

LA RELIGIONE E IL NULLA

STUDIES IN JAPANESE PHILOSOPHY

Takeshi Morisato, *General Editor*

1. James W. Heisig, *Much Ado about Nothingness: Essays on Nishida and Tanabe* (2015)
2. Nishitani Keiji, *Nishida Kitarō: The Man and His Thought* (2016)
3. Tanabe Hajime, *Philosophy as Metanoetics* (2016)
4. Sueki Fumihiko, *Religion and Ethics at Odds: A Buddhist Counter-Position* (2016)
5. Nishida Kitarō, *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo* (2017)
6. James W. Heisig, *Filosofi del nulla. Un saggio sulla scuola di Kyoto* (2017)
7. Nishitani Keiji, *Dialettica del nichilismo* (2017)
8. Ueda Shizuteru, *Zen e filosofia* (2017)
9. Nishida Kitarō, *Autoéveil. Le système des universels* (2017)
10. Jan Gerrit Strala, *Der Form des Formlosen auf der Spur. Sprache und Denken bei Nishida* (2017)
11. Nishitani Keiji, *La religione e il nulla* (2017)

La religione e il nulla

NISHITANI KEIJI

Introduzione di

James W. Heisig

Edizione italiana a cura di

Carlo Saviani



CHISOKUDŌ

Cover design: Claudio Bado

Copyright © 2017, Chisokudō Publications

Titolo originale: *Religion and Nothingness* (『宗教とは何か』 *Shūkyō to wa nani ka*)

© Keiji Nishitani, 1982

1ª edizione, © Città Nuova, 2004

ISBN: 978-1546524779

Nagoya, Japan

<http://ChisokudoPublications.com>

Indice

Premessa del curatore 7

Introduzione di J. W. Heisig 11

LA RELIGIONE E IL NULLA

Prefazione 33

Che cos'è la religione? 37

Personalità e impersonalità nella religione 92

Nihilum e vacuità 132

La posizione della vacuità 184

Vacuità e tempo 243

Vacuità e storia 307

Nota biografica 393

Glossario 397

Indice analitico 414

Premessa del curatore

La versione inglese del capolavoro di Nishitani, sulla base della quale è stata condotta la presente traduzione italiana, è molto più che una semplice traduzione. Un rapido sguardo ai momenti fondamentali della sua lunga elaborazione potrà certo sottolineare l'importanza di una simile operazione culturale, che ha costituito una pietra miliare nella ricezione occidentale dei filosofi della cosiddetta «Scuola di Kyoto».

Il filosofo belga Jan Van Bragt, già allievo di Nishitani, del libro si era già occupato subito dopo la sua pubblicazione;¹ dal 1969 al 1970 egli lavorò ad una sua traduzione, con la collaborazione del professor Yamamoto Seisaku dell'università di Kyoto e dello stesso Nishitani, la cui comprensione dell'inglese era «davvero stupefacente».² Solo dopo un'altra scrupolosa revisione generale da parte di Nishitani e Norman Waddell, il libro fu pubblicato, capitolo per capitolo, nell'arco di dieci anni (dal 1970 al 1980) sulla rivista diretta da Nishitani, «The Eastern Buddhist». Nel 1980 l'Autore ne consentì finalmente la pubblicazione in volume, che apparve nel 1982 con una nuova traduzione del primo capitolo³ e solo dopo un'ulteriore capillare e «drastica» revisione a cura del professor James W. Heisig, che aggiunse un ampio glossario;

1. J. Van Bragt, *Notulae on Emptiness and Dialogue: Reading Professor Nishitani's What is Religion?*, in «Japanese Religions», 4/4, 1966, pp. 50-78.

2. J. Van Bragt, «Translating *Shūkyō to wa nani ka* into *Religion and Nothingness*», in T. Unno (ed.), *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji: The Encounter with Emptiness*, Berkeley 1989, p. 8.

3. Una precedente traduzione inglese del primo capitolo, di J. D. Rowe, era già apparsa nel 1960 in «Philosophical Studies of Japan», vol. 2.

per ragioni editoriali fu deciso anche di rivedere il titolo, *What is Religion?* (*Shūkyō to wa nani ka*), e fu scelto *Religion and Nothingness*, cosa che invero Nishitani accettò dopo non poche titubanze.⁴

In definitiva, come spiega lo stesso Van Bragt:

Durante i quasi dodici anni di incubazione, dalla prima all'ultima versione la preoccupazione di Nishitani rimase sempre la stessa: la corretta ricezione occidentale di ciò che egli intendeva dire. Perciò volle ritornare più volte sui punti più delicati o aggiungere qualche chiarimento a dei passi particolarmente difficili. Questo è il motivo per cui la pubblicazione in volume è apparsa così tardi e il testo inglese presenta frasi o interi capoversi non riscontrabili nell'originale giapponese.⁵

Fin dall'inizio il mio lavoro di traduzione è stato idealmente guidato da alcune autorevoli considerazioni del professor Heisig:

Il lettore di Nishida, Tanabe e Nishitani non deve temere la mistica di un'imperscrutabile mente orientale nascosta nelle complesse ambiguità di un idioma orientale. Nel caso dei filosofi di Kyoto la questione della lingua è in realtà molto meno problematica di quanto apparirebbe nel caso in cui leggessimo, ad esempio, dei racconti popolari giapponesi. Ci si può accostare a traduzioni affidabili dei loro testi confidando nel fatto che nulla di essenziale sia stato sacrificato. (...) Sono sempre più convinto che affinché si realizzi l'obiettivo dei filosofi di Kyoto – l'innesto del pensiero giapponese nella filosofia mondiale – le loro opere devono essere lette in traduzione (non solo nell'originale) e il loro particolare vocabolario deve trovare un proprio posto tra quelli dei giganti occidentali della filosofia.⁶

Ferma restando l'importanza decisiva della versione inglese, nella presente traduzione italiana ho tenuto conto anche di quella tedesca,

4. Cf. l'Introduzione di Van Bragt a *Religion and Nothingness*, p. XLII. Per la modifica del titolo, cf. J.W. Heisig, *Filosofi del nulla. Un saggio sulla Scuola di Kyoto*, tr. dall'inglese di E. Fongaro – C. Saviani – T. Tosolini, Chisokudō, Nagoya 2017², p. 462.

5. J. Van Bragt, «Translating *Shūkyō to wa nani ka* into *Religion and Nothingness*», cit., pp. 10–11.

6. J. W. Heisig, *Filosofi del nulla*, cit., p. 38.

soprattutto per le aggiunte e i chiarimenti che lo stesso Nishitani vi appose,⁷ e di quella spagnola, condotta sulla versione inglese e rivisitata in base all'originale giapponese.⁸ Per una puntuale comparazione, nel Glossario ho riportato, voce per voce, i termini scelti nelle tre traduzioni.

Il testo di Nishitani è ricco di citazioni, per lo più ridotte a semplici allusioni, di classici sia orientali che occidentali; per motivi di coerenza testuale, non sempre ho potuto riportarne fedelmente le traduzioni italiane esistenti e, pur citandole, sono stato costretto ad apportarvi qualche modifica.⁹ I miei interventi, nel testo e nelle note, sono racchiusi in parentesi quadre. Mia è la traduzione dell'Introduzione del professor Heisig, apparsa originariamente nell'edizione spagnola e qui ripresa con qualche modifica. Il glossario riprende e amplia quello compilato dal professor Heisig per l'edizione inglese.

Nel corso di un intenso soggiorno di studi presso il «Nanzan Institute for Religion and Culture» di Nagoya (Giappone), nel 2004 ebbi la fortuna di potermi avvalere del paziente magistero del professor Heisig; grazie anche alla generosa collaborazione del professor Tiziano Tosolini, egli controllò parola per parola il testo italiano alla luce dell'originale giapponese e della versione inglese. Desidero rinnovare al professor Heisig la mia più profonda gratitudine per la sua preziosa guida, che ha reso possibile anche la stesura di questa seconda edizione.

Carlo Saviani

7. *Was ist Religion?*, tr. dal giapponese di D. Fischer-Barnicol, Insel Verlag, Frankfurt a.M. 1982, 1986².

8. *La religión y la nada*, tr. dall'inglese di R. Bouso, Chisokudō Publications, Nagoya, 2017².

9. Ciò vale anche per le numerose citazioni bibliche, per le quali ho adottato *La Bibbia concordata*, Mondadori, Milano 1982.

Introduzione

Nel 1771, all'età di venticinque anni, Sir William «Oriental» Jones, al quale dobbiamo la prima ipotesi sulle lingue indoeuropee, scriveva nelle pagine iniziali della sua grammatica di persiano:

Ci sono persone che non hanno mai sentito parlare di scritti asiatici, altre che non saranno mai del tutto convinte di un qualche loro valore. (...) A tutti noi fa piacere scusare, o nascondere, la nostra ignoranza e solo raramente siamo disposti a concedere qualche eccellenza al di là dei nostri successi: proprio come i selvaggi, che credono che il sole sorga solo per loro e non sanno immaginare che le onde che rotolano sulle spiagge della loro isola possano lasciare coralli e perle anche su qualche altra spiaggia.¹

Duecento anni dopo, il giudizio del famoso linguista continua a suonare alquanto ingenuo e romantico alle orecchie di gran parte del mondo culturale occidentale, che continua a considerare se stesso l'unità di misura di tutta la conoscenza umana e le tradizioni dell'Oriente solo una sua propaggine. Ma il numero sempre crescente di giovani studiosi che si dedicano alle lingue e alle storie del subcontinente indiano, della Corea, della Cina e del Giappone ci fa sperare che prima o poi si possa superare una mentalità così antiquata, fino a cancellarne ogni piccola traccia. La vita del filosofo giapponese Nishitani Keiji (1900–1990) segna il secolo nel quale ha avuto luogo una svolta “trascendentale”, quella di far incontrare e dialogare filosofia e religione

1. Sir William Jones, *A Grammar of the Persian Language* (1771), in *The Works of Sir William Jones*, G. G. and J. Robinson, London 1799, vol. 2, pp. 121–2.

dell'Oriente e dell'Occidente ad un livello mai raggiunto nella storia culturale del mondo.

LA SCUOLA DI KYOTO

Con Nishida Kitarō (1870–1945) e Tanabe Hajime (1885–1962), Nishitani è il terzo pilastro di una linea di pensatori originali che hanno occupato cattedre di filosofia e religione all'Università di Kyoto e che sono diventati tutti noti come i pensatori della Scuola di Kyoto, la prima presenza del Giappone nella filosofia mondiale.²

La storia della presenza della filosofia occidentale in Giappone ebbe inizio poco più di cento anni fa, quando nel 1859 il Paese si aprì al mondo esterno dopo due secoli di isolamento. Fu allora che le braci dell'interesse per le idee occidentali, che covavano sotto la cenere del dominio feudale, si ravvivarono con grande ardore. Come segnale del mutamento, si inaugurò un progetto per tradurre, sebbene mal assimilati, più di trentamila testi della letteratura occidentale e nel 1862 un primo gruppo di sedici giovani studenti fu inviato in Europa.³ Tra coloro che si dedicarono alla filosofia, alcuni furono attratti dalle correnti del neokantismo e del neohegelismo mentre altri risalirono alla filosofia greca, medievale e moderna. A partire dal 1877 alcuni professori europei furono invitati ad insegnare nelle università giapponesi. In tal modo, le idee filosofiche dell'Occidente richiamarono l'attenzione delle giovani generazioni del nuovo Giappone. I pensatori buddhisti

2. Sulla Scuola di Kyoto, mi si permetta di rimandare al mio volume *Filosofi del nulla. Un saggio sulla Scuola di Kyoto*, tr. dall'inglese di E. Fongaro – C. Saviani – T. Tosolini, Chisokudō, Nagoya 2017². Per le indicazioni bibliografiche, cf. il sito <http://chisokudopublications.blogspot.jp/2017/02/filosofi-del-nulla.html?view=sidebar>.

3. Il primo gruppo partì nel 1860 per gli Stati Uniti per ratificare un trattato sull'apertura del Paese. Nei loro reportage gli inviati parlano di una cultura «appariscente» e «piena di buoni principii, che però non sono osservati dalla maggioranza del popolo». Non sorprenderà che i primi alunni non vi siano stati inviati per lo studio della filosofia. Nishida fu uno dei pochi accademici giapponesi a nutrire interesse per gli scritti di William James, sebbene il suo campo preferito sia poi stato quello di matrice europea.

più ansiosi di “modernizzare” le loro idee furono tra i primi a ripensare la tradizione culturale giapponese alla luce di queste acquisizioni. Sebbene il loro fosse per lo più un lavoro prematuro e piuttosto carente in senso critico, questi pionieri tracciarono un sentiero che in capo ad una sola generazione sarebbe stato ripreso dal primo pensatore originale giapponese, Nishida Kitarō. Gli scritti di Nishida improntarono la Scuola di Kyoto in due sensi: primo, intendevano offrire un contributo prettamente orientale alla tradizione filosofica occidentale mediante l’impiego di concetti-chiave buddhisti nella trattazione di questioni filosofiche perenni; e, secondo, intendevano arricchire la riflessione buddhista sottoponendola al rigore della filosofia europea.

L’elemento catalizzatore che convinse Nishida a mettersi sul cammino di una propria filosofia, si sviluppò durante i suoi dieci anni di meditazione sotto la guida di un maestro zen, che gli assegnò il *kōan mu* (無), «nulla». Anche se la varietà di sistemi del pensiero zen non sembra aver influito nella maturazione delle sue idee filosofiche, la disciplina della meditazione risultò decisiva. Da un lato, convinse Nishida che la filosofia non ha inizio nel sapere mediante la logica oggettiva, ma nel conoscere mediante l’«esperienza pura», o immediata; dall’altro, gli mostrò che la filosofia non termina nell’ineffabilità dell’esperienza immediata, ma deve invece proprio da lì iniziare il suo lavoro, che consiste nell’esprimere il più chiaramente possibile la struttura della realtà, il luogo del suo senso e l’azione umana che vi si realizza; e che quindi, se è vero che le pure idee della filosofia occidentale, una volta trapiantate, devono mettere radici nell’esperienza vissuta del Giappone, è vero anche che il tipo di esperienza pura coltivata nella meditazione buddhista deve maturare ed esprimersi sotto il vigilante occhio critico del pensiero filosofico.

Nishida non lasciò mai il Giappone, ma incoraggiò il suo giovane discepolo Tanabe a realizzare il sogno di andare in Germania, dove studiò dal 1922 al 1924 con Husserl, Cohen e Natorp e stabilì un rapporto personale con Heidegger. Il carattere religioso dei profondi interessi filosofici di Tanabe non era legato a particolari sette buddhiste; tuttavia,

a differenza di Nishida, egli preferì lo zen Sōtō di Dōgen allo zen Rinzai centrato sui kōan e più tardi diresse con entusiasmo la sua attenzione al buddhismo della Terra Pura e al cristianesimo per i suoi contenuti filosofici. L'elemento unificante del pensiero filosofico di Tanabe fu costituito dalla dialettica di Hegel. Nishitani, che fu alunno di Nishida e di Tanabe e studiò anch'egli in Germania, si sentì attratto da Nietzsche fin dalla giovinezza, restandone influenzato per tutta la vita. Come nel caso di Nishida, il legame fondamentale di Nishitani con il buddhismo fu costituito dallo zen, sia Rinzai che Sōtō. Inoltre, come Tanabe, Nishitani si immerse profondamente nel pensiero cristiano, soprattutto attraverso la lettura dei mistici, e in quello degli esistenzialisti europei.

Nonostante la costante presenza nei loro scritti della storia culturale dell'Occidente e la loro insistenza sul ruolo che il pensiero giapponese avrebbe dovuto interpretare nel foro mondiale della filosofia, i filosofi della Scuola di Kyōto non stabilirono un contatto diretto con i filosofi contemporanei occidentali. L'esposizione e la discussione critica delle differenze che caratterizzavano le loro rispettive posizioni ebbero luogo solo entro i confini del Giappone e il dialogo con la filosofia occidentale fu sempre meramente libresco, dato che i filosofi di Kyōto non sollecitarono né richiamarono l'attenzione della comunità filosofica europea, statunitense e ovviamente asiatica. Ciò si deve in parte all'inaccessibilità, perdurata fino a poco tempo fa, delle loro opere nelle lingue occidentali; ma in parte si deve anche al presupposto più o meno tacito secondo il quale solo l'Oriente buddhista, e forse alla fin fine solo il Giappone come unico Paese impegnato in una modernizzazione libera dalle pressioni delle regole coloniali, fosse stato nelle condizioni di produrre una filosofia in grado di tendere un ponte tra Oriente e Occidente.

Di fatto, l'irruzione della Scuola di Kyōto, e quindi della filosofia giapponese, nel foro mondiale non fu il risultato di determinati sforzi di quei filosofi stessi o dei loro discepoli in Giappone, ma di iniziative prese da filosofi e studiosi di religione occidentali. Un vortice di traduzioni in anni recenti, come anche un'ondata di giovani studiosi

occidentali in grado di leggere i testi originali e di conversare in giapponese, ha attratto l'attenzione del mondo verso questa filosofia e nello stesso Giappone ha rianimato l'interesse per il pensiero della Scuola di Kyoto. Per ironia della sorte, solo dopo la scomparsa di Nishida, Tanabe e Nishitani la filosofia della Scuola di Kyoto ha potuto superare lo stadio di un evento esclusivamente giapponese, al quale avevano partecipato poche persone straniere padrone della lingua, per presentarsi finalmente in un foro comune di idee nel quale filosofi di tutto il mondo possano dialogare e dibattere.

E tuttavia, proprio a causa del relativo isolamento dei filosofi della Scuola di Kyoto e della mancanza di una critica diretta da parte dei loro contemporanei stranieri, il loro pensiero fu sufficientemente libero di prendere direzioni nuove; cosa che probabilmente non sarebbe stata possibile sotto la severa vigilanza di occhi stranieri. Analogamente, l'assoluta eterogeneità tra la loro lingua e il greco antico e il latino e l'oscurità, per gli stessi lettori giapponesi, del loro vocabolario creato di sana pianta per tradurre la terminologia filosofica occidentale, diedero un sapore del tutto differente al segno linguistico nel quale lavoravano. Infatti i termini filosofici che questi pensatori presero in prestito dall'Occidente furono in generale tradotti solo nella loro denotazione letterale, senza prestare attenzione alle connotazioni sommerse, ai sentimenti, alla storia e alle allusioni letterarie che questi termini molte volte contenevano. In questo senso, nonostante i successi di un pensiero radicalmente idiomatizzato, il linguaggio della Scuola di Kyoto risultò strano sia per il lettore giapponese che per il filosofo occidentale.

D'altra parte, l'etimologia e le risonanze storiche dei caratteri cinesi imponevano al filosofo giapponese associazioni distinte che spingevano il suo pensiero in altre direzioni. Molto prima che i lavori di Heidegger fossero tradotti in altre lingue occidentali e mentre in Occidente ci si impegnava in diatribe su come tradurre i suoi giochi di parole, la filosofia giapponese mostrò la sua naturale disposizione ad introdurre nella filosofia la meravigliosa struttura "a scatole cinesi" del linguaggio. Ne risulta che nelle traduzioni occidentali dei loro scritti la

maggior parte delle connotazioni idiomatiche non possono che essere sacrificate.

Le epurazioni post-belliche compiute nel campo intellettuale marchiaron negativamente il nome della Scuola di Kyoto per la sua supposta collaborazione con il governo militare. Ma con il passare del tempo, un esame più minuzioso di quegli avvenimenti nonché la ricezione entusiasta dei loro scritti tradotti in lingue occidentali hanno contribuito a giudicare quei pensatori in un modo più equilibrato. Oggi la loro filosofia è considerata un importante apporto alla storia della filosofia mondiale e i loro elementi nazionalistici sono ritenuti secondari, o almeno una non necessaria banalizzazione delle loro ispirazioni fondamentali.⁴

Nel corso della loro ricerca filosofica, e nonostante le loro vicissitudini politiche e sociali, non intesero mai separare la filosofia dalla religione. Quanto a Tanabe e Nishitani, poi, possiamo aggiungere che nel loro pensiero filosofico fu tenuto sempre presente il cristianesimo. Parlando della sua relazione con il cristianesimo, nel 1948 Tanabe si definì un cristiano in divenire, che mai sarebbe diventato un cristiano compiuto. E in seguito Nishitani parlò di se stesso in questi termini: «*Ein gewordener Buddhist, ein werdener Christ*».⁵ La demarcazione tra filosofia e religione, che caratterizza la tradizione culturale occidentale, caratterizza le filosofie orientali per la sua assenza. Con questo spirito, i filosofi della Scuola di Kyoto gettarono i loro ponti in Occidente tanto nella filosofia come nel cristianesimo senza mai abbandonare la loro matrice buddhista.

4. Vd. J. Heisig - J. Maraldo (eds.), *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1994.

5. 『田辺元全集』 [Opere complete di Tanabe Hajime], vol. 10, p. 260.

LA VIA DI NISHITANI ALLA FILOSOFIA

Molto più che Nishida e Tanabe, Nishitani fa muovere il suo pensiero intorno ad un asse mondiale. Soprattutto nei suoi ultimi anni, molti filosofi vennero dall'estero a fargli visita e a godere della sua accogliente ospitalità. Più di uno studioso restò a discutere per ore con questo simpatico vecchietto nella sua piccola casa a Kyoto. Come Tanabe, Nishitani aveva studiato in Germania e successivamente tenne numerose conferenze in Europa e negli Stati Uniti. La felice coincidenza della pubblicazione nel 1982 delle traduzioni in inglese e in tedesco della sua opera principale, *Shūkyō to wa nani ka*, il crescente numero di studiosi occidentali in grado di leggere i testi originali e l'enorme genio incantatore dello stesso Nishitani, offrirono il pensiero dei filosofi di Kyoto ad un uditorio sempre più ampio. Tuttavia, date le tendenze della filosofia continentale e nordamericana, le idee di Nishitani attrassero in misura maggiore i teologi e gli studiosi di buddhismo. Solo dopo la sua morte, Paesi più vicini come la Corea, Taiwan e Hong Kong cominciarono a mostrare interesse per lui e per gli altri filosofi della Scuola di Kyoto; d'altronde, nonostante tutti i suoi sentimenti cosmopoliti, Nishitani stesso aveva seguito Nishida e Tanabe nel prediligere l'Occidente, come avevano già fatto tutti i filosofi giapponesi fin dall'era Meiji.

L'«asse mondiale» del pensiero di Nishitani non si definisce tanto in termini geografici o per un'apertura ad altre culture quanto per l'impegno dedicato a proteggere la nobiltà del nostro comune spirito umano dall'impovertimento che accompagna l'avanzata della civilizzazione globale. Nel difendersi dall'Inquisizione, Galileo aveva definito indirettamente la posizione centrale della scienza moderna: «È l'intenzione dello Spirito Santo d'insegnarci come si vadia in cielo e non come vadia il cielo». Nishitani non accettò mai una tale dicotomia. Secondo lui, non solamente l'Occidente ha fatto l'errore di separare la filosofia dalla religione, ma anche la separazione della ricerca religiosa da quella scientifica è stata fondamentalmente un erro-

re. Tutto ciò che riguarda l'esistenza umana, egli ha sempre ripetuto, ha una propria dimensione religiosa. La scienza è sempre un'impresa umana al servizio di qualcosa "di più" della scienza stessa; e quando l'elemento esistenziale viene sacrificato alla ricerca della certezza scientifica, «ciò che chiamiamo vita, anima e spirito – Dio compreso – si ritrova con la "casa" distrutta, senza più un focolare». Nishitani rispose alla sfida non ritirandosi in preoccupazioni di tipo psicologico per un vero sé, ma insistendo sul fatto che è solo nel paesaggio interiore o terra natia del vero sé che i fatti concreti della natura «si manifestano così come sono, nella loro suprema "verità"». ⁶

Nell'ambito della Scuola di Kyoto, è in Nishitani che la questione del vero sé, un tema centrale nella storia delle idee buddhiste, raggiunge il momento più elevato. Egli lo ritenne il punto focale del lavoro ⁷di Nishida e considerò la filosofia di Tanabe una variazione sullo stesso tema. Riguardo alla questione del vero sé, i suoi scritti riportano in superficie, con allusioni testuali e un confronto diretto con i testi originali, molti degli elementi zen presenti nelle opere di Nishida. Negli scritti di Nishitani riverberano, inoltre, gli sforzi compiuti da D. T. Suzuki per diffondere lo zen mediante il contatto con il buddhismo della Terra Pura, sebbene non così profondamente come in Tanabe. Infine, Nishitani si diresse direttamente alla teologia cristiana tanto per l'ispirazione quanto per chiarire la propria posizione religiosa in relazione a quella occidentale.

Forse lo stimolo più forte ad ampliare la prospettiva filosofica di Nishida venne a Nishitani dalle opere di Nietzsche, la cui ombra lo avrebbe poi sempre accompagnato come un'eminenza grigia. La forte impressione ricevuta dalla lettura dello *Zarathustra* durante gli anni universitari, lasciò in Nishitani dubbi tanto profondi che, alla fine, solo

6. «Science and Zen», tr. di R. De Martino, in F. Franck (ed.), *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, World Wisdom, Bloomington 2004², pp. 116, 128.

7. Vd. il suo libro *Nishida Kitarō. L'uomo e il filosofo*, tr. dal giapponese di L. Marinucci, L'Epos, Palermo 2011.

la combinazione del metodo filosofico di Nishida con lo studio del buddhismo zen poterono salvarlo da una totale inettitudine.⁸ Durante la docenza universitaria Nishitani aveva tradotto e commentato opere di Plotino, Aristotele, Boehme, Descartes, Schelling, Hegel, Bergson e Kierkegaard – filosofi che lasciarono tutti un marcato segno nel suo pensiero. Ma quando lesse Nietzsche, come anche Eckhart, Dōgen, Hanshan, Shide, i poeti zen e il Nuovo Testamento, lo fece attraverso la lente delle sue eterne domande spirituali, il che fece di queste letture qualcosa di potentemente attraente.

I fondamenti di un approccio filosofico di Nishitani al tema del vero sé sono presenti in un suo primo libro, dedicato alla «soggettività sorgiva». Questo termine (che egli stesso conìò, traducendo Kierkegaard) non piaceva a Nishida, ma l'obiettivo di Nishitani non era differente da quello del suo maestro: creare la base filosofica per un'esistenza individuale totale e valida, che a sua volta sarebbe servita da base per una nuova esistenza sociale, per il progresso della cultura umana e per un superamento degli eccessi dell'età moderna. Scritto alla giovane età di quarant'anni e sotto l'influenza dominante di Nishida, quest'opera contiene in germe la propria posizione matura.

Così come in Nishida, il tallone di Achille della posizione estremamente individualistica di Nishitani nei confronti della storia fu la sua applicazione ai problemi della realtà contemporanea. Nell'intento di appoggiare, durante gli anni della seconda guerra mondiale, gli elementi della marina militare e del governo che cercavano di opporre una certa moderazione alle tragiche e dementi buffonate dell'esercito in Asia, i suoi commenti sul ruolo della cultura giapponese negli altri Paesi asiatici si mescolarono facilmente con le peggiori ideologie del periodo e alcune sottili distinzioni che per lui – come per Nishida e Tanabe, presi nello stesso vortice – erano tanto importanti, alla luce degli avvenimenti successivi, ispirano oggi poca simpatia. Dopo la sconfitta

8. Su questo punto, vd. l'introduzione del traduttore, Graham Parkes, al libro di Nishitani, *The Self-Overcoming of Nihilism*, SUNY Press, Albany 1990.

del Giappone Nishitani subì l'epurazione, perse la cattedra all'Università di Kyoto e non ritornò mai su tali questioni, né nei suoi scritti né in pubblico. Sebbene continuasse a scrivere sul Giappone e sulla cultura orientale, lo fece ad una prudente distanza dalle sue opinioni precedenti e dagli implacabili attacchi dei critici marxisti.

LA POSIZIONE DELLA VACUITÀ

Invece della «logica del luogo» di Nishida e della «logica della specie» di Tanabe, Nishitani elaborò quella che egli stesso chiamò la «posizione della vacuità». Considerò questa posizione non un mero punto di osservazione che si possa assumere in modo obiettivo, distaccato e senza sforzo, ma come l'esito di un disciplinato e impavido «corpo a corpo» con il dubbio. La lunga lotta con il nichilismo non fu mai per lui una mera occupazione accademica. Nella sua giovinezza, all'età di appena vent'anni, Nishitani era caduto in una profonda disperazione, nella quale «la decisione di studiare filosofia, per melodrammatico che possa suonare, fu davvero una questione di vita o di morte».⁹ Non sorprende che questo fosse destinato a rimanere il punto di partenza per la sua descrizione della ricerca religiosa: «Diventiamo consapevoli della religione come bisogno, come vitale necessità, solo quando tutto perde la sua necessità e la sua utilità».¹⁰

Per Nishitani l'aspetto perverso, insensato e tragico della vita è un fatto innegabile. Ma è anche qualcosa di più che un semplice fatto: è il seme della coscienza religiosa. La domanda sul significato della vita sorge inizialmente non con lo starsene a pensarla con calma, ma stando nel bel mezzo di avvenimenti che sfuggono al proprio controllo. Di solito, ci confrontiamo con questi dubbi ripiegando su una di quelle consolazioni – razionale, religiosa o altre ancora – che ogni società mette

9. Vd. il suo *I giorni della mia giovinezza*, in K. Nishitani, *La relazione io-tu nel buddhismo zen e altri saggi*, tr. dall'inglese e dal tedesco di C. Saviani, L'Epos, Palermo 2005, p. 22.

10. Vd. *infra*, p. 39.

a disposizione dei suoi membri onde proteggere il senso comune. Per Nishitani il primo passo verso il dubbio radicale è far sì che si sia così pervasi dall'angoscia che anche la più semplice e privata frustrazione possa rivelarsi come sintomo della radicale assenza di senso che affligge l'intera esistenza umana. Solo così si realizza che questo senso di "radicalità" continua ad essere centrato nell'umano e pertanto rimane parziale. È allora che ci si abbandona interamente al dubbio, finché la tragedia dell'esistenza umana si mostra come sintomo della tragedia dell'intero mondo dell'essere e del divenire. A questo punto, dice Nishitani, è come se un immenso abisso si aprisse sotto i propri piedi, nel bel mezzo della vita ordinaria, un «abisso di nihilum».

Varie filosofie erano state costruite sulla base di questo nihilum e Nishitani si lanciò a studiarle con tutta l'anima; non con l'obiettivo di contrastarle, ma per trovare la chiave di quel che chiamò l'«auto-superamento del nichilismo». Comprese che si deve lasciare che nella persona sorga e si sviluppi la consapevolezza del nihilum, finché tutta la vita si trasformi in un immenso punto interrogativo. Solo con un tale atto supremo di negazione del significato dell'esistenza, tanto radicale che si arrivi ad essere la negazione stessa e ad esserne consumati, è possibile una grande e definitiva liberazione da tale negatività. Una liberazione dal dubbio che semplicemente porti fuori dell'abisso del nihilum e ripristini una qualsiasi *Weltanschauung* grazie alla quale le cose della vita possano recuperare il loro senso, non merita il nome di liberazione. Il nihilum stesso, nella pienezza della sua negazione, deve essere affrontato faccia a faccia, se si pretende di farlo trasparire come qualcosa di relativo alla coscienza e all'esperienza. Con questa affermazione la realtà rivela il suo segreto di vacuità assoluta, che restituisce il mondo all'essere. Nell'idioma filosofico di Nishitani, «la vacuità può essere definita il campo della *ri-entificazione* (*Ichung*), contrariamente al nihilum che è il campo della nientificazione (*Nichtung*)». ¹¹

11. Vd. *infra*, p. 189.

In altre parole, per Nishitani la religione non è tanto una ricerca dell'assoluto quanto un risvegliarsi alla propria esistenza umana, ossia un'accettazione della vacuità che abbraccia questo mondo nella sua totalità di essere e divenire. In questa accettazione – che è un'assunzione corporea – la mente si illumina al massimo delle sue possibilità. La realtà che vive e muore in tutte le cose che nel mondo appaiono per poi scomparire, viene *realizzata* nel senso più pieno del termine: si partecipa alla realtà e pertanto si sa che si è reali. Questa è la posizione della vacuità.

Poiché la vacuità è qui considerata una posizione prospettica, non costituisce un *terminus ad quem* bensì un *terminus a quo*, ossia l'inaugurazione di un nuovo modo di guardare le cose della vita, un nuovo metodo per valutare il mondo e ricostruirlo. Per Nishitani la vita in generale diventa una sorta di «doppia esposizione» nella quale si possono vedere le cose così come sono e contemporaneamente vederne trasparire la loro estrema relatività e transitorietà. Lungi dall'indebolire il proprio senso critico, ciò lo rinforza. Per ritornare al caso della scienza, dalla posizione della vacuità l'ostinazione moderna su fatti e spiegazioni si manifesta per quello che è: una santificazione dell'io imperiale che volontariamente sacrifica la realtà immediata del vero sé all'illusione di una conoscenza e di un controllo perfetti. La personificazione o umanizzazione dell'assoluto, come qualsiasi altro intento di contenerlo dogmaticamente anche con l'apparato più avanzato e le teorie più affidabili, è tutt'al più una cura provvisoria del vortice perpetuo nel quale siamo prostrati dal nihilum. Solo una mistica del quotidiano, solo un morire vivendo e un vivere morendo, può portare la nostra consapevolezza a riconoscere la vera vacuità del reale.

In generale, occorre notarlo, Nishitani preferì il termine «vacuità» (scr. *śūnyatā*, g. *kū* 空) al «nulla assoluto» di Nishida e Tanabe. Ciò si deve in parte al fatto che il suo corrispondente carattere cinese, che si usa normalmente per «cielo», gli sembrava catturare l'ambiguità della vacuità-pienezza a cui tende. In questo modo di vedere, che allo stesso tempo lascia trasparire, ci si riscatta dal centripeto egoismo del sé

e ci si consegna all'e-stasi di un «sé che non è un sé». Qui abbiamo ciò che Nishitani considera l'essenza della conversione religiosa.

Nishitani ripeteva con insistenza che inizialmente la conversione comporta un compromesso con la storia. Anche se valorizzò, riprendendola spesso, la correlazione zen tra Grande Dubbio 大疑 e Grande Compassione 大悲 (i caratteri cinesi per ambo i termini hanno in giapponese la stessa pronuncia: *daihi*), i suoi scritti successivi contengono numerose critiche al buddhismo per il suo «rifiuto, distaccato dal mondo, di entrare nei problemi della società umana», per la sua «mancanza di un'etica sistematica e di una coscienza storica», e per il suo «errore di non affrontare la scienza e la tecnica».¹²

Tuttavia, nelle sue principali discussioni filosofiche sulla storia, Nishitani tende a criticare anche le prospettive cristiane della storia, dalla posizione della vacuità ispirata al buddhismo, senza considerare la maggiore sensibilità del cristianesimo per i problemi morali attuali. Secondo Nishitani, la vacuità o il nulla non possono essere realmente pieni né con il ciclico curvare del tempo su se stesso, come le stagioni che si ripetono anno dopo anno, né con l'offrire un principio evoluzionistico rivolto ad una fine del tempo nella quale tutte le frustrazioni del nihilum saranno trasmutate, come nel caso dell'escatologia cristiana. Egli concepì la liberazione dal tempo come una sorta di tangente che tocca il circolo del tempo ripetitivo sulla sua circonferenza più esterna o che spezza la linea retta del suo progresso in avanti. Come Nishida, preferì l'immagine di un «adesso eterno», che attraversa ambo i miti del tempo per giungere all'atemporalità dell'attimo del Risveglio. Quel che il teismo cristiano, specialmente nella sua immagine personalizzata di Dio, da un lato guadagna per la sua capacità di giudicare la storia, dall'altro lato molte volte perde perché non riesce a cogliere l'onnipresenza dell'assoluto in tutte le cose, così come sono. Per Nishitani la posizione della vacuità perfeziona la dimensione personale della vita umana, aggiungendo la dimensione di un amore impersonale

12. 『西谷啓治著作集』 *Opere di Nishitani Keiji*, vol. 17, pp. 141, 148-50, 154-5, 230-1.

e non discriminante. Egli vede questo amore in quel che la cristianità venera in un Dio che fa sì che il sole illumini ugualmente il giusto e l'ingiusto e che kenoticamente si svuota di sé in Cristo.¹³ Lungi dal negare il legame dell'assoluto con la personalità, è l'enfasi sull'impersonalità che gli farà dire nei suoi ultimi scritti che «la personalità è la forma fondamentale di esistenza».¹⁴

NISHITANI NELLA STORIA MONDIALE DELLA FILOSOFIA

Per collocare il contributo filosofico di Nishitani nella storia culturale del mondo, non è sufficiente incanalare le sue idee in una delle correnti a noi familiari e compararle a quel che ci è già familiare. Bisogna piuttosto porre la seguente domanda: che cosa la filosofia può imparare da Nishitani?

La prudenza dello storico delle idee cerca di evitare generalizzazioni su ciò che si sarebbe potuto o non potuto pensare senza gli scritti di certi filosofi. Tuttavia, è certo che attraverso il pensiero di Nishitani, come anche di Nishida e Tanabe, lo studio della filosofia occidentale in Giappone si è andato arricchendo di temi della tradizione orientale. Per questo motivo, i pensatori della Scuola di Kyoto hanno rappresentato un momento decisivo: la filosofia in Giappone non ha potuto più essere la stessa. La radicalità delle loro posizioni, così come la loro elaborazione in quello stesso contesto culturale, rende difficile prescindere dall'insieme delle loro opere. Per lo stesso motivo, se un giorno l'apporto del pensiero orientale avrà in Occidente un impatto di proporzioni simili, i nomi di Nishitani e dei suoi maestri figureranno in forma preminente.

Se la estendiamo al contesto della filosofia occidentale, quella stessa domanda acquista connotazioni più forti: che cosa può imparare da Nishitani che non abbia saputo formulare da sé? Questa domanda

13. Vd. specialmente *infra*, pp. 92–131.

14. *Opere di Nishitani Keiji*, vol. 2.4, p. 109.

pone allo scoperto una questione rimasta latente da almeno un secolo, ossia la possibilità che le lingue, le letterature, le religioni e le arti dell'Estremo Oriente contengano idee e verità che non hanno potuto porsi nel linguaggio peculiare della filosofia occidentale, dalle origini fino agli sviluppi postmoderni.

Per iniziare a rispondere alla domanda, è ovvio che dobbiamo ascoltare la risposta di Nishitani stesso su ciò di cui la filosofia occidentale necessitava e che non era in grado di raggiungere con i propri sforzi e le proprie radici. Non c'è dubbio che è precisamente questo ciò che Nishitani stesso credeva. Il problema è che le sue opinioni al riguardo non sono del tutto affidabili. E questo accade anche con alcune sue idee circa l'unicità etnica giapponese, l'interazione di culture in un nuovo ordine mondiale e la prassi sociale. Ma queste opinioni private dovrebbero essere considerate a partire dal suo apparato concettuale, dalla sua filosofia politica e dalla sua teoria della cultura, sebbene oggi agli occidentali – come anche a molti degli eredi della filosofia di Kyoto in Giappone – appaiano piuttosto provinciali al confronto con ciò che l'Illuminismo europeo ha apportato al mondo moderno. Inoltre, ci sono altre idee troppo difficili da fondare criticamente per poter aprire nuove prospettive. In particolare, si pensi alla mancanza di comprensione del ruolo che giocano le relazioni interpersonali nel concepire istanze etiche, incomprendimento che caratterizza la sua interpretazione di alcune fondamentali dottrine cristiane.

Ciò nonostante, nel suo pensiero c'è molto di più; tanto che si può parlare di Nishitani senza dover prendere in considerazione queste idee – considerandole quindi errori di giudizio, dimenticanze o a volte come semplice mancanza di chiarezza – e imparare dal corpo principale degli scritti che egli ci ha lasciato. Ciò non sarebbe tanto differente dal modo in cui la storia della filosofia ha trattato i suoi più grandi pensatori attraverso i secoli. I più solleciti discepoli giapponesi della Scuola di Kyoto, come anche i detrattori più ferventi, non dovrebbero sentirsi troppo disillusi nel sapere che nel mondo della filosofia anche le luci più brillanti proiettano le loro ombre.

Il pubblico per il quale Nishida scrisse fu interamente giapponese. Come Tanabe, non scrisse mai un saggio in lingua straniera o avendo in mente un lettore occidentale. Si può immaginare che questo fatto gli facesse temere un'inadeguata accoglienza occidentale al suo contributo. Fin dal principio Nishida incoraggiò i suoi discepoli a studiare all'estero, ma non a tradurre o a far tradurre i suoi lavori nelle lingue occidentali. Nello stesso modo, non voleva essere considerato esponente di correnti filosofiche estere. Con Nishitani la situazione cambiò. Diede conferenze in Europa e in America, collaborò attivamente con i traduttori dei suoi scritti, con l'obiettivo che il suo pensiero fosse letto e discusso da filosofi occidentali. A differenza di Nishida e Tanabe, sebbene già ottantenne, interpretò un ruolo principale all'interno del Giappone nell'animare discussioni con filosofi occidentali. E non si può negare la probabilità che i suoi colloqui con pensatori occidentali che lavoravano e insegnavano in Giappone abbiano lasciato un'impronta nei suoi ultimi scritti.

In base a tutto questo, la domanda su cosa possa imparare l'Occidente dalla filosofia dell'Oriente non è secondaria per Nishitani. Se gli fosse stata rivolta, la sua risposta sarebbe stata: nulla. Più precisamente: nulla assoluto. Questo è quello che la filosofia ereditata dall'Occidente, la quale raramente supera un «nulla relativo», deve imparare se vuole abbracciare la filosofia giapponese.

Qui bisogna aggiungere un chiarimento importante. In questo libro si parla di filosofia, non di idee buddhiste. Le due cose non sono sconnesse, ma così come non è il luogo più adeguato per studiare la filosofia occidentale, la Scuola di Kyoto non è il luogo più adeguato per conoscere il pensiero buddhista nelle sue forme tradizionali. Le due tradizioni apportano ciascuna qualche propria idea, ma sono rielaborate in una forma tale che le idee originarie molte volte ricompaiono solo in forma derivata. Senza dubbio si può chiedere cosa possa imparare il pensiero buddhista dai filosofi di Kyoto, e di fatto molto è stato imparato, ma questa domanda esula da queste nostre considerazioni.

Detto questo, si possono distinguere tre aspetti principali del concetto di nulla che Nishitani, insieme con Nishida e Tanabe, presenta alla filosofia mondiale come suo apporto peculiare.

Innanzitutto, un modo di intendere la sapienza dell'Oriente. Sebbene Nishitani possa essere stato un po' troppo generoso nel rappresentare l'"Oriente", quello che ci offre è la promessa di presentare una parte dell'Oriente ad una parte dell'Occidente. Non si parla qui di prendere alcune frasi o concetti della sua terra natale per trapiantarli, in opposizione a quelli più familiari, nella nostra terra. Si tratta piuttosto di lottare con il linguaggio e il contesto di idee-chiave come «non-sé», «Risveglio», «non-agire» e «vacuità», e porre in relazione tali idee a problemi perenni della filosofia occidentale. Forse un giorno il cinese classico, insieme al greco, al latino, al francese, al tedesco e all'inglese, diventerà uno strumento indispensabile per lo studio della filosofia. Ma prima che questo si riconosca come problema, si devono intendere molte cose su quello che la sapienza dell'Oriente può offrire quanto ad una diversa prospettiva su fondamentali questioni filosofiche. La Scuola di Kyoto è una via per questo riconoscimento. È come un rimorchiatore che lentamente riporta una nave in alto mare. Che io sappia, non c'è nulla nella storia della filosofia occidentale che sia capace di interpretare questo ruolo.

Poi, una logica nuova. Intendo qui il termine «logica» nel doppio senso di un modello generale per l'organizzazione del pensiero e di uno studio delle regole delle relazioni tra concetti particolari. Quanto al primo senso, la «posizione della vacuità», così come la «logica del luogo» di Nishida e la «logica della specie» di Tanabe, offre stimoli per porre delle domande che altrimenti non si porrebbero. Quanto al secondo senso, la comune predilezione dei pensatori di Kyoto per la particella *soku* (即), qui tradotta con «eppure», la copula che mette in relazione idee opposte, ha richiamato l'attenzione di un gran numero di pensatori occidentali in un modo e ad un grado mai visto prima. E lo ha fatto non solo nella critica della logica aristotelica, ma nella forma positiva di costruire una logica per l'esperienza religiosa.

Inoltre, un compromesso con la filosofia come processo di trasformazione. Oggi è ben noto che la distinzione tra religione e filosofia, che la filosofia occidentale ha conservato con cura, non vale in molte delle tradizioni orientali. Le opere di Nishitani, dal campo della filosofia, hanno fatto molto per sopprimere un tale presupposto occidentale. Guardando la questione più attentamente, si vede che i modelli di autotrasformazione che animano il suo modo di pensare differiscono considerevolmente dai modelli occidentali classici, siano filosofici o religiosi. Invece di pensare mediante metafore di unità con un Altro, di tappe sulla *via perfectionis*, di catarsi, di ascesa all'illuminazione e così via, qui si parla di discesa al nulla, di abbandono della soggettività, di trascendimento della ragione – tutto nel contesto di una risposta alla vocazione filosofica.

Per accettare un pensatore come Nishitani come maestro di filosofia occorre che le persone allenate nella tradizione culturale dell'Occidente posseggano una mentalità tanto aperta e generosa da tollerare quelle che appaiono interpretazioni “cattive” o almeno “male informate” della filosofia classica e moderna. L'importanza di letture errate di testi classici è ben nota nel mondo degli eruditi buddhisti, ma non si tollera tanto facilmente nella tradizione filosofica occidentale. Non si può negare che le interpretazioni di Nishida degli scritti di James e Bergson, di Tanabe di quelli di Hegel, di Nishitani di quelli di Descartes e Aristotele, lascino al lettore non pochi dubbi sulla capacità di questi filosofi giapponesi di navigare per testi tanto estranei alla loro cultura e alla loro lingua. Al tempo stesso, più ci si avvicina alle opere di Nishitani, più si scopre un'enorme creatività e una prospettiva incantevolmente familiare. Se avesse studiato di più la letteratura secondaria su Kant, Descartes e Sartre, forse Nishitani non avrebbe intrapreso un attacco tanto diretto contro l'idea dell'Io trascendentale; se avesse letto di più sulla storia della teologia, forse non avrebbe neanche immaginato la sua reinterpretazione della dottrina della Immacolata Concezione; e così via. A coloro che preferiscono un atteggiamento paternalistico verso i pensatori buddhisti e occidentali, non mancheranno ragioni;

per coloro che cercano una fraternità con l'Oriente mediante la via filosofica, non c'è cammino migliore.

La religione e il nulla, il capolavoro di Nishitani, è anche il suo primo libro tradotto in Italia, dove la Scuola di Kyoto è tuttora praticamente sconosciuta, e non si sa come sarà recepito. William James parla delle tre tappe classiche dello sviluppo di una teoria. All'inizio, viene respinta come una sciocchezza; poi viene riconosciuta vera sì, ma ovvia e insignificante; infine, viene riconosciuta tanto importante che i suoi detrattori iniziali diventano famosi per averla scoperta.¹⁵ In questo schema bisogna temere meno quegli occidentali che per il momento rifiutano le novità della Scuola di Kyoto, considerandole immature e senza importanza filosofica, che coloro che le abbracciano fin dall'inizio con eccessivo entusiasmo. Quelli potranno correggersi con il tempo; questi potranno solo disincantarsi. Bisogna leggere Nishitani con sospetto e occhio critico, ma bisogna leggerlo. E, dopo, bisogna aprire un dialogo con questo sconosciuto. Per Nishitani è questa l'anima di ogni ricerca filosofica e l'unica salvezza dall'individualismo e dal conformismo, che continuano a minacciare la civiltà umana.

James W. Heisig

15. «Pragmatism's Conception of Truth», in *Pragmatism and Other Essays*, Washington Square Press, New York 1967, p. 87.