Schöpferisches von der Vergangenheit her. [**159**] Die Wirklichkeit liegt dort, wo sich die reine Dauer selbst negiert und in sich widersprüchlich räumlich wird. In einer Welt der reinen Dauer, in die kein Moment zurückkehren kann, kann es eigentlich keine Gegenwart geben. Umgekehrt liegt die Welt der Realität dort, wo das Räumliche sich selbst negierend zeitlich wird, wo es in sich widersprüchlich aus sich selbst heraus in Bewegung tritt. So stehen in der Gegenwart der Welt als absolute widersprüchliche Selbstidentität, die sich von Gegenwart zu Gegenwart bewegt, Subjekt und Umwelt in jeder Hinsicht im Gegensatz zueinander, und das Subjekt gestaltet selbstnegierend die Umwelt, während die Umwelt selbstnegierend das Subjekt gestaltet. Und die Gegenwart der realen Welt bewegt sich als absolute widersprüchliche Selbstidentität von Bestimmtem zu Bestimmenden, vom Geschaffenen zum Schaffenden. Das ist es, was es heißt, sich von der Vergangenheit in die Zukunft zu bewegen. Das Geschaffene ist dasjenige, das zugleich in die Umwelt eingegangen ist, es ist das Vergangene. Doch (wie das Nichts als das Sein, ist die

Vergangenheit, obwohl sie vergangen ist, dennoch gegenwärtig) und gestaltet als solche selbstnegierend das Subjekt.

Wenn die Welt entweder von den Vielen oder vom Einen her gedacht wird, dann kann es kein Vom-Geschaffenen-zum-Schaffenden geben. Wird die Welt mechanistisch oder teleologisch gedacht, dann ist ein solches Geschehen unmöglich—nein, es bleibt nicht einmal Raum für das Schaffen selbst. Doch in der Welt als absolute widersprüchliche Selbstidentität, in der das Viele selbstnegierend das Eine ist und das Eine selbstnegierend das Viele, bedeutet die selbstnegierende Gestaltung der Umwelt durch das Subjekt zugleich die Gestaltung eines neuen Subjekts durch die Umwelt. Dass die Gegenwart der Zeit in die Vergangenheit übergeht, bedeutet, dass die Zukunft entsteht. [**160**] In der Welt der Geschichte gibt es nichts, das einfach nur gegeben ist. Das Gegebene ist das Geschaffene, das sich selbst negierend ein Schaffendes erschafft. Das Geschaffene ist das Vergangene, das ins Nichts eingetreten ist. Doch gerade weil die Zeit in die Vergangenheit eingeht, wird die Zukunft geboren, entsteht ein neues Subjekt. Das ist es, was es bedeutet, vom Geschaffenen zum Schaffenden zu gehen. Dass in der Welt der Geschichte Subjekt und Umwelt in jeder Hinsicht in wechselseitiger Negation gegeneinander stehen, ist wie der Gegensatz von Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart der Zeit. Und so wie die Gegenwart als absolute widersprüchliche Selbstidentität von der Vergangenheit in die Zukunft übergeht, so bewegt sich die Welt vom Geschaffenen zum Schaffenden. Zugleich aber ist dies die Welt als absolute widersprüchliche Selbstidentität des Vielen und des Einen, in der das Einzelne monadisch die Welt spiegelt und zugleich ein Perspektivpunkt der Welt ist. In einer solchen Welt tritt aus dem Geschaffenen das Schaffende hervor—und es erschafft weiter Neues.

So ist die Welt als absolute widersprüchliche Selbstidentität des Einen und des Vielen, die sich aus sich selbst heraus in ihrer eigenen Widersprüchlichkeit bewegt, immer in der Gegenwart selbstwidersprüchlich—der Ort des Widerspruchs ist die Gegenwart. Vom Standpunkt der abstrakten Logik kann nicht gesagt werden, dass sich das Widersprüchliche verbindet—denn gerade, weil es sich nicht verbinden lässt, wird es als Widerspruch bezeichnet. Doch ohne Berührung wäre nicht einmal Widerspruch möglich. Gegensatz ist zugleich Synthese. Darin liegt die dialektische Logik. Als Zuspitzungspunkt des Widerspruchs kann so etwas wie der Augenblick gedacht werden. [**161**] Doch so wie der Augenblick als außerhalb der Zeit gedacht wird, kann auch er als ein Punkt im dialektischen Raum verstanden werden, der den Gegensatz sowohl negiert als auch ermöglicht. Wenn die Zeit abstrakt-begrifflich gedacht wird, erscheint sie als bloß lineares Fortschreiten von der Vergangenheit in die Zukunft, als unendliche Bewegung. Doch dasjenige, was in der geschichtlichen Welt als reale Zeit zu denken ist, muss als Produktionsweise (生産様式) verstanden werden. Sie muss als Bewegung vom Geschaffenen zum Schaffenden begriffen werden. Dies ist die Bewegung von der Vergangenheit in die Zukunft. Die Form, die die Gegenwart der Zeit besitzt, ist die Form dieser Produktionsweise. Wenn die Produktionsweise der geschichtlichen Welt als unproduktiv gedacht wird, so dass sich dieselbe Produktion

nur wiederholt, dann entspricht dies der gewöhnlich angenommenen linearen Zeit. Die Gegenwart ist darin ohne Inhalt, sie besitzt keine Form, sondern wird als punktueller, ungreifbarer Augenblick verstanden, als Verbindungspunkt von Vergangenheit und Zukunft. Eine so gedachte Zeit ist die physikalische Zeit (物理的に考えられる時間). In der physikalisch gedachten Welt (物理的に考えられる世界世界) gibt es keine Produktion, es gibt nur die Wiederholung derselben Welt—einer räumlichen Welt, lediglich einer Welt des Vielen (空間的な、単なる多の世界). In der Welt des Lebendigen (生物的世界) hingegen besitzt die Produktionsweise bereits einen Inhalt—die Zeit besitzt Form. Die teleologische Tätigkeit macht aus der Bewegung von der Vergangenheit in die Zukunft zugleich eine Bewegung von der Zukunft her, sodass die lineare Bewegung von der Vergangenheit in die Zukunft nicht bloß fortschreitend, sondern zugleich zirkulär ist. Die Produktionsweise besitzt eine Art von Inhalt; das bedeutet, dass die Gegenwart als widersprüchliche Selbstidentität von Vergangenheit und Zukunft Form besitzt. Eine solche Form ist dasjenige, was die Spezies des Lebendigen (生物の種) genannt wird. Sie ist die Produktionsweise der geschichtlichen Welt. Das ist es, was als Subjektivität bezeichnet wird. In der Welt des Lebendigen stehen Vergangenheit und Zukunft bereits im orthaften jetzt in einem Gegensatz;[**162**] Das Subjekt gestaltet die Umwelt, die Umwelt gestaltet das Subjekt. Und das bedeutet, dass einzelne-Viele nicht einfach nur eine einzelnes-Viele bleibt, sondern dass das Einzelne sich selbst gestaltet. Doch die Welt des Lebendigen ist noch nicht die Welt der absolut widersprüchlichen Selbstidentität. In der wahrhaft widersprüchlich-selbstidentischen und historisch-gesellschaftlichen Welt sind Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart immer in selbstwidersprüchlicher Gleichzeitigkeit. Es kann gesagt werden, dass die Welt sich in ihrer eigenen Widersprüchlichkeit zu einer einzigen Gegenwart zusammenzieht. In der teleologischen Tätigkeit des Lebendigen verbinden sich Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart—doch dies bleibt prozesshaft und es gibt noch keine wahre Gegenwart. Daher gibt es auch noch keine wahre Produktion, keine Schöpfung. Dass ich im Bereich des biologischen Lebens sage, das Geschaffene löse sich nicht vom Schaffenden, sondern bleibe bloß subjektiv, liegt darin begründet. In der historisch-gesellschaftlichen Welt jedoch stehen Vergangenheit und Zukunft in jeder Hinsicht gegeneinander, das Geschaffene und das Schaffende stehen in einem Gegensatz und zugleich erschafft das Schaffende wiederum ein Schaffendes. Das Geschaffene tritt nicht einfach nur in die Vergangenheit ein und verschwindet, sondern es erschafft wiederum ein Schaffendes. Darin liegt das Wesen der wahren Produktion. Dass die Welt eine einzige Gegenwart wird, bedeutet, dass die Welt eine einzige Produktionsweise wird—und dadurch entsteht etwas Neues, eine neue Welt entsteht. Das ist die Produktionsweise der geschichtlichen Schöpfung. Es ist nicht einfach so, dass Dinge nur aus der Umwelt kausal hervorgebracht werden. Ebenso wenig ist es so, dass das latente, subjektive Potenzial lediglich offenbar wird. Schöpfung ist, wie Bergson sagt, nicht einfach nur ein spitz zulaufendes Fortschreiten, in das nicht einmal ein Moment der Vergangenheit zurückkehren kann. Vielmehr entsteht etwas aus dem unendlichen Widerspruch von Vergangenheit

und Zukunft in der widersprüchlichen Selbstidentität. [**163**] Schöpfung ist dort, wo das Lineare zirkulär wird. Dort ist die wahre Produktion. In der geschichtlichen Welt ist die Vergangenheit nicht einfach nur vergangen. So wie Platon sagt: Das Nicht-Seiende ist Seiendes. In der geschichtlichen Gegenwart stehen Vergangenheit und Zukunft in jeder Hinsicht in einem Widerspruch, und aus diesem widersprüchlichen Gegensatz entsteht in absolut widersprüchlicher Selbstidentität eine neue Welt. Das ist es, was ich die Dialektik des geschichtlichen Lebens nenne. Wenn die Vergangenheit als Bestimmtes, als Gegebenes—als These—verstanden wird, dann gibt es ihr gegenüber unzähligen Negationen, unzählige Zukünfte. Doch wenn die Vergangenheit, als in sich widersprüchlich-selbstidentisch Bestimmtes gedacht wird, dann ist es dasjenige, was die wahre Zukunft bestimmt—und damit entsteht die Antithese. Solange die Welt als widersprüchlich-selbstidentisches schöpferisch und lebendig ist, muss eine solche Antithese entstehen. Und je tiefer und größer dieser widersprüchliche Gegensatz ist—je wahrhaft widersprüchlicher er ist—desto größer ist auch die in widersprüchlicher Selbstidentität entstehende neue Welt. Das ist die Synthese. Je tiefer der Widerspruch von unendlicher Vergangenheit und unendlicher Zukunft in der Gegenwart ist, desto größer ist die Schöpfung. [**164**] Dass eine neue Welt erschaffen wird, bedeutet nicht einfach nur, dass die Welt der Vergangenheit negiert oder vernichtet wird, sondern, wie es in der Dialektik heißt, sie wird aufgehoben. In der geschichtlichen Welt ist die unendliche Vergangenheit in der Gegenwart aufgehoben. Selbst wenn wir Menschen geworden sind, entkommen wir nicht dem Tierischen.

Dass Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart selbstwidersprüchlich aufeinandertreffen, setzt voraus, dass die Gegenwart eine Gestalt hat. Dies ist die Produktionsweise der geschichtlichen Welt. Aus der individuellen Perspektive betrachtet, sehen wir dort handelnd-intuitiv die Dinge und können zugleich vom Geschaffenen zum Schaffenden sprechen. Umgekehrt gilt: Dass wir poietisch sind und handelnd-intuitiv wahrnehmen, das ist das Wesen der geschichtlichen Gegenwart. Die Gestalt von Lebewesen ist funktional. Dass Lebewesen funktional tätig sind, bedeutet, dass sie eine Gestalt haben. Zugleich bedeutet dies, dass die geschichtliche Gegenwart als widersprüchliche Selbstidentität eine Gestalt besitzt—und zwar als Produktionsweise. Doch wie bereits gesagt, gibt es in der Produktionsweise des Lebendigen noch keine wahrhafte widersprüchliche Gegenüberstellung von Vergangenheit und Zukunft. Es gibt noch keine wahrhafte geschichtliche Gegenwart. Dass die Gegenwart sich als widersprüchliche Selbstidentität selbst bestimmt oder dass die Gestalt sich selbst bestimmt, ist hier noch nicht gegeben. Daher sind die Bewegungen lebender Wesen auch nicht handelnd-intuitiv. In hegelschen Begriffen ausgedrückt: Sie befinden sich noch im Zustand des An-sich. In der Produktionsweise der historisch-gesellschaftlichen Welt, in der sich die unendliche Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart begegnen, ist die Gegenwart als widersprüchliche Selbstidentität in unaufhörlicher Bewegung. Dabei besitzt sie eine Gestalt und sie bestimmt sich selbst, und ebenso bestimmt sich die Gestalt selbst. Würde man die Gegenwart bloß abstrakt denken, könnte man sich fragen, ob eine Bewegung von Gegenwart zu Gegenwart

nicht sprunghaft oder gar unverbunden sei. Doch in der Dialektik bedeutet es, dass Gegensatz und Synthese (綜合) ineinander übergehen: Es gibt keine Synthese ohne Gegensatz, und es gibt keinen Gegensatz ohne Synthese. Synthese und Gegensatz müssen stets Zwei und zugleich Eins sein. In der praktischen Dialektik (実践的弁証法)[17] darf die Synthese [der Gegensätze] nicht bloß als eine Forderung der Vernunft (理性の要求) verstanden werden, sondern sie muss die Gestalt der realen Welt, die Produktionsweise der realen Welt sein. [**165**] In einer Welt der absolut widersprüchlich-selbstidentischen Gegenwart, in der Vergangenheit und Zukunft sich unendlich und wechselseitig negierend begegnen, kann dies ideell (イデヤ的) genannt werden. Hegels Begriff der Idee müsste etwa so verstanden werden. Die Synthese ist keine Aufhebung des Gegensatzes, weshalb sie als widersprüchliche Selbstidentität sich selbst negierend weitergeht.[18] Die geschichtliche Gegenwart, die als widersprüchliche Selbstidentität Vergangenheit und Zukunft umfasst, trägt stets etwas in sich, das sie übersteigt, sie enthält immer das Transzendente. Gerade weil das Transzendente stets etwas Immanentes ist, muss die Gegenwart eine Gestalt besitzen und Vergangenheit sowie Zukunft umfassen. Dies wiederum bedeutet, dass sie sich selbst negiert und über sich hinausgeht. Eine solche Welt muss eine Welt sein, in der das Einzelne als Monade die Welt spiegelt und zugleich eine Perspektive auf die Welt darstellt—eine Welt, in der sich die Dinge in einem Akt des Ausdrucks selbst gestalten. Eine Welt, in der die Gegenwart etwas in sich trägt, das über sie hinausweist—es muss eine Welt sein, die sich im Akt des Ausdrucks selbst gestaltet. In einer Welt, in der Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart wechselseitig negierend verbunden sind, können wir sagen, dass wir die Dinge ausdrucksakthaft wahrnehmen, und weil wir sie ausdrucksakthaft wahrnehmen, sind wir tätig. Dies ist weder mechanisch noch teleologisch und gerade deshalb ist es wahrhaft logisch. Nur dasjenige, das als widersprüchliche Selbstidentität aus sich selbst heraus in Bewegung ist, das wahrhaft Konkrete, kann in diesem Sinne wahrhaft logisch sein. Dort, wo die Zeit nur als eine gerade Linie gedacht wird und die Gegenwart keine Rolle spielt, ist unser Handeln unmöglich. Dass Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart verbunden sind und dass sich in der Bewegung von Gegenwart zu Gegenwart das Geschaffene zum Schaffenden wandelt, das lässt sich auch durch unser Selbstbewusstsein ablesen. [**166**] Unser Selbstbewusstsein ist dort zu verorten, wo Vergangenheit und Zukunft im Bereich des gegenwärtigen Bewusstseins verbunden sind und als widersprüchliche Selbstidentität in Bewegung

17. Nishida betont die praktische Dimension der Dialektik: Wirklichkeit ist für ihn nicht nur etwas Gedachtes, sondern etwas, das sich in der Handlung konkret verwirklicht. Dies nennt er „handelnde Anschauung" (行為的直観), in der Denken und Handeln eins werden.

18. Nishida übernimmt Hegels Begriff der Idee, jedoch nicht als teleologische Bewegung hin zu einer vorbestimmten Wahrheit, sondern als sich unendlich negierende, widersprüchlich-selbstidentische Realität. Während Hegels Dialektik den Prozess von These → Antithese → Synthese durchläuft, vertritt Nishida eine offene Dialektik, in der Gegensätze sich nicht endgültig aufheben, sondern fortwährend in Spannung bestehen. Realität entsteht hier nicht durch Aufhebung zu einer höheren Einheit, sondern durch das unendliche Ineinandergreifen der Widersprüche.

geraten. Ein bloß geradliniger Ablauf macht keine bewusste Einheit des Selbst möglich. Dass mein Bewusstseinsphänomen vielfältig ist und zugleich mein Bewusstsein als ein Einziges erscheint, muss, als eine solche widersprüchliche Selbstidentität verstanden werden. Wenn jemand behauptet, eine widersprüchliche Selbstidentität sei nicht denkbar, dann denkt er diese Behauptung selbst in Form einer widersprüchlichen Selbstidentität. Doch dies bedeutet nicht, dass wir durch die Erfahrung unserer bewussten Einheit die objektive Welt erklären könnten. Vielmehr existiert unser Selbst als Einzelnes in der Welt der absoluten widersprüchlichen Selbstidentität—das heißt es existiert monadisch.

So wie im geschichtlichen Weltprozess das Subjekt und seine Umwelt sich einander entgegengesetzt sind und das Subjekt die Umwelt gestaltet, während die Umwelt das Subjekt gestaltet, so bedeutet dies, dass sie auch in der Gegenwart Vergangenheit und Zukunft einander entgegengesetzt sind und dass die Welt als absolute widersprüchliche Selbstidentität sich vom Geschaffenen zum Schaffenden bewegt. In der geschichtlichen Welt gibt es nichts, was einfach nur gegeben ist. Alles Gegebene ist etwas Geschaffenes. Auch die Umwelt muss notwendig als etwas geschichtlich Geschaffenes verstanden werden. Dass das Subjekt in der geschichtlichen Welt seine Umwelt gestaltet, bedeutet also nicht, dass die Form das Material bildet. Auch die materielle Welt ist eine Welt, die sich als widersprüchliche Selbstidentität selbst gestaltet. In der Welt der geschichtliche Gegenwart als absolut widersprüchliche Selbstidentität konstituieren sich unterschiedliche Weisen der Selbstbestimmung der Form, das heißt verschiedene Produktionsweisen. [**167**] Diese lassen sich als geschichtliche Spezies denken, also als verschiedene Gesellschaften. Gesellschaft ist eine Weise der Poiesis. Daher muss Gesellschaft ihrem Wesen nach das Ideelle in sich tragen—hierin liegt ihr Unterschied zur biologischen Spezies (生物的種). Solange eine Gesellschaft ideell-produktiv (ideell-produktiv) ist, das heißt in tiefem Sinne poietisch, ist sie eine lebendige Gesellschaft. Doch wenn ich von ideell-produktiv spreche, so meine ich damit nicht eine bloße Kultur, die von ihrer geschichtlich-materiellen Grundlage (歴史的物質的地盤) getrennt wäre. Denn eine solche Trennung würde bedeuten, dass sich das gestaltende Subjekt von seiner Umwelt löst und damit selbst zugrunde geht—dass die Idee zur bloßen Idee wird. Das Subjekt gestaltet seine Umwelt, doch die Umwelt ist zugleich etwas, das vom Subjekt hervorgebracht wurde, ohne jedoch einfach dessen Besitz zu sein—sie steht ihm gegenüber und negiert es. Unser Leben geht daran zugrunde, dass es an dem, was es selbst geschaffen hat, vergiftet wird. Damit das Subjekt weiterleben kann, muss es sich selbst erneuern und als geschichtliche Spezies weltbildend-produktiv werden. Es muss zur ideellen Gestaltungskraft der geschichtlichen Welt werden. Das Hervorgebrachte muss eine weltliche Dimension besitzen, das heißt, es muss eine weltumspannende Umwelt erschaffen. Nur ein solches Subjekt kann fortbestehen. Doch dass das Subjekt als geschichtliche Spezies weltbildend-produktiv wird, bedeutet nicht, dass es verschwindet oder seine Besonderheit verliert und im bloßen Allgemeinen aufgeht. In der Produktionsweise der Welt als absolute widersprüchliche

Selbstidentität, in der unendliche Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart eingeschlossen sind, verbinden sich verschiedene Subjekte in einer weltlichen Umwelt, während sie zugleich je für sich poietisch und ideell sind und dem Ewigen begegnen. [**168**] Es bedeutet weder, dass alles Subjektive und Besondere negiert wird und eine abstrakte allgemeine Welt entsteht, noch dass alle Subjekte teleologisch in einem einzigen Subjekt vereint (綜合) werden. Man könnte meinen, dass das subjektive Leben der Spezies und Kultur nicht unbedingt zusammenfallen—Doch ein Subjekt, das in irgendeiner Weise nicht ideell-produktiv ist, wird in der Weltgeschichte nicht bestehen können. Die Idee muss das Prinzip subjektiven Lebens sein. Doch das, was als Geschaffenes bereits zur Umwelt geworden ist, ohne noch die Kraft zu besitzen, etwas Schaffendes hervorzubringen, ist eine von der Welt gelöste Kultur. Die Welt nur als Geschaffenes zu betrachten, ist eine bloß kulturelle Sichtweise.[19]

2

Die Welt, die sich als widersprüchliche Selbstidentität vom Geschaffenen zum Schaffenden bewegt, ist eine Welt, in der Vergangenheit und Zukunft sich in der Gegenwart wechselseitig negieren—eine Welt, in der die Gegenwart als widersprüchliche Selbstidentität Form besitzt und sich von Gegenwart zu Gegenwart selbst gestaltet. Die Welt ist immer eine einzige Gegenwart, die sich vom Geschaffenen zum Schaffenden bewegt. Als widersprüchliche Selbstidentität ist die Form der Gegenwart die Produktionsweise der Welt. Eine solche Welt ist die Welt der Poiesis. In dieser Welt sind Sehen und Handeln eine widersprüchliche Selbstidentität—zu gestalten bedeutet zu sehen, und wir können sagen, dass wir durch das Sehen handeln. Wir sehen die Dinge handelnd-intuitiv, und weil wir die Dinge sehen, gestalten wir. [**169**] Wenn wir vom Handeln sprechen, gehen wir von der individuellen Subjektivität aus. Doch wir handeln nicht von außerhalb der Welt—wir müssen bereits in ihr sein. Handeln bedeutet, gehandelt zu werden. Wenn unser Handeln nicht bloß mechanisch oder zweckgerichtet ist, sondern gestaltungsakthaft, dann muss Gestalten zugleich Gestaltet-Werden sein. Wir müssen als Einzelne Menschen in einer Welt, die sich selbst gestaltet, auf gestaltungsakthafte Weise handeln.

Eine Welt, in der Vergangenheit und Zukunft sich in der Gegenwart gegenseitig negieren und die Welt als widersprüchliche Selbstidentität eine einzige Gegenwart bildet und sich selbst gestaltet, kann als eine Welt verstanden werden, die aus der widersprüchlichen Verbindung der unendlichen Vergangenheit und der unendlichen Zukunft hervorgeht. Das bedeutet, dass eine solche Welt in einer Hinsicht als eine Welt der gegenseitig negierenden Verknüpfung unzähliger Individuen gedacht werden muss, die sich in absoluter Weise selbst bestimmen—ähnlich der Welt der

19. Die wahre Idee existiert nicht nur im Geschaffenen, sondern verwirklicht sich erst in der schöpferischen Bewegung. Wird die Welt nur als geschaffen betrachtet, verliert sie ihre geschichtliche Dynamik, und Kultur reduziert sich auf bloße Bewahrung ohne kreative Selbstverwirklichung.

Monaden bei Leibniz. Die Monade bewegt sich in radikaler Weise aus sich selbst heraus, indem die Gegenwart die Vergangenheit in sich trägt und die Zukunft in sich birgt—sie ist eine zeitliche Kontinuität, eine Welt. Doch das Verhältnis zwischen Individuum und Welt erschöpft sich letztlich, wie Leibniz sagt, im Ausdruck als Darstellung. Die Monade spiegelt die Welt und ist zugleich eine Perspektive dieser Welt. Eine solche Welt ist als widersprüchliche Selbstidentität des Vielen und des Einen zu verstehen, sodass umgekehrt gesagt werden kann, dass eine einzige Welt sich in unzähligen Weisen selbst ausdrückt. Die Welt der gegenseitig negierenden Einheit unzähliger Einzelner muss umgekehrt als eine Welt begriffen werden, in der eine einzige Welt sich selbst auf unzählige Weise in ihrer eigenen Selbstnegation ausdrückt. In einer solchen Welt stehen die Dinge einander in einer ausdruckshaften Weise gegenüber. [**170**] Es ist eine Welt, in der Vergangenheit und Zukunft sich in der Gegenwart gegenseitig negierend verbinden. Die Gegenwart enthält dabei immer etwas, das über sie selbst hinausgeht—das Transzendente ist immanent, das Immanente transzendent. In einer mechanischen Welt, die von der Vergangenheit in die Zukunft fortschreitet, ebenso wie in einer teleologischen Welt, die von der Zukunft in die Vergangenheit weist, gibt es keinen objektiven Ausdruck. Die Welt des objektiven Ausdrucks muss eine Welt sein, in der das Viele überall Viele ist und das Eine überall Eine ist—und doch das Eine das Viele ist und das Viele das Eine. Das Vergangene ist bereits ins Nichts eingegangen und dennoch Seiendes, und die Zukunft ist das noch nicht Gekommene und dennoch bereits das Erscheinende. In dieser widersprüchlich-selbstidentischen Gegenwart (dem geschichtlichen Raum) stehen sich die Dinge ausdruckshaft-akthaft (表現的作用的) gegenüber und wirken aufeinander ein. Dies geschieht nicht kausal als eine Notwendigkeit aus der Vergangenheit noch teleologisch als eine Notwendigkeit aus der Zukunft. Ein solches Geschehen ist nur in einer Welt möglich, die sich als eine einzige Gegenwart von Gegenwart zu Gegenwart bewegt, die sich selbst als widersprüchliche Selbstidentität von etwas Geschaffenen zu etwas Schaffenden gestaltet. Die Bewegung der Welt von Form zu Form, in der sie sich selbst gestaltet, mag als ein Sprung oder als unmittelbar gedacht werden. Es könnte auch scheinen, als ob das Einzelne nicht wirken könnte. Doch meine Auffassung ist das genaue Gegenteil. Das Einzelne muss sich stets selbst in ausdrucksakthaften Bestimmungen bestimmen und auf eine ausdrucksakthafte Weise wirken. Die Form, die die Welt besitzt, muss als die sich widersprechende Einheit dieser einzelnen Seienden erscheinen, als eine widersprüchliche Selbstidentität. Das bedeutet umgekehrt, dass die Ausdrucksaktivität unzähliger einzelner Seiender nichts anderes ist als die unendliche Selbstexpression der Welt als widersprüchliche Selbstidentität. [**171**] Betrachten wir dies erneut im Hinblick auf die Einheit unseres Selbstbewusstseins: Jedes unserer Bewusstseinsphänomene ist unabhängig und sich selbst ausdrückend. Jedes behauptet und fordert, das Selbst zu sein. Doch unser Selbst ist nicht einfach ein von außen aufgedrückten Zeichen, wie William James es mit dem Brandmal auf einer Schafherde vergleicht, sondern es muss als eine negative Einheit dessen verstanden werden, was sich selbst ausdrückt—es muss Form haben. Diese Form ist das,

was wir Charakter oder Individualität nennen. Das Selbst ist nichts, was transzendent außerhalb liegt, sondern es ist dort, wo es Bewusstsein gibt. In jedem Moment des Bewusstseins behauptet und fordert es, unser gesamtes Selbst zu sein. Doch das wahre Selbst ist dort, wo diese Vielfalt negierend geeint wird. Auch in der Einheit unseres Selbstbewusstseins verbinden sich Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart auf widersprüchliche Weise, und das gesamte Selbst ist eine widersprüchliche selbstidentische Gegenwart, die von der Vergangenheit in die Zukunft produktiv und schöpferisch wirkt. Die Einheit des Bewusstseins wird gewöhnlich abstrakt (psychologisch) und getrennt von der Welt betrachtet. Doch konkret gedacht muss sie als Einzelnes innerhalb der sich selbst gestaltenden Welt gefasst werden, das ausdrucksakthaft wirkt. In einer Welt absoluter widersprüchlicher Selbstidentität, in der jedes Einzelne sich als einzelnes auf ausdrucksakthafte Weise bestimmt, wird das Viele des Einzelnen, wenn es nur als Punktmenge gedacht wird, zur physischen Welt (物理的世界). Die physische Welt ist eine Welt mathematischer Formen, dargestellt durch mathematische Zeichen. Wenn das Einzelne als Ausdruck der Welt in seiner eigenen Weise begriffen wird, dann ist dies die Welt des Lebens. Was der jeweiligen Umwelt entspricht, ist die Welt des biologischen Lebens (生物的生命の世界). Doch dort ist das Einzelne noch nicht wahrhaft ausdrucksakthaft tätig. [**172**] Erst wo das Einzelne sich in jedem Aspekt ausdrucksakthaft selbst bestimmt, entsteht die geschichtliche Welt des Menschen. Die Welt gestaltet sich als absolut widersprüchliche selbstidentische Gegenwart. Die biologische Welt besitzt eine Form, ebenso wie die materielle Welt. Doch sie ist weder produktiv noch schöpferisch. Deshalb kann von ihr nicht gesagt werden, dass sie sich von Gegenwart zu Gegenwart, von Form zu Form oder von dem wahrhaft Geschaffenen zum Schaffenden bewegt. Dort, wo Vergangenheit und Zukunft sich in der Gegenwart wechselseitig negieren, gibt es stets eine Bewusstseinsebene, auf der die lineare Zeit von der Vergangenheit in die Zukunft aufgehoben wird. Die geschichtliche Welt ist eine bewusste Welt. Wenn wir den Ausdrucksakt nicht berücksichtigen, erscheint die Bewegung von Form zu Form als unvermittelt; Handlung und Form werden dann als unabhängig voneinander gedacht. Doch in Wirklichkeit ist jede Handlung im Verhältnis zur gesamten Welt, in der Form der gesamten Welt, verankert. Dies gilt selbst für physikalische Phänomene (wie Lotze es in seiner „Metaphysik" dargelegt hat). Die Form, die die gesamte Welt besitzt—das, was ich ihre Produktionsweise und Tätigkeit nenne—kann nicht isoliert betrachtet werden. Oftmals wird Handlung in abstrakter Weise gedacht, losgelöst von ihrer Verflochtenheit mit der Welt. Selbst physikalische oder biologische Tätigkeiten können so betrachtet werden. Doch ausdrucksakthafte Tätigkeit kann nicht auf diese Weise gedacht werden.

In einer Welt absoluter widersprüchlicher Selbstidentität, in der das Subjekt die Umwelt gestaltet und die Umwelt das Subjekt gestaltet, ist auch die materielle Welt bereits etwas Geschaffenes, und als Umwelt gestaltet dieses Geschaffene wiederum das Subjekt. Die materielle Welt entwickelt sich zur Welt des Lebendigen, und die Welt des Lebendigen entwickelt sich zur Welt des Menschen. Selbst wenn die

widersprüchliche Selbstidentität in abstrakter Logik nicht denkbar sein sollte, ist das Wirkliche doch genau dies: etwas, das sich aus sich selbst heraus bewegt. [**173**] Dass wir in dieser Welt wirken, bedeutet, Dinge zu gestalten. Ich arbeite, weil ich Dinge sehe, und ich sehe Dinge handelnd-intuitiv, weil, wie gesagt, das Einzelne nur dadurch ein Einzelnes ist, dass es auf ausdrucksakthafte Weise die Welt gestaltet. Umgekehrt ist dies dadurch möglich, dass es selbst ein Moment der Selbstgestaltung der Welt als absolut widersprüchliche Selbstidentität ist. Handelnd- intuitiv zu sein bedeutet, dass wir den Gegenstand auf eine selbstwidersprüchliche Weise gestalten und umgekehrt vom Gegenstand gestaltet werden. Es ist die widersprüchliche Selbstidentität von Sehen und Arbeiten. Dort, wo Vergangenheit und Zukunft sich in der Gegenwart wechselseitig negieren—das heißt, wo die Gegenwart als widersprüchliche Selbstidentität Vergangenheit und Zukunft in sich einschließt und selbst Form besitzt, da liegt das, was ich die Welt nenne, die sich selbst gestaltet. Die Welt ist eine einzige Gegenwart, die sich unendlich vom Geschaffenen zum Schaffenden selbst gestaltet. Als Einzelne in dieser Welt gestalten wir bewusst, indem wir die Welt spiegeln, und indem wir die Welt auf selbstwidersprüchliche Weise gestalten, sind wir ausdrucksakthaft tätig. (Ausdrucksakthaft zu sein bedeutet, durch die Welt als Medium zu wirken.) Darin liegt unser Leben. Handelnd-intuitiv Dinge zu sehen muss heißen, Dinge in der Produktionsweise der Welt zu erfassen. In diesem Sinne ist Sehen nichts anderes als die Spiegelung der Welt. Die begriffliche Erfassung des Wirklichen, wie Hegel sie versteht, muss genau so gedacht werden. Ein Ding konkret-begrifflich zu erfassen bedeutet, es in der geschichtlichen Produktionsweise zu verstehen, als etwas, das geschaffen wurde und schafft. Die aus dieser Perspektive erfasste Wesenhaftigkeit eines Dinges ist sein konkreter Begriff. Ein konkreter Begriff entsteht nicht durch abstrakte Operationen, sondern wird handelnd-intuitiv erfasst. [**174**] Hier liegt der Zusammenhang zwischen Sehen und Gestalten—es ist Ausdruck, der zugleich Darstellung ist. Indem wir als einzelne Seiendes die Welt spiegeln, wirken wir; und indem wir handelnd-intuitiv Dinge konstruieren (構成する), erfassen wir das Wirkliche in einer geschichtlichen Produktionsweise, das heißt konkret-begrifflich. Deshalb kann selbst eine schöpferische Tätigkeit wie die eines Künstlers als ein Erfassen des konkreten Begriffs eines Objekts durch die Produktionsweise des Gestaltens verstanden werden (in diesem Sinne ist auch das Schöne wahr). Jedoch muss die Welt, in der unendliche Vergangenheit und unendliche Zukunft in der Gegenwart verbunden sind und sich als absolut widersprüchliche Selbstidentität selbst gestaltet, in transzendenter Richtung eine Welt sein, die gänzlich symbolisch ausgedrückt wird. Das Erfassen der Produktionsweise der Welt oder des konkreten Begriffs der Dinge durch handelnd-intuitiv Erfassen, dies ist die experimentelle Wissenschaft. In dieser Hinsicht ist das, was ich handelnd-intuitiv nenne, nichts anderes als das wissenschaftliche Experiment. Selbst in der Physik beginnt das Erkennen nicht einfach bei der abstrakten Logik, sondern dort, wo die Welt sich im Selbst spiegelt—es beginnt bei Ausdruck, der sogleich Darstellung ist. Dort wird die Produktionsweise der Welt nur symbolisch ausgedrückt, das heißt mathematisch. Das, was ich handelnd-intuitiv nenne, ist nicht

bloß passive Anschauung. Eine passive Anschauung, die Handlung einfach negiert, mag als abstrakter Begriff denkbar sein, aber sie existiert nicht in der Wirklichkeit. Wenn der konkrete Begriff als eine Produktionsweise der Welt verstanden wird, die sich als widersprüchliche Selbstidentität bewegt, dann kann man sagen: Das Vernünftige ist wirklich, und das Wirkliche ist vernünftig. Deshalb muss man immer sagen: „Hier ist Rhodos, hier tanze!" Die Wirklichkeit der handelnd- intuitiven Erfahrung ist immer der Ort des Widerspruchs—hier entscheidet sich alles. Auch die Wahrheit oder Falschheit des Denkens entscheidet sich hier. [**175**] Wenn wir als Selbst einfach die Welt in der Weise eines Ausdrucksaktes spiegeln, dann sind wir bewusst, und unsere Tätigkeit wird als intentional betrachtet. Wenn eine solche Tätigkeit bloß als Tätigkeit gestaltet ist, dann ist sie abstrakt-logisch. Die Abstraktionshandlung bedeutet, dass das ausdrucksakthafte Selbst die Welt symbolisch (das heißt sprachlich) spiegelt. Jedoch ist es das, was die Produktionsweise der Welt, die sich selbst gestaltet, erfasst, das, was ausdrucksakthaft Dinge synthetisiert und sie handelnd-intuitiv wirklich sieht—das ist konkrete Logik. Handelnd-intuitiv zu sein bedeutet nicht, dass das Ganze unvermittelt auf einmal gegenwärtig ist. Anschauung muss vielmehr heißen, dass unser Selbst als Gestaltungsakt der Welt in der Welt enthalten ist.
Das Einzelne ist das Einzelne, indem es sich auf ausdrucksakthafte Weise selbst gestaltet. Doch das bedeutet, dass das Einzelne sein Selbst durch Selbstverneinung besitzt und ein Moment der Welt ist, die sich selbst gestaltet. Die Welt gestaltet sich selbst als die negative Einheit unendlich vieler ausdrucksakthafter Einzelner. In einer solchen Welt ist das Einzelne unendlich begehrend, insofern es die Selbstgestaltung der Welt in sich trägt. Dass wir begehrend sind, bedeutet weder, dass wir mechanisch funktionieren, noch dass wir lediglich zweckhaft sind. Vielmehr muss es heißen, dass die Welt sich im Selbst spiegelt. Es muss heißen, dass wir die Welt als Medium unserer Selbstgestaltung nehmen. Auch das Leben der Tiere muss bereits in dieser Weise verstanden werden, das heißt, es muss bereits bewusst sein. [**176**] Je höher entwickelt ein Tier ist, desto mehr muss es in gewisser Weise ein Bild der Welt besitzen. Natürlich heißt das nicht, dass es bewusst oder selbstbewusst ist. Doch das instinktive Handeln von Tieren muss eine Art von Gestaltungsakt sein. Dies kann man—wie es Hartmann und andere gedacht haben—auch als eine Form des Unbewussten bezeichnen. Tiere handeln instinktiv, indem sie auf unbewusste Weise eine Welt in sich tragen, die sich selbst gestaltet.

Die Welt der absoluten widersprüchlichen Selbstidentität ist eine Welt, in der Vergangenheit und Zukunft sich in der Gegenwart wechselseitig negieren und in der die Welt sich als eine einzige Gegenwart selbst gestaltet—unendlich produktiv und schöpferisch, indem sie sich vom Geschaffenen zum Schaffenden bewegt. Eine solche Welt ist biologisch produktiv, insofern sie sich Geschaffenen zum Schaffenden, von der Vergangenheit zur Zukunft bewegt. Das leibliche Leben eines Organismus muss als eine solche gestaltungsakthaften Tätigkeit verstanden werden. Hier darf das Einzelne weder mechanisch noch bloß zweckhaft sein, sondern muss sich stets als gestaltend erweisen. Dies gilt selbst für den tierischen Leib, sofern er bewusst ist. Daher

ist tierisches Verhalten impulsiv und in seiner Gestaltung instinktiv, das heißt, es ist leiblich. Hier ist Sehen gleichbedeutend mit Wirken, Wirken gleichbedeutend mit Sehen—es ist also konstitutiv. Der Leib ist ein widersprüchlich selbstidentisches System von Sehen und Wirken. Im biologischen Leben gibt es jedoch noch keine wahre Opposition zwischen dem Geschaffenen und dem Schaffenden. Das Geschaffene ist nicht unabhängig vom Schaffenden, und daher schafft das Geschaffene nichts, das wiederum schöpferisch tätig wird. Es kann also nicht gesagt werden, dass sich die Welt hier als eine wahrhaft widersprüchlich selbstidentische Gegenwart selbst gestaltet. Die Gegenwart besitzt noch keine Form, und die Welt ist noch nicht wahrhaft gestaltend. [177] Biologisches Leben ist nicht schöpferisch. Das Einzelne ist noch nicht ausdrucksakthaft tätig, das heißt, es ist nicht frei. Ich habe gesagt, dass im geschichtlichen Weltzusammenhang das Subjekt die Umwelt gestaltet und die Umwelt das Subjekt, doch im biologischen Leben ist das Subjekt noch umweltbedingt; es ist noch kein geschichtliches Subjekt. Es bewegt sich noch nicht wahrhaft vom Geschaffenen zum Schaffenden, sondern nur vom Geschaffenen zum Geschaffenen.

(Jemand könnte hier einwenden, dass diese Aussage meiner früheren Behauptung widerspricht, dass das biologische Leben bloß subjektiv sei. Doch in der Welt des biologischen Lebens sind Subjekt und Umwelt noch nicht wahrhaft widersprüchlich selbstidentisch.) In einer Welt der wahren widersprüchlichen Selbstidentität bedeutet, dass das Subjekt nur dann wahrhaft lebt, wenn es sich vollständig in die Umwelt hineinbegibt und sich selbst negiert. Dass die Umwelt das Subjekt umschließt und es gestaltet, bedeutet, dass die Umwelt sich selbst negiert und unmittelbar zum Subjekt wird. Etwas wird erst wahrhaft schöpferisch, indem es sich selbst negiert und zu etwas Geschaffenen wird. Das ist es, was es bedeutet, sich vom Geschaffenen zum Schaffenden zu bewegen. In der Welt des biologischen Lebens stehen Subjekt und Umwelt immer in Opposition. Dass das Subjekt die Umwelt gestaltet, bedeutet zugleich, dass es von der Umwelt gestaltet wird. Gerade indem es bloß subjektiv ist, bleibt es umweltbedingt. Ein Subjekt, das aus der Umwelt heraus lebt, indem es sich in sie hineinbegibt, kann, als geschichtliche Subjekt bezeichnet werden. Dort ist die Umwelt nicht etwas Gegebenes, sondern etwas Geschaffenes. Erst hier kann wahrhaft gesagt werden, dass das Subjekt sich von der Umwelt loslöst. Die Welt des biologischen Lebens ist noch nicht die Welt des „An-und-für-sich".[20]

20. Das „An-und-für-sich" ist inspiriert von Hegels Dialektik, die den Übergang von bloßem Sein (Für-sich-sein) zu einem reflektierten, bewussten Sein beschreibt. Für Nishida bedeutet dies, dass die Wirklichkeit nicht nur gelebt, sondern auch erkannt und gestaltet wird.

Die „Welt des biologischen Lebens" bezeichnet bei Nishida eine Existenzebene, die auf unmittelbaren Lebensprozessen beruht – etwa Überleben und Fortpflanzung. Sie ist noch nicht autonom oder reflexiv, sondern geprägt von grundlegender Abhängigkeit gegenüber Natur und Umwelt. Demgegenüber steht die „Welt des An-und-für-sich", die Nishida mit Selbstbewusstsein und Reflexion verbindet: eine Ebene, auf der das Subjekt sich selbst erkennt, zur Welt in Beziehung tritt und durch Freiheit, intentionalem Handeln und Selbsttranszendenz bestimmt ist.

Auch die Welt des biologischen Lebens ist, wie oben dargelegt, bereits widersprüchlich selbstidentisch. [**178**] Doch erst indem sie sich in dieser widersprüchlichen Selbstidentität vom Geschaffenen zum Schaffenden vollzieht, entwickelt sich die geschichtliche Welt aus der Welt des Biologischen hin zur Welt des Menschen. Das geschichtliche Leben konkretisiert sich selbst; die Welt wird zu etwas, das wahrhaft aus sich selbst heraus in Bewegung tritt. Diese Entwicklung ist nicht bloß eine Fortsetzung des biologischen Lebens. Ebenso wenig ist sie einfach eine Negation desselben. Vielmehr ist sie die radikale Durchdringung seiner Selbstwidersprüchlichkeit. Denn auch das biologische Leben enthält bereits Selbstwiderspruch. Doch es verbleibt noch im Bereich des Umweltlichen, es ist noch nicht wahrhaft vom Geschaffenen zum Schaffenden geworden. Erst an der äußersten Grenze dieses Selbstwiderspruchs wird das menschliche Leben erreicht. Selbstverständlich ist dies das Resultat von Zehnmillionen Jahren geschichtlichen Wirkens des Lebens. An der äußersten Grenze dieses tätigen Lebens, das sich vom Geschaffenen zum Schaffenden vollzieht, wird der Punkt erreicht, an dem das Subjekt sich in die Umwelt versenkt, um zu leben, während sich die Umwelt durch ihre eigene Selbstnegation zum Subjektiv wandelt. Vergangenheit und Zukunft sind widersprüchlich in der Gegenwart vereint, und als widersprüchliche Selbstidentität gestaltet sich die Welt von Gegenwart zu Gegenwart selbst, das heißt, die Welt ist produktiv und schöpferisch. Der Leib ist nicht bloß ein biologischer, sondern ein geschichtlicher Leib. Wir besitzen unseren Leib im Geschaffenen. Der menschliche Leib ist produktiv. Als biologische Individuen sind wir bereits dadurch begehrend, dass wir die Welt auf selbstverneinende Weise widerspiegeln; wir sind in unserer instinktiven Tätigkeit gestaltend. In einer Welt, die als absolute widersprüchliche Selbstidentität vom Geschaffenen zum Schaffenden wird, tragen wir in uns das unerschöpfliche Begehren nach ausdrucksakthaften Gestaltung und schöpferischer Tätigkeit. Gerade hierin erweisen wir uns als wahre Individuen, als Einzelne innerhalb der Welt der widersprüchlichen Selbstidentität des Vielen und des Einen. Unser Gestalten der Welt in der Weise des Ausdrucksaktes, bedeutet umgekehrt, dass wir uns als ein Teil der Welt selbst gestalten, und zugleich, dass die Welt sich als negierende Einheit (否定的統一) der unzähligen, ausdruckhaft-gestaltenden (表現的形成的) einzelnen-Vielen selbst gestaltet. [**179**] Dies gilt bereits für die instinktive Gestaltung des Lebendigen. Auch das, was man „Instinkt" nennt, muss im Zusammenhang des Verhältnisses zwischen Lebewesen und Welt begriffen werden (wie in der Verhaltenspsychologie). Der menschliche Instinkt ist nicht bloß eine sogenannte leibliche Gestaltung, sondern muss eine geschichtlich-leibliche, das heißt schöpferische Gestaltung sein. Menschliches Wirken entspringt dem Widerspiegeln der Welt in ausdrucksakthafter Weise, aus der produktiven-leiblichen Betrachtung der Dinge. Etwas in handelnd-intuitiv zu sehen, bedeutet, es produktiv-leiblich zu sehen. Wir sehen produktiv-leiblich die Dinge, und indem wir so sehen, wirken wir. Im produktiv-leiblichen Selbst sind Sehen und Schaffen widersprüchlich selbstidentisch. Dinge produktiv-leiblich zu sehen bedeutet, sie in ihrer Produktionsweise zu erfassen, das heißt in konkreten Begriffen zu begreifen. Als ausdrucksakthaftes Selbst erfassen

wir die Dinge aus der Perspektive der widersprüchlich selbstidentischen Gegenwart. Dies ist der Standpunkt der wahrhaft konkreten Logik. Hier ist das Wahre das Wirkliche. Abstraktes Wissen kann als etwas gelten, das von diesem Standpunkt losgelöst ist. Doch objektives Wissen kann nicht ohne diesen experimentellen Standpunkt bestehen. Selbst der Standpunkt wissenschaftlichen Wissens darf nicht als Negation dieses Standpunkts gedacht werden, sondern muss sich vielmehr in ihn vertiefen. Der Widerspruch liegt in unserer handelnd-intuitiv und produktiv-leiblichen Wirklichkeit. Deshalb überschreiten wir als widersprüchliche Selbstidentität das Gegebene als Geschaffenes und gehen über zum Schaffenden. Es könnte sogar scheinen, als erreichten wir damit an einem äußersten Punkt etwas, das vollkommen handelnd-intuitiv ist, etwas, das jenseits des Leiblichen liegt. [**180**] Doch es muss etwas sein, das stets von hier ausgeht und hierhin zurückkehrt. Wenn die unendliche Vergangenheit und die unendliche Zukunft sich in der Gegenwart gegenseitig negierend verbinden und die Welt sich als widersprüchlich selbstidentische Gegenwart gestaltet, dann kann die Welt als vollständig über-leiblich erscheinen und durch Zeichen ausgedrückt werden—das heißt, sie mag als rein gedanklich betrachtet werden. Doch dies bedeutet nicht, dass wir unseren geschichtlicher Leib vollständig verlassen.

In einer Welt der absoluten widersprüchlichen Selbstidentität muss das, was uns gegeben ist, uns als Aufgabe gegeben sein. Wir sind dazu aufgetragen, in dieser Welt etwas zu gestalten. Darin liegt unser Leben. Wir kommen mit einer Aufgabe in diese Welt. Das Gegebene ist nicht etwas, das bloß negiert werden soll, noch ist es etwas, das vermittelt oder zu vermitteln wäre. Es ist etwas, das vollbracht werden soll—etwas, das uns leiblich gegeben ist. Wir sind nicht mit leeren Händen in diese Welt gekommen; wir sind mit einem Leib geboren worden. Dass wir mit einem Leib geboren werden, kann einerseits, als eine durch die geschichtliche Natur bereits gelöste Aufgabe betrachtet werden (etwa wie das Entstehen des Auges eines Insekts), zugleich aber trägt dies eine unendliche Anzahl von Aufgaben in sich, als Ausdruck der widersprüchlichen Selbstidentität. Dass wir mit einem Leib geboren werden, bedeutet, dass wir mit einer unendlichen Aufgabe geboren werden. [**181**] Was unserem handelnden Selbst wahrhaft und unmittelbar gegeben ist, muss als feierliche Aufgabe objektiv vor uns treten. Die Wirklichkeit muss etwas sein, das uns umgibt und bedrängt. Sie ist weder etwas rein Materielles noch etwas bloß Vermitteltes. Sie muss etwas sein, das uns fragt: „Wirst du dies tun, oder wirst du sterben?" Dort, wo die Welt mir als eine widersprüchlich selbstidentische Gegenwart entgegentritt, ist das wahrhaft Gegebene. Das wahrhaft Gegebene, die wahre Wirklichkeit, muss gefunden werden. Wenn wir wissen, wo die Widersprüche der Wirklichkeit liegen, wissen wir auch, was uns wahrhaft gegeben ist. Etwas, das bloß als gegeben erscheint, ist nicht mehr als ein abstrakt gedachtes Konzept. Weil wir leiblich sind, sind wir selbstwidersprüchlich. Die Welt, die uns in handelnd-intuitiv entgegentritt, ist eine Welt, die uns mit Leben und Tod konfrontiert.

Als Einzelne in einer Welt absolut widersprüchlicher Selbstidentität ist unser Selbst ausdrucksakthaft tätig, und wir wirken, weil wir die Dinge in einer handelnd-

intuitiven, schöpferisch-leiblichen Weise sehen. Indem wir uns vom Geschaffenen zum Schaffenden bewegen, haben wir einen Leib im Geschaffenen, das heißt, wir sind geschichtlich-leiblich. Dies bedeutet, dass wir Menschen zutiefst soziale Wesen sein müssen. Homo Faber ist ein zoon politikon und daher auch ein logon echon. Die Familie ist der Ausgangspunkt der menschlichen Gesellschaftsstruktur und gilt als die Zelle der Gesellschaft. Aus einer evolutionären Perspektive könnte man sogar annehmen, dass die menschliche Familie auf etwas wie dem Gruppeninstinkt der Tiere beruht. So heißt es etwa, dass Gorillas mit vielen Weibchen zusammenleben, ähnlich dem Leben früher Menschen. [**182**] Doch wie Malinowski und andere betonen, müssen sich tierische Instinktkollektive und menschliche Gesellschaften—oder allgemeiner ausgedrückt: Instinkt und Kultur—grundlegend voneinander unterscheiden (Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*). Bereits etwas wie der Ödipuskomplex zeigt, dass die menschliche Familie sozial ist und sich vom tierischen Zusammenleben unterscheidet. Instinkt ist ein durch die organische Struktur bedingtes Verhaltensmuster innerhalb einer Spezies. Auch das gemeinschaftliche Handeln von Tieren wird durch die innere Anpassung des Instinkts gesteuert. Dies unterscheidet sich von der gesellschaftlichen Struktur der Menschen. Die soziale Ordnung des Menschen muss, so primitiv sie auch sein mag, immer das Individuum umfassen. Sie bleibt zwar kollektiv, muss aber zugleich auch die Möglichkeit enthalten, dass das Individuum unabhängig vom Kollektiv wirkt. Während also das instinktive Gruppenverhalten der Tiere etwas Gegebenes ist, muss die menschliche Gesellschaft etwas Geschaffenes und Schaffendes sein. Entgegen der verbreiteten Auffassung, dass die Urgesellschaft rein kollektiv gewesen sei, schließe ich mich Malinowski und anderen an, die davon ausgehen, dass das Individuum von Anfang an Teil der Gesellschaft war. Selbst in den frühesten Gesellschaften gibt es bereits etwas wie „Verbrechen" (Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society*). Dies weist darauf hin, dass die Gesellschaft sich, im Unterschied zu tierischen Instinktgemeinschaften, als eine widersprüchlich selbstidentische Bewegung vom Geschaffenen zum Schaffenden entwickelt. Das Einzelne darf nicht bloß instinktiv-adaptiv handeln, sondern muss von Anfang an ausdrucksakthaft gestaltend sein. So wie das Inzestverbot in der Struktur der frühen Gesellschaften eine zentrale Rolle spielt, kann man sagen, dass Gesellschaft mit der Unterdrückung des Instinkts beginnt. [**183**] Gesellschaft existiert dort, wo die Beziehungen zwischen Eheleuten, Eltern und Kindern sowie Geschwistern nicht bloß instinktiv sind, sondern institutionell geregelt werden. Was aber ist die Grundlage für die Entstehung einer solchen Gesellschaft? Wie bereits erwähnt, muss sie in der Bewegung vom Geschaffenen zum Schaffenden liegen, das heißt in der widersprüchlichen Selbstidentität des Subjekts und seiner Umwelt. Gesellschaft beginnt mit Poiesis. Viele Merkmale unterscheiden frühe Gesellschaften von instinktgeleiteten Tiergemeinschaften. Doch all diese Merkmale müssen aus der Perspektive der Poiesis betrachtet werden. Das ist der Grund, warum ich Gesellschaft als geschichtlich-leiblich begreife. Gesellschaft kann als ein wirtschaftliches System verstanden werden. Sie muss in ihrer ganzen Struktur materiell-produktiv sein—darin liegt ihre reale Grundlage.

Doch sie muss selbstverständlich auch poietisch sein. Der Mensch unterscheidet sich vom Tier dadurch, dass er Werkzeuge besitzt. Und die ökonomische Ordnung der Gesellschaft entwickelt sich in der Bewegung vom Geschaffenen zum Schaffenden. Auch Institutionen wie das Familiensystem können teilweise als wirtschaftliche Strukturen betrachtet werden. Es gibt verschiedene Theorien über den Ursprung des Eigentums, doch muss man seine Entstehung letztlich als eine Folge der Tatsache begreifen, dass wir unseren Leib in den Dingen haben—dass wir uns geschichtlich-leiblich bilden.

Die Welt, die sich selbst als widersprüchliche Selbstidentität gestaltet, muss auf einer Ebene als eine Bewegung von der Umwelt zum Subjekt verstanden werden. Dies wurde als biologisch-lebendig bezeichnet, doch bedeutet dies nicht, dass der Mensch sich daraus befreien könnte. Auch in der Welt des Menschen als widersprüchliche Selbstidentität darf diese nicht bloß instinktiv sein, sondern muss ausdrucksakthaft und formativ sein. [**184**] Das bedeutet, dass die Umwelt durch Selbstnegation zum Subjekt wird. In einer widersprüchlich selbstidentischen menschlichen Welt muss das Subjekt dadurch Subjekt sein, dass es sich in die Umwelt versenkt, und die Umwelt muss dadurch Umwelt sein, dass sie sich selbst negiert und subjektiv wird. Dass die Welt so beschaffen ist, bedeutet, dass das Einzelne, das die Welt vollständig in sich spiegelt und ausdrucksakthaft formativ ist, als ein Teil, der sich selbst gestaltende Welt existieren muss. In einer solchen Welt bedeutet es, dass das Einzelne, wenn es sich in der Objektwelt hat—also in den Dingen—Eigentum besitzt. Daher ist das Haben von Eigentum nicht nur eine individuelle Leistung, sondern muss von der objektiven Welt anerkannt werden; es muss als das Ding eines bestimmten Einzelnen in der Welt ausgedrückt und von der Souveränität bestätigt werden. Die Welt, die sich als widersprüchliche Selbstidentität des Vielen und des Einen ausdrucksakthaft bildet, muss eine rechtliche Welt sein. Dass wir uns im Ding als Leib haben, muss rechtlich sein. Nach Hegel (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §29) ist ein Dasein, das, als ein durch den freien Willen bestimmtes Dasein angesehen wird, Recht. Dass wir uns von Geschaffenem zum Schaffenden bewegen, dass wir poietisch sind, dass wir geschichtlich-leiblich sind, bedeutet, dass unsere Gesellschaft nicht bloß instinktiv, sondern bereits rechtlich ist. Poiesis kann nur in einer rechtlich konstituierten Welt möglich sein. Nach Aussagen von Anthropologen unterliegt die Produktionsweise in frühen Gesellschaften ebenfalls rechtlicher Ordnung im weiteren Sinne. Diese gesellschaftlichen Institutionen können daher auch als Formen der möglichen Entwicklung poietischer Produktion betrachtet werden, das heißt als eine spezifische geschichtliche Produktionsweise. [**185**] Die Welt der geschichtlichen Produktion (歴史的生産の世界), die sich vom Geschaffenen zum Schaffenden bewegt, muss in ihrer Umwelt durchgängig materiell-produktiv sein. Darin liegt die Grundlage der machiavellistischen Staatsräson. Und dies muss die Bedingung für die Entstehung der Welt der geschichtlichen Produktion sein.

Die Welt, die sich vom Geschaffenen zum Schaffenden hin selbst gestaltet, muss insofern materiell-produktiv sein, als sie vom Geschaffenen ausgeht. Die Gesellschaft

muss eine ökonomische Struktur besitzen, sie muss eine materiell-produktive Form haben. Doch bedeutet dies weder, dass die Welt mechanisch sei, noch dass sie bloß zweckgerichtet sei. Vielmehr bedeutet es, dass die Welt sich als eine Gegenwart selbst gestaltet. In ihr muss bereits als widersprüchliche Selbstidentität ein geschichtlicher Gestaltungsprozess wirksam sein. Die Welt muss sich in ihrer widersprüchlichen Selbstidentität absolut berühren. Etwas Religiöses wirkt im Grund der gesellschaftlichen Konstitution. Daher ist die ursprüngliche Gesellschaft mythisch. In der ursprünglichen Gesellschaft ist der Mythos die lebendige Realität, die die Menschenwelt beherrscht (Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*). Alte Religionen gelten weniger als Religionen, denn als gesellschaftliche Institutionen (Robertson Smith). Ich glaube, dass im Grund der Gesellschaftsbildung etwas Dionysisches (ディオニュソス的なもの) wirkt.[21] Wie Harrison interessiert mich die Vorstellung, dass die Götter aus dionysischen Tänzen entstanden sind (Jane Harrison, *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*). Es wird angenommen, dass ein bestimmtes Volk durch das Leben in einer bestimmten geographischen Umgebung eine bestimmte Kultur gestaltet. Dass die geographische Umwelt ein bedeutender Faktor der Kulturgestaltung ist, versteht sich von selbst. [**186**] Doch bildet die geographische Umwelt nicht die Kultur, und auch das Volk ist nicht etwas, das vor der geschichtlichen Gestaltung latent existiert. Ein Volk ist vielmehr etwas, das sich durch Gestaltung erst herausbildet/gestaltet. Wenn sich die Welt als widersprüchlich-selbstidentische Gegenwart gestaltet, ist sie eine Welt des Lebens, eine Welt unendlicher Formen, eine Welt der Spezies. Bei Tieren geschieht dies instinktiv, beim Menschen ist es dämonisch. Und ebenso wie bei Tieren ist es nur insoweit eine lebendige Spezies, als es schöpferisch und gestaltend ist, vom Geschaffenen zum Schaffenden. Ein Volk muss eine solche dämonische Gestaltungskraft besitzen.[22] Vom Geschaffenen zum Schaffenden zu schreiten bedeutet, dass das Geschaffene, obwohl es aus einer Spezies hervorgegangen ist, zugleich als das, was das Schaffende schafft, ideell ist, weltlich ist. Das bedeutet, dass die Herausbildung/Gestaltung der Spezies eine geschichtliche Produktionsweise ist. In diese Richtung widersprüchlich-selbstidentisch unablässig voranzugehen, ist nichts anderes als in Richtung der geschichtlichen Entwicklung fortzuschreiten.

So wie bereits hinsichtlich des instinktiven Verhaltens der Tiere betrachtet, entspringt unser Handeln daraus, dass wir die Welt auf widersprüchliche Weise widerspiegeln—das heißt, es entspringt daraus, dass wir geschichtlich leiblich sind. Dies

21. Nishida greift insbesondere den Gedanken der schöpferischen Negation und Transformation aus Nietzsches Dionysischem auf. Sein Denken steht jedoch der ostasiatischen Tradition einer dialektischen Logik näher, in der Gegensätze nicht im Kampf aufgelöst, sondern als wechselseitig konstituierend verstanden werden. Das Dionysische erscheint hier als Prinzip des Werdens und der schöpferischen Selbsttranszendierung—weniger als Gegenpol zum Apollinischen.

22. Mit der Wendung „dämonische Gestaltungskraft" beschreibt Nishida eine tiefe, nicht-rationale Energie, die für die schöpferische Transformation eines Volkes oder einer Gesellschaft notwendig ist. Im Kontext der „absolut widersprüchlichen Selbstidentität" erscheint das Dämonische als jene Kraft, die wahres Werden durch Negation und Überwindung des Bestehenden ermöglicht.

bedeutet, dass unser Handeln gesellschaftlich entsteht. Auch der persönliche Gegensatz zwischen Ich und Du entspringt der gesellschaftlichen Entwicklung. Das Selbstbewusstsein des Kindes muss sich aus sozialen Verflechtungen heraus entwickeln. Denn die Gesellschaft ist etwas, das als Selbstgestaltung einer widersprüchlich-selbstidentischen Gegenwart konstituiert wird. [**187**] So wie das biologische Leben einen biologischen Leib hat—also das, was allgemein als Leib bezeichnet wird—insofern er eine widersprüchlich-selbstidentische Gestaltung ist, so hat das geschichtliche Leben handelnd-intuitiv einen geschichtlichen Leib, das heißt, die Gesellschaft. Handelnde Anschauung bedeutet, dass wir die sich als widersprüchliche Selbstidentität gestaltende Welt in ihrer Produktionsweise begreifen, insofern wir Einzelne dieser Welt sind. Dies ist es, was Hegel als begriffliches Erfassen bezeichnet. Es ist das poietische Begreifen der Wirklichkeit. Eine solche handelnd-intuitive, geschichtlich-leibliche Gesellschaft muss sich als etwas, das auf einer absolut widersprüchlichen Selbstidentität gründet, notwendig selbstwidersprüchlich überschreiten. Doch auch wenn sie sich vollständig selbst überschreitet, verlässt sie dabei nicht ihren realen Grund. Würde sie diesen verlassen, so würde sie lediglich zu einer abstrakten Welt werden. Die Wirklichkeit der Handelnden Anschauung kann nicht einfach vom Standpunkt abstrakter Logik aus negiert werden. Die Negation muss aus der Selbstwidersprüchlichkeit der Wirklichkeit selbst entspringen. Was gegeben ist, ist geschichtlich-individuell gegeben. Der Widerspruch des Lebens liegt genau dort, wo Leben sich konstituiert. Und es bleibt in seinem ganzen Verlauf Widerspruch. Im Menschen erreicht dieser Widerspruch seinen äußersten Punkt. Vom Standpunkt des Widerspruchs aus gibt es kein vollständiges Entkommen aus dem Widerspruch. Dies ist der Grund, weshalb religiöse Denker über so etwas wie die Urschuld nachdenken. Als Nachkommen Adams, der von der verbotenen Frucht aß, werden wir mit der Ursünde geboren.[23]

3

[**188**] Als widersprüchlich-selbstidentische Gegenwart bildet sich die Welt selbst als eine Welt der widersprüchlichen Selbstidentität des Vielen und des Einen—als Einzelne in dieser Welt die sich überall selbst bestimmen, müssen wir unendliches Begehren, müssen wir den Willen zum Leben haben. Die Welt muss nicht nur das sein, was uns hervorbringt, sondern auch das, was uns vernichtet. Sie begegnet uns mit unermesslichem Druck, sie drängt unaufhörlich auf uns zu. Wir leben, indem wir gegen sie kämpfen. Für das abstrakt-intellektuelle Selbst (知的自己) mag die Welt

23. Die Ursünde bezeichnet bei Nishida die unausweichliche Verstrickung des Menschen in Widerspruch und Selbstverneinung. Das Selbst realisiert sich nur durch seine eigene Negation—ein nie abgeschlossener Prozess. Zwar zeigt sich eine Parallele zur christlichen Erbsündenlehre, jedoch ohne moralisch-soteriologischen Rahmen. Nishida fasst die Ursünde als ontologische Grundbedingung: Der Mensch existiert im Spannungsfeld von Identität und Negation, ohne je eine endgültige Harmonie oder Erlösung zu erreichen.

einfach als etwas Gegebenes erscheinen. Doch für uns als einzelnes Selbst kann das Gegebene nur als Aufgabe des Lebens und des Todes gegeben sein. Die Welt ist es, die uns fragt: Leben oder Sterben? Die Welt, die dem einzelnen Selbst gegeben ist, ist nicht eine allgemeine, sondern eine einzigartige Welt. Je vereinzelter wir werden, desto mehr können wir dies sagen. Und umgekehrt: Je einzigartiger die Welt widersprüchlich-selbstidentisch ist, desto einzelner wird auch das Einzelne. Daher ist das Einzelne nur dadurch Einzelnes, dass es sich zum absolut Widersprüchlichen, also zum Absoluten verhält. Nur durch die Vermittlung von Leben und Tod des Selbst kann das Einzelne wirklich Einzelnes sein—und dies bedeutet, dass es nur durch die Vermittlung der Handelnden Anschauung Einzelnes ist. Das Entstehen einer biologischen Spezies muss durch einen solchen Prozess erfolgen. Das Einzelne steht stets im Verhältnis zur absolut widersprüchlichen Selbstidentität, das heißt zu dem, was seine eigene Existenz zwischen Leben und Tod in Frage stellt. Solange es eine Produktionsweise gibt, die als absolut widersprüchliche Selbstidentität sich selbst gestaltet, kann das Einzelne leben. [**189**] Natürlich sind stets verschiedene Produktionsweisen möglich—das ist der Grund für die Vielfalt der Spezies. In der Welt der absolut widersprüchlichen Selbstidentität des Vielen und des Einen konstituiert sich eine Spezies insofern, als der Widerspruch sich auflöst. Solange wir handelnd-intuitiv sind, kann von spezifischem Leben gesprochen werden. Sowohl Spezies als auch Leben sind bereits dialektisch (sie sind begrifflich). Eine Spezies lebt, indem das Einzelne in ihr lebt, und das Einzelne lebt, indem es in der Spezies lebt. Leben ist stets unbeständig—solange es unbeständig ist, gibt es etwas, das wir Leben nennen können. Dialektische Entwicklung bedeutet nicht, das Gegebene von außen zu negieren, sondern dass das Gegebene sich selbst selbstwidersprüchlich von innen heraus über sich selbst hinaus bewegt. Selbst das biologische Leben ist weder rein mechanisch noch bloß zweckhaft. Auch eine Spezies, die heute als unveränderlich gilt, ist das Ergebnis einer unendlichen dialektischen Entwicklung—und damit notwendig etwas, das sich wieder verändern kann und wieder vergehen wird. Selbst wenn eine Spezies als fixiert erscheint, bleibt sie innerhalb eines bestimmten Rahmens unbeständig—sie besitzt lediglich eine normative Gestalt. Von handelnd-intuitiv oder begrifflich im Zusammenhang mit Tieren zu sprechen, mag als Übertreibung erscheinen, doch selbst tierisches Leben ist als widersprüchlich-selbstidentische Selbstbestimmung der Gegenwart ausdrucksakthaft, in einer Weise, in der Sehen und Wirken untrennbar miteinander verbunden sein müssen. Zum Beispiel ist etwas wie das tierische Auge nur als Ergebnis eines unendlichen widersprüchlich-selbstidentischen Gestaltungsaktes entstanden und kann nicht vom spezienhaften (種的) Leben des Tieres getrennt werden. Dort, wo das Wirkliche widersprüchlich-selbstidentisch erfasst wird, gibt es das, was man als Handelnde Anschauung bezeichnet. [**190**] Auch das, was man als die Spezies des biologischen Lebens bezeichnet, muss durch einen solchen dialektischen Prozess hervorgebracht worden sein. Daher kann man in ihrem tiefsten Grund etwas wie die Idee denken. Doch die Idee ist nicht ein Ideal, sondern muss—wie bei Hegel—ein dialektischer Gestaltungsakt sein. Eine Anschauung, die von Handlung getrennt ist,

ist entweder eine abstrakte Vorstellung oder nicht mehr als eine Illusion. Leben ist unbeständig. Daher gibt es darin immer eine unendliche Bewegung—und es muss stets auch unendlich illusorisch sein. Je widersprüchlich-selbstidentischer das Leben ist, desto mehr können wir dies sagen. Je tiefer unsere Vereinzelung ist, desto illusorischer kann sie erscheinen. Doch dort, wo wir widersprüchlich-selbstidentisch gestaltend sind, wo wir handelnd-intuitiv sind—dort liegt unsere vereinzelte Existenz, dort ist unser wahres Selbst. Dort stehen wir als absolut widersprüchliche Selbstidentität dem gegenüber, was uns mit der Frage nach Leben und Tod konfrontiert. Wenn wir uns von dieser Handelnden Anschauung entfernen, dann ist unser Wirken nur noch mechanisch oder zweckhaft. Auch wenn man von einem Sollen spricht, bleibt es ohne seine handelnde Verwirklichung lediglich formal. Auch unser Leben in der Weise unserer Spezies, ist das Ergebnis einer unendlichen dialektischen Entwicklung—doch wenn wir bloß konventionell und bedingt durch die Spezies handeln, dann bedeutet dies die Mechanisierung des Selbst und zugleich den Tod der Spezies. Wir müssen in jedem Moment schöpferisch sein. Das, was ich handelnde Anschauung nenne, ist nicht das passive Hervortreten eines Ganzen auf einmal. Dies würde bedeuten, dass es kein Selbst mehr gibt—dass das Selbst sich in ein bloßes Allgemeines auflöst. Im Gegensatz dazu bedeutet es, dass wir, indem wir überall vereinzelt sind, uns als absolut widersprüchlich-selbstidentisch der Welt gegenüberstellen, die unserem Selbst entgegentritt—und so schöpferisch werden. [**191**] Ich sage, das Einzelne steht stets der absolut widersprüchlichen Selbstidentität gegenüber—das heißt dem, was es mit der Frage von Leben und Tod konfrontiert. Doch genau dies macht das Einzelne zum Einzelnen. Das Einzelne muss leben und sterben, sonst ist es kein Einzelnes. Selbst in der biologischen Existenz muss es Leben und Tod des Einzelnen geben. Zu sterben bedeutet, ins absolute Nichts einzugehen, und geboren zu werden bedeutet, aus dem absoluten Nichts hervorzukommen. Dies kann nur als die Selbstbestimmung der widersprüchlich-selbstidentischen Gegenwart ausgedrückt werden.

Selbst biologisches Leben muss gestaltend sein. Und darin muss bereits Handelnde Anschauung enthalten sein. Der handelnd-intuitive Gestaltungsakt besteht darin, dass das Einzelne unendlich dem Transzendenten—dem Absoluten—gegenübersteht und dies durch die Vermittlung der absolut widersprüchliche Selbstidentität erfolgt. Das wahre Sollen muss aus dem Standpunkt des Einzelnen hervorgehen; andernfalls bleibt es notwendig subjektiv. Das konkrete Sollen muss aus der Selbstwidersprüchlichkeit unserer individuellen Existenz entstehen—durch die Tatsache, dass wir dadurch leben, dass wir uns selbst negieren. Als begehrende leibliche Wesen sind wir bereits in diesem Sinne selbstwidersprüchliche Wesen. Ein wahres konkretes Sollen muss etwas sein, das uns handelnd-intuitiv von außen her fordert, etwas, das durch Poiesis in Erscheinung tritt (denn wahre Praxis muss stets durch Handelnde Anschauung vermittelt sein). Weil wir leiblich sind, sind wir im Grunde unseres Seins selbstwidersprüchlich. Und weil wir geschichtlich-leiblich sind, unterliegen wir immer einem Sollen. [**192**] Ein konkretes Sollen entspringt nicht einem bloßen logischen Wiederspruch. Was uns als das wahre Absolute entgegentritt, kann nicht ein bloß logisch

gedachtes Absolutes sein, sondern muss etwas sein, das unsere Existenz von Leben und Tod in der Wirklichkeit infrage stellt.

Die Welt, die sich als widersprüchlich-selbstidentisch vom Geschaffenen zum Schaffenden gestaltet, muss eine Welt sein, die sich selbst als widersprüchlich-selbstidentische Gegenwart gestaltend voranschreitet. Eine solche Welt muss eine Welt sein, die sich unaufhörlich vom Geschaffenen zum Schaffenden bewegt und als Zentrum eine handelnd-intuitive Gegenwart hat, die eine Bewusstseinsdimension umfasst, welche das Unendliche in sich widerspiegelt. Wenn Vergangenheit und Zukunft sich auf widersprüchlich-selbstidentische Weise in der Gegenwart vereinen, dann muss es einen Standpunkt geben, von dem aus die Zeit aufgehoben ist. Die Selbstgestaltung der widersprüchlich-selbstidentischen Gegenwart muss durch das Bewusstsein vermittelt sein. Der Gestaltungsakt darf weder mechanisch noch bloß zweckrational sein—er muss bewusst sein. Und wenn die Welt sich als widersprüchlich-selbstidentische Gegenwart unaufhörlich selbst bildet, dann kann man sagen, dass die Gegenwart über sich selbst hinausgeht. Als ein Sich-selbst-Übersteigendes spiegelt sie das, was sie übersteigt—daher wird das Bewusstsein als intentional betrachtet. Die Welt wird, ausgehend von der widersprüchlich-selbstidentischen Gegenwart, unaufhörlich als durch Zeichen ausgedrückt gedacht. Doch die Tatsache, dass die Welt in dieser Weise ausdruckshaft, das heißt abstrakt-begrifflich, gefasst wird, ist nichts anderes als ein Moment der handelnd-intuitiven Wirklichkeit. Die Welt besteht immer als absolut widersprüchlich-selbstidentische Wirklichkeit und geht als Moment dieser Selbstnegation voran. Wir stehen stets der absoluten widersprüchlichen Selbstidentität gegenüber—je vereinzelter wir sind, desto mehr können wir dies bejahen. [**193**] Daher ist die Welt, die sich als absolute widersprüchlich-selbstidentische Realität bildet, in einem grundlegenden Sinn logisch. Auf der Ebene des Bewusstseins, auf der in der Selbstgestaltung der absoluten widersprüchlich-selbstidentischen Welt die Zeit als aufgehoben gedacht wird, ist die Welt unaufhörlich dynamisch wirksam. Dort könnte man sogar sagen, dass die handelnde Anschauung verloren geht. Es scheint, als könnten wir frei denken und frei handeln. Wir entfernen uns von dem, was uns als absolut widersprüchliche Selbstidentität entgegentritt. Eine Welt der abstrakten Freiheit tut sich auf. Doch dies ist nur der Weg des Zerfalls der Welt—der Weg, auf dem wir uns selbst verlieren. Unser Bewusstsein erscheint als Moment der Selbstgestaltung der absoluten widersprüchlich-selbstidentischen Welt. Und dass Vergangenheit und Zukunft bewusst in der Gegenwart auf widersprüchlich-selbstidentische Weise vereint werden, bedeutet umgekehrt, dass die Welt unaufhörlich ihre widersprüchlich-selbstidentische Selbstbildung fortsetzt. Je freier wir uns bewusstseinsmäßig fühlen, desto mehr stehen wir handelnd-intuitiv der absoluten widersprüchlichen Selbstidentität gegenüber. Als Einzelne in einer Welt, die sich als widersprüchlich-selbstidentische Gegenwart gestaltet, sind wir immer mit dem Fragen nach Leben und Tod konfrontiert. Darin liegt der Grund, warum unsere Bewusstseinsakte stets auf ein Sollen bezogen sein müssen.

Ich habe es bereits mehrfach gesagt, aber meine Handelnder Anschauung ist nicht mit dem zu verwechseln, was man als instinktiv oder künstlerisch bezeichnet. Natürlich könnte man den Instinkt als einen Zustand des noch nicht Entfalteten betrachten. Ebenso ließe sich die Kunst als eine einseitige, ins Extreme getriebene Richtung verstehen. Doch die Handelnde Anschauung muss die grundlegendste und zugleich konkreteste Weise sein, in der wir bewusst die Wirklichkeit erfassen. Ein Begriff entsteht nicht allein durch Abstraktion. [**194**] Ein Ding begrifflich zu erfassen bedeutet, es handelnd-intuitiv zu erfassen. Wir erfassen die Dinge begrifflich durch die Handelnde Anschauung（概念 ist der Begriff）. Etwas handelnd-intuitiv zu erfassen bedeutet, durch das Produzieren zu sehen, durch Poiesis die Dinge zu wissen. Ich habe stets gesagt, dass wir Dinge erschaffen, dass die Dinge zwar durch uns geschaffen sind, uns aber umgekehrt als unabhängige Entitäten bestimmen und dass wir aus der Welt der Dinge hervorgehen. Doch wenn in der Bewegung vom Geschaffenen zum Schaffenden die Tätigkeit selbstwidersprüchlich im Gegenstand enthalten ist, dann erfassen wir die Wirklichkeit handelnd-intuitiv. Ein solches begriffliches Wissen ist nur in einer Welt möglich, die sich als widersprüchlich-selbstidentische Gegenwart selbst gestaltet. Wenn die Welt sich als widersprüchlich-selbstidentische Gegenwart selbst gestaltet, dann ist sie, wie oben gesagt, bewusstseinsmäßig. Als ein gestaltendes Element einer solchen Welt erfassen wir die Wirklichkeit durch handelnde Anschauung, das heißt poietisch. Dies ist das Wesen unseres begrifflichen Wissens. Das, was wir heute begriffliches Wissen nennen, wurde in seinem Grund durch das Produzieren der Dinge handelnd-intuitiv erfasst. Es wurde durch das gewonnen, was man Praxis nennt. Im Allgemeinen wird das Auge als etwas von der praktischen Nutzung getrenntes kognitives gesehen. Doch so wie Aristoteles sagte, dass der Mensch vernünftig ist, weil er Hände hat, denke ich, dass unser begriffliches Wissen von den Händen stammt. Die Hand ist zugleich ein Organ der Bewegung und des Greifens; und zugleich das Werkzeug des Produzierens (Noiré, *Werkzeug*). Vom Tier aus hin zum Menschen, werden wir gesellschaftlich. Und wie zuvor gesagt, gibt es in der Gesellschaft bereits das, was man Individuum nennt. [**195**] Die Gesellschaft entsteht mit der Poiesis als Mittelpunkt. Unser begriffliches Wissen muss aus der gefestigten gesellschaftlichen Produktion hervorgegangen sein. Und der Begriff eines Dinges muss durch die gefestigte gesellschaftliche Produktion erfasst worden sein. Somit bildet die Produktionsweise der Dinge, die gesellschaftlich-produktiv erfasst wird, den Ursprung des begrifflichen Wissens. Ohne Sprache gibt es kein Denken, und Sprachwissenschaftler sagen, dass Sprache notwendigerweise mit gefestigter sozialer, gemeinschaftlicher Zusammenwirkung einhergeht. Je produktiver begriffliches Wissen in der Art ihrer Produktionsweise hervorgebracht wird, desto wahrer ist es. Selbst die heutige Wissenschaft muss von diesem Standpunkt aus entstanden sein und darf sich in keiner Weise von ihm lösen. Zweifellos lässt sich dies als etwas denken, das diesen Standpunkt in jeder Hinsicht transzendiert; es könnte sogar als etwas angesehen werden, das diesen Standpunkt negiert. Aber es muss etwas sein, das sich unaufhörlich von hier aus entfaltet und zugleich hierher zurückkehrt, mit anderen Worten, es

muss eine technische Bedeutung (技術的意義) haben. Nicht nur das, sondern selbst wenn man von reinem Wissen spricht, muss Experimentieren eine Weise sein, in der wir die Wirklichkeit durch Handelnde Anschauung erfassen. Wissenschaft ist natürlich nicht bloß Experiment. Doch in der Wissenschaft müssen Experiment und Theorie untrennbar miteinander verbunden sein. Und selbst wenn die Theorie als noch so rein theoretisch gilt, muss sie sich doch aus dem entwickelt haben, was ich als das handelnd-intuitive Erfassen der Produktionsweise der Dinge mittels Praxis bezeichne. Sie muss sich uneingeschränkt aus dieser Position heraus geschichtlich entfaltet haben. Ohne die Grundlage der handelnden Anschauung gibt es keine Wissenschaft. Ebenso wie Minkowski, der bei der Darlegung der Relativität von Raum und Zeit betonte, dass diese Sichtweise aus der Grundlage physikalischer Experimente hervorgegangen sei und darin ihre Stärke liege.

[**196**] Wenn die Welt sich als widersprüchlich-selbstidentische Gegenwart, in der Vergangenheit und Zukunft in Widerspruch zueinanderstehen und zugleich eins werden, selbst gestaltet, dann stehen wir als absolut widersprüchlich-selbstidentische Wesen immer dem Gegenüber, das unsere Existenz auf Leben und Tod befragt—das heißt, wir stehen der einen und einzigen Welt (唯一なる世界) gegenüber. Dies gilt umso mehr, je vereinzelter wir sind. Und umgekehrt werden wir, je mehr dies gilt, selbstwidersprüchlich eins mit der Welt. Von diesem Standpunkt aus ist die Welt bewusstseinsmäßig, und unser Selbst wird als bewusste Tätigkeit begriffen. Dadurch wird die Welt als ein logisch-allgemeines Ganzes verstanden. Vom Standpunkt eines solchen vereinzelten Selbst ist das handelnd-intuitive Erfassen der Dinge, das, was als Urteilsakt bezeichnet wird. Das objektive, urteilende Wissen über die Realität entsteht genau dort, wo wir in der Gegenwart als individuelles Selbst, an der äußersten Spitze unseres individuellen Selbst, die Dinge handelnd-intuitiv erfassen. Was bedeutet es, ein individuelles Selbst in der Gegenwart zu sein? Es bedeutet, als ein Einzelnes in der Welt der widersprüchlich-selbstidentischen Gegenwart, in der Vergangenheit und Zukunft sich widersprüchlich vereinen. Mit anderen Worten, ein Einzelnes des geschichtlichen Raumes als absolute Gegenwart (絶対現在) zu sein. Dinge handelnd-intuitiv, also poietisch, als vereinzeltes Selbst zu erfassen, bedeutet, sie im geschichtlichen Raum der absoluten Gegenwart zu sehen und die Gesetze der Dinge in einer Gegenwart offenzulegen, die Vergangenheit und Zukunft umfasst—das heißt, es bedeutet, das zu erfassen, was ich als die Produktionsweise der Welt bezeichne. Dort liegt die Welt der objektiven Erkenntnis. Je vereinzelter das handelnd-intuitive Selbst ist und je mehr die Gegenwart eine in jeder Hinsicht absolut gegenwärtige ist, desto objektiver ist die Erkenntnis. Zum Beispiel muss das Experimentieren eines Physikers darin bestehen, dass er als individuelles Selbst der physikalischen Welt (物理的世界) die Dinge handelnd-intuitiv erfasst. [**197**] Auch wenn man von der physikalischen Welt spricht, so existiert sie nicht außerhalb der geschichtlichen Welt, sondern ist lediglich eine ihrer Seiten. Wenn die Produktionsweise der Welt als widersprüchlich-selbstidentische Gegenwart eine formlose Welt ist, dann ist sie nicht-schöpferisch, sodass sich dieselbe Produktionsweise immer wiederholt. So betrachtet ist die

geschichtliche Welt die physikalische Welt, und zugleich muss die geschichtliche Welt in einer Hinsicht immer eine solche Welt sein. Auch wir befinden uns leiblich als materielle Wesen in dieser Welt, und von Anfang an haben wir die Welt physikalisch gesehen—als Teil unseres gesellschaftlich-schöpferischen geschichtlichen Lebens. Auch die heutige Physik muss sich aus dieser Perspektive heraus entwickelt haben. Dass wir der Welt als individuelles Selbst gegenüberstehen, bedeutet, dass die Welt sich als die einzige Welt uns zuwendet. Dort, wo sich die Welt uns als die einzige zuwendet, liegt unser individuelles Selbst. Dort, wo sich uns heute die physikalische Welt als die einzige gegenübertritt, gibt es das individuelle Selbst der heutigen Physik, und die heutige physikalische Erkenntnis wird handelnd-ausschauend erfasst.

Die Welt als absolut widersprüchliche Selbstidentität, in der Vergangenheit und Zukunft vereint sind—das heißt, die sich als absolute Gegenwart selbst gestaltende Welt, ist durch und durch logisch. Die abstrakte Form dieser Selbstgestaltung der Welt kann als die sogenannte logische Form gedacht werden. Auf der Ebene des Bewusstseins der absolut widersprüchlich-selbstidentischen Gegenwart ist die Welt jedoch unbeständig. Wir können als denkende Wesen betrachtet werden, die über die kausale Bindung von Vergangenheit und Zukunft hinausgehen—wir können als frei gedacht werden. Die verschiedenartigen Urteile entstehen, indem sie die handelnd-intuitive Wirklichkeit als Hypokeimenon voraussetzen. Die Welt wird auf verschiedene Weise ausgedrückt. [**198**] So wie eine Monade die Welt spiegelt, kann man sagen, dass sich die gesamte Welt aus der Perspektive des Einzelnen ausdrückt. Der Ausdruck der Welt aus der Perspektive des Einzelnen, also das Urteil, ist wahr, insofern er handelnd-intuitiv, das heißt poietisch, erwiesen wird. Wahrheit liegt darin, dass wir die Dinge handelnd-intuitiv als gestaltende Elemente der Welt erfassen, in der wir uns selbst gestalten. In diesem Sinne könnte man umgekehrt sagen, dass sich die Welt sich selbst erweist. Je mehr wir als gestaltende Bestandteile der Welt vereinzelt sind, desto mehr geraten wir in den Widerspruch der einen und einzigen Welt, die sich selbst widersprüchlich-selbstidentisch gestaltet. Als absolut widersprüchlich selbstidentische Gegenwart gedacht, wird die Zeit in der Bewusstseinsebene der Welt als aufgehoben betrachtet, sodass Erkenntnis formal-logisch sein muss. Wenn aber die Welt sich als widersprüchlich selbstidentische Gegenwart selbst gestaltet und ihr handelnd-intuitiver Kern entfernt wird, bleibt nur die Formal-Logik. Doch die Formal-Logik darf nicht außerhalb des handelnd-intuitiven, geschichtlichen Gestaltungsaktes stehen und ihm äußerlich vermittelt sein, sondern muss in diesem Akt selbst enthalten sein. Erkenntnis entsteht nicht dadurch, dass sich Logik und Anschauung gegenüberstehen und einander vermitteln, sondern muss sich als Selbstbestimmung des konkreten Allgemeinen vollziehen. Wenn die Welt sich als widersprüchlich identische Gegenwart selbst gestaltet, dann kann sie in ihrer Bewusstseinsebene, das heißt in ihrer logischen Bestimmung, als konkretes Allgemeines verstanden werden. Dass die Monade die Welt spiegelt, bedeutet, dass sie einen Perspektivpunkt der Welt darstellt. Objektive Erkenntnis entsteht dort, wo die Wirklichkeit in der Bewegung vom Geschaffenen zum Schaffenden—als Selbstbestimmung des widersprüchlich-selbst-

identischen Allgemeinen des Vielen und des Einen, des sogenannten dialektischen Allgemeinen (弁証法的一般者)—poietisch und handelnd-intuitiv erfasst wird [**199**] (Das wahrhaft konkrete Allgemeine muss das Einzelne umfassen und muss ortshaft sein). Der Prozess der Handelnden Anschauung ist als Selbstbestimmung dieses konkreten Allgemeinen zu begreifen, das heißt als Prozess der konkreten Logik. Induktive Erkenntnis, das heißt wissenschaftliche Erkenntnis, entsteht aus einem solchen Prozess. Induktive Erkenntnis, das heißt wissenschaftliche Erkenntnis, wird durch einen solchen Prozess hervorgebracht. Wie oben gesagt, vollzieht sich all unser Handeln auf handelnd-intuitive Weise, es geschieht, weil das Einzelne die Welt spiegelt (und ist daher ausdrucksakthaft). Auch unser Erkenntnisakt muss in jeder Hinsicht als geschichtliche Handlung betrachtet werden. So abstrakt-logisch es auch gedacht wird, weicht es, insofern es objektive Erkenntnis ist, nicht von dem Standpunkt ab, die Dinge poietisch und handelnd-intuitiv zu erfassen. Natürlich muss er sich als Selbstbestimmung der widersprüchlich selbstidentischen Gegenwart in jeder Hinsicht logisch selbst vermitteln—das versteht sich von selbst. Je mehr wir in jeder Hinsicht vereinzelt sind und je objektiver die Erkenntnis ist, desto eher kann man es so sagen. Die traditionelle Erkenntnistheorie hat den Erkenntnisakt nicht als geschichtlicher Gestaltungsakt innerhalb der geschichtlichen Welt gesehen, mit anderen Worten, ihn nie als einen Gesamtprozess gedacht. Stattdessen wurde er nur als einzelner Bewusstseinsakt verstanden—sozusagen allein in der Querschnittsansicht der Geschichte betrachtet. Betrachtet man ihn in der Bewusstseinsebene als unterbrochen, dann kann Logik und Intuition nur als sich einander gegenüberstehend und sich vermittelnd gedacht werden. Wird er jedoch als Gesamtprozess verstanden, dann muss Erkenntnis ursprünglich unserer Poiesis als geschichtlich-produktives Selbst (歴史的制作的自己) entspringen, und die Wirklichkeit muss in jeder Hinsicht handelnd-intuitiv erfasst werden. Das Problem entspringt dem Grund des geschichtlichen Lebens, es entspringt nicht der abstrakten Logik. Doch dies zu sagen, bedeutet nicht, Wahrheit im Sinne des Pragmatismus zu verstehen. Denn das geschichtliche Leben ist ideell, insofern es als Selbstbildung der widersprüchlich-selbstidentischen Gegenwart existiert.

[**200**] Meine handelnde Anschauung bedeutet nicht, dass man sich ohne die Vermittlung der Urteilslogik einfach nur unmittelbar, rein rezeptiv, von einer sogenannten Anschauung zur nächsten bewegt. In der Welt der widersprüchlich-selbstidentischen Gegenwart muss es durchgängig ein Gegenüberstehen zwischen dem Einzelnen und der Welt geben, ebenso ein Gegenüberstehen zwischen dem Geschaffenen und dem Schaffenden. Von diesem Standpunkt aus müssen sich Anschauung und Handlung immer gegenüberstehen. Zwischen ihnen muss ein Gegensatz bestehen, der über eine bloß vom subjektiven Standpunkt aus gedachtes, wechselseitig-negierendes Gegenüberstehen (相互否定的対立) hinausgeht; vielmehr muss darin der absolute Gegensatz (絶対の対立) zwischen Vergangenheit und Zukunft liegen. Die unendliche geschichtliche Vergangenheit (無限なる歴史的過去) drängt in der absoluten Gegenwart unaufhörlich auf uns ein.

Dass die unendliche Vergangenheit in der Gegenwart uns gegenübertritt, bedeutet, dass sie Ausdruck ist, und sie kann als bloßer Gegenstand des Verstehens betrachtet werden. Doch dass das, was uns gegenübersteht, ausdrucksakthaft auf uns eindringt (表現的に迫る)—dass es uns also durch seine Ausdruckstätigkeit bewegt, bedeutet das die Dinge uns in der Weise der Anschauung erscheinen. Das, was die Existenz unseres eigenes Selbst in Bewegung setzt, ist das, was intuitiv gesehen werden kann. Wie bereits gesagt, wird in der Welt, die sich vom Geschaffenen zum Schaffenden in absolut widersprüchlicher Selbstidentität vollzieht, die Umwelt erst dadurch zur wahren Umwelt, dass sie sich selbst auf selbstnegierende Weise subjektiviert. Die Welt, in der unser Selbst selbstwidersprüchlich geborgen ist, ist die uns intuitiv gegebene Welt. Es ist eine Welt, in der der Akt selbstwidersprüchlich im Gegenstand enthalten ist, eine Welt, die vom Sehen zum Wirken übergeht—eine Welt, in die wir, so könnte man sagen, unaufhörlich hineingezogen werden. [**201**] In der Welt der absolut widersprüchlichen Selbstidentität stehen sich weder Subjekt und Objekt einfach nur gegenüber, noch vermitteln sie sich gegenseitig –es ist vielmehr ein Kampf auf Leben und Tod. In der Welt der absolut widersprüchlichen Selbstidentität wird das, was uns intuitiv gegeben ist, nicht nur bloße unsere Existenz negieren, sondern es muss auch unsere Seele negieren. Würde es uns lediglich von außen her negieren oder töten, so wäre es noch kein wahrhaft widersprüchlich-selbstidentische Gegebenes. Vielmehr ist es so, dass es uns am Leben erhält und uns zugleich versklavt—es tötet unsere Seele.[24] Dass der Akt selbstwidersprüchlich im Gegenstand enthalten ist, muss im tiefsten Grund so verstanden werden. Dass die Umwelt sich durch Selbstnegation subjektiviert, bedeutet, dass sie sich selbst in die Weise eines Mephisto verwandelt. Am Grunde der Welt der Anschauung lauert der Teufel. Je mehr unser Selbst vereinzelt ist, desto mehr trifft dies zu. Dass uns etwas intuitiv gegeben ist, nur als passives Wahrnehmen oder gar, als verschwinden des Aktes zu begreifen, ist lediglich ein nicht-dialektischer Standpunkt des verstandesmäßigen Selbst. Wahre Anschauung besteht dort, wo sich andersherum das Wirken uns entgegenstellt. Deshalb ist die Welt der wahren Anschauung umso mehr eine Welt des Leidens, je vereinzelter wir existieren. Auch in der Welt des tierischen Instinkts begehrt das Einzelne dadurch, dass es die Welt in seinem Selbst spiegelt, ein übergehen vom Sehen zum Handeln. Doch weil das Einzelne dort nicht wahrhaft vereinzelt ist, gibt es auch noch keine Anschauung. Das instinktgetriebene Tier kann nicht vom Teufel gefangen genommen werden. Anschauung ist das, was unser Handeln entfacht, das, was bis in den

24. Nishidas Wendungen „Kampf auf Leben und Tod" (生死の戦い) und „Tötung der Seele" (魂の死) sind nicht metaphorisch zu verstehen, sondern bezeichnen eine tiefgehende ontologische Spannung und existentielle Krise. Die Wirklichkeit gewährt kein ruhiges Erkennen oder bloßes Wahrnehmen—sie fordert eine radikale Selbstveränderung, die für das Subjekt zum Kampf auf Leben und Tod wird. Wäre das Subjekt dabei nur von außen bedroht, könnte es sich weiterhin als „Ich" abgrenzend behaupten. Die wahre Negation aber bedeutet, dass es sich selbst verliert und nicht mehr als autonomes Wesen existiert. Das Individuum wird nicht nur zerstört, sondern versklavt, unterworfen und transformiert—das ist hier mit der „Tötung der Seele" gemeint.

Grund unserer Seele verführt. Dennoch denkt der Mensch darüber nur in bloßen Bildern oder lediglich als Vorstellung.

[**202**] Wenn die Welt als widersprüchlich-selbstidentschen Gegenwart selbst gestaltet, dann ist die Vergangenheit zwar bereits vergangen, doch zugleich ist sie selbstwidersprüchlich in der Gegenwart anwesend—sie ist Nichts und Sein zugleich. Gegenüber uns, die wir als Geschaffene zugleich Schaffende sind, ist die Welt ausdruckshaft. In Bezug auf uns Menschen kann gesagt werden, dass die Umwelt in jeder Hinsicht ausdruckshaft ist. Und wenn diese Umwelt als vom Geschaffenen zum Schaffenden gehend, überall auf uns eindringt, dann ist sie für uns intuitiv. Insofern sie unsere akthafte Existenz (作用的存在) als vereinzeltes Selbst bewegt, ist sie intuitiv. Doch die Vergangenheit ist Vergangenheit nur dadurch, dass sie sich selbst negiert und in die Zukunft übergeht. Sie ist Vergangenheit nur in Bezug auf eine Zukunft—und selbstverständlich gilt auch das Umgekehrte. In der Geschichte gibt es nichts, das einfach nur gegeben ist—Was gegeben ist, ist geschaffen, und das Geschaffene ist geschaffen, um verneint zu werden—um sich vom Geschaffenen zum Schaffenden zu bewegen. Wir stehen der Welt, die sich als Bewegung vom Geschaffenen zum Schaffenden vollzieht, als dasjenige entgegen, das in dieser Welt als Schaffendes geschaffen ist—als gestaltender Teil einer Welt, die sich selbst gestaltet. Und indem die Welt sich in dieser Bewegung vom Geschaffenen zum Schaffenden gestaltet, gestalten wir sie mit. Dort liegt das, was ich den Standpunkt der Handelnden Anschauung nenne. Je mehr wir als gestaltende Teile einer sich selbst gestaltenden, schöpferischen Welt als absolut widersprüchlich-selbstidentische Gegenwart vereinzelt sind—je konkret-persönlich existieren, desto mehr stehen wir an der äußersten Spitze der geschichtlichen Schöpfung einer Welt, die sich handelnd-intuitiv vollzieht. In diesem Sinne kann gesagt werden, dass Handlung und Anschauung notwendig im Gegensatz zueinanderstehen. Dass die Welt sich uns unaufhörlich als ein Ausdruck aufdrängt, bedeutet, dass sie bis an den Grund unseres Selbst eindringt—sie fordert die Hingabe unserer Seele. Dass wir hier von gestaltend sprechen, muss bedeuten, dass wir die Welt als Einzelne in einer absolut widersprüchlich-selbstidentischen Welt, schöpferisch erfassen. [**203**] Die Wirklichkeit als geschichtlichen Schöpfungsakt zu begreifen, bedeutet, konkret und vernünftig zu sein. In diesem Erfassen muss die Vermittlung durch die Urteilslogik stets mit enthalten sein. Sich in den Standpunkt der Handelnden Anschauung zu vertiefen, bedeutet, vernünftig zu werden—die Wirklichkeit im Modus der Produktionsweise zu erfassen. Der konkrete Begriff muss eine Produktionsweise des Wirklichen sein. Auch wissenschaftliche Erkenntnis gründet auf dieser Basis. Die Welt schöpferisch-akthaft zu erfassen, bedeutet, sie ideell zu erfassen. Die Idee muss der Schöpfungsakt der Welt sein. Die Idee bei Hegel dürfte in diesem Sinne zu verstehen sein.

Die geschichtliche Welt, die sich um Poiesis zentriert, steht an der Spitze ihrer Schöpfung der unendlichen Vergangenheit und Zukunft gegenüber. Dieses Gegenüberstehen ist innerhalb der absolut widersprüchlich-selbstidentischen Gegenwart als das Gegenüberstehen von Subjekt und Umwelt zu verstehen. Ein solches Gegenüber-

stehen und die wechselseitige Gestaltung von Subjekt und Umwelt in dieser absoluten Gegenwart können weder mechanisch noch zweckmäßig sein. Die Umwelt bleibt in jeder Hinsicht ausdruckshaft, sie drängt sich dem Subjekt, dem Schaffenden, intuitiv auf (直観的に迫る). Anschauung bedeutet, dass die Dinge unser Selbst an sich reißen wollen (奪い去らん)—sie stehen ihm nicht gleichgültig gegenüber. Dinge zu erschaffen, bedeutet nicht, dass das Selbst von den Dingen entrissen wird. Es bedeutet nicht, dass das Selbst zum Ding wird oder dass es sich auflöst. Ebenso wenig bedeutet es, dass das Selbst nur bewusst tätig ist. Wenn Handelnde Anschauung lediglich bedeuten würde, dass das Selbst von den Dingen entrissen wird, so könnte man dies auch als eine Negation der Logik betrachten. Doch darin besteht zugleich das Moment, in dem das Selbst in unbedingter Weise aus sich selbst heraus aktiv wirkend (能働的) wird. [**204**] Es geht nicht darum, die Dinge einfach so zu empfangen, sondern darum, sie aktiv wirkend zu erfassen. Als gestaltende Elemente einer widersprüchlich-selbstidentischen Welt müssen wir darin durch und durch logisch sein. Die Verneinung der Logik bedeutet, das Selbst einzutrüben (暗ます). Durch Handelnde Anschauung, durch Poiesis, wird unser Selbst jedoch umso klarer. Die Kunst gilt als nicht-logisch. Künstlerische Anschauung wird oft als ein Moment der handelnden Anschauung verstanden, in dem die Dinge das Selbst an sich reißen, und kann daher als nicht-logisch erscheinen. Doch aus der Perspektive der konkreten Logik muss auch die Künstlerische Anschauung als eine ihrer Richtungen der Handelnden Anschauung einbezogen werden (auch die Kunst muss vernunftgetragen (理性的) sein.)

Vom Standpunkt der Schöpfung aus müssen Vergangenheit und Zukunft absolut gegeneinanderstehen. Doch dies ist nicht bloß ein Gegensatz, sondern ein widersprüchlich-selbstidentischer Gegensatz, der sich schöpferisch vom Geschaffenen zum Schaffenden hin bewegt. Daher ist die Welt als widersprüchlich-selbstidentische Gegenwart selbstgestaltend, das heißt, sie ist bewusst. Sie ist bewusst, weil Vergangenheit und Zukunft eine widersprüchliche Selbstidentität bilden. Die Welt drängt als absolute Vergangenheit notwendigerweise (必然的) auf uns ein. Doch als Vergangenheit einer widersprüchlich-selbstidentischen Welt bedrängt sie uns nicht bloß kausal (因果的). Bloße kausale Notwendigkeit negiert unser Selbst nicht. Es muss als geschichtliche Vergangenheit, dasjenige sein, dass an die Wurzeln des Lebens unseres individuellen Selbst herandrängt, es muss uns aus dem Grund unserer Seele heraus bewegen. Vom Standpunkt der handelnden Anschauung aus muss dasjenige, was als geschichtliches Vergangenes unvermittelt an uns herantritt, etwas sein, das unser individuelles Selbst an der Wurzel seines Lebens zu negieren trachtet. Ein solches ist dasjenige, was uns wahrhaftig gegeben ist. [**205**] Was uns handelnd-intuitiv als individuelles Selbst gegeben wird, darf weder bloß materiell noch bloß negierend sein, sondern muss sich auf dämonische Weise an uns herandrängen. Das, was wahrhaftig an unsere Seele herandrängt, muss uns vielmehr durch abstrakte Logik verführen, uns mit der Maske der Wahrheit täuschen. So wie oben beschrieben, stehen wir demjenigen gegenüber, das als absolute Vergangenheit an den Grund unseres individuellen Selbst herantritt. Als diejenigen, die auf dem Standpunkt der absoluten Zukunft ste-

hen, sind wir handelnd-intuitiv und durchgehend gestaltend—als schöpferische Elemente einer schöpferischen Welt sind wir in jeder Hinsicht schöpferisch. (Wir haben unser Selbst stets im Transzendenten; siehe das Ende dieses Aufsatzes.) Darin liegt die Begründung des Idealismus (理想主義). Die Welt handelnd-intuitiv zu betrachten, bedeutet umgekehrt, die Welt handelnd-intuitiv zu gestalten. Die Vergangenheit ist Vergangenheit, insofern sie sich selbst negiert und in die Zukunft übergeht, und die Zukunft ist Zukunft, insofern sie sich selbst negiert und zur Vergangenheit wird. Dass die Welt als absolute Vergangenheit sich überall intuitiv unser individuelles Selbst bis in die Wurzel seines Lebens aneignet, bedeutet, dass die Welt nicht schöpferisch wird, dass sie sich selbst negiert. Die Intuition selbst ist ein Selbstwiderspruch. Solange die Welt lebt, das heißt solange sie schöpferisch und produktiv ist, muss sie unweigerlich in Selbstwiderspruch geraten. Unser handelndes Selbst entspringt der Tiefe dieses Selbstwiderspruchs der Welt. Dass die Welt als absolutes Vergangenes intuitiv auf das individuelle Selbst eindrängt, darf weder mechanisch noch teleologisch geschehen, sondern muss ein Herandrängen sein, das die Hingabe unserer Seele fordert. Es darf nicht lediglich als ein bloßes Objekt des Verstehens (了解の対象) erscheinen, sondern muss als ein Gegenstand des Glaubens (信念の対象) sein—es muss als etwas, das zum Handeln antreibt, an uns herandrängen. Es muss in jeder Hinsicht Logizität/Rationalität (論理性) besitzen.[25] [**206**] Andernfalls kann es nicht etwas sein, das unser individuelles Selbst bewegt, noch kann es als etwas gelten, das unserem handelnden Selbst gegeben ist. In der absolut-widersprüchlich-selbstidentischen Gegenwart muss das, was uns als Geschaffenes bewegt, uns in abstrakt-logischer Weise entgegentreten (so wie es war, so wird es sein). Aus der Position der abstrakten Logik heraus betrachtet man die Welt als etwas Festgelegtes. Dass das Selbst sich selbst aus der Vergangenheit heraus begegnet, ist abstrakt-logisch. Dies nennt man Reflexion. Jedoch liegt die konkrete Logik darin, dass unser handelndes Selbst als gestaltendes Element einer widersprüchlich-selbstidentischen Welt, handelnd-intuitiv und poietisch die Produktionsweise der geschichtlichen Welt erfasst und fortschreitet. Ohne Vergangenheit gibt es keine Zukunft. Die Vergangenheit muss immer die Grundlage unseres Handelns sein. Vom Standpunkt des Bestimmten aus muss unser Handeln abstrakt-logisch sein. Dass die widersprüchlich-selbstidentische Welt uns in der Weise der handelnden Anschauung überall entgegentritt, muss beinhalten, dass sie uns auf abstrakt-logische Weise bewegt. Doch dies geschieht immer als Vergangenheit innerhalb der absolut widersprüchlich-selbstidentischen Gegenwart, und zwar in der Weise eines Gestaltungsakts. Die konkrete Logik vermittelt sich durch die abstrakte Logik als Selbstgestaltung der widersprüchlich-selbstidentischen Gegenwart, während umgekehrt die

25. Die Welt ist bei Nishida sowohl ein Objekt der Erkenntnis (了解の対象) als auch ein existenzieller Anruf (信念の対象), der das Individuum zu einer Haltung der Hingabe auffordert. Die Vergangenheit drängt sich nicht nur mechanisch oder zweckgerichtet auf, sondern fordert unsere aktive, schöpferische Antwort. Die letztgenannte Rationalität ist für unsere Beziehung zur Welt notwendig, jedoch nicht als starre Logik zu verstehen, sondern als die innere Struktur der dynamischen Selbstverwirklichung der Wirklichkeit.

abstrakte Logik als Vermittlung der konkreten Logik ihren Sinn innerhalb der Logik erhält. Andernfalls wäre sie nichts weiter als bloße Form.

Dass ich die Wirklichkeit handelnd-intuitiv erfasse, bedeutet nicht, dass dies ohne die Vermittlung abstrakter Logik geschieht. Vielmehr muss dasjenige, was uns in der absolut widersprüchlich-selbstidentischen Gegenwart handelnd-intuitiv gegeben ist, uns, umso mehr in einem logischen Sinne uns bewegen, je individueller und je schöpferischer wir als Gestaltungselemente der widersprüchlich-selbstidentischen Welt sind. [**207**] Und dass die Welt sich in jeder Hinsicht widersprüchlich-selbstidentisch selbst bildet, das ist die konkrete Logik. In diesem Sinne ist auch die Kunst konkretlogisch. Ich betrachte die Kunst vom Standpunkt der geschichtlichen Gestaltung des Menschen aus und blicke nicht vom letzteren auf den ersteren.[26]

4

Dass das intuitiv Gegebene uns logisch bewegt, dürfte dem gewöhnlichen Denken widersprechen. Das, was ich hier behaupte, mag vielleicht als eine erzwungene Auslegung erscheinen. Die herkömmliche Auffassung von Anschauung (直観) und Gegebenem (所与) basiert jedoch auf der Perspektive des intellektuellen Selbst, nicht auf der des konkreten, historisch-gesellschaftlichen Selbst—also nicht auf der Perspektive des handelnden, schöpferischen Selbst (行為的·制作的自己). Aus Sicht der Urteilslogik wird das Gegebene als irrational angesehen, die Intuition sogar als Ablehnung der Logik. Als konkrete Menschen (具体的人間) werden wir als schöpferische und handelnde Wesen in die historisch-gesellschaftliche Welt hineingeboren und können uns diesem Standpunkt niemals entziehen. Was uns gegeben wird, wird uns historisch und gesellschaftlich gegeben, und was wir intuitiv sehen, sehen wir handelnd und schöpferisch, und es bewegt uns ausdruckshaft. Als Gegebenes in der gegenwärtigen Welt der widersprüchlichen Selbstidentität muss es etwas sein, das an unser persönliches Selbst herandrängt. Die Gesellschaft entsteht als die Selbstgestaltung der widersprüchlich-selbstidentischen Welt. [**208**] So ursprünglich sie die Gesellschaft auch sein mag, sie darf weder bloß instinktiv noch bloß ganzheitlich sein, sondern muss das widersprüchlich-selbstidentische der Vielen und des Einen sein. Wir stehen als individuelles Selbst dem absolut widersprüchlich-selbstidentischen, dem Transzendenten gegenüber. Wie Malinowski sagt, muss das Individuum bereits in der primitiven Gesellschaft inbegriffen sein. Es gibt etwas, das sich von der tierischen Geselligkeit unterscheidet. Die ursprüngliche Gesellschaft ist durch Totems und Tabus in höchstem Maße gebunden. Und doch existiert so etwas wie individuelle Freiheit—und

26. Für Nishida ist Kunst eine geschichtliche Selbstgestaltung der Wirklichkeit (現実の自己形成). Sie ist kein zeitloses Ideal, sondern Ausdruck menschlicher, historischer Formkraft (人間の歴史的形成), die sich nicht durch äußere Zwecke, sondern aus innerer Notwendigkeit vollzieht. In diesem Gestaltungsprozess realisiert sich die konkrete Logik (具体的論理)—und darin liegt ihre Notwendigkeit.

eben deshalb gibt es Sünde. Das uns als konkrete Menschen Gegebene ist nicht die Intuition im Sinne der Psychologen, sondern muss etwas gesellschaftlich Gegebenes sein—es wird uns als etwas uns umschließendes gegeben. Es wird uns zwanghaft als die Selbstgestaltung der widersprüchlich-selbstidentischen Welt gegeben—als die von mir so genannte Selbstbestimmung des dialektischen-Allgemeinen (弁証法的一般者の自己限定). Es wird gesellschaftlich-überliefert (社会的因襲的に) aus der Vergangenheit heraus gefordert. Auch wenn es logisch, als etwas Partikulares bezeichnet wird, können wir solange wir historisch-gesellschaftlich sind, solange es uns als Spezies betrifft[27], können wir wesensmäßig nicht anders, als davon bewegt zu werden. Man könnte sagen, dass es, wie bei Lévy-Bruhl, vorlogisch ist. Doch selbst in der Logik Platons ist in ihrem tiefsten Grund nichts anderes als die Teilhabe an den Ideen. Andersherum ist eine bloß abstrakte Logik keine wahre Logik. Die konkrete Logik muss die widersprüchliche Selbstidentität beider Seiten sein. Es versteht sich von selbst, dass das mythische (ミトス的なもの) negiert werden muss, damit die Logik zur wahren Logik (真の論理) wird. Vom Geschaffenen hin zum Schaffenden entwickelt sich die Gesellschaft dialektisch fort. [**209**] Doch ganz gleich, wie weit wir gehen, können wir uns im tiefen Grunde nicht davon lösen, die Wirklichkeit als historisch-gesellschaftliche Gestaltung auf poietische Weise zu erfassen, als einen Prozess der handelnden Anschauung. Solange es sich um eine konkrete Logik handelt, lässt es sich nicht anders sagen. Doch so zu sprechen, bedeutet nicht, am Grund der Logik etwas mystisch-intuitives anzunehmen. Es bedeutet, unaufhörlich auf poietische und praktische Weise der wahren Wirklichkeit (真実在) unmittelbar (肉迫) näherzukommen. Es bedeutet, die Produktionsweise der Welt, die sich als absolut widersprüchliche Selbstidentität selbst gestaltet, immer weiter zu erfassen. Darin müssen wir unaufhörlich dasjenige negieren, was uns auf mythische Weise unterdrückt. Wir müssen das bloß partikulare und das bloß geschichtliche überwinden. Hier lässt sich denken, dass das intuitiv Gegebene negiert wird. Doch das bedeutet nicht, dass, wie Vertreter des abstrakten Rationalismus es sich vorstellen, die geschichtliche Vergangenheit negiert wird oder das Partikulare lediglich zu einem Partikulare des Allgemeinen (一般の特殊) wird. Die frühe Gesellschaft konstituiert sich bereits als widersprüchliche Selbstidentität. Und unsere Gesellschaft entwickelt sich unaufhörlich innerhalb dieses Standpunkts der widersprüchliche Selbstidentität weiter. Nein, gerade weil sie widersprüchlich-selbstidentisch ist, entwickelt sie sich vom Geschaffenen hin zum Schaffenden.

Das geschichtlich Gegebene tritt im absolut widersprüchlich-selbstidentischen Gegenwart als weltgeschichtlich Gegebenes (世界史的に与えられたもの) hervor und dringt, je mehr wir ein persönliches Selbst sind, desto tiefer bis in den Grund der Existenz des Selbst vor, soweit, bis es nicht mehr negiert werden kann. Das, was auf uns intuitiv eindringt, wird zu dem, was auf uns weltgeschichtlich eindringt. Das Partiku-

27. Im Deutschen gibt es für 種的 kein etabliertes Wort, wenn wir beim Terminus Spezies bleiben. Andere Möglichkeiten: artzugehörig, gattungsmäßig, spezieshaft.

lare der Gesellschaft ist keine einfache Partikularität, sondern war von Grund auf eine Produktionsweise der geschichtlichen Welt. Wir glauben rational zu sein, indem wir als individuelles Selbst, alles Intuitive verwerfen. Doch andersherum bedeutet das, als Gestaltendes Element der selbstidentischen Welt (自己同一的世界) wahrhaft handelnd-intuitiv zu werden. [**210**] Wie in der frühen Gesellschaft stehen wir immer der absolut widersprüchlichen Selbstidentität gegenüber. Nein, je individueller wir werden, desto mehr kann man dies sagen. Indem wir als gestaltendes Element der absolut widersprüchlich-selbstidentischen Welt der widersprüchlichen Selbstidentität gegenüberstehen, werden wir zu einem individuellen Selbst. Erst hier können wir wahrhaft sagen, dass wir zu einem individuellen Selbst geworden sind. Und so gelangen wir durch die Selbstgestaltung der widersprüchlich-selbstidentischen Welt, das heißt, auf konkrete und logische Weise dorthin. Die konkrete Logik vermittelt sich stets durch die abstrakte Logik. Doch führt die abstrakt-logische Vermittlung nicht zur konkreten Logik.[28]

Hegel sagt, dass die Person, insofern sie ein ideelles Sein ist, Eigentum besitzen muss. Die konkrete Person muss geschichtlich-leiblich sein. Die Gesellschaft entsteht als geschichtlicher Produktionsprozess, der sich vom Geschaffenen zum Schaffenden bewegt –unser Selbst existiert als ein gestaltendes Element einer solchen widersprüchlich-selbstidentischen Selbstgestaltung der Gesellschaft. Auch die Person muss von diesem Standpunkt aus gedacht werden. Die menschliche Gesellschaft besitzt, anders als die der Tiere, von Anfang an Individuen, und in der widersprüchlichen Selbstidentität des Vielen und des Einen etabliert sich das persönliche Selbst als das einzelne-Viele gegenüber dem ganzheitlichen-Einen. In der widersprüchlich-selbstidentischen Welt bedeutet das unaufhörliche, selbstwidersprüchliche Gegenüberstehen des einzelnen-Vielen gegen das Eine zugleich dessen selbstwidersprüchliche Vereinigung mit dem Einen. Daher sind wir insofern Person, als wir dem Göttlichen gegenüberstehen, und zugleich bedeutet dies, dass ich durch die Vermittlung des Göttlichen ein Du anspreche—dass sich Person und Person gegenübertritt. [**211**] Die Gesellschaft bewegt sich als die widersprüchlich-selbstidentische Selbstgestaltung der Gegenwart unaufhörlich vom Geschaffenen zum Schaffenden. Ein solcher Prozess ist weder mechanisch noch teleologisch. Er muss als ein widersprüchlich-selbstidentischer Prozess des Vielen und des Einen eine handelnd-intuitiv sein. Als das Viele welches das Viele des Einen ist und das Eine welches das Eine des Vielen ist, als Bewegung zugleich Ruhe (動即静) und Ruhe zugleich Bewegung (静即動)—in all dem muss das Moment (契機) der Selbstgestaltung des Ewigen, das heißt die ideelle Gestaltung (イデヤ的形成), enthalten sein. Kultur entsteht in eben diesem Moment. Deshalb ist sie, obwohl sie immer eine spezienhafte Gestaltung (種的形成) bleibt, zugleich als widersprüchlich-selbstidentische Selbstgestaltung der Gegenwart weltgeschichtlich. Die Gesellschaft, die sich widersprüchlich-selbstidentisch selbst gestaltet, wird hier-

28. Die konkrete Logik nutzt die abstrakte Logik als Medium, geht aber umgekehrt nicht aus der abstrakten Logik hervor.

durch als ideell-gestaltend (イデヤ的形成的) zum Staat, das heißt, sie wird vernünftig.[29] Als gestaltende Elemente einer solchen Gesellschaft werden wir zur konkreten Person. In diesem Sinne ist der Staat eine ethische Substanz (倫理的実体), und unser moralisches Handeln (道徳的行為) vollzieht sich durch die Vermittlung des Staates. Es gibt keinen Staat, der nicht kulturell ist. Eine unkulturelle Gesellschaft (非文化的な社会) verdient nicht den Namen eines Staates. Doch da die Kultur als Ideelles weltgeschichtlich ist, bleibt sie zwar die spezienhafte Gestaltung einer bestimmten Gesellschaft, ist aber nie auf diese allein beschränkt.

Die geschichtliche Welt ist von den Anfängen des Lebens bis zum Erscheinen des Menschen die widersprüchliche Selbstidentität des Vielen und des Einen. Und sie bewegt sich vom Geschaffenen zum Schaffenden. Im tierischen Leben steht das einzelne-Viele noch nicht dem ganzheitlichen-Einen gegenüber, das heißt, das Einzelne ist nicht selbstständig (独立的). Der Prozess des geschichtlichen Fortschreitens vom Geschaffenen zum Schaffenden kann als ein Prozess des ganzheitlichen-Einen gedacht werden, das heißt, er kann als teleologisch betrachtet werden. Dass das Einzelne nicht selbstständig ist, bedeutet umgekehrt, dass das Eine noch nicht das wahre Eine ist—dass es gegenüber der Welt des einzelnen-Vielen nicht transzendent ist, sondern noch das Viele des Einen bleibt. [**212**] Im Gegensatz dazu ist die menschliche Welt, so primitiv sie auch sein mag, bereits die widersprüchlich-selbstidentische des Vielen und des Einen. Doch selbst in der primitiven Gesellschaft ist das Einzelne noch nicht wahrhaft selbstständig; das ganzheitliche-Eine ist unterdrückend. Das ganzheitliche-Eine ist lediglich transzendent. Das Viele ist ein Vieles des Einen. Doch das Einzelne ist nur insofern Einzelnes, als es in jeder Hinsicht selbstständig ist. In der Welt der absolut widersprüchlichen Selbstidentität bedeutet die Gestaltung des Einzelnen durch das Einzelne selbst zugleich die Gestaltung der Welt durch die Welt selbst—und umgekehrt bedeutet, dass die Welt die Welt selbst gestaltet die Gestaltung das Einzelne durch das Einzelne selbst. Das Viele und das Eine werden durch wechselseitige Negation eins—ein übergehen vom Geschaffenen zum Schaffenden. In der Welt der absolut widersprüchlichen Selbstidentität muss ein solches Moment enthalten sein. Das ist der kulturelle Prozess. Von diesem Standpunkt aus bedeutet das das Lebendigwerden (生かすこと) des einzelne-Vielen das Lebendigwerden des ganzheitlichen-Einen ist, und umgekehrt: Das das Leben (生きること) des ganzheitlichen-Einen, das Leben des einzelnen-Vielen ist. Indem die Gesellschaft als substanzielle Freiheit (実体的自由) zur ethischen Substanz (倫理的実体) wird, gewinnt unser Handeln als Gestaltungsaktakt der geschichtlichen Welt moralische Bedeutung (道徳的意義). Dort, wo die Welt sich als absolut widersprüchliche Selbstidentität in einer widersprüchlich-selbstidentischen, ideellen Selbstgestaltung vollzieht und wo

29. Für Nishidas dialektisches Denken reicht die Logik (論理) nicht aus, um die dynamische Struktur der Wirklichkeit zu erfassen. Daher spricht er von Vernunft (理性) bzw. dem Vernünftigen (理性的), wenn er die höhere, widersprüchlich-selbstidentische Struktur der Realität meint. In der Aussage „Die Gesellschaft wird vernünftig (理性的)" geht es nicht nur um rationale Ordnung, sondern um eine ideelle Selbstkonstitution im kantischen bzw. hegelschen Sinn.

wir handelnd-intuitiv schöpferisch sind, dort liegt die wahre Moral (真の道徳). In diesem Sinne muss der kulturelle Prozess ethisch sein. Man kann also auch sagen, dass die kulturelle Entwicklung durch den Staat als substanzielle Freiheit (実体的自由) vermittelt wird. Insofern wir als Individuen der Gesellschaft, die eine ethische Substanz ist, schöpferisch sind, ist unser Handeln moralisch; und insofern die Gesellschaft als Gestaltungsakt der Welt der absolut widersprüchlichen Selbstidentität eine ideelle Gestaltung ist, ist sie eine ethische Substanz. [**213**] Das Erfordernis (要求)[30] der ideellen Gestaltung einer solchen Welt wird unaufhörlich als Sollen (当為)[31] im persönlichen Selbst bewusst, insofern es sich unabhängig selbst begrenzt. Von diesem Standpunkt aus haben auch Kunst und Wissenschaft ethische Bedeutung, insofern, als sie ideelle Gestaltungsakte sind. Im Gegensatz dazu muss das, was den Namen eines wahren Staates verdient, mehr sein als das sogenannte Politische. Selbst das, was Machiavelli als das Wesen des Staates betrachtete, virtù (力), kann als etwas gedacht werden, das Kreativität bedeutet. „Etwas, das schöpferisch schöpferische Kraft (創造性) bedeutete. Als widersprüchlich-selbstidentischer Gestaltungsakt des Vielen und des Einen ist der Staat in sich selbst ein selbstwidersprüchliche Existenz. Daher ist in der Daseinsbegründung des Staates (国家存在理由) stets ein Widerspruch enthalten. Doch gerade darin muss die Daseinsbegründung des Staates liegen. Alles, was in der geschichtlichen Welt real existiert, muss selbstwidersprüchlich sein. Und die Kultur entsteht aus der Selbstgestaltung einer solchen Realität. Man muss in dem Kreuz (十字架) der Gegenwart die Rose (薔薇) erkennen—andernfalls ist es keine wahre Kultur. Auch etwas wie die Kunst entsteht als Selbstgestaltungsakt der widersprüchlich-selbstidentischen Gesellschaft. In diesem Sinne interessiert mich der Gedanke, dass die Kunst aus den Ritualen der Gesellschaft hervorgeht (Jane Harrison, Ancient Art and Ritual). Und selbst wenn sie sich noch so weit entwickelt, wird dieser Standpunkt nicht verloren gehen. Darum ist auch die Kunst konkret-logisch. Doch je tiefer die widersprüchlich-selbstidentische Gestaltung forangeht, desto mehr differenzieren und entwickeln sich die verschiedenen Kulturen, mit der Wirklichkeit der handelnden Anschauung im Zentrum, in unterschiedliche Richtungen. [**214**] Die Welt der absolut widersprüchlichen Selbstidentität ist ideell in ihrem Prozess (過程において) der Selbstgestaltung, der sich vom Geschaffenen zum Schaffenden bewegt, und umfasst das Intuitive. Wenn dem so wäre, dann wäre es nicht die Welt der absolut widersprüchlichen Selbstidentität. In der Welt der absolut widersprüchlichen Selbstidentität muss die Selbstidentität stets etwas sein, das über diese Welt hinausgeht. Sie

30. Bei Nishida ist der Anspruch (要求) nicht als bloße äußere Forderung zu verstehen, sondern als innere Notwendigkeit bzw. als teleologisches Moment—etwas, das sich aus der Struktur des Seins oder des geschichtlichen Prozesses ergibt.

31. Das „Sollen" oder „das, was sein soll" (当為) wird im kantischen Sinne verstanden. Im Unterschied zum Sein (存在) verweist das „Sollen" auf das, was sein sollte—also auf eine normative bzw. teleologische Dimension. Bei Nishida bezeichnet es einen inneren Anspruch auf Selbstbestimmung, der nicht bloß äußerer Pflicht folgt, sondern aus der inneren Logik der widersprüchlichen Selbstidentität hervorgeht.

muss absolut transzendent (絶対に超越的) sein; es gibt keinen Weg von Menschen zu Gott.[32] Das einzelne-Viele und das ganzheitliche-Eine dürfen in dieser Welt niemals vollständig eins (一) werden. Solange man die Selbstidentität im Ideellen innerhalb (内在的に) dieser Welt verortet, ist die Welt nicht wirklich eine Wirklichkeit, die wahrhaft aus sich selbst heraus in Bewegung ist. Aus diesem Grund muss die Welt der absolut widersprüchlichen Selbstidentität eine Welt sein, die auch das Ideelle negiert, und eine Welt sein, die auch die Kultur negiert. Die ideelle Welt ist eine Welt der Erscheinung (世界は仮現). Das Ideelle muss etwas sein, das geboren wird, vergeht, sich wandelt und prozesshaft ist. Da die Welt absolut widersprüchlich-selbstidentisch ist, muss ihr Prozess der Selbstgestaltung weder eine mechanische noch teleologische, sondern eine ideelle Gestaltung sein. Da sie absolut dialektisch (絶対弁証法的) ist, umfasst sie das ideell-intuitive Moment (イデヤ的直観的契機). Daher kann man sagen, dass Kultur und Religion sich, obwohl sie einander unaufhörlich entgegengesetzt sind, dennoch miteinander verbinden. Deshalb habe ich in meinem vorherigen Aufsatz gesagt, dass die Welt dort, wo sie den Schatten der absolut widersprüchlichen Selbstidentität (絶対矛盾的自己同一の影) widerspiegelt, ideell ist.[33] Dass das Selbst in sich selbst seinen eigenen Schatten spiegelt (自己が自己において自己の影を映す), ist—wie ich es häufig im Zusammenhang mit dem Ausdrucksakt sage—nichts anderes als die Kontinuität eines absoluten Bruchs (絶対の断絶の連続). [**215**] Das, was das selbstwidersprüchlich immanent ist, muss stets etwas absolut Transzendentes sein, das heißt es muss die absolut widersprüchliche Selbstidentität sein. Die Religion hat nicht die Kultur zum Ziel, vielmehr ist das Gegenteil der Fall. Doch wahre Kultur muss aus der Religion hervorgehen.

Die Welt der absolut widersprüchlichen Selbstidentität besitzt keine Selbstidentität in sich selbst (自己自身の中). Als widersprüchliche Selbstidentität ist sie stets transzendent zu dieser Welt. Daher ist ihre Selbstgestaltung als unbestimmte Bestimmung ideell. Dass diese Welt ihre Selbstidentität im absolut Transzendenten besitzt, bedeutet, dass das einzelne-Viele in jeder Hinsicht dem transzendenten Einen (超越的一) gegenübertritt. Es bedeutet, dass das Einzelne (個物) dadurch zum Einzelnen wird, indem es dem absolut Transzendenten gegenübersteht. Wir werden zur Person, indem wir Gott gegenüberstehen. Und dass wir in jeder Hinsicht als persönliches Selbst Gott gegenüberstehen, bedeutet umgekehrt, dass wir mit Gott verbunden werden. Gott und wir stehen in einer Beziehung der absolut widersprüchlichen

32. Nishida betont, dass der Zugang zur absoluten Transzendenz nicht aus menschlicher Anstrengung heraus erfolgen kann. Das Göttliche ist kein bloß gesteigertes Menschliches, sondern das „absolut Andere"—vollständig jenseits menschlicher Reichweite.

33. Die Wendung „Schatten der absolut widersprüchlichen Selbstidentität" (絶対矛盾的自己同一の影) verweist darauf, dass sich die absolute Wirklichkeit als absolut widersprüchliche Selbstidentität" nur indirekt und in vermittelter Form in der Erscheinung zeigt. Der Ausdruck erinnert an Platons Höhlengleichnis, in dem Schatten als Abbilder einer höheren Wirklichkeit gelten, und steht zudem in Resonanz mit Hegels Idee, dass das Absolute nur durch seinen Widerspruch in der endlichen Welt erfahrbar wird.

Selbstidentität des Vielen und des Einen. Als Einzelne in der Welt der absolut widersprüchlichen Selbstidentität sind wir in unserem Fundament der Selbstkonstitution (自己成立の根柢) selbstwidersprüchlich. Das ist kein Widerspruch, der durch kulturelle Entwicklung vermindert wird, sondern vielmehr ein Widerspruch, der umso klarer zutage tritt je weiter unsere kulturelle Entwicklung voranschreitet. In der widersprüchlich-selbstidentischen Welt, die ihre Selbstidentität im Transzendenten besitzt, muss der in der Weise der Poiesis handelnd-intuitive, Prozess vom Geschaffenen zum Schaffenden unaufhörlich ins Unendliche fortschreiten. Wir verbinden uns mit dem Absoluten, mit Gott, nicht in dieser Richtung. In unserem Fundament der Selbstkonstitution verbinden wir uns mit Gott (wir sind Geschöpfe (被創造物)).[34] Vergangenheit und Zukunft sind in der Gegenwart selbstwidersprüchlich, gleichzeitig existierend, als Gestaltungselemente der widersprüchlich-selbstidentischen Gegenwart. [**216**] Wir berühren (接する) das Absolute stets. Doch wir sind uns dessen nicht bewusst. Indem wir auf den Grund unseres Selbstwiderspruchs tief reflektieren (深く省みることによって)[35], wenden wir uns selbst um und verbinden uns mit dem Absoluten—das heißt, wir unterwerfen uns Gott. Das nennt man Bekehrung (回心). Darin findet man das wahre Selbst, indem man sich selbst negiert. Luther spricht in seiner Abhandlung „Über die Freiheit eines Christenmenschen" davon, dass der Christ ein freier Herr über alle Dinge ist und zugleich ein Diener, der allen dient. Daher treten wir nicht durch unsere Handlungen, die die Selbstidentität in dieser Welt verorten, in die Religion ein, sondern durch die Reflexion über den Selbstwiderspruch ebendieser Handlungen und unseres Selbst. Und dass wir so in unserem Fundament auf unseren Selbstwiderspruch stoßen, geschieht nicht durch uns selbst, sondern muss der Ruf/Stimme des Absoluten (絶対の呼声) sein. Das Selbst kann sich nicht aus sich selbst heraus negieren (darin sehen Religionsanhänger das, was sie Gnade göttliche Zuwendung nennen). Deshalb wird Religion als weltübersteigend betrachtet. Doch wie bereits erwähnt, muss Religion vom absolut widersprüchlich-selbstidentischen Standpunkt aus verstanden werden, durch den, als solcher wahre Kultur entsteht. Indem wir uns in jeder Hinsicht dem transzendenten Einen (超越的なる一者) zuwenden, werden wir zur wahren Person.[36] Und dass das Selbst durch das Gegenübertreten des transzendenten Einen zu sich selbst wird, bedeutet zugleich, dass ich in der Weise der Agape (アガペ的) meinem Nächsten (隣人) gegenübertrete. Das moralische

34. Selbsterkenntnis ist für Nishida nur möglich, wenn der Mensch seine Abhängigkeit vom Absoluten erkennt, als Geschöpf im Sinne des Geschaffenseins. Das Geschöpf ist dabei nicht bloß Produkt, sondern Teil eines fortlaufenden schöpferischen Prozesses (ポイエーシス的過程), in dem es selbst schöpferisch wirkt und Verantwortung für die Welt übernimmt.

35. Der Ausdruck 省みること bedeutet „reflektieren", „sich selbst betrachten" oder „selbstkritisch zurückblicken" und verweist auf eine tiefgehende Selbstreflexion, die das Durchdringen der eigenen, auch widersprüchlichen Existenz ermöglicht.

36. Der Unterschied zwischen 一者 und 一 liegt in der philosophischen Nuance: Nishida verwendet 一者, um das „Eine" in personalisierter oder ontologischer Weise zu fassen—über bloße Zahl oder Einheit hinaus.

Prinzip (道徳的原理), dass man selbst zur Person wird, indem man den Anderen als Person betrachtet, muss auf diesem Fundament beruhen. Unter einer solchen moralischen Verpflichtung (道徳的制約) muss die Welt, als eine sich selbst gestaltende Welt, widersprüchlich-selbstidentisch und als vom Geschaffenen zum Schaffenden fortschreitend, eine ideell-gestaltende Welt sein. [**217**]

Die Religion ignoriert nicht den Standpunkt der Moral. Vielmehr wird der Standpunkt der wahren Moral durch die Religion begründet. Doch bedeutet dies nicht, dass man durch moralische Handlungen aus eigener Kraft zur Religion gelangt. Man sollte die Worte Shinrans aus dem Tannisho tief durchdringen: „Selbst tugendhafte Menschen können die Wiedergeburt im Reinen Land erlangen (往生)[37]—wie viel mehr dann die bösen Menschen." Auch die heutige Tendenz, das Ziel der Religion in der individuellen Erlösung (個人的救済) zu sehen und sie scheinbar für unvereinbar mit der Staatsmoral zu halten, rührt daher, dass man das Wesen der Religion nicht versteht. Die Aufgabe (問題) der Religion liegt nicht im individuellen Seelen frieden (個人的安心). Wer sich heute in solchen Widersprüchen verirrt, hat nichts anderes getan, als die göttliche Andere-Kraft (他力) für sich zu vereinnahmen. Wer wahrhaft Zuflucht zum Absoluten genommen hat (真に絶対に帰依したも), muss wahrhaft die Moral im Herzen tragen (念とする).

Die Religion des östlichen Nichts (東洋的無) lehrt, dass das Herz (Geist) selbst Buddha (即心是仏) sei. Dies ist weder Solipsismus (唯心論) noch Mystizismus (神秘主義). Logisch muss es als die widersprüchliche Selbstidentität des Vielen und des Einem verstanden werden. Dass Alles das Eine (一切即一) ist, bedeutet nicht, dass Alles (一切) unterschiedslos das Eine (一) ist. Es muss das Eine (一) sein, durch das Alles (一切) als absolut widersprüchliche Selbstidentität existiert. Darin liegt das Prinzip der Konstitution der geschichtlichen Welt als absolute Gegenwart. Als Einzelne in der absolut widersprüchlich-selbstidentischen Welt, stehen wir immer in Kontakt mit dem Absoluten, können jedoch nicht sagen, dass wir ihm vollständig gegenüberstehen. Es heißt: „Derjenige, der hier und jetzt vor mir das Dharma hört, leuchtet klar und einzigartig wie ein einsames Licht; er ist an keinem Ort gebunden und durchdringt frei die zehn Richtungen."[38] [**218**] Dass wir am Grund unseres Selbstwiderspruchs absolut sterben und das Prinzip des „Alles das Eine" (一切即一) durchdringen, ist unsere Religion des „Herzen (Geist) das selbst Buddha ist (即心是仏). Es ist auch gesagt: „Ihr, die gerade jetzt hier das Dharma hören, seid nicht nur die vier Elemente,

37. 往生 bedeutet wörtlich „Hingang" oder „Geburt", wird aber im buddhistischen Kontext verwendet, um die Wiedergeburt im Reinen Land (浄土) zu beschreiben. Shinran betont 往生 die Abhängigkeit von Amida Buddhas Gelübde und die Unfähigkeit des Menschen, aus eigener Kraft Erlösung zu erreichen. Es ist keine Leistung durch Tugend oder Verdienste, sondern ein Geschenk der Gnade.

38. (Chin. 即今目前孤明歴々地聴者、此人処々不滞、通貫十方): Linji Yixuan (japanisch: Rinzai Gigen, 臨済義玄) war Begründer der Rinzai-Schule des Zen-Buddhismus. Die Lehren Linjis sind in den „Linji Yulu" (臨済語録, „Aufzeichnungen der Unterweisungen von Linji") festgehalten, einem der zentralen Texte des Chan- und Zen-Buddhismus.

die Euch ausmachen. Ihr könnt die vier Elemente nutzen, ohne von ihnen abhängig zu sein. Wenn Euch dies gelingt, werdet Ihr frei sein von Geburt und Tod."[39] Doch dies ist nicht das bewusste Selbst als illusorischer Begleiter (虚幻の伴子たる意識的自己), sondern es muss eine absolute negierende Umkehr (絶対否定的転換) geben. Daher muss es im Gegensatz zu Solipsismus oder Mystizismus ein absoluter Objektivismus (絶対の客観主義) sein. Wahre Wissenschaft und Moral entstehen ebenfalls hieraus. Wenn von Geist (心) die Rede ist, ist damit nicht das subjektive Bewusstsein (主観的意識) gemeint; es ist „das Innere, das sich dem Zugriff entzieht" (内亦不可得)[40]—und wenn von Nichts die Rede ist, ist damit nicht ein relatives Nichts (相対的無) im Gegensatz zum Sein (有) gemeint."

Als absolut widersprüchliche Selbstidentität des Vielen und des Einen, ist die Welt, die sich selbst ideell gestaltet und vom Geschaffenen zum Schaffenden fortschreitet, eine Welt, die ihre Selbstidentität im Transzendenten hat. Daher gilt: Je mehr das Einzelne in dieser Welt als Einzelnes existiert, desto mehr steht es dem transzendenten Einen gegenüber. Und dieses Gegenüberstehen zum transzendenten Einen bedeutet innerlich, dass das Einzelne in der Weise der Agape dem Einzelnen gegenübersteht. Indem wir uns vom Geschaffenen zum Schaffenden übergehen, sind wir geschichtlich aus dieser Welt hervorgegangen, doch stehen wir stets unmittelbar demjenigen gegenüber, das diese Welt transzendiert, und sind somit selbst etwas, das diese Welt übersteigt. Darin stehen das Einzelne und die Welt einander gegenüber. Aus diesem Zusammenhang rührt auch, dass das uns zuvor im Standpunkt der handelnden Anschauung Gegebene, etwas ist, das unser persönliches Selbst bedrängt und unsere Seele raubt. Es muss nicht nur unser leibliches Leben (身体的生命), sondern auch unsere Seele negieren. Als Einzelne in einer Welt, die ihre Selbstidentität im Transzendenten hat, stehen wir der Welt in jeder Hinsicht gegensätzlich gegenüber. [**219**] Solange das Selbst von dem beraubt wird, was ihm als Gegebenes entgegenkommt und es bedrängt, ist man kein wahres Einzelnes, das in dem transzendenten Einen sein Selbst besitzt. Wir dürfen uns niemals von den Dingen vereinnahmen lassen. Darin liegt der Grund des höchsten Lebensprinzips (無上命法).[41] Doch dies muss zugleich

39. (Chin. 価祇今募法者、不是側四大、能用個四大、若能如是見得、便乃去住自由): Ebenfalls Worte des Linji Yixuan (Rinzai Gigen).

40. Dieser Ausdruck stammt aus der buddhistischen Philosophie, insbesondere aus den Lehren des Madhyamaka (Mittlerer Weg) von Nāgārjuna. Er verweist darauf, dass weder ein inneres Selbst noch ein äußeres Objekt als feststehend, greifbar oder erkennbar existieren. Es verweist auf die 1. Leugnung eines greifbaren Selbst, 2. Leerheit (空, śūnyatā), und 3. Notwendige Überwindung von Dualitäten.

41. 無上命法 (mujō meihō) ist ein Begriff, der in Nishidas Philosophie nicht ohne einen Verweis auf die japanische Kant-Rezeption übersetzt werden kann. In einigen japanischen Übersetzungen von Immanuel Kants Kritik der praktischen Vernunft* wird 無上命法 als Entsprechung für den kategorischen Imperativ verwendet.

Es liegt nahe, dass Nishida in diesem Kontext direkt auf Kants kategorischen Imperativ anspielt. Dass hier eine andere Formulierung gewählt wurde, liegt daran, dass diese Wendung in einem unbefangenen, von Nishida neu erdachten Sinn verstanden werden soll. Da Nishidas Philosophie stark

stets als Einzelnes in der absolut widersprüchlich-selbstidentischen Welt verstanden werden. Andernfalls bleibt es nichts weiter als eine bloße moralische Selbstüberhöhung (道徳的自尊) und wird zu einer Form von Hybris (一種のヒュブリス). Je mehr wir als Einzelne, wie oben beschrieben, persönlich sind, desto mehr müssen wir als vom Geschaffenen zum Schaffenden gehend, ideell-gestaltend sein. Das bedeutet, dass wir als schöpferische Elemente der schöpferischen Welt zum Werkzeug des transzendenten Einen werden müssen. Darin liegt, dass das Moralische zugleich das Religiöse ist.

Die Welt besitzt als absolut widersprüchliche Selbstidentität ihre Selbstidentität in dem, was sie selbst transzendiert - da wir durch unser Gegenüberstehen zum transzendenten Einen Einzelne sind, gilt: Je mehr wir als Einzelne existieren, desto mehr bewegen wir uns von Wirklichkeit zu Wirklichkeit, während wir stets über diese gegenwärtige Welt hinaus reflexiv und denkend bleiben. Wenn die Welt ihre Selbstidentität in dem besitzt, was sie selbst transzendiert, dann ist die Welt ausdruckshaft, und wir sind als Einzelne dieser Welt gestaltungsakthaft. Dann, wenn die Welt als widersprüchlich-selbstidentische Gestaltung besteht und in deren Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft vereinen, dann sind wir reflexiv. Reflexion muss die Vereinigung von Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart sein. In diese Richtung werden Vergangenheit und Zukunft stets in der Gegenwart negiert, und die unendlich sich bewegende Welt als eine Gegenwart zu begreifen, ist der Standpunkt des Denkens. [**220**] Vom Standpunkt des Denkens aus wird die Welt ausdruckshaft als eine Gegenwart erfasst. Die widersprüchlich-selbstidentische Welt wird dort, als Etwas erfasst, das seine Selbstidentität in sich selbst besitzt. Die selbstwidersprüchliche Welt wird als nicht-widersprüchlich erfasst. Daher ist der Standpunkt des Denkens (思惟の立場) in jeder Hinsicht selbstwidersprüchlich. Und darin stehen Denken und Praxis (思惟と実践) in jeder Hinsicht einander gegenüber, wodurch der Standpunkt des reinen Wissens (純なる知識) entsteht. Je mehr sich die Welt als widersprüchliche Selbstidentitaet und ideell-gestaltend konstituiert, desto mehr können wir sagen, dass wir als Einzelne denkend (思惟的) werden. Eine, von der unendlichen Vergangenheit zur unendlichen Zukunft (verlaufende) Welt, die niemals in sich selbst ihre Selbstidentität besitzt, wird als ein deduktiv-Allgemeines (推論式的一般者) betrachtet, das

vom Zen-Buddhismus und insbesondere in diesem Text von der Idee einer sich selbst negierenden, schöpferischen Wirklichkeit geprägt ist, könnte 無上命法 hier weniger eine abstrakte moralische Gesetzgebung als vielmehr ein ontologisch-praktisches Prinzip bezeichnen, das sich in der dynamischen Selbstverwirklichung des Wirklichen ausdrückt.

Der Übersetzer regt an, über den möglichen Unterschied zwischen Gesetzgebung und schöpferischer Praxis nachzudenken, und hebt hervor, dass die Wendung nicht nur in einem kantischen Sinn unreflektiert gelesen werden darf. Denn Kant bleibt (trotz aller praktischen Relevanz) in einer formalen Ethik verankert, die von der Vernunft als Gesetzgeber ausgeht. Nishida dagegen sieht moralisches Handeln nicht als Befolgung eines allgemein gültigen Gesetzes, sondern als einen Prozess der Selbstverwirklichung in der Welt—eingebettet in ein holistisches, sich widersprechendes und dennoch geeintes Wirklichkeitsganze. Diese Spannung zwischen ethischer Normativität und metaphysischer Praxis bleibt eine aktuelle offene Frage, die sich an diesem Begriff und seiner Übersetzung zeigt.

seine Selbstidentität in sich trägt. Darin entsteht das, was als wissenschaftliches Wissen bezeichnet wird.

Die Welt, die sich wie oben beschrieben als absolut widersprüchliche Selbstidentität selbst gestaltet, wird immer in ihrer widersprüchlich selbstidentischen Gegenwart logisch als deduktives Allgemeine gedacht. Dass die Welt in sich selbst stets das Moment der Selbstnegation trägt, ist der Grund, warum die Welt widersprüchlich-selbstidentisch ist. Andernfalls wäre es keine widersprüchlich selbstidentische Welt. Doch die absolute widersprüchliche Selbstidentität der Welt konsequent aus dieser Perspektive zu erfassen, das heißt, sie innerlich und selbstidentisch zu betrachten, muss notwendigerweise eine Abstraktion (抽象化すること) sein. Eine absolut widersprüchlich-selbstidentische Welt kann keine Selbstidentität in sich haben. Dieses „haben" muss als Anlass für eine ideale Geschichtsgestaltung, vom Geschaffenen zum Schaffenden, einbezogen werden.

[**221**] Die konkrete Logik muss die abstrakte Logik als ihr negatives Moment enthalten, doch von der Perspektive der abstrakten Logik aus kann nicht konkret-logisch gedacht werden. Die absolut widersprüchlich-selbstidentische Welt kann niemals in sich selbst vollständige Selbstidentität besitzen. Es die Selbstidentität muss als Moment der ideellen Gestaltung der Geschichte, die sich von Geschaffenen hin zum Schaffenden bewegt, enthalten sein. Die konkrete Logik liegt dort, wo unser Selbst die Wirklichkeit als ein geschichtlich-schöpferisches Selbst erfasst und verwirklicht. Man könnte sagen, dass die Welt, in der wir als die widersprüchliche Selbstidentität von den Vielen und dem Einen enthalten sind, sich selbst offenbart. Unser Bewusstsein wird auf selbstwidersprüchliche Weise zum Bewusstsein der Welt. Daher kann man sagen, dass wir durch die Praxis die Wirklichkeit widerspiegeln oder dass die Dinge sich selbst beweisen. Auch wenn Wissen mit abstrakter Analyse beginnt, muss die Frage, von welchem Standpunkt aus und in welcher Weise dies geschieht, aus dem Selbstbewusstsein (自覚) darüber hervorgehen, welche Position das Selbst einnimmt—nämlich von der Bewegung vom Geschaffenen hin zum Schaffenden. Wissen muss ein geschichtlicher Prozess sein. Ich bezeichne ein solches Selbstbewusstsein des geschichtlichen Lebens (歴史的生命の自覚), wie oben beschrieben, als dialektische Logik. Daher ist auch die Wissenschaft dialektisch. Allerdings muss sie, da sie auf dem Geschaffenen beruht, als umgebungshaft (環境的) bezeichnet werden. Die Welt des geschichtlichen Lebens nur von diesem Standpunkt aus zu betrachten, führt unvermeidlich zu einer abstrakten Sichtweise.

Hegel sagt zu Beginn der „Rechtsphilosophie"[42]:

> *Die Philosophie hat es mit Ideen und darum nicht mit dem, was man bloße Begriffe zu heißen pflegt, zu tun, sie zeigt vielmehr deren Einseitigkeit und Unwahrheit auf, sowie das der Begriff (nicht das, was man oft so nennen hört, aber nur eine abstrakte*

42. G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Berlin: Nicolai 1821.

Verstandesbestimmung ist) allein es ist, was Wirklichkeit hat und zwar so, dass er sich diese selbst gibt.

[**222**] Unser biologischer Leib ist als geschichtliches Leben bereits technisch (技術的). Wie Aristoteles mal sagte, ist die leibliche Entwicklung eine Poiesis der Natur. Aber in unserem gesellschaftlichen Leben wird er, der Leib, wahrhaftig technisch. Unser Leib kann als geschichtlich leiblich betrachtet werden. Von diesem Standpunkt aus kann man sagen, dass unser geschichtliches Leben durch und durch technisch geprägt ist. Andererseits bedeutet es, dass die Aussage, dass das geschichtliche Leben technisch ist, auf widersprüchlich-selbstidentische Weise stets ideellgestaltend sein muss. Daher entwickelt sich die spezienhafte Gestaltung zur ideellen Gestaltung. Nur in diesem Sinne kann vom Besonderen als das zugleich-Allgemeine (特殊が即一般) gesprochen werden.

Glossary

Romanization	日本語	中文	English	Deutsch
aihataraku	相働く	互相作用	to interact	gegenseitig wirken
basho	場所	场所	place	Ort
busshitsu	物質	物质	matter	Materie
chikaku	知覚	知觉	perception	Wahrnehmung; Erfassen
chishiki	知識	知识	knowledge	Wissen; Erkenntnis
chōetsu	超越	超越	transcendence	Transzendenz
chokkan	直観	直观	intuition	Intuition; Anschauung
dōitsu	同一	同一	identity	Identitaet
dōjisonzai	同時存在	同时存在	simultaneous existence	gleichzeitige Existenz
dōsa	動作	动作	action	Bewegung
dōyōteki	動揺的	动摇	unstable	instabil
genzai	現在	现在	present	Gegenwart
eien no ima	永遠の今	永远现在	eternal now	ewiges jetzt
genjitsu	現実	现实	actuality	Wirklichkeit
genjitsu no sekai	現実の世界	现实世界	actual world	Welt der Wirklichkeit; wirkliche Welt
hirenzoku no renzoku	非連続の連続	非连续的连续	discontinuous continuity	diskontinuierliche Kontinuitaet
hyōgen	表現	表现	expression	Ausdruck
hyōshō	表象	表象	representation	Representation

Français	Italiano	Español	Português
Agir réciproquement; Interagir	interagire	obrar una sobre otra; obrar recíprocamente	agir reciprocamente; interagir
Lieu	luogo	emplazamiento	lugar
Matière	materia	materia	matéria
Perception	percezione	percepción	percepção
Connaissance	conoscenza	cognición	conhecimento
Transcendance	trascendenza	trascendencia	transcendência
Intuition	intuizione	intuición	intuição
Identité	identità	identidad	identidade
Coexistence	esistenza contemporanea	ser simultáneo	existência simultânea
Mouvement	movimento	movimiento	ação; movimento ativo
Mouvant	in fermento	que se mueve	dinâmico
Présent (le)	il presente	presente	presente
Maintenant (le) éternel	ora eterno	ahora eterno	eterno agora
Actualité	il reale	lo actual	(o) real
Monde de l'actualité	mondo reale	mundo de lo actual	mundo real
Continuité d'éléments discontinus	continuità di discontinuità	continuidad de la discontinuidad	continuidade do descontínuo
Expression	espressione	expresión	expressão
Représentation	rappresentazione	representación	representação

Romanization	日本語	中文	English	Deutsch
ichi no ta	一の多	一之多	many of one	das Viele des Einen
ichi soku ta	一即多	一即多	one-*soku*-many	das Eine zugleich das Viele
ippansha	一般者	一般者	universal	das Allgemeine
ishiki	意識	意识	consciousness	Bewusstsein
jikaku	自覚	自觉	self-awareness	Selbstbewusstsein
jiko	自己	自我	self	Selbst
jikodōitsu	自己同一	自我同一	self-identity	Selbstidentitaet
jikogentei	自己限定	自我限定	self-delimitation	Selbstbestimmung
jikohitei	自己否定	自我否定	self-negation	Selbstnegation
jinkaku	人格	人格	person	Charakter; Persoenlichkeit
jitsuzai	実在	实在	reality	Realitaet
jitsuzai no sekai	実在の世界	实在世界	real world	reale Welt; Welt der Realiaet
kako	過去	过去	past	Vergangenheit
kankei	関係	关系	interconnection	Beziehung
kankyō	環境	环境	environment	Umwelt
keiseisayō	形成作用	形成作用	formative action	Gestaltungsakt
keishiki	形式	形式	form	Form
keisō	形相	形相	form	Form
kobutsu	個物	个物	individual	das Einzelne; Einzelnes

Français	Italiano	Español	Português
Éléments multiples faisant partie d'une unité	molti di uno	lo plural de la singularidad	multiplicidade do uno
Concomitance de l'unité et de la multiplicité	molti-eppure-uno	lo singular que-es-también plural	(o) uno em concomitância com o múltiplo
Universel (l')	l'universale	universal	(o) universal
Conscience	coscienza	consciencia; lo consciente	consciência
Autoéveil	autoconsapevolezza	autoconciencia	auto-consciência
Soi	il sé	el yo	(o) eu
Auto-identité	autoidentità	autoidentidad	autoidentidade
Autodétermination	autodeterminazione	autolimitación	autodeterminação
Autonégation	autonegazione	autonegación	autonegação
Personnalité	persona	personalidad	personalidade
Réalité	la realtà	realidad	realidade
Monde de la réalité	mondo della realtà	mundo actual	mundo da realidade
Passé	il passato	pasado	passado
Relation	relazione	relación	relação
Environnement	ambiente	entorno	ambiente
Acte de formation	atto di formazione	acción que da forma	ação formativa
Forme	forma	forma	aspecto
Forme	forma	forma	forma
Chose individuelle	cosa singola	individuo	coisa individual

Romanization	日本語	中文	English	Deutsch
kōi	行為	行动	action	Akt; Handlung
kōiteki chokkan	行為的直観	行为直观	active-intuition	handelnde Anschauung
kojin	個人	个人	individual person	Individuum
kūkan	空間	空间	space	Raum
kyakkan	客観	客观	object	Objektiv
mirai	未来	未来	future	Zukunft
mono	物	事物	thing	Ding
mu	無	无	nothingness	Nichts
mujun	矛盾	矛盾	contradiction	Widerspruch
mujunteki jikodōitsu	矛盾的自己同一	矛盾的自我同一	contradictory self-identity	widerspruechliche Selbstidentitaet
ninshiki	認識	知识论	cognition	Erkenntnis
poieshisu	ポイエシス	poiesis	poiesis	Poiesis
rekishiteki sekai	歴史的世界	历史世界	historical world	geschichtliche Welt
rekishiteki shintai	歴史的身体	历史身体	historical body	geschichtlicher Leib
rekishiteki shizen	歴史的自然	历史自然	historical nature	geschichtliche Natur
risei	理性	理性	reason	Grund
sayō	作用	作用	action	Akt; Handlung
seimei	生命	生命	life	Leben
shintai	身体	身体	body	Koerper

Français	Italiano	Español	Português
Agir (l'); Action	agire	acción	ação
Intuition agissante	intuizione agente	intuición práctica	intuição ativa
Individu	individuo	persona individual	indivíduo
Espace	spazio	espacio	espaço
Objet	oggetto	objeto	objeto
Futur	l'avvenire	futuro	futuro
Choses	cosa	cosa	coisa
Néant	nulla	nada	nada
Éléments contradictoires	contraddizione	contradicción	contradição
Auto-identité contradictoire	contraddittoria autoidentità	autoidentidad contradictoria	autoidentidade contraditória
Connaissance	conoscenza	cognición / cognitivo	cognição
Poiesis; Production	poiesis	poiesis	poíesis
Monde historique	mondo storico	mundo histórico	mundo histórico
Corps historique	corpo storico	cuerpo histórico	corpo histórico
Nature historique	natura storica	naturaleza histórica	natureza histórica
Raison	ragione	razón	razão; racionalidade
Acte	atto	acto	ato; ação
Vie	vita	vida	vida
Corps	corpo	cuerpo	corpo

Romanization	日本語	中文	English	Deutsch
shitsuryō	質料	质料	matter	Materie
shu	種	种	species	Spezies
shukan	主観	主观	subject	Subjekt (abstrakt philosophisch)
shunkan	瞬間	瞬间	moment	Moment
shutai	主体	主体	embodied subject	Subjekt (konkret erlebend)
sōbaikai	相媒介	互相媒介	mutual mediation	gegenseitige Vermittlung
sōgō	綜合	综合	synthesis	Synthese
soku	即	即	*soku*	zugleich
taishō	対象	对象	ob-ject	Objekt
tōitsu	統一	統一	unity	Einheit
ta no ichi	多の一	多之一	one of many	das Eine des Vielen
ta soku ichi	多即一	多即一	many-*soku*-one	das Viele zugleich das Eine
tairitsu	対立	对立	opposition	Gegensatz
u	有	有	being	Sein/Seiendes
zentaiteki ichi	全体的一	全体的一	whole-one	gesamte Einheit
zettai	絶対	绝对	absolute	absolut
zettaimu	絶対無	绝对无	absolute nothingness	absolutes Nichts
zettaisha	絶対者	绝对者	absolute	Absolutes

Français	Italiano	Español	Português
Matière	materia	materia	matéria
Espèce	specie	especie	espécie
Sujet	soggetto	sujeto	sujeito
Instant	istante	instante	instante
Nucléus	soggetto	rol subjetivo	sujeito
Médiation réciproque	mediazione reciproca	mediación recíproca	mediação recíproca
Synthèse	sintesi	síntesis	síntese
Concomitance	eppure	que-es-también	concomitância
Objet	oggetto	objeto	objeto
Unité	unificazione	unidad	unidade
Unité d'éléments multiples	uno di molti	lo singular de la pluralidad	uno de múltiplos
Concomitance de la multiplicité et de l'unité	molti-eppure-uno	plural que-es-también singular	concomitância do uno com o múlti-plo
face-à-face	contrapposizione	oposición	contraposição
Être (l')	essere	ser	(o) ser
Totalité	uno intero	total singularidad	o uno total
Absolu (l')	assoluto	absoluto	(o) absoluto
Néant absolu	assoluto nulla	nada absoluta	nada absoluto
Absolu (l')	l'Assoluto	lo absoluto	(o) absoluto

Contributors

Sova P. K. Cerda is Program-Specific Assistant Professor in the Graduate School of Letters at Kyoto University. His publications include *Nishitani Keiji: Essays and Reflections,* 2 vols. (Chisokudō, 2024). He is currently a co-investigator for the grant-in-aid for scientific research (B) project "Comprehensive Study of Logic in the Kyoto School and the Development of Its International Research Base."

Cheung Ching-yuen 张政远 is Professor in the Department of Area Studies at The University of Tokyo. He is the author of《物語與日本哲學》(Wunan, 2022) and editor of the *The Journal of Japanese Philosophy* published by SUNY Press.

Felipe Cuervo Restrepo is a PhD student in the Department of Philosophy, Kyoto University. His publication "Landing Philosophy: Guamán Poma and the Metaphysics of Land" has been accepted for publication in *Philosophical Forum*. He is coeditor of the new journal *Bulletin for Intercultural Philosophy*.

Felipe Ferrari Gonçalves is Associate Professor in the Faculty of Policy Management at Yokkaichi University. His recent publications include "Ideas Coming into Place—An Introduction to 'Basho' in the Works of Kitarō Nishida" in *Trópos - Rivista de Ermeneutica e Critica Filosofica* 14, no. 2 (June 2022): 104–125. Felipe is currently Executive Coordinator of the Nishida Philosophy Association.

Enrico Fongaro is Senior Research Fellow at the Nanzan Institute for Religion and Culture at Nanzan University. He is author of「西田幾多郎の思想における「永遠」概念の変遷めぐる一試論」in『東アジアにおける哲学の生成と発展』(Hosei University Press, 2022) and editor of the book series Opere di Kitarō Nishida with Mimesis Edizioni.

Steve G. Lofts is Professor of Philosophy at King's University College at Western University, Canada. His recent publications include "Dialectical Subjectivity and the Way of Art: The Socio-Political Project of Nakai Masakazu," *European Journal of Japanese Philosophy* 10 (2025): 89–116. He was Roche Chair for Interreligious Research at the Nanzan Institute for Religion and Culture in 2024–2025.

Matthew D. McMullen is Senior Research Fellow at the Nanzan Institute for Religion and Culture and Associate Professor at Nanzan University. His recent publications include *The New Nanzan Guide to Japanese Religions* (University of Hawai'i, 2025). He servers as the editor of the *Japanese Journal of Religious Studies* and series editor of the Nanzan Library of Asian Religion and Culture and the Nanzan Library of Japanese Philosophy.

Jan Gerrit Strala is Professor in the Department of Comprehensive History at Kinjo Gakuin University. His monograph *Der Form des Formlosen auf der Spur. Sprache und Denken bei Nishida* was published by Chisokudo Publications in 2016. He is cofounder of the European Network of Japanese Philosophy (ENOJP) as well as cofounder and editor of the *European Journal of Japanese Philosophy* (EJJP).

Jacynthe Tremblay is Project Research Fellow at the Nanzan Institute for Religion and Culture, Nanzan University. She is the author of several publications on the writings and thought of Nishida Kitarō, including *Pérégrinations: Entretiens avec Nishida Kitarō II* (Les Presses de l'Université de Montréal, 2024).

Fernando Wirtz is Assistant Professor in the Division of the Joint Degree in Transcultural Studies at Kyoto University. He is the author of *Myth and Ideology* (Mimesis, 2023) and Treasurer of the Society of Intercultural Philosophy.

Yang Zongjie 杨宗杰 is a PhD student in the School of Philosophy at Zhejiang University in Hangzhou, China. He is the author of 〈"勇"的倫理學意義與存在論意義——以《論語》為中心的考察〉(*Legein Monthly*, forthcoming). Yang is currently a Visiting Fellow at the Institute for Advanced Studies on Asia at The University of Tokyo.

With this volume, the Nanzan Institute for Religion and Culture launches a new book series, the Nanzan Library of Japanese Philosophy, as a venue for translations of Japanese philosophical works and essays on related topics. For decades, the Nanzan Institute has been the global leader for research and publications on Japanese philosophy. This inaugural publication of the series includes translations of Nishida Kitarō's seminal work *Zettai mujunteki jikodōitsu*. Completed in 1939 at the peak of Nishida's career as a philosopher, this work lays the foundation for his concept of "absolute contradictory self-identity," which came to define the final period of his philosophical writings. By translating this notoriously complicated work into seven languages (French, English, Italian, Spanish, Mandarin Chinese, Brazilian Portuguese, and German), this volume not only makes Nishida's thoughts on self-identity accessible to an international readership but is also an experiment in the art of translation. We invite those interested in the philosophy of Nishida as well as the process of translation to explore how the translations in this volume, all produced by Nishida scholars, interpret the text.

西田機多郎
絶対矛盾的自己同一

Jacynthe Tremblay
L'auto-identité absolument contradictoire

Steve G. Lofts and Sova P. K. Cerda
Absolute Contradictory Self-Identity

Enrico Fongaro
Assolutamente contraddittoria autoidentità

Felipe Cuervo Restrepo y Fernando Wirtz
Autoidentidad absolutamente contradictoria

张政远、杨宗杰
绝对矛盾的自我同一

Felipe Ferrari Gonçalves
Autoidentidade absolutamente contraditória

Jan Gerrit Strala
Absolut widersprüchliche Selbstidentität

Cover design by Kaitlyn Ugoretz



Nanzan Library
of Japanese Philosophy