



**Università degli studi di Padova**  
**DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA,**  
**PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA**

Corso di Laurea Triennale in  
Filosofia

**OLTRE LA NAZIONE, OLTRE L'EGO**  
Lo sviluppo della concezione di individualità in Nishitani Keiji

Relatore:  
Ch.mo Prof. Alberto Giacomelli

Laureando:  
Vecchiato Riccardo

Correlatore:  
Ch.mo Prof. Marcello Ghilardi

Matricola n. 2070615

Anno Accademico 2025/2026

*Ai miei genitori,  
a mia nonna e  
ai Luunatici*

## INDICE

Introduzione	4
1. Contesto storico	6
2. La posizione nei Simposi	9
2.1 <i>La nazione come individuo</i>	10
2.2 <i>Una crisi identitaria</i>	15
3. La metanoia nello zen	22
3.1. <i>Contro la crisi moderna</i>	22
3.2. <i>Oltre il nichilismo europeo</i>	24
3.3. <i>L'individuo nel vuoto</i>	27
3.3.1. <i>Il sè-eppure-non sé</i>	28
3.3.2. <i>Servi e signori</i>	32
4. L'individualità come testimonianza	36
4.1. <i>Fondamenta incompatibili</i>	38
4.2. <i>Il vuoto sotto la nazione</i>	41
4.3. <i>Il vuoto ai piedi del globo</i>	46
5. Conclusione	50
6. Bibliografia	53

## INTRODUZIONE

A seguito della diffusione in occidente delle opere tradotte di Keiji Nishitani, quest'ultimo fu oggetto di numerose critiche relative ai suoi interventi durante la Seconda guerra mondiale, caratterizzati da un marcato nazionalismo e da posizioni controverse.

Il rinvenimento di tali prese di posizione contribuì a peggiorare la visione che la critica filosofica ebbe di lui, innescando un atteggiamento spesso inquisitorio nei confronti delle sue opere mature e suscitando perplessità persino nei suoi sostenitori.

L'obiettivo della presente trattazione sarà quello di esplorare la concezione di individualità di Nishitani nei due periodi della sua produzione, mettendo in luce come la sua evoluzione teorica evidenzi un'incompatibilità tra le posizioni espresse durante i simposi negli anni quaranta e la filosofia della maturità. La tesi verterà principalmente sulla ricostruzione del pensiero di Nishitani, limitando la discussione critica ad alcuni punti della sua riflessione.

La tesi si articola in tre parti principali: le prime due di carattere prevalentemente espositivo, l'ultima di natura comparativa.

La prima parte, che racchiude il primo e il secondo capitolo della tesi, si concentrerà su quello che è possibile definire il "primo periodo" di Nishitani, ossia gli anni compresi tra il 1941 e il 1945.

Il primo capitolo offre un inquadramento storico del Giappone di quegli anni. Si è ritenuto necessario fornire tale contestualizzazione alla luce del forte carico ideologico che caratterizza l'intero corpus dei simposi.

Il secondo capitolo analizzerà le affermazioni di Nishitani nei due simposi presi in esame: i "*Chūōkōron symposium*" e *Overcoming modernity*. Verranno considerati prettamente gli aspetti riguardanti la crisi identitaria del Giappone, articolata in una dimensione esterna, la necessità della nazione di affermarsi come soggetto politico nel panorama internazionale, e una dimensione interna, ovvero la necessità di recuperare l'identità culturale nazionale, minacciata dagli ideali occidentali.

La seconda parte è dedicata all'esposizione della concezione matura di individualità nel pensiero di Nishitani, e comprende il terzo capitolo.

Quest'ultimo si concentrerà principalmente nell'analisi delle posizioni espresse in *La religione e il nulla* in merito all'individualità del soggetto e la crisi occidentale del nichilismo.

Dopo aver esaminato le problematicità che il nichilismo ha portato nella vita quotidiana dell'individuo, verrà analizzata la risoluzione proposta da Nishitani, fondata sull'azione individuale e sulla sua presa di consapevolezza della vacuità (*śūnyatā*). Verrà poi approfondito il ruolo dell'individuo: rispetto a sé stesso, tramite la spiegazione di nozioni quali "l'occhio è un occhio perché non è un occhio" e del movimento di ritorno al sé originario mediante la negazione del sé; e rispetto all'altro, nel rapporto di reciproca compenetrazione che lo lega a ogni ente.

La terza parte, coincidente con l'ultimo capitolo, è dedicata alla comparazione tra i due periodi, concentrandosi su tre aspetti principali: in primo luogo, l'incompatibilità tra le rispettive visioni del ruolo del Giappone nel panorama internazionale; in secondo luogo, la profonda discrepanza tra il ruolo del singolo individuo nel primo periodo, visto unicamente come suddito, e la visione matura, nella quale Nishitani mette in guardia contro i pericoli della meccanizzazione sociale e sottolinea la necessità di una presa di coscienza individuale; infine, il passaggio da un orizzonte di "globalità" delineato nei simposi, fondato su basi familiaristiche e gerarchiche, alla concezione matura della *śūnyatā* come non-campo di autentica uguaglianza e unica condizione di possibilità per un rapporto *I-Thou* non duale.

## 1. CONTESTO STORICO

Per comprendere appieno il significato delle affermazioni espresse nei simposi è necessario innanzitutto approfondire, per via del loro forte carico ideologico, quale fosse la situazione socio-culturale del Giappone.

Tra i momenti “periodizzanti” nella storia giapponese, un ruolo centrale spetta al 1853, l’anno in cui le navi americane del commodoro Perry entrarono nella baia di Edo.

Sebbene la missione avesse ufficialmente scopi commerciali, l’arrivo delle navi americane rappresentò per i vertici del Giappone uno shock politico e culturale. Fu la presa di coscienza dell’urgenza, ormai improcrastinabile, di riformare non solo i rapporti con l’esterno, ma anche l’intero assetto interno del paese. Ne seguì un’epoca in cui impetuosi cambiamenti travolsero il Giappone e che lo condussero alla modernità, primo tra tutti, nel 1868: la restaurazione del potere nelle mani dell’imperatore, che diede il nome all’era stessa: Meiji.

La “restaurazione Meiji” investì ogni settore della vita nazionale, segnando il passaggio da un paese feudale chiuso ed isolato, a una potenza moderna e industriale, capace di competere militarmente ed economicamente con le altre potenze occidentali.

La rivoluzione non avvenne solamente nell’ambito economico e politico, ma anche culturale: si avviò un radicale processo di scolarizzazione delle masse, con l’intento di imprimere nella collettività principi nazionalistici, primo tra tutti: la sacralità dell’imperatore, discendente della dea solare Amaterasu. Egli rappresentava il fulcro politico e ideologico dell’impero, attorno al quale orbitavano le altre istituzioni.

Ne conseguì dunque che la società giapponese fosse segnata da un marcato verticalismo e da un sistema ideologico dove i valori confuciani della “lealtà e obbedienza” e della “pietà filiale” erano base di ogni singolo individuo, che di fronte al *tennō* (天皇, imperatore) non era altro che *shinmin* (しんみん, suddito).

I decenni che seguirono furono segnati per la storia del Giappone da una serie di forti tensioni, interne ed esterne.

Sul piano internazionale, i rapporti con gli Stati Uniti e la Gran Bretagna si fecero sempre più tesi, soprattutto in seguito al rifiuto della “parità razziale” durante la conferenza di Pace di Versailles, in cui fu chiaro che “non sarebbe mai stato considerato

alla pari semplicemente perché i suoi abitanti non erano bianchi”<sup>1</sup>. Ciò portò alla convinzione che per le potenze occidentali, il Giappone sarebbe rimasto una nazione subordinata, indipendentemente dal suo contributo nella Prima guerra mondiale o dal suo grado di occidentalizzazione.

Questa sconfitta diplomatica rafforzò lo sciovinismo della popolazione giapponese, accentuando il nazionalismo e la fusione tra società, nazione e razza.

Se la coesione sociale era garantita dalla comune posizione di fronte all'imperatore e dal comune odio verso l'imperialismo bianco, è erroneo pensare la totale assenza di moti interni. Nel 1923, a seguito del disastroso terremoto del Kantō e del conseguente peggioramento delle condizioni socio-economiche, sorsero numerose rivolte operaie e contadine, che chiedevano migliori condizioni di vita, diritti sindacali e la riduzione degli affitti. Accanto a queste istanze, si mobilitarono anche movimenti studenteschi e intellettuali, influenzati dalle idee liberali e socialiste europee, che promuovevano libertà di pensiero e diritti civili.

La reazione del governo non tardò ad arrivare e numerosi intellettuali furono censurati o arrestati. Tra essi spicca il nome di Tosaka Jun, arrestato in quanto simpatizzante del marxismo.

Nel 1932, Tosaka pubblicò un articolo intitolato *The Philosophy of the Kyoto School*, in cui, come riporta J. W. Heisig, la scuola era descritta così: “It was hardly a “school” in any ordinary sense of the term, but rather the kind of spontaneous academic vitality that so often emerges around great thinkers”<sup>2</sup>.

Nell'articolo emergevano in particolare due figure: Nishida Kitarō, fondatore della scuola e recentemente ritiratosi dall'insegnamento e Tanabe Hajime, maestro di Tosaka, e successore alla cattedra di filosofia di Kyoto.

La vivacità della scuola non passò inosservata, ben presto, infatti, attirò l'attenzione della *Tokkō*, la polizia segreta, che sotto direttive del ministero dell'istruzione adoperava un controllo capillare nei circoli accademici, punendo i “reati di opinione” e “nipponizzando” le idee provenienti dall'estero<sup>3</sup>.

1 K. G. Henshall, *A History of Japan: From Stone Age to Superpower*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2004, trad. it. a cura di C. Terraneo, *Storia del Giappone*, Mondadori, Milano, 2017, p. 110.

2 “Non era affatto una ‘scuola’ nel senso comune del termine, ma piuttosto il tipo di vitalità accademica spontanea che così spesso nasce attorno ai grandi pensatori”. J. W. Heisig, *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2001, p. 5. Trad. it. mia.

3 Cfr. R. Caroli, F. Gatti, *Storia del Giappone*, Laterza, Roma-Bari, 2017, p. 193.

In questo clima, nel 1939, l'ufficiale della marina Takagi Sōkichi si recò da Nishida, per chiedere il sostegno della scuola di Kyoto nel tentativo di frenare la tendenza dell'esercito verso una guerra contro gli Stati Uniti per la quale il Giappone non era preparato<sup>4</sup>.

L'iniziativa venne colta con entusiasmo e, dopo due anni dalla visita, il 26 novembre del 1941 si tenne la prima delle “*Chūōkōron Discussions*”. Tra i partecipanti, vi era Nishitani Keiji, allievo di Nishida e Tanabe, terza figura chiave della scuola di Kyoto, che meno cautamente dei suoi maestri, impiegò le sue conoscenze e il suo idealismo nell'affrontare l'ideologia politica di allora, finendo per essere trascinato da correnti più forti di lui<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Cfr. J. W. Heisig, *Philosophers of Nothingness*, cit., p. 201.

<sup>5</sup> Ivi, p. 5.

## 2. LA POSIZIONE NEI SIMPOSI

I simposi *Chūōkōron* rappresentarono un punto di svolta decisivo per la filosofia politica giapponese e per lo stesso Nishitani Keiji. Come osserva D. Williams, “the Tokyo School meditation on history, politics and war as objects of philosophical reflection may be without peer in modern Asian thought”<sup>6</sup>.

Assieme agli altri esponenti della cosiddetta “seconda generazione” della Scuola di Kyoto: Kōsaka Masaaki, Koyama Iwao e Suzuki Shigetaka; Nishitani partecipò a un intenso ciclo di discussioni che mirava a superare i confini della filosofia della religione, campo d’indagine tradizionale del gruppo, per estendere la riflessione alle questioni della storia, della politica e dell’economia.

Il primo simposio si tenne il 26 novembre 1941, pochi giorni prima dell’attacco a Pearl Harbor, e fu intitolato *The Standpoint of World History and Japan* (*Sekai shiteki tachiba to Nihon*). Già in questa prima riunione emersero i termini chiave dell’intera serie: *standpoint*, *world history* e *Japan*. A questo incontro seguirono altri due: il 4 marzo 1942, *The Ethical and Historical Character of the East Asian Co-Prosperity Sphere* (*Tōa kyōeiken no rinrisei to rekishisei*); e il 24 novembre 1942, *The Philosophy of Total War* (*Sōryokusen no tetsugaku*).

Le trascrizioni dei simposi mostrano un elevato livello di coesione tra i partecipanti: le idee si susseguono con naturalezza, le battute si intrecciano, e le affermazioni sembrano completarsi a vicenda, tanto che: “they can complete each other’s sentences”<sup>7</sup>.

Per comprendere pienamente la portata di queste discussioni e il pensiero politico di Nishitani, è opportuno considerare anche un simposio parallelo: *Kindai no chōkoku* (*Overcoming Modernity*). Organizzato da Kamei Katsuichirō e pubblicato sulla rivista *Bungakukai*, esso riunì alcune delle menti più brillanti del Giappone dell’epoca: filosofi, artisti, critici e storici, con l’intento di esplorare il significato e i limiti della modernità occidentale nel contesto giapponese.

---

<sup>6</sup> “La meditazione della Scuola di Tokyo sulla storia, la politica e la guerra come oggetti di riflessione filosofica potrebbe non avere eguali nel pensiero asiatico moderno”. D. Williams, *The Philosophy of Japanese Wartime Resistance: A Reading, with Commentary, of the Complete Texts of the Kyoto School Discussions of “The Standpoint of World History and Japan”*, Routledge Curzon, London, 2004, p. 18. Trad. it. mia.

<sup>7</sup> Ivi, p. 30.

Nel loro complesso, i simposi rivelano come gli intellettuali giapponesi in tempo di guerra si confrontarono con una duplice crisi, di natura esterna e interna, profondamente interconnesse: sul piano esterno, si discuteva del ruolo del Giappone nel mondo, della sua interazione con le altre potenze e della funzione assegnatagli all'interno della *Sfera di Co-Prospertà della Grande Asia Orientale* (Daitōa Kyōeiken). Sul piano interno, si rifletteva sul processo di occidentalizzazione seguito all'era Meiji, percepito come causa della perdita dell'identità spirituale nazionale. Ne consegue che la questione centrale dei simposi possa essere interpretata come una questione identitaria: da un lato, l'affermazione del Giappone come soggetto storico autonomo nel contesto mondiale; dall'altro, la salvaguardia della sua individualità culturale minacciata dal pensiero occidentale.

### 2.1. *La nazione come individuo*

Il simposio del 24 novembre 1942 si apre con una domanda che orienta l'intera riflessione: "What is Japan's mission in the unfolding of world history?"<sup>8</sup>.

Con questo interrogativo Kōsaka inaugura il dibattito sul destino storico del Giappone e sul ruolo che la nazione deve assumere come soggetto attivo nella storia universale.

Prima di rispondere, tuttavia, è utile soffermarsi su un aspetto preliminare: quale fosse, in quel momento, la percezione che il Giappone aveva di sé stesso e del proprio posto nel mondo. Dai simposi emerge chiaramente un sentimento diffuso di frustrazione per la mancata considerazione del Giappone come potenza di pari rango rispetto all'Occidente.

Come accennato, la ferita diplomatica della Conferenza di Pace di Versailles (1919) alimentò un forte risentimento nazionale, intensificando il senso di esclusione e il nazionalismo. Nishitani osserva come l'Europa, nella relazione con l'Asia, abbia sempre assunto il ruolo del "Io", relegando l'altra parte al ruolo di "oggetto" della propria azione<sup>9</sup>. Tale percezione di subalternità non riguardava soltanto l'Occidente, ma

---

<sup>8</sup> "Qual è la missione del Giappone nel dispiegamento della storia mondiale?". Ivi, p. 111. Trad. it. mia.

<sup>9</sup> Ivi, p. 116.

anche la Cina, che si considerava “centro morale” dell’Asia e guardava al Giappone come a un “fratellastro da educare”<sup>10</sup>.

Di fronte a questa condizione di marginalità, Nishitani ritiene necessario un atto di consapevolezza storica: il Giappone deve riconoscere il proprio ruolo di guida dell’Asia. In quanto unica nazione capace di aver risposto positivamente alla sfida dell’Occidente, il Giappone ha un “dovere morale” nel costruire la *Grande Sfera di Co-Prospertà dell’Asia Orientale*. Tale progetto non mirava, almeno nelle intenzioni dei partecipanti, alla creazione di un impero globale sul modello occidentale, bensì a un ordine di nazioni indipendenti, libere nell’autogoverno e slegate da influenze esterne.

Il termine stesso *co-prospertà* suggerisce l’idea di una crescita condivisa, ma differenziata, in cui il Giappone deve assumere un ruolo non solo di leader, ma anche di maestro, guidando le altre nazioni verso un “risveglio della coscienza nazionale”.

Ma in che modo? Per Nishitani, il Giappone riuscì a diventare la potenza che è grazie alla lungimiranza dei leader dell’era Meiji, ma la trasformazione fu resa possibile solamente dal manifestarsi di una forza che chiama: *Moralische Energie* che “was unleashed within the nation as the motive force in Japan’s drive to become the great power it is today”<sup>11</sup>.

È proprio questa *Moralische Energie* infatti, che conferisce al Giappone il suo ruolo di guida. Ed è fondamentale che la nazione trasmetta questa energia alle altre nazioni nella regione asiatica affinché possano diventare a loro volta soggetti consapevoli:

We must seek to arouse them from their slumbers, and thus encourage their self-awakening as nations (minzoku). Or, to put it another way, our task is to help them nourish their capacity for subjectivity.<sup>12</sup>

ed è in questo punto che risalta il carattere sia etico e politico della visione di Nishitani, non è un semplice impegno etico, ma un vero e proprio “imperativo etico” che impone al Giappone di compiere un “rinnovamento morale del mondo”.

<sup>10</sup> Cfr. *ivi*, p. 197.

<sup>11</sup> “Venne liberata all’interno della nazione come forza motrice (*gendo-ryoku*) nella spinta del Giappone a diventare la grande potenza che è oggi”. *Ivi*, p. 246. Trad. it. mia.

<sup>12</sup> “Dobbiamo cercare di destarli dal loro torpore e così incoraggiare il loro auto-risveglio come nazioni (minzoku). Oppure, per dirla in un altro modo, il nostro compito è aiutarli a coltivare la loro capacità di soggettività”. *Ibidem*. Trad. it. mia.

Ed è di questa missione storica di cui il Giappone deve prendere consapevolezza e con esso la sua intera classe dirigente contemporanea, scrive: “Of necessity, politics must be founded on a formidable degree of awareness and self-consciousness (in the Hegelian sense) of the responsibilities of leadership”<sup>13</sup>.

Nel suo saggio *View of the World, View of the Nation*, scritto poco prima dell’entrata nella seconda guerra mondiale, Nishitani lamenta la perdita della *World Intuition*, la capacità di orientarsi nel mondo che egli riteneva tipica dei leader dell’era Meiji. Tale facoltà nasceva dalla fusione di due principi: la *Pristine Intuition* e la *Practice Intuition*, ovvero la capacità di coniugare visione etica e l’azione pratica<sup>14</sup>.

Questa *World Intuition* rappresenta, per Nishitani, la base della nuova visione globale ed è strettamente connessa all’ideale hegeliano del “popolo storico-mondiale”, dotato della consapevolezza necessaria per riconoscere il proprio ruolo nella storia e per incarnare una soggettività etica insieme pragmatica e creativa.

Nel linguaggio di Nishitani, il Giappone è la manifestazione dello *Zettai seishin* (Spirito Assoluto), superiore tanto allo *Shukanteki seishin* (Spirito soggettivo), incarnato nella democrazia, quanto allo *Kyakukanteki seishin* (Spirito oggettivo), rappresentato dai regimi totalitari occidentali), Nishitani a riguardo sottolinea come il Giappone infatti sia una forma ibrida tra queste due tipologie di governi.

In quanto Spirito Assoluto, la nazione è chiamata a rispondere alla vocazione universale espressa dal principio del *Hakkō ichiu*: “tutto il mondo sotto un unico tetto”. Esso si estende in portata rispetto all’idea della creazione della “*co-prosperity great east asia*”, mirando non solamente più alle nazioni vicine, ma all’umanità intera.

Questo ideale, ma come del resto la teoria della *co-prosperity*, viene trattato dai pensatori di Kyoto come un ideale non violento. In quanto un impero ottenuto tramite conquista, non sarebbe altro che “a reversion to a manner of world domination that is even older than anglosaxon world domination”<sup>15</sup>. Nishitani e i suoi colleghi, almeno nelle intenzioni teoriche, difendevano una visione non violenta della missione del

---

13 “Per necessità, la politica deve fondarsi su un formidabile grado di consapevolezza e autocoscienza [in senso hegeliano] delle responsabilità della leadership”. Ivi, p. 348. Trad. it. mia.

14 Cfr. K. Nishitani, *Concerning the Worldview of the New Japan*, in S. P. K. Cerdà e J. W. Heisig (a cura di), *Essays and Reflections 1*, Chisokudō Publications, Nagoya, 2024, p. 364-365.

15 “Un ritorno a una forma di dominio mondiale ancora più antica del dominio anglosassone”. K. Nishitani, *My views on “overcoming modernity”* in R. F. Calichman (a cura di), *Overcoming modernity: cultural identity in wartime Japan*, Columbia University Press, New York, 2008, p. 61. Trad. it. mia.

Giappone. L'obiettivo dei simposi *Chūōkōron* era del resto quello di fornire una base intellettuale alla marina imperiale per contenere le spinte interventiste dell'esercito<sup>16</sup>.

In *My views of overcoming modernity*, Nishitani ribadisce l'importanza di comunità internazionale in cui ogni nazione possa esprimere la propria individualità attraverso la "negazione del sé"<sup>17</sup>.

Questa negazione è fondamentale, in quanto unico modo per poter generare un rapporto non-duale tra sé e l'altro, un ordine mondiale fondato sul principio di "beneficiare sé stessi beneficiando gli altri".

Tuttavia, questa visione cosmopolita, si iscrive su due piani:

-il primo riguarda la realtà storica: fin dalla sua emersione come attore nel panorama internazionale, il Giappone estese il principio del "trasferimento di oppressione" verso gli altri paesi più deboli. La nazione da oppressa divenne oppressore, operando una forma di "imperialismo occidentale in miniatura"<sup>18</sup>. Come dimostrano le brutalità commesse dalle forze giapponesi in Corea, Cina, e Thailandia nel corso della guerra dei quindici anni.

-il secondo, sono le stesse affermazioni dei partecipanti, in alcuni dei passaggi più controversi dei simposi. Negli ultimi dialoghi del secondo simposio *The ethical and historical nature of the east Asia co-prosperity sphere*, Nishitani individua come limite fondamentale per la realizzazione della "Grande Sfera di Co-prosperità dell'Asia Orientale" il ridotto numero della popolazione giapponese. Il Giappone, infatti, non disponeva di un numero sufficiente di individui per adempiere a un compito di così ampia portata. La soluzione proposta consisteva nell'assimilare alcune popolazioni appartenenti alla Sfera di Co-prosperità, in particolare quelle "benedette da qualità superiori", trasformandole in giapponesi. Una tale processo avrebbe richiesto popoli, "culturalmente meno sofisticati", come i malesi o indonesiani che avrebbero potuto essere educati a interiorizzare i valori e lo spirito del popolo giapponese, fino a diventare "mezzi giapponesi". Tale processo di *giapponizzazione* avrebbe rappresentato

---

16 Cfr. D. Williams, *The Philosophy of Japanese Wartime Resistance*, cit., p. 56.

17 Cfr. K. Nishitani, *My views on "overcoming modernity"*, cit., p. 61.

18 Cfr. M. Murayama, *Theory and Psychology of Ultra Nationalism*, in Ivan Morris (a cura di), *Thought and behaviour in modern Japanese politics*, Oxford University Press, New York, 1963, p. 18.

un'occasione per "un risveglio morale di queste persone come nazione e per risvegliare la loro energia morale collettiva"<sup>19</sup>.

In questi ultimi passaggi Nishitani è difficilmente distinguibile dagli ultranazionalisti ai quali i simposi stessi si opponevano, ed è difficile, come sottolinea Heisig "sospendere il giudizio alla luce delle circostanze"<sup>20</sup>.

Questa sospensione diventa ancora più problematica nel terzo simposio "*The philosophy of World-historical wars*" tenutosi cinque mesi dopo la disfatta giapponese nelle Midway.

In questo ultimo incontro, il tono dei partecipanti è più deciso e trattano del significato stesso della guerra. Le pretese di pacifismo o del perseguimento dell'ideale della sfera di co-prosperità, vanno a svanire di fronte quella che è una "giusta guerra". Citando Nietzsche, Nishitani sostiene che, "è una buona guerra che rende buona una causa"<sup>21</sup>, la guerra che il Giappone stava affrontando era una guerra diversa da tutte quelle che erano avvenute in precedenza, non basata sull'espansione economico-territoriale, ma bensì di natura morale<sup>22</sup>. E la morale si manifesta tramite l'azione della guerra:

It is not just a matter of a good cause, but of the goodness that shines forth from those who shoulder that cause actively and embody it in their own persons. This is where the real good cause lies.<sup>23</sup>

Nishitani continua:

When such a nation or people tries to become what it is in potential, to actualize itself, in war, this is a nation that has the potential to infuse fresh vitality and new spirit into world history.<sup>24</sup>

---

19 Cfr. D. Williams, *The Philosophy of Japanese Wartime Resistance*, cit., p. 259-260.

20 Cfr. J. W. Heisig, *Philosophers of Nothingness*, cit., p. 206.

21 Cfr. D. Williams, *The Philosophy of Japanese Wartime Resistance*, cit., p. 356.

22 Cfr. *ivi*. p. 270.

23 "Non si tratta soltanto di una buona causa, ma della bontà che promana da coloro che se ne fanno carico attivamente e la incarnano nella propria persona. È qui che risiede la vera buona causa". Cfr., *ivi*, p. 357. Trad. it. mia.

24 "Quando una nazione o un popolo di questo tipo cerca di diventare ciò che è in potenza, di attualizzarsi, nella guerra, si tratta di una nazione che ha il potenziale per infondere nuova vitalità e un nuovo spirito nella storia del mondo". *Ibidem*. Trad. it. mia.

Si può notare la somiglianza delle parole di Nishitani con il motto patriottico giapponese “spreading the just cause throughout the world”<sup>25</sup>, come osserva Murayama, nello slogan, la “giusta causa” non rimanda a un principio metafisico, ma direttamente al campo dell’azione. Il campo dell’etica e quello del potere si fondono in quella che è la nazione e la figura dell’imperatore, a tal punto che “the just cause and national conduct invariably coexist”<sup>26</sup>, ne consegue che non importa ciò che il Giappone andasse a compiere, quali atrocità o ipocrisie andasse a perpetrare, non sarebbe comunque stato possibile giudicarlo moralmente, “when the nation acts, it is ipso facto in the just cause”<sup>27</sup>.

La riflessione di Nishitani sulla missione storica del Giappone si fonda dunque su un’ambivalenza profonda: da un lato, l’aspirazione universalista a un ordine mondiale etico e non duale, privo di forme di sopraffazione e di colonialismo capaci di recidere l’individualità nazionale; dall’altro, la traduzione di tale ideale in pratiche di assimilazione culturale e di uniformazione identitaria.

L’intero discorso filosofico, con le sue tensioni e incoerenze, sull’affermazione dell’individualità della nazione nel piano internazionale lascia emergere le ombre nascoste del Giappone moderno: i sintomi di una crisi non soltanto geopolitica, ma anche interiore, radicata nei fondamenti stessi della cultura giapponese.

## 2.2. *Una crisi identitaria.*

La crisi culturale che il Giappone stava affrontando affonda le sue radici nel periodo Meiji. In meno di mezzo secolo, la nazione dovette assimilare la cultura europea in tutte le sue espressioni: le scienze, l’economia, la politica e la filosofia, riuscendo a concentrare in pochi decenni un processo di modernizzazione che in Europa era durato secoli. Il Giappone emerse così come stato moderno nel panorama internazionale; tuttavia, tale “patto con la modernità” comportò un costo significativo: la sopravvivenza

---

25 “Diffondere la giusta causa in tutto il mondo”. Ibidem. Trad. it. mia.

26 “la giusta causa e la condotta nazionale coesistono invariabilmente”. Cfr. M. Murayama, *Theory and Psychology of Ultra Nationalism*, cit., p. 9. Trad. it. mia.

27 Ibidem.

come nazione indipendente avvenne al prezzo della dissoluzione del proprio spirito originario.

Come sottolinea Nishitani, e con lui la gran parte della sfera intellettuale dell'epoca, il termine "modernità" era storicamente associato al contesto strettamente europeo-occidentale, escludendo inesorabilmente la sfera asiatica, percepita come "inferiore"<sup>28</sup>.

Non sorprende dunque il titolo del simposio *Overcoming Modernity*, implicasse superare il pensiero occidentale stesso.

Il "nemico" di questa guerra ideologica combattuta dal Giappone e dalla sua classe intellettuale, era il liberalismo, percepito come una "tossina" che aveva infettato il corpo nazionale<sup>29</sup>.

L'imperialismo liberale, era fondato su tre pilastri incompatibili con quello che era il desiderio di indipendenza del Giappone: l'universalismo morale, dove l'etica e diritto internazionale coincidevano; l'egemonia americana, autoproclamatosi custode e giudice di tali principi; e il neoliberalismo, che non tollerava politiche economiche divergenti a quella di Washington<sup>30</sup>. Questa "infezione americana"<sup>31</sup>, portò l'intrusione nel tessuto sociale concetti come l'indipendenza, diritti, profitto, socialismo, idee che si opponevano al nazionalismo radicale, e che andavano a confondere il rapporto tra individuo-stato, tra *schinmin-tennō*. L'intrusione di tali ideali, e la conseguente perdita del legame con la tradizione, non colpì solamente la popolazione, ma anche i ranghi dell'intelligentsia giapponese, che finì per adottare un "nuovo modo per realizzarsi" basato sull'egoismo e il soddisfacimento personale<sup>32</sup>. Era una lotta contro l'estraneo, contro l'alterità che minacciava l'identità del paese. In Nishitani, ma come molti altri intellettuali dell'epoca, si avverte il desiderio di eliminare le tracce dell'altro che prevengono il sé (nazionale) di diventare sé stesso nella sua totale purezza e assolutezza<sup>33</sup>.

Il superamento della modernità e l'epurazione degli ideali occidentali, tuttavia, non sarebbe bastato per permettere al Giappone di adempiere alla sua missione storica, la

---

28 Cfr. K. Nishitani, *My views in "overcoming modernity"*, cit., p. 51.

29 Cfr. *ivi*, p. 9.

30 Cfr. D. Williams, *The Philosophy of Japanese Wartime Resistance*, cit., p. 23.

31 Cfr. *ivi*, p. 55.

32 Cfr. *ivi*, p. 251.

33 Cfr. K. Nishitani, *My views in "overcoming modernity"*, cit., p. 18.

modernizzazione lo aveva portato ad alienarsi da sé stesso. Era di assoluta necessità recuperare la “pura giapponesità” in un Giappone ormai sprovvisto di identità<sup>34</sup>.

A fronte di queste problematiche interne, Nishitani ritenne necessario elaborare una nuova forma di etica, che trovasse il proprio fondamento nella religione, un’etica in grado di superare le contraddizioni nate a seguito della riforma.

Nel saggio *My views on “overcoming modernity”*, egli delinea, come soluzione, una nuova prospettiva etico-religiosa dell’uomo. I due aspetti, l’etico e religioso, sono per Nishitani inscindibili, in quanto l’uno fonda e giustifica l’altro nonché rispondono alla crisi del soggetto moderno.

L’obiettivo era quello di riuscire a oltrepassare la visione scientifica dell’uomo, che lo aveva ridotto a mero oggetto di osservazione, sia nella sua dimensione fisica che in quella mentale.

L’approccio scientifico escluse completamente la possibilità dell’esistenza di attributi come “anima” o “mente”; ne conseguiva che “Nothing would then remain of us when seen apart from the body as physical object and the conscious self commonly called “mind”. it can be said that nothing actually remains”<sup>35</sup>. Tuttavia, dall’assoluto appiattimento dell’uomo a oggetto di studio, qualcosa rimane: La *vera soggettività*, che sfugge dalla presa positivista.

Dalle parole di Nishitani: “We may call this the standpoint of subjective nothingness”<sup>36</sup>, la “nullità” non è da intendere come semplice nulla, ma si riferisce all’impossibilità di ricondurre la *vera soggettività* a qualsiasi carattere empiricamente osservabile o cosciente. Essa si colloca al di là della dicotomia cartesiana: “This subjectivity is neither thing (physical object) nor “mind”, that is the conscious self generally called “self”<sup>37</sup>, essa è “Mente e corpo che cadono”<sup>38</sup>.

Da questo distaccamento da ogni categoria empirica, la trascendenza dal mondo, porta all’assoluta immanenza nel mondo, e la conseguente libertà. L’uomo, negando

---

34 Ibidem.

35 “Non rimarrebbe allora nulla di noi, se visti separatamente dal corpo come oggetto fisico e dal sé cosciente comunemente chiamato “mente”. Si può dire che in realtà non rimane nulla”. Ivi, p. 54. Trad. it. mia.

36 “Possiamo così chiamare la posizione del nulla soggettivo”. Ivi, p. 55. Trad. it. mia.

37 “Questa soggettività non è né cosa (oggetto fisico) né “mente”, cioè il sé cosciente generalmente chiamato “sé””. Ibidem. Trad. it. mia.

38 Ibidem.

l'identificazione del proprio stato di coscienza con sua soggettività, diventa consapevole del suo vero sé, permettendo di affermare completamente sé stesso nelle sue azioni: "This is why absolute negation of everything, including culture and science, can at once turn to absolute affirmation"<sup>39</sup>.

La prospettiva etico-religiosa di Nishitani infatti non comprendeva una forma di distacco ascetico dalla realtà, ma il totale abbraccio di essa. La nuova forma di etica non poteva essere separata dalla quotidianità degli individui, caratterizzata dal rapporto con la nazione. Lo stato, e al suo vertice l'imperatore, non era solo un ente morale, ma l'incarnazione dell'eticità stessa, l'obbedienza alla legge diveniva così una forma di devozione religiosa ed era richiesto ad ogni cittadino una condotta altrettanto morale, seguendo il principio: "Self-annihilation in devotion to the nation"<sup>40</sup>.

E allo stesso tempo: "The state must suppress the arbitrary freedom of individuals" in quanto è condizione necessaria per l'esistenza stessa della nazione<sup>41</sup>.

La libertà del singolo, consisteva nell'assumersi le proprie responsabilità e immolandosi nel proprio ruolo sociale: "Each and every person must selflessly exert themselves in performing their work. "Self-annihilation" basically means extinguishing the arbitrary Ego or egoistic self"<sup>42</sup>. Questo "annichilimento" collettivo avrebbe generato la *Moralische Energie* della nazione, condizione indispensabile per la missione storica del Giappone.

Riprendendo dalla tradizione indigena giapponese, Nishitani sostiene che i cittadini, seguendo la *Way of the gods* e negando sé stessi, avrebbe raggiunto uno stato di "pure and clear mind"<sup>43</sup>.

L'eliminazione di ogni intento egoistico e forme di distrazione dalle proprie mansioni, avrebbe armonizzato la volontà del singolo con quella dello stato, e di riflesso, con quella della dea Amaterasu. Partecipando alla vita collettiva, l'individuo

---

39 "Ecco perché la negazione assoluta di ogni cosa, compresa la cultura e la scienza, può contemporaneamente trasformarsi in affermazione assoluta". Cfr., *ivi*, p. 55, Trad. it. mia.

40 "Auto -annichilimento in devozione alla nazione". Cfr., *ivi*, p. 56. Trad. it. mia.

41 "Lo stato deve sopprimere la libertà arbitraria degli individui". *Ibidem*. Trad. it. mia.

42 "Ogni singola persona deve impegnarsi senza egoismo nello svolgimento del proprio lavoro. L'"auto-annichilimento" significa fondamentalmente estinguere l'Ego arbitrario o il sé egoistico". *Ibidem*. Trad. it. mia.

43 "Mente pura e limpida". *Ivi*, p. 58. Trad. it. mia.

diveniva così un soggetto morale consapevole, accedendo a una nuova dimensione etica intrecciata con la storia: la *World-Ethic*<sup>44</sup>,

If the establishing of a unified worldview and man's new self-aware formation (the basic problems of today) must be based on life lived in accordance with the Way - which, from the source of subjective nothingness, penetrates the individual, state, and world as one - as well as grounded upon the unification or interpenetration of state ethicality and world religiosity (that is, a religiosity that preserves its transcendence qua religion while at the same time actively enveloping from within such standpoints of worldliness as culture and science along with individual free action in the world), then there is something at the deepest roots of Japan's traditional spirit that can provide a course of resolution to these present world problems.<sup>45</sup>

in questo passaggio, si riconferma lo stretto collegamento tra etica-religione-politica che si intrecciano nella quotidianità del singolo cittadino. Lo “spirito tradizionale giapponese” si delinea come un punto chiave per il superamento della modernità, una tradizione che è andata persa e necessaria da recuperare per far fronte alle complessità contemporanee.

In *The philosophy of total war* Nishitani definisce la nuova posizione etica necessaria come “nuovo ascetismo”. Di fronte alle privazioni della guerra<sup>46</sup>, definite come un “prezzo della necessità”, Nishitani, suggerisce la possibilità di trasformare una situazione precaria, dove “almost every facet of our lives is regulated or controlled”, in opportunità<sup>47</sup>. La rinuncia agli intenti egoistici, unita alla sopportazione del dolore della fame, divengono un'occasione per l'elevazione spirituale:

The fundamental move towards building a (proper) way of life in wartime starts with the transformation of the privations of war into something positive and uplifting. It is here that a

<sup>44</sup> Cfr. *ivi*, p. 60.

<sup>45</sup> “Se l'instaurazione di una visione del mondo unificata e della nuova formazione autocosciente dell'uomo (i problemi fondamentali di oggi) deve basarsi su una vita vissuta in conformità con la Via, la quale, a partire dalla sorgente del nulla soggettivo, penetra l'individuo, lo Stato e il mondo come un tutto, così come deve poggiare sull'unificazione o interpenetrazione dell'etica statale e della religiosità mondiale (cioè una religiosità che conserva la propria trascendenza in quanto tale, pur avvolgendo attivamente dall'interno prospettive mondane come la cultura e la scienza, insieme alla libera azione individuale nel mondo), allora esiste qualcosa nelle radici più profonde dello spirito tradizionale giapponese che può offrire un percorso di soluzione a questi problemi mondiali attuali”. *Ivi*, p. 59. Trad. it. mia.

<sup>46</sup> Già dal 1941 il Giappone aveva iniziato a razionare i beni di prima necessità tra la popolazione.

<sup>47</sup> Cfr. D. Williams, *The Philosophy of Japanese Wartime Resistance*, cit., p. 314-315.

first step can be taken towards the creation of a new kind of human being, and thus a new standpoint (from which to conceive and organize such a life), that is, a way of life that transcends the distinction between war and peace.<sup>48</sup>

La prospettiva morale del cittadino delineata da Nishitani, dunque, trascende la distinzione tra tempi di guerra e di pace, mirando a un “nuovo tipo di giapponese”. Il prototipo dell’ideale individuo, incarna una sintesi tra le virtù dello studioso: la rinuncia e l’annichilimento dell’ego; e quelle del guerriero: fondate sul “saper morire”<sup>49</sup>. Era fondamentale infatti, affinché il “fuoco dello spirito giapponese” potesse nuovamente divampare, che l’individuo, ispirandosi ai precetti dell’*Hagakure*, riuscisse a superare sé stesso imparando a morire<sup>50</sup>.

Nishitani elogia infatti lo spirito dei giovani soldati che combatterono nell’attacco a Pearl Harbor, parlando di loro come un esempio da cui imparare:

I learned of the fighting spirit and self-possession displayed by the Imperial Navy at Pearl Harbor (Hawai no kaisen), I saw this as a ray of hope (ko-mei). The spirit, daily discipline and training practices of the officers and men of the Imperial Navy should reach out and touch the whole nation, because we all have so much to learn from this example.<sup>51</sup>

analogamente ai samurai, i sacrifici dei soldati giapponesi, come nel caso di Pearl Harbor, il suicidio sistematico dei kamikaze esemplificano per Nishitani la *Subjective nothingness*. Questo tipo di individui, riporta al presente lo spirito del Giappone passato, prendendosi deliberatamente carico delle proprie responsabilità, sono in grado di adempiere completamente al principio di “self-annihilation in devotion to the nation”.

Ciò che si può evincere dalle partecipazioni di Nishitani sulla sua idea del modello ideale dell’individuo giapponese, è un soggetto che è difficilmente descrivibile come

---

48 “Il passo fondamentale verso la costruzione di un [corretto] modo di vivere in tempo di guerra inizia con la trasformazione delle privazioni della guerra in qualcosa di positivo ed elevato. È qui che può essere compiuto un primo passo verso la creazione di un nuovo tipo di essere umano e, di conseguenza, di un nuovo punto di vista [da cui concepire e organizzare tale vita], ossia un modo di vivere che trascende la distinzione tra guerra e pace”. Ibidem. Trad. it. mia.

49 Cfr. *ivi*.

50 Cfr. *ivi*, nota n. 108.

51 “...Ho appreso dello spirito combattivo e della padronanza di sé dimostrati dalla Marina Imperiale a Pearl Harbor (Hawai no kaisen) e l’ho visto come un raggio di speranza (ko-mei). Lo spirito, la disciplina quotidiana e le pratiche di addestramento degli ufficiali e dei marinai della Marina Imperiale dovrebbero estendersi e toccare l’intera nazione, perché tutti noi abbiamo molto da imparare da questo esempio”. *Ivi.*, p. 251. Trad. it. mia.

individuo. La soggettività del singolo e, con essa, quella di ogni altro cittadino, viene assorbita dalla soggettività della nazione. Non vi è forma di libertà, se non quella di sopprimere la propria stessa libertà: immolarsi volontariamente al potere, offrendo la propria vita al servizio degli scopi nazionali. L'individualità nel senso comune, e con essa la possibilità dell'eterogeneità all'interno della popolazione, è così percepita come un elemento di debolezza e un ostacolo all'unità dello Stato nelle sfide che doveva affrontare. I sacrifici finali che il Giappone compì nelle ultime fasi della guerra non permisero comunque di ribaltare quella che era una sconfitta ormai certa.

Il 15 agosto del 1945 decreterà non solo la fine dell'imperialismo giapponese e dell'intera struttura ultra-nazionalista, ma come sottolinea Murayama, per la prima volta “the Japanese people, who until then had been mere objects, became free subjects and the destiny of this “national polity” was committed to their own hands”<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> “Il popolo giapponese, che fino a quel momento era stato mero oggetto, divenne soggetto libero e il destino di questa “politica nazionale” era nelle loro mani.”. M. Murayama, *Theory and Psychology of Ultra Nationalism*, p. 21. Trad. it. mia.

### 3. LA METANOIA NELLO ZEN

L'esito dei simposi fu complessivamente fallimentare. Pochi degli obiettivi prefissati vennero raggiunti e le opinioni espresse risultarono cariche di profondi bias ideologici, nonché di una marcata distanza rispetto alla reale condizione dell'impero, non solo sul piano internazionale, ma anche nella quotidianità della popolazione giapponese. Le riflessioni di Nishitani e dei suoi colleghi si muovevano infatti prevalentemente su un piano speculativo, il che rese difficile tradurre le loro proposte in indicazioni concretamente applicabili alla complessa situazione geopolitica e socio-economica del Giappone dell'epoca. Le critiche non tardarono ad arrivare al termine della guerra. Nishitani venne accusato di fascismo e di ultranazionalismo dalla sinistra giapponese e, una volta resi facilmente accessibili anche in Occidente i resoconti dei simposi, dalle correnti neomarxiste e revisioniste, che bollarono il suo intero operato filosofico come "filosoficamente inutile". Non mancarono inoltre, come analizzato da Parkes, tentativi di colpevolizzare Nishitani accostando la sua vicenda a quella di Heidegger e al nazismo<sup>53</sup>. Con il tramonto dell'impero, Nishitani venne espulso dall'Università di Kyoto e bandito da qualsiasi incarico accademico o pubblico. Durante questo periodo di allontanamento, che durò cinque anni, la sua vita fu segnata da forti pressioni psicologiche e da un silenzio difensivo rispetto alle accuse. Nishitani si ritirò dedicandosi allo studio dello Zen e alla scrittura, tornando a concentrarsi su quello che, fin dalla giovane età, era stato uno dei punti centrali della sua riflessione filosofica: il nichilismo.

#### 3.1. *Contro la crisi moderna*

It was as if I had a thorn in the center of my heart, and, seized by constant pain, I suffered. unable to extract this thorn myself and thinking that there was no other way to free myself from the suffering except in death, my life at that time was lived in utter nihility and despair.<sup>54</sup>

---

53 Cfr. G. Parkes, *The putative Fascism of the Kyoto School and the Political Correctness of the Modern Academy*, in *Philosophy East and West*, vol. 47, n. 3, 1997, pp. 305-336.

54 "Era come se avessi una spina nel profondo del mio cuore e, preso da un costante dolore, soffrivo. Incapace di estrarre questa spina da solo e pensando che non ci fosse modo per liberarmi dalla sofferenza eccetto la morte, la mia vita a quel tempo era vissuta nell'assoluto nichilismo e disperazione". K. Nishitani, *The days of my Youth*, in S. P. K. Cerda e J. W. Heisig (a cura di), *Nishitani Keiji, Essays and*

Nishitani iniziò a studiare filosofia come fosse una questione di “vita o di morte”, considerandola l’unica via per togliere quella spina conficcata nel fondo del suo animo e che attanagliava la sua esistenza. Dopo l’espulsione dall’ambiente accademico e l’isolamento che ne seguì, a partire dal 1949 Nishitani tenne numerose conferenze su una vasta gamma di temi, tra cui il Buddhismo, l’ateismo, la religione e il nichilismo. Quest’ultimo rappresenta uno dei nuclei centrali della sua filosofia matura, che egli definisce come un problema articolato in più aspetti: da un lato riguarda il singolo individuo, configurandosi come “un problema esistenziale nel quale il sé si rivela a se stesso come qualcosa di infondato nel suo stesso essere”; dall’altro si manifesta come fenomeno storico-sociale, sintomo del crollo dei valori<sup>55</sup>. Con un linguaggio più misurato rispetto a quello degli anni precedenti, Nishitani, in *The Self-Overcoming of Nihilism*, descrive il nichilismo come una questione vitale non solo per l’Occidente, ma anche per il Giappone. L’alacrità con cui la nazione assimilò la cultura occidentale durante il periodo Meiji segnò l’inizio del deperimento del “nocciolo spirituale”, avviando un processo che avrebbe condotto a una crisi senza precedenti. L’adozione della tecnica occidentale generò una profonda trasformazione nazionale, ma introdusse inosservata la medesima crisi che stava attraversando l’Europa. Come osserva Nishitani, “la nostra crisi è aggravata dal fatto che non solo siamo in essa, ma che non sappiamo che la nostra situazione è critica”<sup>56</sup>.

Per questo motivo, sottolinea l’essenzialità di adottare un approccio valutativo al nichilismo, capace di favorire una maggiore consapevolezza sia della propria esistenza storica sia di quella europea. La nuova condizione di vuoto spirituale a seguito della restaurazione, rappresenta così un’occasione per assumere un atteggiamento inedito nei confronti dell’Occidente e dell’occidentalizzazione: “essere noi stessi tra gli altri”<sup>57</sup>. La riflessione sul nichilismo diventa così un’opportunità per comprendere la crisi occidentale che, per estensione, era anche la crisi del Giappone dell’epoca, e per confrontarsi direttamente con i grandi pensatori europei e con i loro tentativi di “superare l’epoca moderna”. Al tempo stesso, il nichilismo rappresenta per Nishitani

---

*reflections 1*, Chisokudō, Nagoya, p. 4. Trad. it. mia.

<sup>55</sup> Cfr. K. Nishitani, *Dialettica del nichilismo* (1990), trad. it. a cura di C. Saviani, Chisokudō Publications, Nagoya, 2017, p. 18.

<sup>56</sup> Ivi, p. 244.

<sup>57</sup> Ivi, p. 246.

una via per riscoprire un'identità culturale smarrita: non allo scopo di restaurarne una forma passata, bensì di adattarla al presente. “Il punto è riscoprire la creatività che media il passato con il futuro e il futuro con il passato (ma non restaurare un'epoca già passata)”, poiché “ciò che è passato è morto e seppellito, ed è da ripudiare o sottoporre a una critica radicale”<sup>58</sup>.

### 3. 2. *Oltre il nichilismo europeo*

L'opera di maggiore importanza per comprendere la filosofia di Nishitani sul superamento del nichilismo e sulla condizione dell'umanità è senza dubbio il suo capolavoro *La religione e il nulla*. L'opera affronta una vasta gamma di tematiche e può essere considerata un'indagine esistenziale sulla condizione dell'uomo moderno, nonché sul recupero di una forma di religiosità che, nella modernità, appare ormai smarrita. All'interno della vita quotidiana dell'uomo, la religione non si presenta come un requisito fondamentale né come una questione cardine a cui fornire una risposta. Essa tende piuttosto a irrompere nell'esistenza dell'individuo in concomitanza con eventi che lo pongono inesorabilmente di fronte alla realtà della propria esistenza. La scomparsa di una persona cara, la perdita dell'amato o altri avvenimenti traumatici infrangono la stabilità apparente della vita quotidiana, introducendo il dubbio circa il senso dell'esistenza e rivelando l'insensatezza del mondo circostante. Alla domanda “a che scopo esisto?”, l'uomo giunge così a comprendere che il *nihilum* (虚無, nulla) è da sempre sotto i suoi piedi, ma che fino a quel momento era rimasto ignorato: “è l'insensatezza che sta in agguato sul fondo di quegli impegni che danno senso alla vita”<sup>59</sup>. La crisi che nasce dalla rivelazione del nulla sottostante all'esistenza, tuttavia, non è improvvisa, bensì il risultato di un processo durato secoli e che ha coinvolto una parte significativa dell'umanità. Se in precedenza l'uomo poteva trovare una forma di stabilità nella religione, qualunque essa fosse, il rapporto verticale e diretto con Dio venne progressivamente reciso dall'orizzontalità della visione scientifica<sup>60</sup>. Con la crisi religiosa, l'ateismo divenne il nuovo fondamento della cultura e della riflessione

---

58 Ivi, pp. 246-247.

59 Cit. K. Nishitani, *La religione e il nulla* (1961), trad. it. a cura di C. Saviani, Chisokudō Publications, Nagoya, 2017, p. 41.

60 Ivi, p. 97.

illuminista, basandosi su una serie di principi che Nishitani individua nel materialismo, nel razionalismo scientifico e nell'idea di progresso. Tali principi, tuttavia, si rivelarono solamente dei lenitivi all'esistenza dell'uomo e, con l'avanzare della modernità, vennero affiancati da ulteriori caratteristiche. La prima è l'insensatezza del mondo meccanicistico: il processo di scientificazione portò a concepire l'uomo come inserito in un mondo inanimato e indifferente, governato da leggi meccaniche, all'interno del quale, secondo Nishitani, risulta escluso il "nostro modo d'essere umano"<sup>61</sup>. La seconda caratteristica è la concezione del *nihilum* come piano d'appoggio dell'esistenza umana<sup>62</sup>. Per chiarire quest'ultimo aspetto, egli sviluppa un'analisi critica di due autori che hanno affrontato in modo centrale il problema del nichilismo: Jean-Paul Sartre e Friedrich Nietzsche. Per Nishitani, l'analisi esistenzialista di Sartre trova il suo limite principale nel continuare a fondare l'esistenza umana su una forma di ego cartesiano. Il soggetto trova il fondamento del sé, in quanto *res cogitans*, a partire dal *néant*. Di conseguenza, Sartre non avrebbe fatto altro che spostare il piano d'appoggio dell'esistenza umana da Dio al *nihilum*, operando un passaggio "dal teismo all'ateismo"<sup>63</sup>. L'assenza di un fondamento stabile diviene per Sartre il presupposto della libertà dell'uomo, il quale, nel suo agire, "getta se stesso davanti a se stesso sotto forma di iniziativa e, così facendo, sceglie continuamente se stesso come un sé"<sup>64</sup>. Questa posizione, che Nishitani considera tipica dell'uomo moderno, conduce tuttavia a una condizione in cui il soggetto rimane prigioniero di se stesso, bloccato in una prospettiva dalla quale non può fuoriuscire: "il sé è legato a se stesso in modo tale che non può più tirarsi fuori da se stesso"<sup>65</sup>. La concezione sartriana rimane dunque, per Nishitani, eccessivamente vincolata all'idea di un ego e, nonostante

possiamo ben apprezzare le sue intenzioni (...), finché restiamo nella posizione dell'autocoscienza, rimane in noi la tendenza a considerare noi stessi come oggetti, non importa quanto insistiamo sulla soggettività.<sup>66</sup>

---

61 Ibidem.

62 Ivi, p. 102.

63 Cfr. Ivi, p. 74.

64 Ibidem.

65 Ivi, p. 75.

66 Ivi, p. 76.

Per quanto riguarda Nietzsche, la valutazione si differenzia sensibilmente. A differenza di Sartre, il filosofo tedesco avrebbe avuto il merito di oltrepassare la prospettiva dell'ego, giungendo a una più profonda consapevolezza della portata catastrofica dell'ateismo. Da ciò nasce, in Nietzsche, l'esigenza di un nuovo tipo di essere umano, capace di andare oltre l'uomo stesso, l'*Übermensch*, e di una nuova forma di religiosità, radicalmente diversa da quelle precedenti, identificata con il dionisiaco<sup>67</sup>. Tuttavia, come osservato da S. H. Phillips, il principale punto di attrito tra Nishitani e Nietzsche riguarda l'inadeguatezza del concetto di volontà di potenza dionisiaca nel rispondere ad aspetti centrali dell'esperienza contemporanea, quali la consapevolezza del momento presente e la duplice infinità della temporalità<sup>68</sup>. La concezione nietzscheana del nulla viene infatti definita da Nishitani come un "nulla relativamente assoluto", in quanto, nonostante Nietzsche sia riuscito a oltrepassare la prospettiva dell'ego e a giungere a una forma di negazione-affermazione assoluta, tale affermazione non avviene nel nulla stesso, ma in elementi quali la "vita" o la "volontà di potenza"<sup>69</sup>. Secondo Nishitani, le principali posizioni esistenzialiste e teologiche sviluppatesi fino a quel momento non riuscirono a raggiungere il livello del "nulla assoluto", ossia ciò che egli designa con il termine *śūnyatā* (空, vacuità).

Prima di addentrarsi in questo concetto, risulta tuttavia necessario chiarire il significato che Nishitani attribuisce alla religione e le ragioni per cui il suo manifestarsi è fondamentale per l'individuo. Il tentativo di definire che cosa sia la religione viene affrontato nel primo capitolo di *La religione e il nulla*, significativamente intitolato "Che cos'è la religione?". Per Nishitani, essa consiste nella "reale consapevolezza della realtà"<sup>70</sup>. Ma che cosa indica, in questo contesto, il termine "reale"? L'uomo moderno, nella sua quotidianità, considera come "reali" sia ciò che è esterno a lui, gli altri individui e oggetti, sia ciò che appartiene alla sua interiorità, come desideri, aspirazioni e obiettivi. L'esperienza del singolo rimane così inscritta nella dicotomia cartesiana, al centro della quale si colloca l'ego, attorno a cui orbita tutto il resto. Allo stesso modo, come accennato in precedenza, l'essere umano riconosce come "reali" concetti quali il

---

67 Ivi, pp. 103-104.

68 Cfr. S. H. Phillips, *Nishitani's Buddhist Response to "Nihilism"* in <<Journal of the American Academy of Religion>>, vol. 55, n. 1, 1987, pp. 75-104.

69 Cfr., K. Nishitani, *La religione e il nulla*, cit., p. 117.

70 Cfr., ivi. p. 42

*nihilum* e la morte solo nel momento in cui essi irrompono concretamente nella sua vita: “dovunque ci siano esseri finiti, e tutte le cose sono finite, là c’è necessariamente il *nihilum*; dovunque ci sia vita, là necessariamente c’è la morte”<sup>71</sup>. Con tale intrusione, l’individuo inizia a mettere in dubbio la stabilità entro cui aveva vissuto fino a quel momento, dando origine a ciò che Nishitani definisce il *Grande Dubbio* (大疑). La realtà assume così un carattere di radicale incertezza; il dubbio si manifesta come qualcosa di ineludibile per l’ego stesso segnando la “bancarotta dell’ego cartesiano”<sup>72</sup>. Tuttavia, questa assoluta incertezza non può condurre, come nel caso di Sartre, a eleggere il *nihilum* a nuovo piano d’appoggio dell’esistenza umana. Una simile operazione resterebbe infatti ancorata a una concezione oppositiva del nulla rispetto all’essere, in cui “l’essenza del *nihilum* consiste (ancora) in una negatività meramente negativa”<sup>73</sup>. Si rende quindi necessario andare oltre il nichilismo pessimista-esistenziale per accedere a una dimensione più profonda: quella della vacuità.

Vacuità, nel senso della *śūnyatā*, è vacuità solo quando svuota se stessa persino della prospettiva che la rappresenta come un “qualcosa” di vacuo. Originariamente, la vacuità si svuota di sé. In questo senso, la vera vacuità non deve essere posta come qualcosa di esterno e altro rispetto all’essere. Piuttosto, deve essere realizzata come qualcosa di unito e identico all’essere.<sup>74</sup>

In questa prospettiva, la vacuità non è soltanto la Grande negazione dell’essere, ma ne costituisce al contempo la Grande affermazione. Essa è “essere-eppure-nulla”, “nulla-eppure-essere”: non è oggettivabile, né può fungere da piano d’appoggio per l’esistenza. La vacuità, piuttosto, coincide con l’esistenza stessa.

### 3.3. *L’individuo nel vuoto*

La *śūnyatā* rappresenta dunque un punto nevralgico dell’indagine filosofico-religiosa di Nishitani. Poiché la comparsa del *nihilum* nella vita di un individuo è circoscritta al singolo soggetto, la conversione necessaria per accedere al campo originario si

---

71 Ivi, p. 45.

72 Ivi, p. 76.

73 Ivi, p. 206.

74 Ivi, p. 156.

configura come un processo che, inevitabilmente, varia da uomo a uomo. Affinché l'individuo sia in grado di giungere al campo della *śūnyatā*, è necessaria una "metanoia all'interno dell'uomo stesso", ossia il passaggio dall'"autointerpretazione persona-centrica" all'"autorivelazione come manifestazione e realizzazione del nulla assoluto"<sup>75</sup>. L'identificazione dell'uomo con il nulla richiede due considerazioni fondamentali. La prima è che tale identificazione costituisce la conseguenza di una consapevolezza di sé come assoluto, come pura identità in ogni momento. In questa nuova consapevolezza, l'interno e l'esterno del soggetto coincidono, e l'uomo diviene, propriamente, "impersonale". La seconda considerazione è che tale "impersonalità" non indica una perdita totale dell'io, bensì la perdita di quella "soggettività che una persona ascrive a se stessa nella sua autoprensione persona-centrica"<sup>76</sup>. Svuotandosi completamente dell'ego, l'uomo è dunque in grado, secondo Nishitani, di restituire vitalità alla propria esistenza, accedendo a una nuova forma di soggettività, detta sorgiva. Il soggetto, nel campo della vacuità, esperisce così se stesso e la realtà secondo una modalità radicalmente diversa rispetto a quella precedentemente adottata. Nonostante, come si è sottolineato, abbia luogo un'identificazione tra interno ed esterno, l'esposizione continuerà a servirsi di tale distinzione a fini analitici. Con il termine "interno" si intenderà il rapporto che il soggetto intrattiene con la propria esperienza; con il termine "esterno", invece, si farà riferimento al rapporto che egli instaura con gli altri enti.

### 3.3.1. *Sé-eppure-non sé*

Vi è una tendenza, nella vita umana, a essere meccanizzata tanto sul piano sociale quanto su quello psicologico, fino a percepirsi come una sorta di meccanismo. Solo in quanto soggetto in balia dei propri desideri e collocando se stesso - consapevolmente o meno - sul *nihilum* che si apre sul fondo di tale meccanismo, l'uomo è riuscito a evitare che la propria esistenza venisse completamente dissolta in esso.<sup>77</sup>

Nell'analisi di Nishitani, il nichilismo non rappresenta soltanto la Grande crisi che l'intera umanità è chiamata ad affrontare, ma anche la Grande opportunità attraverso cui

---

<sup>75</sup> Cfr. Ivi, p. 123.

<sup>76</sup> Ivi, p. 125.

<sup>77</sup> Ivi, p. 144.

tale crisi può essere oltrepassata<sup>78</sup>. L'uomo moderno, inserito all'interno della società, è divenuto progressivamente "spersonalizzato". A partire dall'età dell'Illuminismo, la sua vita e il suo lavoro sono stati razionalizzati e ricondotti alle leggi della natura; in questo processo, l'uomo è stato gradualmente privato della propria umanità e l'insensatezza del mondo, ormai indifferente ai suoi interessi, non ha tardato a manifestarsi nella quotidianità dei singoli<sup>79</sup>. Come mostrato in precedenza, per Nishitani è necessaria una presa autentica di consapevolezza della realtà e del *nihilum* che si staglia sotto ogni cosa affinché sia possibile accedere al campo della vacuità. Tale posizione costituisce tuttavia solo l'inizio di un nuovo modo per il singolo di esperire se stesso e di manifestarsi nella propria *tathatā* (如実, seità): "è il ritorno del sé a se stesso nel suo originario modo d'essere", è l'apparire del Volto Originario<sup>80</sup>. Questo ritorno del sé a se stesso è per Nishitani l'emergere di un "sé che non è un sé":

Il sé originario all'interno dell'ego, come terra natia dell'ego, è essenzialmente estatico. L'essenza dell'ego non è l'ego. Ciò che emerge all'interno della natura e della disposizione dell'ego è il negativo dell'ego: il sé in quanto non-ego. Il motivo per cui l'ego può emergere risiede solo nella natura essenziale dell'ego stesso; e tuttavia, nel suo emergere, quello stesso ego appare sempre come qualcosa che oscura il proprio fondamento d'essere e la propria natura.<sup>81</sup>

L'ego appare dunque controproducente nella manifestazione del vero sé: quanto più si afferma, tanto meno il sé risulta originario. L'idea di un ego-non-ego, di un sé-non-sé, rappresenta il reale punto di svolta della filosofia religioso-esistenziale di Nishitani. L'individuo è abituato a concepire la consapevolezza come una forma di autocoscienza o di "intuizione intellettuale": "siamo abituati a vedere il sé come qualcosa che conosce se stesso"<sup>82</sup>. Le espressioni "l'ego non è l'ego" o "il sé non è il sé" vengono chiarite attraverso formule quali "l'occhio non vede l'occhio" o "il fuoco non brucia il fuoco". Queste formulazioni racchiudono l'essenza della concezione dell'individualità nel

---

78 Cfr. B. W. Davis, *Nishitani after Nietzsche: From the Death of God to the Great Death of the Will* in B. W. Davis, B. Schroeder, J. M. Wirth (a cura di) *Japanese and Continental philosophy Conversations with the kyoto school*, Indiana University Press, Bloomington, 2011, p. 91.

79 Cfr. K. Nishitani, *La religione e il nulla*, p. 143.

80 Ivi. p. 149.

81 Ivi. p. 263.

82 Ivi. p. 224.

Nishitani maturo. Riprendendo l'esempio dell'occhio, esso è tale in quanto vede ciò che lo circonda, ma non vede se stesso; se potesse vedersi, non potrebbe più vedere altro, perdendo così la propria funzione. In questo senso, "l'occhio è un occhio perché non è un occhio": la sua impossibilità di porsi come oggetto a sé stesso costituisce precisamente la condizione di possibilità del vedere. Analogamente, il fuoco è fuoco in quanto brucia ciò che è altro da sé; se potesse bruciare sé stesso, cesserebbe di essere fuoco. In entrambi i casi, l'essere di una cosa non risiede in un'autosussistenza chiusa, ma in un'attività che si realizza solo nel rapporto con ciò che le è altro. Applicata al sé, questa struttura mostra che l'individualità non consiste in un io che si possiede come oggetto: "il sé è il sé perché non è il sé". Come sottolinea Nishitani, non si tratta semplicemente di "non essere sé", poiché in tal caso sarebbe sufficiente assumere come seità concetti quali la volontà di potenza nietzscheana o la volontà di vivere schopenhaueriana<sup>83</sup>. Tali prospettive, pur andando oltre l'ego riflessivo, mantengono la forma di un principio positivo e fondante, senza mettere realmente in questione la struttura oppositiva del soggetto. Per Nishitani, invece, il sé non deve sostituirsi con un nuovo fondamento, ma svuotarsi come centro autosussistente. Il soggetto deve assumere come sé il non-ego (無我, anātman), senza porsi in opposizione a esso. Assumere il non-ego come sé non significa identificarsi con un altro principio, bensì superare la contrapposizione stessa tra ego e non-ego. Il sé autentico si manifesta solo là dove il soggetto non si pone più in opposizione a ciò che gli è altro, ma si apre a una dimensione non duale, nella quale l'identità non è fondata sull'esclusione del non-sé. In questo senso, si realizza quella che Nishitani definisce la Grande Morte: la negazione del sé come oggetto e del vecchio modo di pensare egocentrico, che è al contempo la Grande affermazione della vita nel campo della vacuità<sup>84</sup>.

La logica dell'"è-eppure-non-è", del "sé che non è un sé", non è limitata in Nishitani al solo ambito della soggettività umana o enti materiali, ma viene estesa come principio all'esistenza di ogni singola cosa. Attingendo alla tradizione buddhista, Nishitani sostiene che l'esistenza umana sia segnata dal *samsāra* (生死), termine che indica la trasmigrazione e il ciclo infinito di nascita e morte attraverso la sofferenza. La vita

---

83 Cfr. *ivi.* p. 348.

84 Cfr. H. Masumaru. *Nishitani's Religionphilosophie*, in <<Zen Buddhism today>>, n. 14, novembre, 1997, p. 106.

umana è così caratterizzata da una “finita infinità”, da un “essere-per-la-morte”, non può essere assunto razionalmente dal soggetto, ma solo in modo estatico nel campo della vacuità. Al concetto di *samsāra*, che viene descritta come una forma di “cattiva infinità”, viene contrapposto quello di *nirvāṇa* (涅槃), inteso come “buona infinità”. Il *nirvāṇa* è la morte del ciclo di nascita-morte: un morire nel senso essenziale che consente di oltrepassare l’infinita sofferenza che grava sull’esistenza. Il passaggio da *samsāra* a *nirvāṇa* è paragonabile a quello che conduce dalla concezione del *nihilum* a quella della vacuità: “è un’essenziale conversione dalla morte nel suo senso fondamentale alla vita nel suo senso fondamentale, dal vero finito al vero infinito”<sup>85</sup>. Tuttavia, la prospettiva di Nishitani non si esaurisce nella semplice contrapposizione tra *samsāra* e *nirvāṇa*. Il soggetto deve infatti giungere a realizzare che, sebbene appaiano come opposti, essi non sono in realtà distinti:

il *samsāra* è *nirvāṇa* e il *nirvāṇa* è *samsāra*; e, perciò, là dove il *samsāra* e il *nirvāṇa* non sono *samsāra* e *nirvāṇa*. È la realizzazione di una realtà che non è né *samsāra* né *nirvāṇa*, ciò che è inteso con l’”eppure” della formula *samsāra-eppure-nirvāṇa*.<sup>86</sup>

Il *samsāra-eppure-nirvāṇa* costituisce l’autentica modalità dell’essere: la reale finitezza e, al contempo, la reale infinità. Solo in questo campo diviene possibile, per Nishitani, parlare di una “liberazione dalla nascita-morte”, là dove il soggetto si apre pienamente alla vitalità della vita e ha luogo la caduta del corpo e della mente<sup>87</sup>. Il corpo-mente caduto, che coincide con la posizione del soggetto nel campo della vacuità, rappresenta la libertà assoluta del singolo, espressa in una forma di autodeterminazione riassunta dalla formula: “il sé non è sé, perciò è sé”<sup>88</sup>. Il sé diviene se stesso emergendo alla propria natura dal non-sé. Questa autoaffermazione del sé originario, che nasce dalla negazione dell’ego nel campo della vacuità e dal superamento del ciclo vita-morte, non deve tuttavia essere intesa come il punto definitivo della consapevolezza del sé. Essa rappresenta piuttosto l’apice cui il soggetto può giungere, nella prospettiva

---

85 K. Nishitani, *La religione e il nulla*, cit., p. 254.

86 Ivi, p. 255.

87 Ivi, p. 264.

88 Ivi, p. 348.

buddhista di Nishitani, autonomamente e senza ancora tenere conto dell'estremo opposto: l'altro.

### 3.3.2. *Servi e signori*

Se la realizzazione del piano della vacuità e la manifestazione del sé nella propria *tathatā* costituiscono una base fondamentale per la prospettiva del soggetto nella posizione matura di Nishitani, l'autodeterminazione che ne deriva non è tuttavia sufficiente per una disamina completa della sua concezione dell'individualità. Analogamente a quanto avviene per il sé, l'uomo ancora coinvolto nel suo agire, percepisce l'altro in termini prevalentemente "superficiali". Nel capitolo *Nihilum e vacuità*, dopo aver sottolineato la nostra immersione nella vita quotidiana, Nishitani pone una domanda decisiva: "Ma davvero conosciamo essenzialmente le persone che ci sono familiari?"<sup>89</sup>. Siamo abituati a rappresentare le cose e gli altri individui attraverso le sensazioni o mediante categorie razionali, ponendo costantemente una distanza tra noi e ciò che ci circonda. Continuiamo a considerare gli altri a partire dalla loro circonferenza: li costeggiamo, rimanendo sul loro perimetro, senza entrare realmente in contatto con essi e senza conoscerli nella loro essenza. Con la dissoluzione del soggetto nel campo della vacuità, oltre alla comprensione del sé come non-sé, l'uomo può giungere a un ulteriore grado di consapevolezza nel suo rapporto con ciò che lo circonda. Realizzando il campo della *śūnyatā*, l'uomo non è più vincolato a un sé che lo "trattenga"; ritornando alla propria terra natia, egli diviene capace di entrare in contatto con la *tathatā* di ogni altra cosa: "la vacuità è il campo nel quale può aver luogo un incontro essenziale tra entità normalmente considerate le più distanti, persino ostili, non meno che tra quelle più vicine"<sup>90</sup>. L'incontro essenziale nella vacuità, in quanto comune terreno d'origine, rende possibile un rapporto di uguaglianza al di là di una buona o cattiva volontà:

Proprio come un singolo raggio di luce bianca si frange in raggi di vari colori quando attraversa un prisma, così abbiamo qui un'assoluta identità nella quale l'uno e l'altro sono

---

<sup>89</sup> Ivi, p. 160.

<sup>90</sup> Ivi, p. 162.

veramente se stessi, nel contempo assolutamente separati e assolutamente congiunti. Sono un assoluto due e nel contempo un assoluto uno.<sup>91</sup>

In tal modo, le cose non sono più rappresentate nella prospettiva della coscienza come realtà oggettive “esterne”, poste in opposizione a un sé. Nella terra natia, per il soggetto che giunge alla consapevolezza della propria originaria soggettività, ogni altra cosa e ogni altro individuo non sono che parte della propria esistenza. Questo è il significato del “salto” dalla circonferenza al centro: la realizzazione nel campo della vacuità è al contempo la comprensione che tale piano costituisce il fondamento comune di tutte le cose, là dove esse divengono indiscernibili e indiscriminabili. In questa dimensione, le cose si manifestano come qualcosa che non può essere espresso razionalmente: “non è questo o quello, perciò è questo o quello; essere è essere tutt’uno con la vacuità”<sup>92</sup>. Tuttavia, se il ragionamento sull’autodeterminazione può essere esteso a ogni entità, si pone una questione ulteriore: come si configura, per Nishitani, la relazione tra due o più individui che si affermano autonomamente? Perché tale relazione non degenera in una condizione di assoluta ostilità? La risposta viene trovata tramite un aspetto fondamentale della *śūnyatā*: l’interconnessione di ogni soggetto,

Che una cosa sia effettivamente, significa che è assolutamente unica. In nessun modo due cose nel mondo possono essere completamente la stessa. L’assoluta unicità di una cosa significa, in altre parole, che essa si situa nel centro assoluto di tutte le cose. Assume l’assetto di signore, in rapporto al quale tutte le altre cose assumono l’assetto di servo.<sup>93</sup>

Poiché ogni ente è al contempo signore e servo, centro e periferia, ogni entità, dalla più piccola alla più grande, dalla più lontana alla più vicina, risulta intimamente connessa a tutte le altre: “figurativamente parlando, le sue radici si estendono nel terreno di tutte le altre cose e le aiutano a sostenersi”<sup>94</sup>. Questa interazione, che Nishitani definisce *circuminsessione* o *compenetrazione reciproca* (回互的相入), evidenzia il carattere di assoluta relatività proprio della *śūnyatā*, in cui tutto è al contempo assolutamente affermato e assolutamente relativo. Tale prospettiva è possibile

---

91 Ibidem.

92 Ivi, p. 191.

93 Ivi, p. 218.

94 Ivi, p. 221.

solo quando il sé è un non-sé, quando il soggetto non si configura più come un'entità rigida e autosussistente. Consolidata la relazione tra io-soggetto e mondo come rapporto compenetrativo e universale, in cui ogni cosa sta al fondamento dell'altra, dalla consapevolezza estatica nella terra natia del proprio sé e dell'altro emerge una nuova comprensione di un tratto caratteristico dell'esistenza umana: il debito. Nel capitolo *Vacuità e storia* di *La religione e il nulla*, Nishitani sostiene che l'uomo è condannato, in quanto essere temporale, ad agire: "è come il servo feudale costretto a sgobbare anno dopo anno per pagare la sua quota, o come il condannato ai lavori forzati che paga il suo debito alla società ed espia così la sua colpa"<sup>95</sup>. Il debito di cui l'uomo si fa carico è un debito senza fine, che coincide con l'essere stesso: nel tentativo di liberarsi da esso, finisce per seminare "i semi di un nuovo debito". Nel campo della vacuità, dove il soggetto è consapevole della propria *tathatā* e di quella di ogni altra cosa, questo debito perde le sue caratteristiche ordinarie e diviene un "debito senza debito"<sup>96</sup>. L'agire non è più mosso da una spinta egocentrica né orientato a estinguere un'obbligazione, ma si trasforma in vocazione. L'uomo, nel campo della *sūnyatā*, abbandona le pulsioni della brama e il solipsismo caratteristici dell'uomo moderno alienato. La consapevolezza di essere al contempo centro e circonferenza di ogni cosa, servo e signore, trasforma la pulsione infinita all'azione in un debito-vocazione verso l'altro. È in questo punto della trattazione dell'individualità che emerge con chiarezza il carattere etico della *religionsphilosophie* di Nishitani.

Quando l'esserci retrocede alla propria terra natia nel campo della vacuità per diventare estaticamente se stesso (ovvero retrocede alla sua seità), il suo essere si costituisce in funzione del debito verso tutti gli altri. Tale debito lo fa essere quello che è. L'esistenza come compito è in fondo essenzialmente eterodiretta ed eterocentrica.<sup>97</sup>

L'aspetto eterocentrico della filosofia di Nishitani non è tuttavia pensabile al di fuori di quello autocentrico, poiché il primo presuppone la comprensione del proprio sé come non-sé<sup>98</sup>. L'esistenza è così eterocentrica-eppure-autocentrica. L'esistenza dell'uomo che si manifesta come *tathatā* risulta, scrive Nishitani, sul piano eterocentrico, dal "voto

---

95 Ivi, p. 332.

96 Ivi, p. 357.

97 Ivi, p. 358.

98 Ivi, p. 359.

di salvare tutti gli esseri senzienti”<sup>99</sup>, inteso come condurli verso il loro Volto Originario, e sul piano autocentrico dal voto di “estinguere le inesauribili passioni mondane, dominare l’immenso Dharma e raggiungere gli infiniti limiti della via del Buddha”<sup>100</sup>. Il percorso delineato da Nishitani nella sua opera maggiore si configura così come un cammino individuale in cui l’individualità permane pur dissolvendosi nel rapporto con tutte le altre. Il piano della vacuità consente al soggetto di abbandonare la posizione dell’ego per comprendere, nella loro essenza più intima, non solo se stesso, ma anche tutti gli individui con cui entra in relazione. La consapevolezza che ogni entità sia al contempo unica e indiscriminabile costituisce il concreto esserci-nel-mondo, nel quale la vocazione al salvare gli altri e il perseguimento del Risveglio risultano “essenzialmente inseparabili”<sup>101</sup>. Nelle ultime pagine di *La religione e il nulla* emerge con particolare evidenza il carattere etico di fondo di un’indagine che, oltre a mirare al superamento del nichilismo, intende offrire un nuovo orizzonte per il recupero di ciò che l’uomo ha perduto, attraverso il concetto di amore religioso. Il debito nei confronti dell’altro e la consapevolezza che ogni uomo sia al contempo centro e periferia di tutto il resto, risultano incompatibili con una visione dell’essere umano come mezzo per il soddisfacimento dei propri desideri: “la moralità ha luogo solo con la negazione e il superamento di tale posizione”<sup>102</sup>. Alla tradizionale concezione buddhista della Grande Compassione, Nishitani accosta l’amore religioso cristiano, in cui al comandamento di amare Dio si accompagna l’ingiunzione di amare il prossimo come se stessi. Un amore di questo tipo non può che essere, per Nishitani, indiscriminato, capace di amare l’altro così com’è: “amarlo come peccatore se è un peccatore, come un nemico se è un nemico”<sup>103</sup>. È in questa nuova forma di amore che l’uomo, senza cessare di essere umano, smette di essere semplicemente umano. L’uomo che ama in tal modo, avendo raggiunto l’autonomia assoluta nel campo della vacuità, è assolutamente libero.

---

99 Ivi, p. 372.

100 Ibidem.

101 Ibidem.

102 Ivi, p. 377.

103 Ivi, p. 382.

## 4. L'INDIVIDUALITÀ COME TESTIMONIANZA

Reading Nishitani's later work, I have often felt as if I were stepping into one of those great stone cathedrals whose vaulting architecture lifts the mind above the concerns of the everyday to relocate the things of life in a realm without time or form. But even as the gaze is drawn upwards, there is always the sense of something dark and menacing in the crypt below.<sup>104</sup>

Così Heisig descrive la sua esperienza nel leggere Nishitani, trattando di quel fatidico lasso di tempo che andrà a raccogliere le “colpe giovanili”<sup>105</sup>. Che la partecipazione di Nishitani ai simposi e i suoi interventi abbiano segnato profondamente la percezione della critica nei suoi confronti è inequivocabile. Non sarebbe azzardato bollare alcune affermazioni negli anni della seconda guerra mondiale come “ultranzionaliste”, la somiglianza nei toni e nelle tematiche rispetto a testi rilasciati direttamente dagli organi del regime giapponese ne è una chiara dimostrazione, si considerino ad esempio i seguenti passaggi:

The great duty of the Japanese people to guard and maintain the imperial Throne has lasted to the present since the Empire founding and will last forever and ever. To serve the Emperor in its key point. Our lives will become sincere and true when they are offered to the Emperor and the state. Our own private life is fulfillment of the way of the subjects; in other words, it is not private, but public, insofar as it is held by the subjects supporting the Throne.<sup>106</sup>

104 “Leggendo le opere tarde di Nishitani, ho spesso avuto la sensazione di entrare in una di quelle grandi cattedrali di pietra, la cui architettura a volte innalza la mente al di sopra delle preoccupazioni quotidiane per ricollocare le cose della vita in una dimensione senza tempo né forma. Ma, anche mentre lo sguardo è attratto verso l'alto, permane sempre la percezione di qualcosa di oscuro e minaccioso nella cripta sottostante.”. J. W. Heisig, *Nishitani Keiji and the Overcoming of Modernity (1940-1945)*, in R. Bousso e J. W. Heisig (a cura di), *Frontiers of Japanese Philosophy 6, Confluences and Cross-Currents*, Chisokudō Publications, Nagoya, 2009, pp. 297-329. Trad. it. mia.

105 “Colpe giovanili” riprende l'espressione utilizzata verso Nishitani, nonostante già l'avviata età, da Faure per riferirsi alla sua partecipazione ai simposi e ripresa nella critica di quest'ultimo da Parkes. Cfr. G. Parkes, *The putative Fascism of the Kyoto School and the Political Correctness of the Modern Academy*, cit., pp. 305-336.

106 “Il grande dovere del popolo giapponese di custodire e mantenere il Trono imperiale dura fino al presente fin dalla fondazione dell'Impero e durerà per sempre. Servire l'Imperatore è il punto fondamentale. Le nostre vite diventano sincere e autentiche quando vengono offerte all'Imperatore e allo Stato. La nostra stessa vita privata è il compimento della via dei sudditi; in altre parole, non è privata, ma pubblica, nella misura in cui è detenuta dai sudditi che sostengono il Trono...”. L'estratto è ricavato da *The way of the subjects* (Shinmin no Michi), pubblicato dal ministro dell'educazione nel 1941, quattro mesi prima dell'attacco a Pearl Harbor. Nel breve fascicolo vengono elencati sommariamente i compiti e i doveri del buon suddito nei confronti dell'imperatore. Il pensiero espresso da Nishitani nei simposi è perfettamente in linea con ciò che viene enunciato nel testo: la missione storica del Giappone come

con

In thus saying that the state's moral energy is manifested by means of each individuals serving the public and annihilating their selves in their work, this means that these individuals will not only acquire pure and clear minds in their efforts at professional mastery and self-annihilation, they will also merge with the fountainhead of state life that runs throughout national history as well as come in touch with that world ethics that lies at the bottom of world history.<sup>107</sup>

The "pure and clear mind" is at once the source of the mind that appears when one extinguishes self-interest and that which circulates within state life as the intentions of the sun goddess Amaterasu Omikami, just as it flows within our blood in our status as the descendats of the gods.<sup>108</sup>

Di fronte al chiaro allineamento ideologico nei temi trattati con il proprio regime, lascia tuttavia interdetti la "conversione" avvenuta a seguito della fine della guerra. A tal proposito Heisig commenta: "Whether there was some deeper change of heart that led him to turn away from his political views in his later work we simply cannot say on the basis of the corpus of writings he left behind"<sup>109</sup>.

Nishitani non commentò mai direttamente gli interventi di quegli anni cruciali, non prese mai una posizione limpida e chiara di totale ripudio di quel periodo, condannando esplicitamente la sua attività nei simposi. Tuttavia, nonostante il silenzio, il suo operato filosofico non terminò nel 1945, e come mostrato nel precedentemente capitolo, il corpus ideologico che va a trattare nelle sue opere più mature, per quanto distante nei

---

obbligazione morale, la necessità dell'unanimità della nazione, la condanna dei principi liberali, la necessità del soggetto di servire la propria vita all'imperatore." D. J. Lu, *Japan: A Documentary History*, M. E. Sharpe Inc., Armonk, 1997. p. 440. Trad. it. mia.

107 "Dicendo in questo modo che l'energia morale dello Stato si manifesta attraverso il servizio di ogni individuo al pubblico e l'annientamento del proprio sé nel lavoro, ciò significa che tali individui non solo acquisiranno una mente pura e limpida nei loro sforzi di perfezionamento professionale e di auto-annientamento, ma si fonderanno anche con la sorgente della vita dello Stato che attraversa l'intera storia nazionale, entrando inoltre in contatto con quell'etica mondiale che giace al fondo della storia universale." K. Nishitani, *My views in "overcoming modernity"*, cit., p. 59. Trad. it. mia.

108 "...la "mente pura e limpida" è al tempo stesso la fonte della mente che appare quando si estingue l'interesse egoistico e quella che circola nella vita dello Stato come intenzione della dea del sole Amaterasu Ōmikami, così come scorre nel nostro sangue in quanto discendenti degli dèi." Ivi, p. 62. Trad. it. mia.

109 J. W. Heisig, *Nishitani Keiji and the Overcoming of Modernity*, cit., p. 323.

modi e nei rimandi rispetto a quelli degli “anni giovanili”, molte tematiche affrontate sono tutt’altro che lontane. Nelle parti successive si cercherà di dimostrare come lo sviluppo della trattazione dell’individualità operata nelle opere mature di Nishitani, sia un segnale di quella che è una chiara evoluzione e presa di posizione insostenibile con i presupposti e gli obiettivi espressi durante i simposi.

#### 4.1 *Fondamenta incompatibili*

Sebbene, il motivo dello svolgimento dei simposi fosse inizialmente quello di fornire una base teorica solida alla marina giapponese per contrastare le spinte dell’esercito, nell’arco delle *Chūokōron discussions* e *Overcoming Modernity*, quella pretesa venne tradita. Nonostante alti ufficiali dell’esercito avessero chiesto l’esecuzione degli esponenti della scuola di Kyoto, sembra difficile, come sottolinea Heisig, che i loro sforzi possano essere considerati controproducenti alle spinte belliche<sup>110</sup>. Le posizioni di Nishitani sulla legittimazione di una “guerra giusta”; dell’assunzione del ruolo di Leader del Giappone nella *Co-prosperity Sphere* e sul totale assoggettamento dei sudditi al sistema, lasciano più di un dubbio.

Si può tuttavia osservare il passaggio dalla trattazione nei simposi di una crisi strettamente circoscritta all’identità del Giappone a un’indagine che oltrepassa i semplici orizzonti nazionali.

Entrambi i periodi identificano la nascita della crisi per il proprio paese con il periodo Meiji. Il contrappasso della modernità, portò sì all’indebolimento del nocciolo spirituale della nazione, ma le considerazioni che ne sorgono sono di differente natura.

Se nel primo Nishitani, i valori occidentali infiltrati, erano batteri che indebolivano il *kokutai* (国体, sistema nazionale), e la loro eliminazione era una necessità prioritaria:

it is simply that western culture, with all its discordant divisions, infiltrated throughout such places as post-Restoration Japan, thereby bringing about the danger of splitting apart the very foundation of the nation’s unified worldview formation such that people would fall into confusion in their self-understanding. If therefore the basic problem of today consist in

---

<sup>110</sup> Cfr. S. W. Heisig. *Philosophers of Nothingness*, cit., p. 204.

rebuilding the very foundation of worldview formation as well as initiating a new self-aware formation for man, then these problems are now shared throughout the world.<sup>111</sup>

Nel secondo Nishitani, tale avversione va a svanire a fronte di una problematica, quella del nichilismo, che coinvolge l'umanità intera e che diventa, al tempo stesso, occasione per approfondire il rapporto con l'occidente e in egual modo di riscoprire con forza inedita la propria tradizione: "Proprio come il nichilismo europeo, la crisi della civiltà europea e il superamento dell'epoca moderna diventano problematici, così deve diventarlo la nostra tradizione. In altre parole, essa non può essere separata dal problema del superamento del nichilismo"<sup>112</sup>. L'espressione "superare la modernità" assume, nella maturità, una connotazione completamente differente, svincolandosi all'associazione moderno come occidente, e acquisendo il significato di "superare la crisi fondamentale dell'esistenza umana"<sup>113</sup>. La posizione di aperta ostilità nei confronti del liberalismo e della sua cultura, viene sostituita da una prospettiva che mira, al di là della trattazione del nichilismo, a una riformulazione del ruolo del Giappone nel panorama internazionale. Alla volontà di legittimare l'incarico della nazione come leader illuminato dell'Asia e incarnazione dello spirito assoluto subentra una visione più consapevole e moderata, andando a contraddire significativamente le prospettive espresse nei simposi. Tale mutamento emerge esplicitamente in diversi passaggi nelle opere mature, nel quale il Giappone, non è più pensato come centro gerarchico in una posizione privilegiata alle altre, ma come possibile mediatore tra culture differenti, promotore di ideali democratici:

The deep sense of understanding which we possess of both China and the West cannot be erased by the winds of political change. In this situation we Japanese have to work hard with  
111 "È semplicemente che la cultura occidentale, con tutte le sue divisioni discordanti, si è infiltrata in luoghi come il Giappone post-Restaurazione, portando così al pericolo di una frattura delle stesse fondamenta della formazione unitaria della visione del mondo della nazione, al punto che gli individui sarebbero caduti nella confusione nella comprensione di sé. Se dunque il problema fondamentale di oggi consiste nel ricostruire proprio le basi della formazione della visione del mondo, così come nell'avviare una nuova formazione autocosciente dell'uomo, allora questi problemi sono ormai condivisi in tutto il mondo". K. Nishitani, *My views on "overcoming modernity"*, cit., p. 53. Trad. it. mia.

112 K. Nishitani, *Dialettica del nichilismo*, cit., p. 246.

113 K. Nishitani, *La religione e il nulla*, cit., p. 103.

this unusual task we bear and we must build a peace bridge. This is a kind of destiny that has been thrust upon us. I personally feel that within our own generation we should endeavor to make at least the basic foundation for this future bridge. I would also like to mention briefly the role of Japan in Asia. We all recognize that Asian countries cannot progress without democratic educational systems or middle class societies. Japan is in a position to help these countries achieve their goals.<sup>114</sup>

Allo stesso modo. Nishitani si distanzia riguardo l'ultranazionalismo che dilagò negli quaranta, comprovando una posizione di apertura nei confronti della cultura occidentale stessa:

In politics, however, the ultra-nationalism at the time of the Second World War went beyond the limits of reasonable national pride. I do not believe that such ultra-nationalism is an essential part of the Japanese way of life because the Japanese people have shown an open-mindedness to foreigners and to things from abroad. This open-mindedness is evident in Japanese history.<sup>115</sup>

We, Japanese, today undergo the influence of Occidental culture in every aspect of our lives: in politics, economics, and all aspects of culture. Even religion and ethics are no exception. Contemporary Japanese culture is thus also influenced by Western culture. In my view, we can feel happy about this fact.<sup>116</sup>

114 “La profonda comprensione che possediamo sia della Cina che dell'Occidente non può essere cancellata dai venti del cambiamento politico. In questa situazione, noi giapponesi dobbiamo impegnarci a fondo in questo insolito compito che ci è stato affidato e dobbiamo costruire un ponte di pace. Questo è un destino che ci è stato imposto. Personalmente, ritengo che, nell'ambito della nostra generazione, dovremmo impegnarci a gettare almeno le fondamenta per questo futuro ponte. Vorrei anche menzionare brevemente il ruolo del Giappone in Asia. Riconosciamo tutti che i paesi asiatici non possono progredire senza sistemi educativi democratici o società borghesi. Il Giappone è in grado di aiutare questi paesi a raggiungere i loro obiettivi.”. Ivi, p. 323. Trad. it. mia.

115 “In politica, tuttavia, l'ultranazionalismo del periodo della Seconda Guerra Mondiale andò oltre i limiti di un ragionevole orgoglio nazionale. Non credo che tale ultranazionalismo sia una parte essenziale dello stile di vita giapponese, perché il popolo giapponese ha dimostrato un'apertura mentale verso gli stranieri e verso tutto ciò che proviene dall'estero. Questa apertura mentale è evidente nella storia giapponese.”. Nishitani parlando di “apertura mentale” del popolo giapponese si riferisce alle capacità di adattamento durante il periodo Meiji e a seguirsi. Se le idee estere non fossero state assimilate positivamente da alcune parti della popolazione, non ci sarebbe stata la necessità di operare strumenti censori nei loro confronti.”. K. Nishitani, *Japan in the contemporary world*, in *Essays and Reflections 1*, p. 319. Chisokudō Publications, Nagoya, 2024. Trad. it. mia.

116 “Noi giapponesi, oggi subiamo l'influenza della cultura occidentale in ogni aspetto della nostra vita: nella politica, nell'economia e in tutti gli ambiti della cultura. Nemmeno la religione e l'etica fanno eccezione. La cultura giapponese contemporanea è dunque anch'essa influenzata dalla cultura occidentale. A mio avviso, possiamo considerarci fortunati per questo fatto”. K. Nishitani, *Encounter with Emptiness*, in S. K. Cerda, J. W. Heisig (a cura di), *Essays and Reflections 2*, Chisokudō Publications,

## 4.2 *Il vuoto sotto la nazione*

Sottolineata la differente natura dell'indagine nei due periodi del pensiero di Nishitani, il superamento delle posizioni assunte nei simposi emerge ulteriormente nelle argomentazioni volte al superamento della crisi e in particolar modo nella differente trattazione dell'essere umano come individuo.

A tracciare una linea di collegamento tra i due periodi, è l'avversione dimostrata da Nishitani nei confronti della presa della tecnica sull'uomo: "The impact of sciences or what i called earlier the empirical or positivist spirit casts an irresistible shadow over human existence. Once one has awakened to its power, one is changed for ever"<sup>117</sup>.

Tuttavia questa comune presa di posizione, si evolve in maniera diametralmente opposta, passando da una concezione teleologica dell'individuo a una prospettiva deontologica. Nel corpus dei simposi, il processo che l'uomo compie sotto l'influenza del positivismo è inizialmente discendente: l'esistenza dell'uomo viene ridotta a quella degli oggetti inanimati, e il suo interno viene separato dall'esterno<sup>118</sup>. Questa discesa ai "ranghi inferiori dell'esistenza", porta tuttavia alla comparsa della *True subjectivity* o *Subjective Nothingness*, che sfuggendo alla presa della scienza, diviene base per la possibilità del movimento ascendente<sup>119</sup>. Questo risalita in un rango superiore dell'esistenza, che combacia con l'elevazione spirituale dell'individuo nell'affiancarsi alle intenzioni della dea Amaterasu Omikami, risulta possibile unicamente con l'annichilimento del sé egoistico e l'immolazione nel proprio ruolo sociale<sup>120</sup>.

Il movimento discendente–ascendente esposto, non può tuttavia trovare applicazione nella prospettiva matura espressa in *La religione e il nulla*. Nella maturità, il singolo individuo, svolge un movimento discendente a causa della manifestazione del *nihilum* nella sua quotidianità, il significato della propria esistenza e della realtà circostante

---

Nagoya, 2024. p. 5. Trad. it. mia.

117 D. Williams, *The Philosophy of Japanese Wartime Resistance*, cit., p. 131.

118 L'aspetto divisorio, ossia la scissione tra interno ed esterno, riveste per i membri della Scuola di Kyoto un ruolo centrale nella questione del rapporto tra religione e scienze. Il tema viene introdotto da Suzuki nel primo simposio, nella sottosezione "*The Problem of Mechanized Civilization*", e successivamente ripreso da Nishitani in "*My Views on 'Overcoming Modernity'*". È opportuno sottolineare come Nishitani manifesti già in questa fase la consapevolezza, che prefigura il suo successivo ritorno alla problematica del nichilismo, della trasposizione nel contesto giapponese di una questione originariamente europea, ossia la tensione tra religione e scienze. Cfr., ivi, nota n. 51, p. 131.

119 Cfr. K. Nishitani, *My views in "overcoming modernity"*, cit., p. 52.

120 Cfr. ivi, p. 59.

viene radicalmente messo in questione. La presenza stessa del *Grande Dubbio*, invalida le pretese nazionaliste dei simposi di una identificazione nel *kokutai* dell'intera dimensione etico-religiosa. E ciò viene confermato dal fatto, che a seguito del movimento discendente, non ne succede uno ascendente, ma ne consegue un'ulteriore discesa nel non-campo della *śūnyatā*. Per Nishitani, una volta raggiunta la consapevolezza della propria terra natia, l'individuo non può trovare un fondamento stabile per la propria esistenza né in essa, né tanto meno in un piano politico-religioso come quello espresso nei simposi. L'unico orizzonte possibile è quello della circumsessione con ogni altro ente, poiché affidare la propria esistenza a un'entità particolare significherebbe riporre fiducia in ciò che il nichilismo ha già mostrato come inadeguato a svolgere tale funzione fondativa. Nishitani non ritrattò mai esplicitamente il distacco rispetto alle affermazioni formulate nei simposi. Tuttavia, nei testi e nelle conferenze trascritte negli anni successivi, emerge un chiaro atteggiamento critico verso le tematiche e le argomentazioni esposte in quegli anni.

L'individuo che giunge alla consapevolezza di sé come *anātman* (無我, non-ego), differisce dall'individuo annichilito nei simposi, sebbene entrambi vengano descritti come *subjective nothingness*. Se l'annichilimento di quest'ultimo può essere inteso in forma letterale, per via del dovere-obbligo di rinunciare all'ego egoistico, immolandosi nel proprio ruolo e omologandosi dell'identità spirituale del Giappone, la negazione dell'ego nella prospettiva matura, è tuttavia inscritta nella formula "Il sé non è sé, perciò è sé".

La "caduta della mente e del corpo", corrisponde in questo caso nella caduta di tutti i modi dell'essere sé: "il punto dell'identità nel quale questo immanente "essere un sé" e questo trascendente "non essere un sé" sono tutt'uno, non è altro che il concreto sé di per se stesso. Non possiamo che definire il nostro sé di per se stesso come «ciò che non è sé nell'esser sé» e come «ciò che è sé nel non esser sé»<sup>121</sup>.

Nel periodo maturo, Nishitani si configura come un convinto difensore della dignità e della sacralità dell'essere umano, riconoscendo nell'individualità un elemento non sacrificabile. L'atteggiamento di salvaguardia che egli assume nei confronti dell'unicità

---

121 K. Nishitani, *La religione e il nulla*, cit., p. 229-230.

di ogni uomo non si limita alla critica all'essenza del *gestell*, ma si estende soprattutto alla denuncia della sua interiorizzazione nelle strutture politiche e sociali:

Nei Paesi comunisti, l'istituzione politica mostra una tendenza verso il totalitarismo, che implica un orientamento alla meccanizzazione delle istituzioni come dell'uomo. Nei Paesi liberali, la libertà degli individui nella democrazia è atta ad essere orientata al mero arbitrio del soggetto in balia dei propri desideri. questi due differenti orientamenti, però, derivano dalla stessa fonte e sono legati luno all'altro. Di nuovo, visto nella sua interezza, il problema di una civiltà e di istituzioni politiche meccanizzate può essere seguito a ritroso fino alla stessa fonte: il punto dal quale il nichilismo contemporaneo si è generato, in modo criptico o aperto.<sup>122</sup>

La critica all'avanzata della tecnica sull'uomo e delle istituzioni totalitarie che lo rendono un semplice ingranaggio in un sistema, è accompagnata dalla concezione per cui "L'idea dell'uomo come persona è senza dubbio la più elevata concezione dell'uomo finora concepita"<sup>123124</sup>.

Nel saggio, "*On the modernization and Tradition in Japan*"<sup>125</sup>, Nishitani descrive l'uomo come fondato "on something sacred". L'aggettivo sacro, va ad indicare un aspetto che non è possibile violare senza che l'uomo diventi *hitodenashi* (人でなし, non umano). Questa sacralità dell'uomo, è violata dalla tecnica, che "is based on seeing everything in terms of physical energy or power; things are viewed as sources of energy"<sup>126</sup>. La critica alla visione materialista della realtà, nel vedere e valutare gli enti unicamente in base a quanta energia possano produrre, è per Nishitani "a

---

122 Ivi, p. 144.

123 Ivi, p. 121.

124 La critica della tecnica sia su un piano ideologico che sociale-quotidiano è esplicitata da Nishitani nel seguente passaggio: "When I use the term "technology," I refer not only to the theoretical understanding of human beings, for example, to a purely physical point of view where the human is seen on the level of matter, but also to the practical and moral life of human beings. I use the word to point to the being of the human being as it includes the combination of these two aspects".

"Quando utilizzo il termine "tecnologia", non mi riferisco soltanto alla comprensione teorica dell'essere umano, ad esempio a un punto di vista puramente fisico, in cui l'uomo è considerato al livello della materia, ma anche alla vita pratica e morale dell'essere umano. Uso questo termine per indicare l'essere dell'uomo in quanto comprende la combinazione di questi due aspetti". K. Nishitani, *On Modernization and Tradition in Japan*, in *Essays and Reflections I*, 2024. p. 332. Trad. it. mia.

125 Il saggio in questione venne pubblicato nel 1964, ma è la trascrizione di una lezione tenuta da Nishitani nel 1962 all'International Institute for Japan Studies. Cfr. Ivi, p. 325.

126 "è basata sul vedere ogni cosa in termini di energia o potenza fisica; le cose sono viste come fonti di energia". Ivi, p. 332. Trad. it. mia.

“denaturalization” of nature and a “dehumanization” of humanity, both of which I believe to be related closely to an attitude of indifference to things religious”<sup>127</sup>. L’atteggiamento di denuncia assunto nei confronti di una prospettiva utilitarista è un’ulteriore scissione ideologica nei confronti delle posizioni portate nei simposi. La visione per cui l’individuo debba annichilirsi per la produzione della *moral energy* non è accettabile o attribuibile nel pensiero maturo di Nishitani, che anzi condanna:

in a world where everything is reduced to power or energy, everything can be freely disposed of and manipulated at will. In a sense, we may speak of the standpoint of a subject driven to the climax of its development. But in fact, quite to the contrary, this very act leads to a point where the meaning of subjectivity is lost, and with it, the human being is dehumanized.<sup>128</sup>

oppure

When water, fire, humanity, and everything else are all downgraded to mere energy, a subject of work (in the physical sense) is perceived in the essence of everything. In the case of the human being, when our only concern is with labor, human nature is extracted, alienating the person from that which makes them human, as Marx had recognized. But this is not only the case with manual labor. All people, from the capitalist to the company officials to the employees become subjects of work energy, abstracted subjects.<sup>129</sup>

Ciò che viene messo sotto accusa in questi passaggi, è esattamente ciò che Nishitani e i suoi colleghi sostenevano durante il periodo tra il 1941 e il 1945. La

meccanizzazione operata dal regime totalitario giapponese e la cieca fede richiesta agli

127 “una “denaturalizzazione” della natura e una “disumanizzazione” dell’umanità, entrambe che ritengo strettamente connesse a un atteggiamento di indifferenza nei confronti delle cose religiose”. Ivi, p. 334.

Trad. it. mia.

128 “In un mondo in cui tutto è ridotto a potenza o energia, ogni cosa può essere liberamente disposta e manipolata a piacimento. In un certo senso, si potrebbe parlare del punto di vista di un soggetto spinto al culmine del proprio sviluppo. Ma in realtà, al contrario, questo stesso processo conduce a un punto in cui il significato della soggettività va perduto e, con esso, l’essere umano viene disumanizzato.”. Ivi, p. 340.

Trad. it. mia.

129 “Quando l’acqua, il fuoco, l’umanità e ogni altra cosa vengono tutti degradati a mera energia, nell’essenza di ogni ente viene percepito un soggetto di lavoro (in senso fisico). Nel caso dell’essere umano, quando l’unica preoccupazione riguarda il lavoro, la natura umana viene estratta, alienando la persona da ciò che la rende propriamente umana, come già aveva riconosciuto Marx. Tuttavia, ciò non riguarda soltanto il lavoro manuale: tutti gli individui, dal capitalista ai dirigenti d’impresa fino ai lavoratori dipendenti, diventano soggetti di energia-lavoro, soggetti astratti.”. Ivi. p. 345. Trad. it. mia.

individui è descrivibile, utilizzando le parole del Nishitani maturo, come un'“indifferenza alle cose religiose”, nonostante la chiara natura religiosa del rapporto soggetto-substrato nazionale. Il disegno di un nuovo ascetismo, per la formazione di un nuovo tipo di essere umano, basato sul recupero dei valori tradizionali dell'*hagakure* e sintetizzato nel modello dei samurai e dei kamikaze, non trova spazio rispetto alle stesse considerazioni di Nishitani, che mette in guardia come l'attaccamento alla legge, che sia civile, morale o divina, e la sua imposizione su scala universale, sia una forma di attaccamento del sé a sé stesso, in cui “One falls into pride in one's country, into moral pride, pride in one's gods or Buddha”<sup>130</sup>. A fronte della prospettiva tracciata in *La religione e il nulla* in cui, l'individuo, giungendo nel piano fondamentale, non solo deve uccidere sé, ma la stessa tradizione:

Dobbiamo assolutamente uccidere il sé. E per farlo dobbiamo uccidere anche i Buddha, i patriarchi e qualunque altra cosa, irrompendo oltre il campo in cui sé e altro sono discriminati l'uno dall'altro e resi relativi l'uno all'altro. Il sé ritorna alla terra natia solamente uccidendo ogni altro e, di conseguenza uccidendo se stesso.<sup>131</sup>

Così, l'essere pronti a morire dell'individuo non assume più il significato del sacrificio di sé al servizio della nazione, bensì quello della disponibilità a sacrificare la propria visione di sé e delle figure sacre, al fine di giungere alla “terra natia”, dove l'incontro con l'altro non avviene mediante l'omologazione a un substrato comune, ma si configura come una relazione autentica di tipo *I-Thou*.

“Ah! Summer grasses!  
All that remains  
Of the warriors's dreams.”<sup>132</sup>

---

130 Cfr. *ivi*. p. 211

131 K. Nishitani, *La religione e il nulla*, cit., p. 363.

132 K. Nishitani, *The I-Thou Relation in Zen Buddhism*, in *Essays and Reflections I*. p. 210. Trad. it. mia.

### 4.3 *Il vuoto ai piedi del globo*

Un punto centrale che emerge nel pensiero di Nishitani nei *Simposi Chūōkōron* è la ricerca di un “orizzonte di globalità”<sup>133</sup>.

La dimensione globale assume un ruolo chiave nella sua prospettiva: la missione storica attribuita al Giappone pretende infatti di avere una portata universale, non limitandosi all’Asia, ma mirando a “tutto il mondo sotto un unico tetto”. All’interno di questo ampio orizzonte teorizzato da Nishitani, l’individualità viene articolata in una pluralità di aspetti: il rapporto che il singolo cittadino ha con sé stesso; il rapporto dei sudditi con la nazione; e, infine, la necessità della nazione di presentarsi come soggetto nell’ordine globale, proseguendo la propria missione storica.

Queste tre prospettive, strettamente interconnesse, poiché ciò che conferisce forza alla nazione è l’energia morale dei singoli, trovano un punto di raccordo con la concezione della famiglia.

Il familiarismo costituiva infatti uno dei pilastri portanti del totalitarismo giapponese, nelle posizioni espresse da Nishitani nel ciclo dei simposi, l’importanza della famiglia emerge in contrapposizione all’individualismo occidentale infiltratosi nel paese, interpretato come un fattore di indebolimento del nucleo familiare:

One may conceive one’s idea of the individual in the light of patriarchal authority, and the resulting supremacy of the family over the individual. There are differing views of the matter, and therefore we are not obliged to accept the notion that the priority of the individual is a fact of nature. To do so would, by definition, reduce the family to a [voluntary] association of individuals [without permanent obligations to other family members]<sup>134</sup>

---

133 L’espressione “Horizon of Globality” viene utilizzata da Mori Tetsurō in “*Nishitani keiji and the question of Nationalism*”, per indicare che la pretesa di Nishitani non era solamente circoscritta al Giappone, ma richiamava una nuova trasformazione del mondo e dell’uomo. Cfr. M. Tetsurō, *Nishitani Keiji and the Question of Nationalism*, in J. W. Heisig e J. C. Maraldo (a cura di), *Rude Awakenings, Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1995, p. 319.

134 “Si può concepire l’idea dell’individuo alla luce dell’autorità patriarcale e della conseguente supremazia della famiglia sull’individuo. Esistono tuttavia diverse concezioni al riguardo e, pertanto, non siamo obbligati ad accettare l’idea che la priorità dell’individuo sia un fatto di natura. Farlo significherebbe, per definizione, ridurre la famiglia a un’associazione [volontaria] di individui [priva di obblighi permanenti nei confronti degli altri membri della famiglia].”. K. Nishitani, *My views in “overcoming modernity”*, p. 240. Trad. it. mia.

La dinamica di subordinazione del singolo alla figura patriarcale, non si limita alla famiglia in senso stretto, ma viene estesa all'organizzazione statale e al piano internazionale. Tuttavia, esclusivamente su questo ultimo punto, questo schema gerarchico viene problematizzato, attraverso la formulazione del rapporto di "intercommunity relationship governed by Genossenheit" tra le grandi nazioni<sup>135</sup>. Da questa impostazione emerge come solo nella prospettiva sovraindividuale e internazionale, venga presa in analisi, seppur in forma embrionale, una relazione riconducibile al rapporto *I-Thou*.

In *My views on "Overcoming modernity"*, Nishitani sottolinea il carattere non duale della relazione teorica tra il sé (nazionale) e l'altro, e individua nello spirito giapponese principi sintetizzabili in formule quali "self-negativity qua affirmation", "benefiting oneself in benefiting others" e "self-awareness that enlightens others"<sup>136</sup>.

Tali formule, se private della loro carica implicita politico-ideologica, risultano in sé compatibili con la prospettiva matura di Nishitani, in cui il rapporto autentico *I-Thou* è possibile unicamente nel campo della *śūnyatā*.

Le due prospettive tuttavia, pur condividendo alcuni presupposti concettuali, differiscono sostanzialmente. Risulta superfluo, ai fini dell'analisi, sottolineare le differenze che vi sono tra il piano internazionale e quello interpersonale, poiché Nishitani, almeno nelle posizioni espresse nei simposi, non sembra operare una netta distinzione tra i due ambiti<sup>137</sup>.

Una delle principali criticità che occupa i ragionamenti dei membri della scuola di Kyoto, è il tentativo di riuscire a conciliare una visione pluralistica del mondo, collocata in un ipotetico piano di equità internazionale, con la rivendicazioni di una posizione privilegiata del Giappone quale leader illuminato, investito dal dovere morale di guidare gli altri popoli.

È questo carattere paternalista a legittimare la "giapponizzazione" delle culture considerate inferiori all'interno della *Co-prosperity Sphere*, andando di per sé ad inglobare gruppi etnici considerati sottosviluppati, eliminando di conseguenza l'aspetto del *Thou*, in favore dell'*I*.

---

135 Ibidem. Trad. it. mia.

136 K. Nishitani, *My views in "overcoming modernity"*, cit., pp. 61-63.

137 Cfr. H. Osaki, *Nothingness in the Heart of Empire. The Moral and Political Philosophy of the Kyoto School in Imperial Japan*, State University of New York Press, Montreal, p. 111.

Il non-piano della *śūnyata* costituisce nel pensiero maturo di Nishitani, al di là delle difficoltà teoriche che ne accompagnano il raggiungimento, l'elemento per la tutela e la scoperta dell'alterità e per una riformulazione autentica del principio del "benefiting oneself in benefiting others". La vacuità costituisce la chiave di volta per il distacco di Nishitani dalle affermazioni più controverse da lui espresse nei simposi *Chūōkōron*.

Il passaggio da un substrato nazionale alla posizione della terra natia, comporta il cambiamento delle responsabilità di cui il singolo individuo è chiamato a farsi carico. La responsabilità nei confronti del *kokutai* svaniscono a favore del debito che il soggetto avverte nei confronti di ogni altra entità.

La realizzazione della circuminsessione e la possibilità di entrare in contatto con la *tathatā* e di conseguenza con la dimensione sacrale dell'altro, determinano il superamento del verticalismo che caratterizzava la concezione dei simposi, riflesso della gerarchia del regime in cui il suddito, immolandosi, poteva elevarsi alle intenzioni del *tennō-sei* (天皇制, sistema dell'imperatore). Tale schema viene sostituito da una posizione di assoluta orizzontalità, dove ogni ente è sullo stesso non-piano, in un rapporto di reciproca attribuzione delle caratteristiche di servo e signore.

La pretesa di giungere ad un orizzonte di globalità, viene raggiunta nella maturità, dalla consapevolezza che ogni individuo, è al contempo "il pelo del leone, che il leone stesso"; "la bolla nell'oceano, che l'oceano stesso"<sup>138</sup>. Ogni soggetto risiede nel campo della vacuità con la propria *tathatā* ed è al contempo sé stesso e il vuoto, è "due in uno; uno in due".

Da queste considerazioni consegue che tutto nella terra natia è uno; ed è in questa relazione compenetrativa tra l'I-Thou-Śūnyatā, che si costituisce per Nishitani la struttura dell'amore religioso. Ormai lontano dalle posizioni volte a giustificare l'esistenza di una guerra giusta, dall'intromissione del nemico all'interno dell'individualità nazionale o dalle pretese di "giapponizzazione". Nella delineazione dell'amore religioso, Nishitani ponendo un parallelismo tra il messaggio di San Francesco e lo zen, descrive la posizione della Grande Compassione, in cui il singolo "vede il proprio sé in tutte le cose, negli esseri viventi, nelle colline e nei fiumi, nelle

---

<sup>138</sup> Cfr. K. Nishitani, *Religious-philosophical existence*(1960), in <<The Eastern Buddhist >> Vol. 23, n. 2, Autumn 1990, p. 9.

città e nei villaggi, nelle tegole e nelle pietre, e si amano tutte queste cose “come se stessi”<sup>139</sup>, e così nell’atto di incontrare l’altro nella sua *tathatā*, così

Francesco e il fuoco si incontrarono nel punto in cui il fuoco non era fuoco ed egli non era se stesso... in questo incontro, il fuoco era nella terra natia del fuoco stesso, dove “il fuoco non brucia il fuoco” e dove “il fuoco non è fuoco, perciò è fuoco”. E là anche Francesco era veramente nella terra natia del proprio sé, come un sé che non è un sé.<sup>140</sup>

Il messaggio di fratellanza e uguaglianza tra tutti gli esseri, diventa così una caratteristica imprescindibile per il disegno dell’uomo delineato da Nishitani. La *śūnyatā* riesce così a raggiungere le pretese di un orizzonte globale, rendendolo universale, dove non vi è sopraffazione e l’individualità di ognuno è sacra:

La vera uguaglianza non è semplicemente una questione di uguaglianza di diritti umani e di proprietà. Una tale uguaglianza concerne l’uomo come soggetto di desideri e diritti e si riduce, in ultima analisi, al modo d’essere autocentrico dell’uomo stesso. Deve ancora distaccarsi fundamentalmente dal principio dell’amore di sé. E vi stanno sempre nascoste le radici della discordia e della lotta. La vera uguaglianza, al contrario, ha luogo nel reciproco scambio di posizioni in un’assoluta ineguaglianza, tale che il sé e l’altro stanno simultaneamente nell’assetto di assoluto signore e di assoluto servo l’uno dell’altro.<sup>141</sup>

Divenendo così condizione necessaria, poiché:

unless the relations between individual and individual, between nation and nation, between all factions, all groups, return to this condition, there remains only the battle between wolves in the wilds.<sup>142</sup>

---

139 K. Nishitani, *La religione e il nulla*, cit., p. 385.

140 Ivi, p. 389.

141 Ivi, p. 390.

142 “A meno che le relazioni tra individuo e individuo, tra nazione e nazione, tra tutte le fazioni e tutti i gruppi, non ritornino a questa condizione, non resterà altro che la battaglia tra lupi nelle terre selvagge”. K. Nishitani, *The I-Thou Relation in zen Buddhism*, cit., p. 210. Trad. it. mia.

## 5. CONCLUSIONE

La distinzione dei due periodi analizzati rappresenta uno degli aspetti più problematici nella ricostruzione della figura di Nishitani. Le posizioni espresse nei simposi *Chūōkōron* e *Bungakukai* compromisero in modo duraturo la ricezione critica del suo operato, suscitando sentimenti di sgomento, soprattutto se si considera che le prime opere attraverso cui l'Occidente entrò in contatto con il suo pensiero furono quelle della maturità. Non è raro infatti, riscontrare nelle analisi o nelle testimonianze di studiosi occidentali su Nishitani l'espressione di sorpresa, talvolta di delusione, di fronte alle posizioni sostenute durante il periodo bellico.

La produzione filosofica di Nishitani non si arrestò il 2 settembre del 1945, ma proseguì per oltre trent'anni. Sebbene sia inevitabilmente complesso racchiudere l'intero sviluppo di un autore in un'unica trattazione, risulta fondamentale individuare le tesi di fondo che fungono da filo conduttore tra il suo operato e il suo pensiero.

Nishitani morì nel 1990 e, alla luce del corpus testuale disponibile e delle testimonianze pervenute, non esplicitò mai in modo diretto un distanziamento dalle posizioni assunte negli anni della guerra.

Tuttavia, essendo impossibile ricostruire gli stati mentali di un autore unicamente a partire dai testi lasciati, è metodologicamente necessario attenersi nell'analisi a ciò che emerge dalle sue opere e a quanto egli ha inteso comunicare attraverso di esse.

I due periodi qui esaminati, quello tra il 1941 e il 1943 e il pensiero maturo, la cui espressione più compiuta è rinvenibile in *La religione e il nulla*, presentano presupposti teorici difficilmente conciliabili e una trattazione dell'individualità umana profondamente divergente, che costituiscono, almeno per ciò che si è tentato di dimostrare nel presente lavoro, sintomi di una profonda discontinuità nello sviluppo del suo pensiero. In questo senso, il rapporto tra gli interventi dei simposi e la produzione filosofica della maturità non sembra poter essere interpretato né nei termini di una semplice continuità teorica né come una contraddizione puramente logica all'interno di un sistema unitario. Piuttosto, ciò che emerge è una discontinuità significativa nel percorso intellettuale di Nishitani, nella quale alcune categorie concettuali vengono

progressivamente rielaborate e ricollocate entro un quadro teorico profondamente trasformato.

Le accuse riguardo al mantenimento di prospettive nazionaliste, al mancato superamento dello sciovinismo o al disprezzo verso i diritti umani e la libertà anche nella maturità trovano il loro principale limite nel fatto che lo sviluppo del suo pensiero non può essere interpretato come una semplice evoluzione lineare. L'esperienza zen e la riflessione sul nichilismo costituiscono infatti un punto di svolta nella filosofia di Nishitani, attraverso il quale egli giunge a rielaborare profondamente i presupposti stessi del proprio pensiero.

Il non-campo della *Śūnyatā* e il percorso attraverso cui l'uomo giunge a tale dimensione appaiono, nella fase matura, incompatibili con qualsiasi pretesa teorica di fondare la vita umana su un piano esclusivamente nazionale e ideologico.

La perdita di significato generata dal nichilismo diviene, in questa prospettiva, il presupposto per un pensiero riconducibile a una forma autentica di umanesimo e a ideali di matrice democratica<sup>143</sup>.

Le posizioni ultranazionaliste, fondate sull'attribuzione al Giappone di un ruolo privilegiato e sull'assimilazione delle culture limitrofe in funzione di una loro "giapponizzazione", risultano lontane dalla prospettiva che Nishitani nella maturità delinea dell'uomo e del ruolo che attribuisce alla nazione.

L'affermazione secondo cui ogni individuo possiede ciò che rende l'uomo sacro e inviolabile, unita alla nozione di circuminsessione radicata nella propria terra natia, orienta verso una dinamica relazionale fondata sul rispetto e sulla cura reciproca, esplicitando un'uguaglianza che non riguarda soltanto tutti gli esseri umani, ma ogni ente in quanto tale, al di là di orizzonti nazionali o di partito.

La vacuità assume così un ruolo centrale non solo nella comprensione di sé, ma anche nell'attenzione al rapporto con ciò che ci circonda nella quotidianità. L'annichilimento del soggetto, che nei simposi costituiva la base per l'adempimento di un'esigenza nazionale che giustificava la dissoluzione delle proprie "pretese egoistiche" e legittimava l'omologazione imposta dallo stato, diviene nella prospettiva zen il

---

<sup>143</sup> Cfr. B. Stevens, *Political Engagement and Political Judgment in the Thought of Nishitani Keiji*, in *Zen Buddhism Today. Annual Report of the Kyōto Zen Symposium*, n°14, novembre, 1997, p. 54.

superamento di ciò che ordinariamente identifichiamo con il nostro io, implicando che l'individuo ecceda il semplice stato cosciente giungendo alla propria *Tathatā*.

Alla tematizzazione della “caduta di mente e corpo”, presente in entrambi i periodi, si affianca nella maturità una chiara presa di posizione critica nei confronti della meccanizzazione tecnologica dell'essere umano, che Nishitani riconosce come tratto distintivo dei regimi totalitari. Se durante i simposi egli non assunse una posizione nettamente oppositiva, è altresì vero che nella produzione successiva sviluppò un atteggiamento critico nei confronti di tali dinamiche, che non può essere trascurato.

Dall'analisi del corpus considerato emerge una sensibilità verso l'alterità declinata nella prospettiva dell'*I-Thou*, la quale trascende l'orizzonte individuale per assumere una portata universale. Sebbene Nishitani abbia progressivamente abbandonato il commento diretto agli eventi politici contemporanei, sarebbe riduttivo sostenere che egli non abbia preso posizione rispetto al ruolo di mediazione che il Giappone del dopoguerra avrebbe dovuto assumere nel contesto globale.

L'intero impianto teorico elaborato dopo l'esperienza zen si dispiega, inoltre, in un continuo confronto interculturale. La trattazione del nichilismo come crisi epocale non si lascia circoscrivere entro confini nazionali, culturali o ideologici, ma si configura come un problema universale dell'uomo moderno, a cui ogni individuo deve far fronte. Non di rado Nishitani, infatti, non si trattiene dal citare e comparare filosofi, autori letterari, figure religiose e mitiche della cultura asiatica e quella occidentale, senza accostare gerarchie o sottintendere la superiorità di una rispetto all'altra; spostandosi da Nietzsche ai Buddha, da San Francesco ai maestri zen.

Alla luce di questa duplicità, è legittimo biasimare e denunciare gli interventi nei simposi, così come interrogarsi su come, alla luce del pensiero maturo, sia stato possibile per Nishitani sprofondare nei vortici nazionalisti. Tuttavia, alla lettura delle sue opere, può essere lecito pensare che, la grande cattedrale di pietra eretta, non sia stata fondata sulle stesse cripte oscure di quelle “colpe giovanili” e che il suo passato non possa, in modo semplicistico, invalidarne integralmente il suo operato filosofico.

## BIBLIOGRAFIA

### Opere di Nishitani Keiji

- Concerning the Worldview of the New Japan* (1941), in *Essays and Reflections 1*, a cura di S. P. K. Cerdà e J. W. Heisig, Chisokudō Publications, Nagoya, 2024.
- My views in "Overcoming Modernity"* (1942) in *Overcoming modernity, cultural identity in wartime Japan*, a cura di R. F. Calichman, Columbia University Press, New York, 2008.
- Japan in the Contemporary World*, in *Essays and Reflections 1*, a cura di S. P. K. Cerdà e J. W. Heisig, Chisokudō Publications, Nagoya, 2024.
- Religious-Philosophical Existence* (1960), trad. ingl. di P. Shepherd, in <<The Eastern Buddhist>>, vol. 23, n. 2, 1990.
- The I-Thou Relation in Zen Buddhism* (1961), in *Essays and Reflections 1*, a cura di S. P. K. Cerdà e J. W. Heisig, Chisokudō Publications, Nagoya, 2024.
- La religione e il nulla* (1961), trad. it. di C. Saviani, Chisokudō Publications, Nagoya, 2017.
- On Modernization and Tradition in Japan* (1962), in *Essays and Reflections 1*, a cura di S. P. K. Cerdà e J. W. Heisig, Chisokudō Publications, Nagoya, 2024.
- Encounter with Emptiness* (1984), in *Essays and Reflections 2*, a cura di S. P. K. Cerdà e J. W. Heisig, Chisokudō Publications, Nagoya, 2024.
- Dialettica del nichilismo* (1990), trad. it. di C. Saviani, Chisokudō Publications, Nagoya, 2017.

### Letteratura critica:

- CALICHMAN, R. F., *Overcoming Modernity, cultural identity in wartime Japan*, Columbia University Press, New York, 2008.
- DAVIS, B. W., *Nishitani after Nietzsche: from the death of God to the great death of the will*, in *Japanese and Continental philosophy: conversations with the Kyōto School*, a cura di B.W. Davis, B. Schroeder, J. M. Wirth, Indiana University Press, Bloomington, 2011.
- HEISIG, J. W., *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2001.
- ID., *Nishitani Keiji and the Overcoming of Modernity (1940-1945)*, in *Frontiers of Japanese philosophy 6, Confluences and Cross-Currents*, a cura di R. B. García e J. W. Heisig, Chisokudō Publications, Nagoya, 2009.
- MASUMARU, H., *Nishitani's Religionphilosophie* in <<Zen Buddhism today>>, n. 14, novembre, 1997.
- PARKES, G., *The Putative Fascism of the Kyoto School and the Political Correctness of the Modern Academy* in <<Philosophy East and West >>, vol. 47, n. 3, 1997.
- PHILLIPS, S. H., *Nishitani's Buddhist Response to "Nihilism"*, in <<Journal of the American Academy of Religion>>, vol. 55, n. 1, 1987.
- TETSURŌ, M., *Nishitani Keiji and the Question of Nationalism*, in *Rude Awakenings, Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism*, a cura di J. W. Heisig e J. C. Maraldo, University of Hawaii Press, Honolulu, 1994.

-WILLIAMS, D., *The Philosophy of Japanese Wartime Resistance: A Reading, with Commentary, of the Complete Texts of the Kyoto School Discussions of "The Standpoint of World History and Japan"*, RoutledgeCurzon, London, 2004.

**Altre opere utilizzate:**

-CAROLI, R., GATTI, F., *Storia del Giappone*, Laterza, Roma-Bari, 2017.

-HENSHALL, K. G., *A History of Japan: From Stone Age to Superpower*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2004, trad. it. a cura di C. Terraneo, *Storia del Giappone*, Mondadori, Milano, 2017.

-LU, D. J., *Japan: A Documentary History*, M.E. Sharpe Inc., Armonk, 1997.

-MURAYAMA, M., *Theory and Psychology of Ultra-nationalism*, in *Thought and behaviour in modern Japanese politics*, a cura di Ivan Morris, Oxford University Press, New York, 1963.

-STEVENS, B., *Political Engagement and Political Judgment in the Thought of Nishitani Keiji*, in *Zen Buddhism Today. Annual Report of the Kyōto Zen Symposium*, n. 14, novembre 1997.