

## VICO E LA NOZIONE DI ‘SENSO COMUNE’ IN DUE SUOI INTERPRETI GIAPPONESI

Questo non vuole essere un articolo sulla fortuna di Giambattista Vico in Giappone. Di questo ho già scritto altrove e in diverse lingue<sup>1</sup>. Inoltre, dagli inizi degli anni 2000, grazie soprattutto al lavoro di questa rivista, sono apparsi altri contributi sulla ricezione di Vico in Asia, a cominciare dall’articolo di Federico Masini del 2004 su Vico in Cina<sup>2</sup> e dal convegno organizzato nel 2005 da Manuela Sanna, Federico Masini e David Armando<sup>3</sup>, per finire con il contributo, recentemente apparso su questa rivista, di Zhang Xiaoyong che prosegue il lavoro di presentazione della bibliografia vichiana in cinese<sup>4</sup>.

Questo breve saggio intende piuttosto esplorare come un concetto centrale della filosofia vichiana, quello di senso comune, sia stato appropriato nel panorama intellettuale del Giappone degli anni Settanta del Novecento. In particolare, la mia analisi ha per oggetto la vicenda di uno dei maggiori intellettuali pubblici giapponesi, Shimizu Ikutarō (1907-1988), al quale contrappongo il famoso filosofo Nakamura Yūjirō (1925-2017), autore, tra le altre cose, di un’importante saggio intitolato appunto *Kyōtsukankakuron* (*Sul senso comune*, 1979). Quello che mostrerò è come l’uso e la traduzione del termine ‘senso

<sup>1</sup> F. CAMPAGNOLA, *Note sulla fortuna di Giambattista Vico in Giappone*, in «Belfagor» LXII (2007), 5, pp. 585-590; Id., *Breve historia de la recepción de Vico en Japón*, in «Cuadernos sobre Vico» XXIV (2010), pp. 23-24; Id., *At the Outskirts of Modernity. A Brief History of Giambattista Vico’s Reception in Japan*, in «Intellectual History Review» XVI (2010) 1, pp. 179-190.

<sup>2</sup> F. MASINI, *Vico in Cina e la Cina in Vico*, in questo «Bollettino» XXXIV (2004), pp. 269-282.

<sup>3</sup> F. MASINI, M. SANNA, D. ARMANDO, *Vico e l’Oriente: Cina, Giappone, Corea*, Roma, 2008.

<sup>4</sup> Z. XIAOYONG, *La traduzione delle opere vichiane in cinese e il problema del vero*, in questo «Bollettino» XLIV (2014), pp. 165-178.

comune', proprio in quegli anni di frattura di un comune sentire interno alla società postbellica, rimandasse ad un più ampio dibattito intellettuale e politico. Analizzerò come la stessa figura di Vico abbia giocato un ruolo fondamentale nell'articolazione di un pensiero su temi fondamentali quali i fondamenti etnici e culturali del vivere sociale o il destino della tecnologia nel dopoguerra. Infine, partendo dal caso del Giappone, accennerò come questo discorso locale su Vico e sul senso comune si connetta, sia concettualmente sia storiograficamente, con un più ampio discorso a carattere internazionale legato ai 'nuovi studi vichiani', intendendo con ciò quel filone di studi a carattere internazionale, ma geograficamente originatisi negli Stati Uniti d'America che hanno caratterizzato la storiografia vichiana a partire dalla fine degli anni Sessanta.

### 1. *Cenni biografici.*

Prima di iniziare l'analisi della nostra materia, ossia la riflessione sulla categoria filosofica e sociologica di senso comune, occorre fornire pochi cenni biografici sui protagonisti di questo saggio, soprattutto su Shimizu. Questi è una delle figure più eccentriche del panorama culturale che va dal periodo bellico, attraverso il primo dopoguerra, fino alla rivoluzione conservatrice degli anni Settanta-Ottanta. Nato nel 1907 da un'umile famiglia di venditori di bambù attiva nell'area di Shitama-chi, la parte più popolare di Tokyo, vantava tuttavia ascendenti samurai. Cresciuto in un ambiente privo di cultura, si era rivelato uno studente particolarmente dotato, riuscendo ad entrare nella prestigiosa Università Imperiale di Tokyo (oggi Università di Tokyo), destinata a formare i quadri del paese. Tuttavia, era penetrato in questa torre eburnea in un momento critico della sua storia. A partire dell'inizio del Novecento, il successo in questo istituto non si traduceva immediatamente in una posizione di prestigio nell'amministrazione pubblica o nell'accademia stessa. Shimizu, a differenza di altri intellettuali che avrebbero dominato le cronache del dopoguerra, come Maruyama Masao, fu espulso dal sistema universitario e dovette ripiegare sul giornalismo. Per quanto in seguito rivestì incarichi accademici, i suoi anni di formazione si svolsero soprattutto fuori dal recinto dell'università, allo Yomiuri Shinbun — a tutt'oggi uno dei quotidiani più letti del Giappone — in particolare. Secondo molti critici e studiosi, questo lasciò un chiaro segno sulla sua attività scientifica, dal punto di vista della retorica, dei contenuti e dello

stile<sup>5</sup>. Ad accentuare la particolarità della sua figura di studioso, Shimizu non aveva seguito i percorsi di studi già consolidati, ma si era bensì dedicato alla sociologia, materia, negli anni Venti, di recente formazione e di recentissima adozione in Giappone. Inoltre, contro la dominante tendenza allo studio dei classici tedeschi, anche in campo sociologico, Shimizu durante il periodo bellico e nel primo dopoguerra si dedicò in particolare al pragmatismo americano di John Dewey (1859-1952) e, prima ancora, al positivismo di Auguste Comte (1798-1857). Al contempo, a dispetto della sua eccentricità al sistema, il pensatore giapponese partecipò ad alcune delle esperienze politiche e culturali fondamentali dell'interguerra e del lungo e tragico sforzo bellico giapponese. Aderì prima alla Yuibutsuron Kenkyūkai, associazione di studi materialista che raccoglieva alcuni dei più importanti intellettuali giapponesi degli anni Trenta, quali il filosofo Marxista Tosaka Jun, poi al think-tank dell'allora primo ministro Fumimaro Konoe, lo Shōwa Kenkyūkai.

Con una simile provenienza e una siffatta formazione, Shimizu si ritrovò nel dopoguerra a giocare il ruolo di un marginale al centro. Aiutato anche dal suo lungo impegno come giornalista, riprese la battaglia che aveva portato avanti in maniera ambigua durante gli anni del militarismo bellico, ora in maniera radicalmente democratica e anti-americana. Si unì a varie proteste, quali quella contro le basi militari statunitensi di Uchinada e Tachikawa, tentando di egemonizzarle. Giocò anche un ruolo di primo piano nella epocale battaglia contro il così detto Anpo (per esteso: Anzen Hoshō Jōyaku, Trattato di mutua cooperazione e sicurezza), che regolava la presenza di forze americane stanziato sul territorio giapponese. Le proteste, che si risolsero in una quasi totale sconfitta per i numerosi manifestanti nel 1960, iniziarono un percorso di mutamento ideologico in Shimizu, che si compì con il suo ritiro anticipato dal suo ruolo professorale presso l'Università Gakushūin (Tokyo), nel 1969. Durante questo periodo Shimizu, che era stato sino ad allora percepito come un progressista e come tale si era atteggiato, quantunque non senza una certa ambiguità, iniziò a scrivere per riviste culturali

<sup>5</sup> E. OGUMA, *Shimizu Ikutarō: aru sengo chishikijin no kiseki* [La traiettoria di un intellettuale del dopoguerra], Tokyo, 2003; ŌKUBO TAKAJI, *Shimizu Ikutarō no hyōden no tame no kakusho* [Note per una biografia critica di Shimizu Ikutarō], in «Waseda Daigaku daigakuin bungaku kenkyūka kiyō», 2009, pp. 17-30; Y. TAKEUCHI, *Media to chishikijin: Shimizu Ikutarō no haken to bōkyaku* [I media e l'intellettuale: egemonia e oblio di Shimizu Ikutarō].

e politiche schierate a destra e a ostentare un credo sempre più conservatore. Nel suo tardo libro, intitolato *Nippon yo kokka tare! Kaku no sentaku* [Giappone, diventa uno Stato! La scelta del nucleare, 1980], invocò la costruzione di armi nucleari da parte del Giappone onde liberarsi del giogo americano e sfuggire alle logiche bipolari della Guerra Fredda. In questo passaggio, che lo stesso Shimizu definì usando il termine 'apostasi' (*tenkō*), che designa tradizionalmente quei militanti, per lo più comunisti, che, durante il periodo del regime militarista, avevano rinunciato al loro credo per abbracciare la dottrina nazionalista di stato. Parallelamente a questa svolta, destinata a generare scompiglio nella comunità degli intellettuali giapponesi e sulle pagine dei quotidiani e delle riviste nazionali, si situa la (ri)scoperta che Shimizu fece di Vico durante gli anni Settanta. Prima però di esaminare con precisione come l'interesse di Shimizu per Vico e, in particolare, per la sua teoria del senso comune, si andò sviluppando, occorre spendere alcune brevi parole sull'altro protagonista di questo saggio, Nakamura.

Tanto Shimizu fu una figura appariscente e divisiva nel panorama giapponese, tanto Nakamura svolse il suo lavoro di docente universitario tenendosi lontano dalle cronache. Tuttavia, non si può non osservare che il suo ruolo nel panorama filosofico e intellettuale del Giappone degli ultimi trent'anni del Novecento fu di grande rilevanza.

Nakamura, nato nel 1925, era quasi di una generazione più giovane di Shimizu, ma aveva vissuto anche lui le atrocità della guerra. Originariamente votatosi allo studio delle scienze, l'esperienza bellica lo spinse, come molti ventenni del suo tempo, a dedicarsi agli studi filosofici. È famoso l'aneddoto delle file di lettori che, subito dopo l'armistizio, attendono fuori dalle librerie di un paese raso al suolo di poter comprare le pubblicazioni di Nishida Kitarō, padre nobile della Scuola di Kyoto. In un qualche senso, Nakamura segue lo stesso percorso e dedica anche vari saggi al grande filosofo giapponese Nishida. Tuttavia, molte delle sue prime opere, apparse tra la fine degli anni Cinquanta e gli anni Sessanta, sono dedicate alla filosofia francese del Seicento (*Descartes to Pascal* [Descartes e Pascal, 1958] e, soprattutto, *Pascal to sono jidai* [Pascal e il suo tempo, 1965]). A partire dagli anni '70, importantissimo fu il suo ruolo meno volto all'azione politica, ma comunque influente sul mondo culturale giapponese attraverso la sua attività in riviste a grande tiratura. Segnatamente, fece parte della coterie di intellettuali pubblici raccolti intorno all'iconica rivista della nuova sinistra *Gendai shisō*. Fondata nel 1973, la rivista ebbe grande successo sotto la direzione di Miu-

ra Masashi. Nakamura e Yamaguchi Masao si prodigarono per stabilire contatti tra *Gendai shisō* e il mondo culturale francese — Yamaguchi era docente in Francia — coinvolgendo alcuni importanti intellettuali del periodo quali Jacques Derrida, il quale avrebbe poi ospitato lo stesso Nakamura a Parigi.

Nel 1979, Nakamura pubblicò quella che è la sua opera più famosa, *Kyōtsūkankakuron* [Sul senso comune]. Il libro, nel quale Vico gioca un ruolo importante, rimanda ad una traduzione e, di conseguenza, ad una concezione differente del concetto di senso comune rispetto a quello fino ad allora corrente. Mentre Shimizu aveva scelto il termine *jōshiki*, più prossimo al concetto di buon senso, Nakamura preferisce una traduzione letterale, *kyōtsūkankaku* (*kyōtsū* = comune; *kankaku* = senso) che rimanda all'idea aristotelica di una speciale facoltà che unifica il lavoro degli altri sensi. Di questo ci occuperemo più in dettaglio nei paragrafi seguenti.

## 2. La scoperta di Vico.

Shimizu scoprì Vico all'inizio degli anni Trenta, quando la filosofia della storia era lo *Zeitgeist* e Vico era considerato uno dei fondatori della disciplina. Tuttavia, quel Vico, che aveva impressionato pensatori quali Hani Gorō e Miki Kiyoshi, non riuscì a trattenere la sua attenzione. Si fece spedire dall'Europa la traduzione abbreviata di Auerbach del 1924, la lesse al tempo della crisi economica e la trovò oscura. Anni dopo, tentò nuovamente di ravvivare il suo interesse attraverso *Anfängen der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* [1930] di Max Horkheimer, ma, ancora una volta, trovò le idee di Vico, così come presentate dal filosofo tedesco, scarsamente comprensibili e poco profonde. Solo più tardi, entrando in contatto con l'autobiografia di Vico, fu veramente attratto dalla filosofia vichiana. Questo nuovo rapporto con il testo vichiano avvenne in relazione a un diverso ambiente culturale. Il Vico che Shimizu aveva scoperto doveva molto alla visione della fine degli anni Sessanta e degli anni Settanta, soprattutto americana, del *Methodenstreit* tra storia e scienze sociali da un lato, e scienze esatte e naturali dall'altro. Shimizu scrisse sul filosofo italiano solo a partire dagli anni Settanta, durante quel fenomeno internazionale che lui stesso definì 'rinascimento' di Vico (*Vico no fukkō*, il termine che viene tradizionalmente usato nella traduzione di 'Rinascimento', *Bungei fukkō*), principalmente in due pubblicazioni: *Rinri nōto* [Note sull'etica, 1972] e *Watakushi no shakaigakusha-*

*tachi. Vico, Comte, Dewey, boka* [I miei sociologi. Vico, Comte, Dewey e altri, 1986]. Shimizu ha avuto un ruolo importante anche nella redazione della prima traduzione completa della *Scienza nuova*, apparsa nel 1975.

Se quindi possiamo parlare di un vero interesse di Shimizu per Vico solo a partire dagli anni Settanta, è pur vero che alcune sue nozioni e teorie precedenti hanno informato la sua interpretazione di Vico e segnatamente del senso comune vichiano. In particolare, bisogna notare come, già ai tempi dell'immediato dopoguerra, Shimizu avesse rivolto la sua attenzione a un tema a lui caro, derivante dal pensiero di Dewey: il mondo dell'esistenza immediata e non scientifica nel quale la maggior parte delle persone vivono e la sua relazione con la dimensione teorica. Nei tardi anni Quaranta e nei Cinquanta, da lui chiamati il suo periodo 'illuminista', Shimizu fece uso anche applicato della sua teoria. Descrisse, infatti, il movimento di base da lui sostenuto come composto da 'gente comune' (*shomin*), e in questo gruppo vide la possibile fondazione di una nuova società democratica. Particolarmente tipico per questo discorso fu un suo articolo, comparso sulla rivista culturale *Tenbō* (Panorama) nel 1950 e intitolato appunto *Shomin*<sup>6</sup>. In quegli stessi anni, il concetto di *shomin* era diventato una caratteristica centrale della visione teorica del mondo di Shimizu. Egli riteneva che l'uomo comune fosse l'unico tipo umano che viveva ancora in un mondo direttamente tangibile (*chokusetsuteki sesshoku no sekai*) e in una comunione non mediata con l'esperienza empirica della vita quotidiana. Nel mondo degli uomini comuni di Shimizu potremmo vedere uno dei temi principali che Shimizu ritroverà in seguito in Vico: la vitalità emarginata di un mondo dove la sensualità e l'esperienza resistono all'astrazione della società moderna tradizionale.

Da un punto di vista linguistico, *shomin* è una figura che Shimizu usò precipuamente in quel periodo e che poi scomparve dal suo vocabolario, mano a mano che egli sperimentava una crescente disillusione nei confronti del pubblico. Verso gli anni Sessanta, prima dunque della sua svolta conservatrice, ma quando ormai si era legato alle frange più estreme della protesta politica come il sindacato studentesco di sinistra Zengakuren, Shimizu iniziò a parlare della società moderna come composta dalla massa (*taishū*). La massa in quanto insieme informe di individui che non vive più a diretto contatto con il mondo, incapace di dare

<sup>6</sup> I. SHIMIZU, *Shomin*, in «Tenbō» XLIX (1950), pp. 6-16.

significato ai propri desideri e alle proprie pulsioni, ha perso ogni sentire comune. Questo sentire comune, obliterato dal corso della modernizzazione, diverrà un punto fondamentale del pensiero di Shimizu negli anni Settanta ed Ottanta. Il sociologo giapponese lo definirà nei termini di un buon senso (*ryōshin*) o di un senso condiviso (*jōshiki*). Quest'ultimo termine verrà poi scelto per tradurre il vichiano senso comune nella traduzione del 1975 della *Scienza nuova* a cura di Shimizu Jun'ichi, titolare della cattedra di italianistica all'Università di Kyoto e discepolo di Eugenio Garin, e Yoneyama Yoshiaki. Di questa traduzione, comparsa nell'importante collana della Kōdansha, *Sekai no meicho* (Capolavori del mondo), Shimizu Ikuarō fu l'istigatore e vi appose un suo saggio dal titolo *Watashi no Vico* (Il mio Vico). Il termine, più o meno nello stesso periodo, diventa ricorrente nell'opera tutta di Shimizu, ad indicare quel fondamento che costituisce l'inculturazione e il rapporto dinamico che permette la costituzione della società da parte dei propri membri così come, all'inverso, la costituzione dei propri membri da parte della società.

Mushanokōji Kinhide (1929-2022), ex allievo di Shimizu, racconta che il suo professore aveva narrato la storia della civiltà moderna come il fallimento della modernità canonica nel trovare una nuova sintesi efficiente tra logica formale e logica materiale: non solo tra l'ordine formale imposto dall'élite intellettuale e i bisogni materiali delle masse, ma anche tra individuo e società<sup>7</sup>. Convinto che la materialità del desiderio e le tradizioni della comunità, presenti nell'esistenza quotidiana, esprimano la vera natura della vita, prima di qualsiasi schematizzazione razionalizzante, Shimizu pensava che fosse necessaria una figura di riferimento, in grado di tradurre quei desideri e quelle convinzioni in azioni coerenti. Ricorrendo a Vico, Shimizu cercò di delineare un tipo alternativo di agente intellettuale. La sua critica andava tanto al pensiero analitico cartesiano che negava la storia, quanto alle tendenze storiciste, tra le quali il marxismo, che intendevano dare una sintesi schematica della storia come serie prevedibile di eventi. In entrambi i casi, il problema era il distacco dalla vita (*seimei*) nel tentativo di comprendere la realtà.

Per questo Shimizu elogiava gli apostati (*tenkōsha*) quali Sano Manabu e Nabeyama Sadachika, leader del partito comunista durante

<sup>7</sup> K. MUSHANOKŌJI, *Kakarenakatta meicho: Shimizu Ikuarō cho Rinrigaku Iwanami Shoten*, Tokyo, 1974 [Il capolavoro che non fu scritto: Shimizu Ikuarō, *Rinrigaku*], in «Meiji Gakuin ronsō kokusaigaku kenkyū» XIII (1995), pp. 89-91.

l'interguerra, che avevano rinunciato alla propria fede politica durante la prigionia politica degli anni Trenta, iniziando una serie di conversioni al nazionalismo tra i membri del partito e gli intellettuali di sinistra. Mentre oggi abbiamo chiare prove che l'apostasia di Sano e Nabeyama avvenne in condizioni di costrizione, Shimizu vedeva la loro conversione come un ritorno spontaneo alla loro vera coscienza (*ryōshin*) e alle radici della 'loro' cultura. La loro resa all'imperatore e al proprio popolo (*minzoku*) viene da lui descritta come un'espressione simbolica della loro coscienza ritrovata, in un'ottica anti-soggettivista in cui la coscienza non è un principio monadico, ma la connessione adattiva alla cultura condivisa attraverso il senso comune (*joshiki*)<sup>8</sup>.

Questo senso comune di cui Shimizu parlava era quella serie di valori derivanti dal tessuto emotivo e pre-razionale delle interazioni comunitarie costituenti la materia del corpo sociale. Egli rifiutava che a quest'ultima si potesse opporre una ragione formale che dovesse esternamente dare forma a qualcosa di essenzialmente distinto. Nel pensiero di Shimizu, la forma non solo ha origine dalla materia stessa, ma non diventa in nessun momento un principio diverso da essa. Ciò rispecchia la critica politica di Shimizu nei confronti dell'intelligenza e della stampa giapponesi (*genron kikan*), i leader 'formali' della società, che egli accusava di rifiutare il buon senso/senso comune nella loro mancanza di considerazione per ciò che molti sondaggi avevano dimostrato: il dibattito sul socialismo o sul comunismo, le discussioni intorno alla costituzione e altre questioni simili non avevano alcun rapporto con ciò che la maggioranza silenziosa, il principio materiale della vita sociale, voleva e desiderava realmente. Secondo Shimizu, le questioni formali, compresa la forma democratica dello Stato, erano di secondaria importanza rispetto alla concretezza del desiderio e della volontà della gente comune. La possibilità di una scienza interpretativa di tali desideri e volontà poneva il nuovo scienziato nella preoccupante posizione di traduttore potenzialmente arbitrario dell'irrazionale in politiche dirette. Per gestire questo pericolo serviva appunto una nuova scienza che fosse prima di tutto un'ermeneutica dei desideri e delle aspirazioni irrazionali della comunità. Il sociologo, figura preposta a questo, doveva trovare il suo modello in Vico, che si era posto il compito difficilissimo di rintracciare con strumenti scientifici il senso intimo di un pensare pre-moderno

<sup>8</sup> I. SHIMIZU, *Sengo wo utagau*, cit., pp. 48-49.

e non scientifico che affondava nei simboli condivisi da gruppi sociali sprofondata nell'esperienza sensibile.

Shimizu non divenne mai un reazionario nemico della modernità, ma, allo stesso tempo, non poteva accettare la fede nell'emancipazione delle masse condivisa dagli intellettuali progressisti. Dovette trovare una giustificazione teorica per la sua ambivalenza nei confronti della gente comune, quella gente che stava scomparendo e che viveva in un mondo di tradizioni e relazioni prescritte. Voleva essere la loro voce, ma non voleva essere loro. Come poteva rimanere consapevole della natura simbolica della comunità perduta e mediare con la scienza positiva i valori redentori della nazione? A Shimizu sembrava che Vico avesse tracciato la strada, proponendo un'alternativa a un atteggiamento puramente critico nei confronti del passato. Il nuovo scienziato doveva immergersi nel passato perduto, simbolico e irrazionale della nazione, cercando di non razionalizzarlo e non cancellando la propria scienza. Shimizu rimaneva, da questo punto di vista, un universalista e riteneva che le carenze della modernità canonica (cartesiana) fossero una condizione inevitabile di tutte le società di massa e non specificamente una condizione giapponese. Ogni tradizione come forma di rapporto con il senso comune, nella sua particolarità etnico culturale, era a parimerito un'alternativa al meccanicismo sociale che tutto appiattiva nella società globale della tecnica moderna. Ai suoi occhi, il Giappone era solo estremo nella sua tendenza a eliminare il senso comune perché il mainstream scientifico moderno era stato importato, invece di essere lo sviluppo della tradizione, come in Europa e in America<sup>9</sup>.

### 3. *Tecnica e scienza, Descartes e Vico.*

Se quanto detto sopra ci fornisce un quadro generale di come il pensiero vichiano, specialmente per quanto rileva del senso comune, contribuisce alla formazione di una teoria sociale e politica nel tardo Shimizu, occorre però porsi una domanda di metodologia storiografica. Chi era il Vico di Shimizu? Ovvero, entro quale discorso Shimizu incontra Vico?

Come abbiamo già visto, il Vico di Shimizu è un prodotto del *Methodenstreit*, ma si tratta qui di un ascendente lontano. La sua vera formazione deve, in termini del dibattito contemporaneo a Shimizu, soprattutto al panorama simbolicamente inauguratisi con il famoso simposio

<sup>9</sup> Ivi, p. 47.

del 1968 e poi consolidatosi intorno ai *New Vico Studies*. Shimizu fa in particolare molti riferimenti a *Giambattista Vico: An International Symposium*<sup>10</sup>. All'interno di quegli atti, egli deve aver letto il contributo di Ernesto Grassi, in cui il filosofo italiano proponeva l'immagine di un Vico sostenitore del primato dell'ars topica e tutto intento in una battaglia contro il razionalismo e il meccanicismo<sup>11</sup>. Va ricordato che, nel suo saggio, Grassi avanzava attraverso Vico la propria filosofia, incentrata sul rifiuto della *technè* e sulla rivalutazione dell'Umanesimo italiano. Dal simposio, studi più recenti hanno indagato i legami tra i concetti di topica e critica di Vico e la tradizione della retorica occidentale: dagli studi di Cesare Vasoli sulla topica dall'Umanesimo del Quattrocento, passando per Jean Bodin e giungendo a Vico, fino ai più recenti contributi di Andrea Battistini e David L. Marshall, tra i tanti. Grassi contrapponeva dunque Vico a Descartes, quest'ultimo visto come l'incarnazione della scienza moderna in quanto tecnica. Quanto l'interpretazione di Grassi dovesse in tal senso a Edmund Husserl e a Martin Heidegger è cosa risaputa sulla quale non ci soffermeremo qui.

In altre parole, Shimizu si staccava dal suo originario retroterra pragmatista-positivista (l'influsso che egli stesso afferma di aver ricevuto da Comte e Dewey), nell'incontro con il suo terzo 'autore', Vico<sup>12</sup>. C'è dietro a tale svolta la lezione, mai completamente riconosciuta, della Scuola di Kyoto con il suo discorso sulla vita (*seimei*) e, in particolare, del filosofo e marxista eterodosso Miki Kiyoshi. Vi è altresì Georg Simmel, altro sociologo che compare rilevantemente nell'opera più tarda di Shimizu. Alla luce di questa nuova costellazione di fonti, la relazione fondamentale Vico — Descartes è riletta, in continuità con Grassi, nei termini della relazione scienza — tecnica. Questa relazione, secondo Shimizu, è da interpretarsi nei termini di una relazione tra vita e astrazione.

Secondo il sociologo giapponese, tutte le teorie che mantengono un rapporto diretto con la vita sono una forma di resistenza contro la finzione prodotta dall'astrazione. In questa dinamica di separazione dalla vita e di resistenza a tale separazione, sostiene Shimizu, Cartesio e Vico

<sup>10</sup> *Giambattista Vico: An International Symposium*, ed. by G. Tagliacozzo, H. V. White, Baltimore, 1969.

<sup>11</sup> E. GRASSI, *Critical Philosophy or Topical Philosophy. Meditations on the De nostri temporis studiorum ratione*, in *Giambattista Vico: An International Symposium*, cit.

<sup>12</sup> Non c'è bisogno di sottolineare come il concetto stesso dei tre autori, nel saggio di Shimizu presentati tutti, Vico compreso, come 'sociologi' sia eminentemente vichiano.

sono all'inizio di due percorsi diversi, che ricorrentemente si incrociano ed entrano in conflitto tra loro. Questi due percorsi sono una presenza continua attraverso tutta la modernità, a volte in primo piano nella storia, a volte nascosti sullo sfondo. Il primo percorso è quello più chiaro e visibile e rappresenta il mainstream con cui si è identificata la modernità. In esso, il concetto di modernità significa tecnologia e il mito del progresso lineare. Il secondo Shimizu lo descrive come oscuro, ristretto, ma comunque dotato di unità. Interpretando Vico contro Cartesio, Shimizu mira a restituire a quest'ultimo percorso il suo giusto posto. Così, Vico diventa l'alleato di Shimizu nella lotta contro il riduzionismo scientifico contemporaneo che aveva intrapreso nella sua opera capitale *Gendai shisō* [1966]<sup>13</sup>. Citando le parole dello stesso Shimizu: «Se Vico era il nemico di Cartesio, non era forse mio alleato?»<sup>14</sup>.

A questa interpretazione si oppone Nakamura, che recupera nel suo pensiero il significato organico ed aristotelico del senso comune. Quest'ultimo ritorna ad essere una facoltà umana e non il prodotto delle interazioni sociali contingenti. La sua stessa traduzione in giapponese differisce, usando egli *kyōtsūkankaku*, traduzione letterale del greco *koiné aisthesis*. Vedremo tra poco cosa questa diversa interpretazione del senso comune comporti nei termini di una differenza filosofico-concettuale tra Nakamura e Shimizu. Nello stabilire un punto di contatto tra i due, ci rivolgiamo prima all'opera più famosa di Nakamura, *Kyōtsūkankakuron*. Qui, l'A. parte proprio dal riconoscere il senso fondamentalmente sociale dell'esistenza umana che precede l'individuo. Tale relazione originante che costituisce la persona in quanto tale e in quanto membro della comunità si costituisce intorno ad un sentire comune (*jōshiki*) che ha natura sociale<sup>15</sup>. In questo, Nakamura concorda quindi con Shimizu e si oppone al soggettivismo politico e morale che aveva dominato, sotto la forma del modernismo, il dopoguerra fino agli anni Settanta.

Tuttavia, Nakamura non si ferma qui e rileva come questa rappresentazione del senso comune, la cui teorizzazione moderna dobbiamo a filosofi scozzesi del diciottesimo secolo, derivi da uno specifico filone

<sup>13</sup> I. SHIMIZU, *Gendai shisō* [Il pensiero contemporaneo], Tokyo, 1966.

<sup>14</sup> Id., *Watakushi no shakaigakushatachi: Vico, Comte, Dewey hoka* [I miei sociologi: Vico, Comte, Dewey e altri], Tokyo, 1986. Ristampato in I. SHIMIZU, *Chosakushū* [Opere], 19 voll., Tokyo, 1992-1993, vol. XVIII, p. 196.

<sup>15</sup> Y. NAKAMURA, *Kyōtsūkankakuron*, cit. p. 5.

storico-filosofico che affonda le sue radici nel pensiero classico romano di Cicerone e che è presente eminentemente nel Rinascimento. Tuttavia, sostiene Nakamura, questo significato di senso comune, in quanto senso morale condiviso su base sociale e rivelantesi nella pratica, è solo una prospettiva parziale sull'argomento. Dal punto di vista della storia del pensiero, occorrerà affiancare a questa tradizione quella derivante da Aristotele (*koiné aisthesis*), che descrive il senso comune come facoltà che unifica tutti gli altri sensi nella percezione e ne rende possibile comparazione e ordine. Seguendo questa genealogia del senso comune, attraverso il *sensus communis* scolastico, Nakamura propone una facoltà specifica che consente il passaggio dall'esperienza sensibile all'immaginazione, offrendo un luogo dove tale elaborazione può avvenire e dove i sensi e la ragione entrano in contatto<sup>16</sup>. Questo senso comune trova luogo fisico in Descartes nella ghiandola pineale. Con Descartes, tuttavia, l'immaginazione e ogni contributo sensibile alla conoscenza razionale diventa potenziale causa di errore. Inoltre, in Descartes troviamo una scissione tra questo processo di armonizzazione del sensibile, puramente individuale, rispetto alla nozione di *bon sens* quale appare all'inizio del *Discours de la méthode*. Eppure, originariamente, osserva Nakamura, il significato sociale e politico di senso comune non era separato da quello gnoseologico ed epistemologico. Questi erano uniti anche a livello etimologico in Cicerone che si era ispirato alla dottrina aristotelica, pur avendo poi messe in luce il ruolo morale del senso comune. Se assumiamo questa spiegazione della facoltà in questione, risulta secondo il filosofo giapponese che la facoltà presente in ogni essere umano di sintetizzare le percezioni sensibili in un insieme coerente e distinto dallo sfondo confuso dei dati sensibili non è soltanto una facoltà attinente all'individuo, ma si estende nell'esperienza condivisa, dalla quale emerge anche il comune sentire dei costumi sociali.

Se è chiaro che, attraverso questa disamina storica, Nakamura ha sufficientemente fondato la pretesa che la predisposizione a formare rappresentazioni sociali condivise abbia una radice nell'esperienza sensibile dell'uomo, nella sua corporeità, nel *Lebenswelt*, dobbiamo tornare all'inizio del volume per sottolineare come, fin dal principio, egli sia anche consapevole che l'inverso è vero. In altre parole, secondo Nakamura, la maniera in cui i nostri sensi unificano lo sfondo del percepito e lo

<sup>16</sup> Ivi, pp. 197-199.

suddividono in unità semanticamente rilevanti trae fondamento non dalla struttura epistemica individuale, ma dall'esperienza sociale stessa. *Jōshiki* non è solo un prodotto del *kyōtsūkankaku*, ma i due si influenzano a vicenda perché le nostre significazioni dell'esperienza sensibile sono predeterminate in maniera pre-razionale dalle nozioni e simbologie che pervadono il nostro ambiente<sup>17</sup>.

La teoria di Nakamura è che, sia in senso sociale che epistemologico, il senso comune opera come organizzatore e interprete del significato nel contesto della nostra esperienza quotidiana, ovvero di quello che Husserl avrebbe chiamato il *Lebenswelt*. Questa sorta di senso comune è eminentemente presente in Vico, che sceglie di opporsi a Cartesio nel concentrarsi sulla natura pratica di questo tipo di conoscenza. Tale conoscenza, prodotta in accordo con il senso comune e scoperta tramite di esso, è prima di tutto figlia della retorica e della sua capacità topica. Ovvero, la retorica è lo strumento attraverso il quale noi trasformiamo la conoscenza probabile in struttura condivisa del nostro ambiente basata sul senso comune<sup>18</sup>. La topica è la modalità in cui questa struttura è formata, come traduzione nel linguaggio del senso comune. È così che *kyōtsūkankaku* è trasponibile in *jōshiki*. Secondo Nakamura ciò significa che il senso comune produce conoscenza in senso forte, in quanto grazie ad esso è possibile costruire una rete di significati — una grammatologia — che dà senso all'interezza del nostro mondo fino alle sue più fondanti componenti sensibili e emotive. In opposizione al modello analitico cartesiano, il senso comune trova il posto (*topos*) proprio di ogni istanza concreta fornendogli un contesto in cui essa può esprimere senso. In sintesi, la prospettiva di Nakamura è che il senso comune, in opposizione al metodo scientifico, ha come prodotto il dare senso ad un'esperienza che non è mai individuale, né per quanto riguarda un ipotetico soggetto percipiente, né per quanto riguarda la materia percepita che è tale nella sua continuità con il mondo cui appartiene, saldamente ancorata in un contesto specifico.

In senso kantiano, il senso comune è la facoltà che permette di mettersi al posto dell'altro, come osservato a riguardo di Nakamura da Matsuoka Seigō. In questo, esso richiede l'esistenza dell'altro. Ma Nakamura aveva in mente un esempio a lui più prossimo nella storia della

<sup>17</sup> Ivi, pp. 28-33.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 270-272.

filosofia: Hannah Arendt, la quale aveva osservato come, senza senso comune, l'uomo fosse soltanto un animale capace di ragionamento logico<sup>19</sup>. Eppure, secondo Nakamura, fu proprio questo animale ad emergere nella modernità europea come maschera dell'essere umano, secondo la concezione cartesiana. In questo Nakamura concordava con l'idea già accennata da Shimizu di due linee di pensiero distinte traversanti l'intera modernità, la prima più centrale e visibile, simboleggiata da Descartes, la seconda, ad essa sottoposta, che passava dall'umanesimo a Francis Bacon e aveva in Vico il suo campione.

Ciò nonostante, Nakamura non seguiva Shimizu nella sua identificazione tra tecnica e scienza moderna. Questo tratto emerge soprattutto nella sua opera più tarda, nella quale egli si è occupato anche degli avanzamenti della genetica e delle scienze della vita alla fine del ventesimo secolo. Nel processo di formazione della scienza cartesiana come modello universale delle scienze postgalileiane, la natura è stata ridotta a materia, ovvero ad oggetto meccanico di forza e moto. D'altra parte, la vita è rimasta una prerogativa esclusiva dello spirito, locato nell'Io-soggetto. Questo garantiva la libertà (autonomia) dello spirito umano da un lato e rendeva possibile l'applicazione della meccanica al mondo naturale dall'altro. In questo Nakamura identificava il significato epocale del dualismo mente-corpo cartesiano.

Occorre però notare che, se questa rappresentazione del pensiero cartesiano può essere superficialmente avvicinata a quella espressa da Shimizu, ciò non tiene conto di una fondamentale specificità presente in Nakamura. Questi si oppone alla visione ai suoi tempi tipizzata da Boorstin secondo la quale «la tecnologia è in fondo il nome dato all'applicazione della scienza»<sup>20</sup>. Se la scienza cartesiana, avendo tolto al mondo il suo spirito vitale, appare a Nakamura come un principio mortifero, lo stesso non è vero per quanto riguarda la tecnologia in quanto *techne*. In un tardo scritto dedicato alle biotecnologie, Nakamura indaga la duplice natura attribuita alla tecnologia da Heidegger: quella di essere da un lato principio emersivo ovvero poietico, dall'altro rivelatore (aletheia)<sup>21</sup>. Nel districare l'imbroglio che aveva fatto cadere Heidegger nell'abbraccio mortale della tecnocrazia nazista, Nakamura si avvale di

<sup>19</sup> Ivi, pp. 283-284. Il riferimento è a *The Human Condition*.

<sup>20</sup> D. BOORSTIN, *The Republic of Technology: Reflections on our Future Community*, New York, 1978.

<sup>21</sup> Y. NAKAMURA, *Seimei to gijutsu* [Vita e tecnica], in «BME» XCI (1995), pp. 65-66.

Vico e del suo principio del *verum-factum*<sup>22</sup>. Sostiene Nakamura che, in termini vichiani risalenti al *De antiquissima*, le scienze meccaniche possono essere viste come la creazione di un sistema interpretativo per approssimazione alla natura il cui funzionamento interno appare chiaro all'uomo suo creatore. Ne consegue che, secondo un principio poetico in cui l'arte imita la natura in quanto creazione divina, la tecnologia in questo senso può essere vista come un tentativo di avvicinarsi alla vita e di riprodurla. Lo spirito vichiano del *verum factum*, in continuità con il pensiero rinascimentale — ad esempio con le ricerche sul moto perpetuo di Leonardo da Vinci — informa la tendenza propria della tecnica a infondere vita nella materia morta. Tramite la costruzione di automi, macchine, intelligenze artificiali e, infine, forme biotecnologiche di vita artificiale, la tecnica non produce davvero la vita in sé, ma forme di movimento/attività che le si approssimano. In tal senso le creazioni della tecnica hanno in sé una scintilla vitale, per approssimazione all'esperienza diretta del mondo della vita. Ciò nonostante, osserva Nakamura, astratte dal senso comune nel quale vengono esperite, esse non possono essere direttamente trasposte nella scienza. Questo perché quest'ultima, nel suo senso cartesiano è, come visto sopra, un principio opposto di morte, che vanifica ogni tentativo di creare e sentire vita nella materia tramite il suo funzionamento stesso.

Nakamura conclude il suo ragionamento notando come genocidi e disastri ambientali siano stati generalmente attribuiti all'abuso di scienza e tecnologia, e come la colpa sia stata attribuita alla tecnologia piuttosto che alla scienza. Questo perché la *techne* è stata considerata un'applicazione della scienza dato che è essa ad agire nel nostro mondo dell'esperienza. Tuttavia, non è affatto necessario che ciò sia vero. È dunque dalla sottrazione della tecnologia alla servitù verso la scienza e dalla sua restituzione ad una poiesi regolata dal senso comune che può scaturire un operare ai fini di tutti gli esseri viventi.

#### 4. *Da una storia mitica delle nazioni a una possibile nazione umana.*

Prima di concludere questo articolo, avanziamo un'ultima rapida osservazione sulle differenti implicazioni nel pensiero di Shimizu e Nakamura per quanto pertiene al senso comune. Come abbiamo visto sopra, Shimizu utilizza il modello vichiano di senso comune per rendere pos-

<sup>22</sup> Ivi, p. 66.

sibile una storia delle genti che restituisca un senso alla storia in quanto produttrice di singolarità e di specificità. La sua non è una ribellione contro l'universalismo. Al contrario, Shimizu è un convinto sostenitore dell'idea che esistano principi formali che regolano la formazione delle culture. Egli si distanzia però da Vico nel criticare due principi fondamentali di quest'ultimo: la provvidenza e il concetto di essere umano. Da un lato, Shimizu osserva che la provvidenza gioca un ruolo non necessario nel sistema vichiano; esiste nel sistema vichiano solo per difendere il filosofo italiano dall'accusa di empietà che lo avrebbe colpito nel contesto della Napoli del suo tempo. Dall'altro lato, Shimizu osserva che il maggiore limite teorico di Vico risiede nel suo concetto essenzializzante di essere umano, inevitabile errore di un uomo vissuto a cavallo tra diciassettesimo e diciottesimo secolo. Eppure, osserva Shimizu, il metodo della *Scienza nuova* non si limita ad analizzare ogni singolo evento sociale nell'atomo della natura dell'uomo né a trarne ogni possibile comportamento sociale. La realtà diafana che si apre davanti alla conoscenza umana mantiene sempre un substrato indeterminato (*aimai ya kaijū*), che si sottrae alla schematizzazione teorica, e non appena si cerca di renderla chiara e distinta, ci si impelaga in problemi linguistici. Questo ci porta alla famosa distinzione vichiana tra filosofia e filologia<sup>23</sup>. Mentre la filosofia, la scienza della verità, opera a livello universale, dando forma a leggi generali per la storia umana, la filologia, la scienza della certezza, guarda al contingente e al singolare; insieme formano la scienza nuova di cui scrive Vico. Secondo Shimizu, la seconda forma di conoscenza, in quanto parte della nuova scienza, mantiene l'intelletto connesso alla complessità della realtà<sup>24</sup>. La filologia è identificata da Shimizu — non senza una certa libertà di interpretazione — con le scienze sociali, il cui oggetto è il 'mondo della volontà umana', l'insieme di pratiche, tradizioni ed espressioni comuni<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> G. Vico, *Scienza nuova*. 1744, in Id., *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990 [d'ora in avanti: *Sn44*], vol. I, § 138, p. 498.

<sup>24</sup> *Sn44*, § 7, pp. 419-421. Non è chiaro se Shimizu abbia compreso l'importanza della connessione tra filosofia e filologia nella nuova scienza come unità di ragione e autorità. Egli sembra ridurre la nuova scienza di Vico al pragmatismo, prestando scarsa attenzione al concetto di provvidenza.

<sup>25</sup> Questa era un'affermazione comune anche nella storiografia vichiana in lingua inglese di quel periodo. Si veda il Vico 'quasi sociologo' nell'articolo di Buford Rhea sull'intera tendenza storiografica: B. RHEA, *Vico Again*, in «Contemporary Sociology» X (1981), pp. 624-626.

In questo quadro, l'operato del senso comune è, per eccellenza, alla base dell'investigazione delle realtà sociali contestualizzate che, pur funzionando secondo leggi strutturanti universali, rimangono, ciò nonostante, reciprocamente irreconciliabili nella loro differenza specifica. Ne consegue che, per Shimizu, il senso comune opera, a livello 'materiale', ovvero di contenuto, puramente in maniera locale, nella creazione di simbologie e di un tessuto emotivo-volitivo a cui il sociologo in quanto nuovo scienziato vichiano è chiamato a dar forma nel rispetto della sua specificità.

A questa visione si oppone Nakamura, che, pur riconoscendo la consistenza delle singole culture, fonda in una comune topologia del sensibile la possibilità di una cultura e di una mitopoiesi sociale universale nei contenuti. Dove universale è da intendersi come potenzialmente condivisibile da tutti i partecipanti in un discorso. La riscoperta della storia e della contingenza da parte del 'nuovo scienziato' non implica la necessità di chiudersi nella propria realtà specifica identificandola come la propria 'origine', ma al contrario richiede lo sforzo filosofico di leggere trasversalmente le dinamiche culturali per riconoscerne la possibilità di costruire una base di senso comune a tutti. In tale direzione sembra andare l'analisi della disintegrazione del senso come fenomeno della schizofrenia sul quale Nakamura si sofferma discorrendo dell'opera dello psichiatra e fenomenologo Kimura Bin<sup>26</sup>.

### *Conclusioni.*

Abbiamo offerto in questo articolo una panoramica delle differenti concezioni del senso comune in due dei più importanti pensatori giapponesi del secolo scorso. Abbiamo visto come in entrambe questo problema centrale sia legato all'interpretazione della filosofia di Giambattista Vico. Risalendo la maggioranza delle opere di Shimizu e Nakamura da noi analizzate agli anni Settanta, Ottanta e Novanta del Novecento, non è possibile non notare come questo dibattito su Vico in Giappone debba essere incluso in un più ampio discorso che abbracciò l'universo della teoria vichiana a livello globale nei medesimi anni.

Shimizu, di una generazione precedente a Nakamura, rappresentava anche la continuità sotterranea con la cultura dell'interguerra e i suoi toni fondamentalmente nazionalistici e asianisti, quantunque attraverso

<sup>26</sup> Y. NAKAMURA, *Kyōtsūkan kakuron*, cit., pp. 44-46.

un rinnovato sguardo metodologico e una prospettiva inedita nel panorama intellettuale nipponico. Nakamura era invece destinato a divenire uno dei maggiori rappresentanti di una filosofia nuova che aveva preso le distanze dall'esperienza, ancora vivissima negli anni Ottanta, della Scuola di Kyoto — si pensi a Ueda Shizuteru<sup>27</sup>. Nakamura è altresì il prodotto di un mondo accademico giapponese che si andava aprendo a contatti e collaborazioni internazionali, segnatamente con l'Europa e l'America del Nord. In tal senso, Nakamura esaminò a fondo la relazione tra nozioni derivanti dalla filosofia giapponese quali il concetto di *basho* in Nishida o quello di immaginazione creatrice di Miki Kiyoshi (anch'egli un lettore attento di Vico) con quella di senso comune. Tale tentativo di decostruzione del pensiero giapponese si situava in una sua de-orientalizzazione, basata sul richiamo ad una dimensione incarnata primaria precedente le determinazioni culturali e spirituali. A riguardo, è importante la conferenza tenuta da Nakamura, ospite di Jacques Deridda, presso il College international de philosophie di Parigi nel 1983, recentemente tradotta in inglese da John Krummel<sup>28</sup>.

Dal contrasto di queste due interpretazioni del senso comune possiamo vedere l'evoluzione dell'anticartesianismo da una prospettiva vitalistica a una più legata alla corporeità dell'esperienza. In questo processo di risignificazione della modernità, oltre a una differente concezione della materialità dell'esperienza, appare tra Shimizu e Nakamura una differenza nella visione sul rapporto tra la pratica e il senso comune. In tal senso, la tecnologia non appare a Nakamura come l'altra faccia della scienza 'occidentale', ma viene piuttosto ricompresa nel regno della prassi che accomuna, nella sua fisicità, l'esperienza e ne fa una forza attiva nella costituzione di una vita propriamente umana.

FRANCESCO CAMPAGNOLA

VICO AND THE NOTION OF COMMON SENSE IN TWO OF HIS JAPANESE INTERPRETERS. *The article examines the interpretation of Giambattista Vico's concept of 'senso comune' (common sense) in the works of Japa-*

<sup>27</sup> Sulle limitazioni di questa presa di distanza e sul suo formalismo si veda: K. KARATANI, *Nationalism and Écriture*, in «Surfaces» V (1995), pp. 22 e *passim*.

<sup>28</sup> Y. NAKAMURA, *The Logic of Place and Common Sense*, in «Social Imaginaries» I (2015), pp. 83-103.

nese philosophers Shimizu Ikutarō and Nakamura Yūjirō. Shimizu's engagement with Vico began in the 1970s, inspired by a broader international renaissance of Vico studies. Shimizu interpreted Vico through the lens of the *Methodenstreit*, contrasting Vico's emphasis on rhetoric and common sense (*jōshiki*) with Descartes' rationalism and mechanistic science. Nakamura, on the other hand, uses the term *kyōtsūkankaku* (shared sense) to describe common sense, drawing also from Aristotelian tradition. Nakamura argues that common sense is foundational for creating shared social meanings and is crucial for understanding human experience within the *Lebenswelt*. His analysis too contrasts sharply with Cartesian thought, namely with its dualism, positing common sense as a means of synthesizing sensory experiences into coherent, socially relevant knowledge structures.

