

Progetto per la pubblicazione in *Filosofie nel mondo*, a cura di Virgilio Melchiorre.  
Milano: Bompiani, 2014, pp. 867-97.

## **La scuola di Kyoto Il Nulla assoluto e la Grande Morte**

Brian Schroeder

SOMMARIO: Introduzione. - 1. I fondamenti buddhisti e daoisti del nulla assoluto. - 2. Il nulla assoluto e la filosofia occidentale. - 3. Nietzsche, il nichilismo e la volontà. - 4. Heidegger e l'essere-per-la-morte. - 5. Il nulla assoluto e la Grande Morte. - 6. Volontà di potenza e negazione assoluta. - 7. La Grande Morte e l'eterno ritorno. - 8. La Grande Morte come né vita né morte. -

Dal punto di vista della seità assoluta, non c'è cambiamento di vita al momento della morte.

—Nishitani Keiji

### **Introduzione**

La Scuola di Kyoto si caratterizza principalmente per il suo attivo impegno di confronto con il pensiero europeo post-kantiano. Prendendo come suo punto di partenza il pensiero di Nishida Kitaro (1870–1945), che è generalmente considerato essere il primo filosofo originale del Giappone moderno, la Scuola di Kyoto si sviluppa grazie a Tanabe Hajime (1885–1961) e Nishitani Keiji (1900–1990), allievi e successori di Nishida i quali, con i loro originali lavori, hanno contribuito a dar forma e consistenza all'identità iniziale della scuola attraverso la loro frequentazione del pensiero europeo contemporaneo di quegli anni. Benché numerose figure filosofiche facciano capo alla Scuola di Kyoto, le tre personalità i cui nomi sono stati appena menzionati sono quelle che vengono per lo più identificate con la Scuola. Sia Tanabe che Nishitani studiano in Germania durante gli anni compresi tra la prima e la seconda guerra mondiale (Tanabe tra il 1922 e il 1924, e Nishitani dal 1936 al 1939), e si occupano della storia del pensiero occidentale a partire dalle sue espressioni più antiche fino a quelle più moderne, con un particolare interesse per Kant, Fichte, Schelling, Kierkegaard, Marx, Nietzsche e Bergson. Tutto ciò è mediato dall'incontro diretto che Tanabe e Nishitani hanno con

Husserl e specialmente con Heidegger, i pensatori con cui Nishida li aveva inviati a studiare in Germania. Tornati in Giappone, Tanabe e Nishitani danno inizio all'attività per cui la Scuola di Kyoto è diventata principalmente nota: l'interazione di pensiero europeo e pensiero dell'Asia orientale. Nonostante il ruolo pionieristico per quanto riguarda l'istituzione di un dialogo interculturale basato su un confronto col pensiero occidentale, tuttavia i filosofi della Scuola di Kyoto in genere asseriscono la superiorità della tradizione dell'Asia orientale su quella europea – soprattutto in riferimento a questioni quali quelle dello statuto del nulla e del superamento del nichilismo inteso come il problema fondamentale del pensiero e della cultura contemporanei.

Attraverso una serie di ravvicinamenti tra Nishida, Tanabe, soprattutto Nishitani e vari filosofi occidentali, s'intendono qui considerare, in relazione ai concetti di soggettività (o sé) e volontà, la nozione buddhista di «Grande Morte» e l'idea del «nulla assoluto» così come vengono articolati dai pensatori della Scuola di Kyoto. Dal punto di vista dei loro fondamenti, che sono in essenza buddhisti e zen, per la Scuola di Kyoto tali concetti risultano essere inseparabili. S'intende qui altresì mettere in luce come l'unicità dell'approccio della Scuola di Kyoto consista nell'impiego del linguaggio della filosofia europea al fine di meglio elucidare e distinguere le sue proprie posizioni. In questo suo procedere, la Scuola di Kyoto non solo fornisce nuovi strumenti concettuali alla tradizione a cui appartiene, ma offre anche alla comunità filosofica occidentale un mezzo per esplorare e ripensare gli stessi concetti in modi nuovi e potenzialmente proficui.

Detto in maniera sommaria, la nozione buddhista di Grande Morte riguarda l'annichilimento o estinzione dell'ego o sé. Tale concetto risulta essere fondamentale per il *dharma* buddhista, e negli insegnamenti di Sakyamuni Buddha esso viene espresso come il non-Io o il non-sé (in sanscrito, *anatman*). Il modo tramite cui realizzare la Grande Morte è stato peraltro oggetto di un lungo dibattito. Per molti, la Grande Morte procede di pari passo con il «Grande Dubbio». Per quanto venga considerato un metodo, il Grande Dubbio dello zen risulta essere radicalmente diverso dal dubbio cartesiano. L'obiettivo non è quello di raggiungere il punto di vista di un soggetto conoscente, l'*ego cogitans* di cui parla Cartesio, ma di realizzare o attualizzare all'interno del sé la morte o la nullità del sé soggettivo. Nello zen viene fatto riferimento al risultato di tale dubbio radicale come alla Grande Morte. Il «nulla assoluto» viene realizzato solo in una tale morte.

Il concetto di nulla assoluto viene considerato dalla Scuola di Kyoto come un analogo della nozione di assoluto. A differenza dell'approccio tradizionale dell'Occidente che comprende il nulla come un semplice non-essere, e prendendo invece le mosse dal concetto buddhista di vacuità o vuoto (*sunyata*), i pensatori della Scuola di Kyoto evitano qualsiasi interpretazione del nulla inteso in maniera dualistica

(vale a dire, inteso come il semplice opposto dell'«essere»). Ciò li conduce ad un punto di vista logico che risulta essere alternativo rispetto a quello della logica dominante la filosofia occidentale – «o...o» (esclusivo) o «e...e» – e li porta invece a porre una posizione di «né...né». Inoltre, poiché il concetto di nulla assoluto esclude le nozioni tanto di un inizio assoluto che di creazione per abbracciare invece il concetto di origine dipendente (*pratityasumatapada*), anche il concetto di sé o soggettività risulta affetto da tale formulazione.

La concezione buddhista del sé lo descrive come un non-ego o non-sé (*anatman*). Vale a dire, non esiste un fondamento stabile della soggettività; al contrario, il sé, così come pure tutto il resto, è infondato nel nulla assoluto e in quanto nulla assoluto. Tale infondatezza vale anche per il concetto di Dio, che nel pensiero occidentale è sempre stato definito in relazione al concetto di essere, sia che ciò venga inteso nei termini di una sua identificazione con l'essere che con l'aldilà dell'essere. In ogni caso, dal punto di vista della Scuola di Kyoto, il Dio occidentale viene definito in termini di un'entità o cosa indipendente e sussistente e in possesso di una volontà. Vicina alla Scuola di Kyoto è la posizione di alcuni mistici renani quali Meister Eckhart (1260-1328) e Jakob Böhme (1575-1624) con la loro concezione di una *Gottheit* invece che di un *Gott*. Ancor più vicina alla prospettiva della Scuola di Kyoto è però la proclamazione nietzscheana della «morte di Dio», che è anche la morte del sé.

Il concetto di «volontà» viene di conseguenza modificato da alcuni pensatori della Scuola di Kyoto. Ciò che diventa qui fondamentale è la nozione di «non-volere», che ha parecchie affinità con la concezione heideggeriana di *Gelassenheit*. Il concetto nietzscheano di volontà di potenza esercita anch'esso un grande influsso sui pensatori della Scuola di Kyoto, specialmente su Nishitani e Tanabe, i quali a partire da esso elaborano la nozione di autosuperamento (*Selbstüberwindung*) inteso come mezzo per superare il nichilismo, considerato dalla Scuola di Kyoto in genere come il problema preminente della cultura e del pensiero moderni. Per Nietzsche, l'affermazione della volontà di potenza non può venir realizzata a prescindere dall'affermazione dell'eterno ritorno. Nonostante la loro vicinanza peraltro alquanto stretta, ciò che da ultimo distanzia la filosofia di Nietzsche da quelle di Tanabe e Nishitani è la rispettiva interpretazione del tempo e della temporalità.

### **1. I fondamenti buddhisti e daoisti del nulla assoluto**

Si potrebbe dire che il pensiero del «nulla assoluto» (*zettai mu*) è ciò che unifica le diverse filosofie facenti capo alla Scuola di Kyoto. Il termine «nulla assoluto» è stato introdotto da Nishida, anche se il suo significato è stato poi ampliato e reso più raffinato da altri esponenti della scuola di Kyoto, in particolare da Tanabe, Nishitani e Ueda

Shizutera. «Secondo Nishida» – scrive Bret Davis – «solo una filosofia del “luogo del nulla assoluto” può render giustizia alla nozione dell’assoluto come pure dar conto dell’autonomia e della reciproca relatività degli individui». Davis scrive anche che «il termine giapponese per “assoluto”, *zettai*, letteralmente significa “rescissione dell’opposizione”, il che implica il senso di “senza un altro che si opponga”. Il termine opposto è *sôtai*, che indica “relatività” nel senso di “opposizione reciproca”. Il vero assoluto deve quindi abbracciare il relativo piuttosto che opporsi ad esso. L’assoluto non può opporsi agli esseri relativi; al contrario, la sua autodeterminazione deve essere tale da permettere che le loro reciproche relazioni autonome possano aver luogo» (Cfr. Bret W. Davis «The Kyoto School», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2010). Il concetto di nulla assoluto deriva da *sunyata* (in giapponese *ku*), di solito tradotto con «vacuità», un termine chiave del buddhismo mahayana, specialmente madhyamika, ed è praticamente sinonimo di esso. Le varie forme di buddhismo che sono fiorite nell’Asia orientale, specialmente lo zen (in cinese, *ch’an*), sono in gran parte il risultato dell’interazione tra il buddhismo indiano mahayana e il daoismo cinese. Il punto di vista del nulla assoluto riflette il movimento del dao, cioè il modo spontaneo e incondizionato proprio dell’esistenza naturale: «fare che non fa/non-fare che fa [*doing nondoing*]» o «agire che non agisce/non-agire che agisce [*acting nonacting*]» (in cinese, *wei wuwei*). L’unità e differenza simultanee di tutti gli enti, il nulla o vacuità assoluta non significano «non-essere» nel senso di un opposto concettuale dell’«essere». Nella differenza tra assoluto nulla ed essere, e in quella tra assoluto nulla e il nulla relativo del non-essere, non è espressa né una disgiunzione spaziale né temporale.

Nei suoi scritti più tardi, Nishitani usa il termine mahayana *sunyata* (anche se non ha mai rifiutato il termine “nulla assoluto” usato da Nishida) nel suo tentativo di pensare al di là sia dell’attaccamento all’essere che delle forme reattive di nichilismo. Sulla scia del pensiero di Nishida a proposito della logica del luogo del nulla assoluto, anche Nishitani intende *sunyata* come un «luogo» o «ambito» in cui gli esseri possono apparire come sono in realtà.

Il nulla assoluto è il «punto di vista [*standpoint*]» (in giapponese, *tachiba*) – non il fondamento (*Grund*) – a partire dal quale tutto ciò che è e ciò che non è emergono allorché vengono compresi dal sé non-egocentrico. In seguito all’appropriazione critica di tale concetto da parte di Nishitani, il termine «punto di vista» assume un ruolo importante per alcuni pensatori della Scuola di Kyoto, tra cui Tanabe, in quanto tale concetto denota un fondamentale orientamento spaziale e non puramente concettuale. Il termine «fondamento» non è adatto ad esprimere il nulla assoluto in quanto è proprio il dominio della ragione, ovvero la metafisica, che è qui chiamato in questione in quanto la ragione postula il dualismo di soggetto e oggetto. Tale dualismo denota il «“campo della coscienza”» (Nishitani Keiji, *La religione e il nulla*, trad. it. a cura di Carlo Saviani,

Roma 2004, p. 40), e rafforza lo statuto sovrano dell'io, il sé egoistico che va invece oltrepassato per poter attualizzare la prospettiva fondamentale del «non-ego» o «non-io» (in sanscrito, *anatman*; in giapponese, *muga*). Infatti, Nishitani preferisce tradurre *anatman* appunto con «non-ego» invece che col termine consueto «non-sé». E questo per differenziare in maniera più esplicita la nozione buddhista di un «sé che non è un sé» (*La religione e il nulla*, cit., p. 272) dall'ego-sé della metafisica occidentale, determinata in larga misura dal *cogito* cartesiano (Ibid., p. 364). La traduzione è problematica, ma resta comunque che nel pensiero buddhista *anatman* non denota il semplice opposto dialettico del sé come non-sé: *anatman* è «la negazione della sostanza (*atman*), la negazione di un'entità sostanziale permanente impervia al cambiamento» (Cfr. Hans Waldenfels, *Absolutes Nichts: zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg im Breisgau 1976, p. 12). Il buddhismo nega non l'esistenza dell'io-sé, ma piuttosto il fatto che esso sia l'elemento originario della manifestazione individualizzata, o che esso sia la condizione trascendentale della possibilità del conoscere. Tutti gli esseri sono interconnessi e perciò esistono in uno stato di mutua co-dipendenza contingente, o di originazione dipendente (in sanscrito, *pratityasamutpada*). L'insegnamento dell'*anatman* esprime un tale stato di unità differenziata.

Nishitani può così scrivere che «nel campo della vacuità [*sunyata*], il centro è dovunque. Ciascuna cosa nella sua seità mostra il modo d'essere del centro di tutte le cose. Ciascuna cosa diventa il centro di tutte le cose e, in questo senso, diventa un centro assoluto. Questa è l'assoluta unicità di tutte le cose, la loro realtà [...]. Solo nel campo della vacuità [*sunyata*] la totalità delle cose, ciascuna delle quali è assolutamente unica ed è un centro assoluto di tutte le cose, nel contempo può essere raccolta nell'uno» (*La religione e il nulla*, cit., p. 193). Per quanto non sia il fondamento dell'essere, il «campo del *sunyata*» (in giapponese, *ku no ba*) è ciò nondimeno il luogo della «relazione compenetrativa» in cui «ciascuna cosa è nella terra natia di ogni altra cosa proprio rimanendo nella propria» (Ibid., p. 197). Solo in questa «terra natia» (in giapponese, *moto*) è possibile apprendere «la vera autocentricità [come] un'autocentricità senza-sé: l'autocentricità di un sé che non è sé» (Ibid., p. 308). In breve, come asserisce Nishitani, «la vacuità è il sé» (Ibid. p. 198). Realizzare il non-ego significa situarsi non come identità fissa ma come un processo all'interno del più vasto processo dell'esistenza, una goccia del mare senza di cui la goccia stessa non potrebbe essere. Il non-ego non è così né una posizione ontologica né epistemologica; possiede un significato solo nel contesto del movimento verso l'auto-realizzazione o *nirvana*, che si fa possibile solo a partire dal punto di vista dell'assoluto nulla.

## 2. Il nulla assoluto e la filosofia occidentale

Nel suo libro *Nishida Kitaro*, Nishitani scrive le seguenti parole a proposito di Nishida e Tanabe: «[Le loro] filosofie condividono una base distinta a loro comune che le differenzia dalla filosofia occidentale tradizionale: il nulla assoluto. [...] Chiaramente l'idea del nulla assoluto è giunta a consapevolezza nella spiritualità dell'oriente; tuttavia il fatto che essa sia stata posta a fondamento anche del pensiero filosofico rappresenta un passo virtualmente senza un analogo nella storia della filosofia occidentale» (*An Inquiry into the Good*, tr. inglese a cura di Masao Abe e Christopher Ives, New Haven 1990, p. 161). Questa convinzione da parte di Nishitani riguardo all'unicità del pensiero asiatico dell'assoluto nulla in un certo senso caratterizza l'approccio e il contributo che contraddistinguono la scuola di Kyoto rispetto ad altre forme di studio della filosofia nel mondo.

La differenza principale tra la metafisica occidentale e quella orientale consiste nel fatto che l'occidente inizia con la domanda circa la natura dell'essere laddove in oriente la questione guida riguarda lo statuto del nulla o della vacuità. Aristotele aveva definito la metafisica (o ontologia) come «filosofia prima» o, come avrebbero poi detto gli scolastici, come lo studio dell'«essere in quanto essere». Come si sa, la tradizione ha teso ad occuparsi di questa questione in termini di un «essere» universale o dell'essere realissimo (*ens realissimum*). Il confluire della metafisica greca e della tradizione teologica cristiana da ultimo danno adito al concetto di «sostanza», che per Aristotele consisteva nell'essenza di ciò che una cosa è nella misura in cui può venir conosciuta dal punto di vista teleologico, intesa come Dio.

Né la tradizione buddhista né la scuola di Kyoto possono affermare di aver dato origine al pensiero radicale del nulla, dal momento che questo ha delle risonanze nel neoplatonismo, nel misticismo cristiano, nella filosofia occidentale del diciannovesimo e ventesimo secolo (per esempio in Hegel, Schelling, Nietzsche, Heidegger). Meister Eckhart, ad esempio, viene spesso additato tra i mistici renani per il suo peculiare uso del concetto di nulla. La distinzione fatta da Eckhart tra la «divinità» e «Dio», tra un'impersonale apprensione trascendente della divinità e una più personale, viene ad indicare, per molti pensatori della Scuola di Kyoto, un pensiero analogo alla nozione del nulla assoluto. Eckhart parla di un passaggio (*Durchbruch*) non solo al di là dell'io, ma anche al di là di Dio stesso – un attraversamento verso una divinità abissale ben significata nella nota immagine di un «deserto silente». Tuttavia, nonostante la prossimità con la relazione eckhartiana di nulla (*Nicht*) e divinità, dal punto di vista di alcuni tra i pensatori della Scuola di Kyoto come ad esempio Nishitani, Eckhart non riesce ad apprendere il concetto di nulla assoluto perché da ultimo pensa l'assoluto in termini di «essere». Perciò la posizione di Eckhart è puramente una posizione di «relativo nulla» – vale a dire, di un concetto di nulla relativo al concetto di essere. Lo

zen, invece, secondo Nishitani e Ueda permette un'interpretazione del nulla che è *assoluta* in quanto nega pienamente ogni e qualsiasi traccia di opposizione ad una nozione trascendente di essere.

Prendendo a prestito la terminologia di Nicola Cusano (1401-1464), che ha influenzato soprattutto il pensiero di Nishida e Nishitani, il nulla assoluto è *absoluta coincidentia oppositorum*, assoluta coincidenza degli opposti attraverso i quali e nei quali «l'ora è esplicitata [*explicata*] dal tempo, perché niente si trova nel tempo che non è l'ora» (Cusano, *Idiota – De Mente*, in Id., *Opera omnia*, Lipsia 1933, vol. V, pp. 88-89). Il nulla assoluto indica l'unità fondamentale che in maniera non dialettica ricomprende ogni differenziazione (anche se, per Tanabe, tale punto di vista può solo esser raggiunto in maniera dialettica). Il nulla assoluto non è la negazione che fonda il nichilismo ma piuttosto, per usare un termine chiave usato da Nishida, il «luogo» o *locus* (in giapponese, *basho*) laddove non c'è niente che non sia presente; vale a dire, tutto esiste da sé così com'è. Nel pensiero di Cusano, Dio è allo stesso tempo centro e noncentro, assoluto massimo e assoluto minimo, fondamento infinito e limitazione finita di tutto ciò che è. Interpretato in questa maniera, Dio appare essere sorprendentemente simile al concetto di originazione dipendente nel pensiero del *sunyata*.

Per molti pensatori della scuola di Kyoto, però, ad iniziare da Tanabe e specialmente con Nishitani, è la filosofia di Nietzsche quella che si rivela più prossima ad attingere al pensiero del nulla assoluto, un pensiero che è inseparabile dalla interpretazione nietzschiana della «morte di Dio». Inoltre essi riconoscono in Nietzsche il tentativo di sviluppare una filosofia genuinamente mondiale, vale a dire, un pensiero che non sia condizionato dalle costrizioni imposte dalla metafisica prevalentemente razionale che ha finora caratterizzato il movimento della riflessione occidentale. Nishitani tuttavia riscontra un pregiudizio ontologico presente nel pensiero occidentale del nulla, pregiudizio che nemmeno il pensiero radicale di Nietzsche e Heidegger sa sfuggire; tale pregiudizio fa del nulla un «nulla relativo», una nozione di nulla che viene posta o come mera negazione dell'essere o come suo «velamento» (per usare un termine heideggeriano). Anche Nietzsche ha saputo raggiungere solo una posizione di «relativo nulla assoluto». E Nishitani riscontra in Heidegger le tracce di una rappresentazione del nulla in cui permane la nozione del nulla come di una cosa.

### **3. Nietzsche, il nichilismo e la volontà**

All'inizio della sua formazione intellettuale, Nishitani concorda con Nietzsche riguardo alla sua valutazione del nichilismo e del *ressentiment* che da una parte lo genera e dall'altra ne è generato. Il nulla che accompagna il nichilismo, però, non è per Nishitani il nulla assoluto ma piuttosto il «nulla relativo», vale a dire, un concetto di nulla relativo

al *concetto* di essere. Secondo Nishitani, da un punto di vista filosofico Nietzsche si avvicina al nulla assoluto del buddhismo zen; eppure anche la sua apprensione [*apprehension*] del nulla rimane quella di un «*nulla relativamente assoluto*» (Ibid., p. 104) nella misura in cui egli rimane legato al punto di vista della volontà. A proposito sia di Nietzsche che di Eraclito (tenuto da Nietzsche nella massima considerazione tra tutti i presocratici), Nishitani scrive che le loro prospettive «non contengono l'eterocentricità che "svuota" il sé e lo rende soggetto a tutte le cose [...]. Non si può dire, insomma, che essi siano arrivati all'autentica autocentricità dell'assoluta vacuità che tiene tutti i dharma sotto il suo dominio e che (secondo Lin-chi), signore dovunque sia, impone la sua verità. Comunque la si consideri, la loro rimane una posizione della volontà, non la posizione della vacuità [*sunyata*]» (Ibid., p. 326). Dal momento che Nishitani stava studiando con Heidegger proprio quando quest'ultimo era profondamente immerso nello studio della filosofia di Nietzsche, non c'è da stupirsi che Nishitani riproduca l'influente interpretazione di Heidegger che vede in Nietzsche «l'ultimo metafisico» (Cfr. Heidegger, *Nietzsches Wort «Gott ist Tot»*, in *Holzwege*, Klostermann, Francoforte 1950; tr. it. *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, in *Sentieri interrotti*, a cura di Pietro Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968) sulla base del fatto che la sua filosofia rappresenta il culmine di una traiettoria di pensiero iniziata con Cartesio nella sua radicale soggettivizzazione della volontà di potere in quanto «volontà di volere» (Cfr. Nishitani, *La religione e il nulla*, cit., p. 293).

Per quanto la prospettiva della volontà di potenza ci permetta di riconoscere che il nostro sé è di fatto una volontà di potenza, tuttavia non possiamo dire – secondo Nishitani – che di per se stessa la volontà di potenza sia il nostro sé. «In altre parole, sebbene si possa parlare di un "sé che non è un sé", non si può tuttavia ancora parlare di un "sé che non è un sé". Questo ci porta ad una fondamentale differenza tra la posizione di Nietzsche e la posizione dello zen» (Ibid., p. 272). È discutibile se ciò sia davvero rappresentativo della posizione di Nietzsche, dal momento che concetti quali «volontà», «ego», «anima», e lo stesso «sé» sono fortemente problematizzati nella sua filosofia. Non è questa una questione che può essere qui risolta. Ciò nondimeno, Nishitani certamente afferma che la nozione di nulla assoluto non è mai stata veramente compresa dalla tradizione filosofica occidentale ivi compreso Heidegger, per quanto egli riconosca il progresso rappresentato dalle posizioni di Nietzsche e Heidegger rispetto a tale questione. Solo Meister Eckhart e il suo allievo Jakob Böhme, che d'altra parte costituiscono delle influenze indirette sia su Nietzsche che su Heidegger, si avvicinano ad una apprensione (e non ad una comprensione) del nulla assoluto, cioè ad una apprensione della divinità (*Gottheit*) di Dio (*Gott*) intesa come senza-fondamento (*Ungrund*) o abisso (*Abgrund*) (Ibid., cfr. p. 105). Ciò che per Nishitani è rilevante in Eckhart è che al nulla viene accordata una funzione salvifica e non ontologica. Non si

può sottolineare a sufficienza quest'osservazione, che è essenziale per il tentativo di Nishitani stesso di riconciliare le differenze tra pensiero asiatico e pensiero europeo, riconciliazione che interessa non solo la filosofia ma anche la religione.

Per Nietzsche, di cui, unitamente a Heidegger, molti nella scuola di Kyoto hanno un'altissima considerazione tra i pensatori della tarda modernità, il nichilismo costituisce una minaccia infausta in quanto si tratta di una forma *reattiva* di volontà di potenza: il nichilismo appare infatti come «una volontà del nulla, un'avversione alla vita, una rivolta contro i presupposti assolutamente fondamentali della vita, e tuttavia è e resta una volontà!» (*Zur Genealogie der Moral*, in *KSA*, vol. 5, tomo 2, parte III, §28; tr. it. *Genealogia della morale*, a cura di Ferruccio Masini, Milano 1984). Nietzsche riconosce che il nichilismo è tanto «cosa *ambigua*» quanto «uno stato *normale*», e lo classifica in due tipi principali: nichilismo attivo e nichilismo passivo. Il nichilismo attivo denota un'«accreciuta potenza dello spirito», mentre il nichilismo passivo, esemplificato dal buddhismo, rappresenta un «declino e ritrarsi dello spirito» (*Wille zur Macht*, op. cit., §§22-23; tr. it. *La volontà di potenza*, tr. it. a cura di Maurizio Ferraris e Pietro Kobau, Milano 2005, §§22-23). Questa visione è propria di Nietzsche fin dai suoi scritti giovanili, allorché egli contrasta la prospettiva dell'affermazione artistica, esemplificata da Apollo e Dioniso, con «la negazione buddhista della volontà» (*Die Geburt der Tragödie*, in *KSA*, vol. 1, tomo 1, §7; tr. it. *La nascita della tragedia*, a cura di Sossio Giametta, Milano 1977, §7). Tanabe sa riconoscere il contesto storico dell'Europa che porta Nietzsche a «proclamare la dottrina della volontà di potenza come un nichilismo attivo in grado di redimere l'Europa» (*Philosophy as Metanoetics*, trad. inglese a cura di Takeuchi Yoshinori, Berkeley 1986, p. 104), e Nishitani può osservare che «ironicamente, non è nella sua visione nichilistica del buddhismo, ma in idee quali l'*amor fati* e il dionisiaco come oltrepasamento del nichilismo che Nietzsche si avvicina di più al buddhismo, e specialmente al mahayana» (*The Self-Overcoming of Nihilism*, trad. inglese a cura di Graham Parkes con Setsuko Aihara, Albany 1990, p. 180). Tuttavia, la valutazione che Nietzsche dà del buddhismo come di una forma passiva di nichilismo è l'esito discutibile di un fraintendimento del concetto di *nirvana* e di un'interpretazione del concetto di compassione (in sanscrito, *karuna*) in termini di pietà (*Mitleid*) (*Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte*, a cura di Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche, Stoccarda 1980, §64; tr. it. *La volontà di potenza*, a cura di Maurizio Ferraris e Pietro Kobau, Milano 2005). Non ci sono indizi, nella critica di Nietzsche al buddhismo, di una sua consapevolezza della distinzione tra buddhismo theravada e mahayana: a Nietzsche sfuggono le sottigliezze che, nella tradizione mahayana, accompagnano i concetti di compassione e di originazione dipendente (in sanscrito, *pratityasamutpada*). Si noti peraltro come il concetto di originazione dipendente sia un concetto metafisico fondamentale comune a tutte le scuole di buddhismo. Insieme al

concetto di *karma* (letteralmente, azione o fatto), esso entra a costituire la concezione buddhista di causalità, secondo cui tutti i fenomeni emergono insieme in un nesso reciproco interdipendente di causa ed effetto. Poiché tutti i fenomeni risultano così essere condizionati e transeunti o non permanenti, essi non sono dotati di una vera e propria identità indipendente, e quindi non hanno un'esistenza permanente e sostanziale, anche se, per la mente ordinaria, ciò non è evidente. Per questo tutti i fenomeni sono fondamentalmente vacui (in sanscrito, *sunya*).

Nishitani e Tanabe sono consapevoli della limitatezza dell'interpretazione nietzscheana del buddhismo nella sua espressione zen (Cfr. Tanabe, *Philosophy as Metanoetics*, cit., p. 103). Nishitani conclude dunque che, a causa dei limiti linguistici e culturali del suo contesto di appartenenza, Nietzsche è incapace di comprendere o rendersi conto pienamente dell'essenza della nullità come di una mera relativizzazione del nulla assoluto. Laddove Nietzsche è in grado di classificare l'io-ego come un costrutto grammaticale, una «finzione» o «gioco di parole» (*Die vier grossen Irrthümer*, §3, in *Götzen-Dämmerung*, in *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Monaco-Berlino 1980 [in seguito KSA], vol. 6, tomo 2; tr. it. *I quattro grandi errori*, §3, in *Crepuscolo degli idoli*, a cura di Ferruccio Masini, Milano 1983), tuttavia egli non sa concepire il nulla in maniera assoluta poiché il suo pensare rimane ingolfato nella relazionalità/relatività del linguaggio di affermazione/negazione e attivo/reattivo. Per cui Nishitani afferma che la concezione del nulla formulata da Nietzsche costituisce sì la più elaborata considerazione finora prodotta dall'occidente; tuttavia si tratta ancora di una concezione che vien meno all'apprensione del nulla propria del buddhismo zen, un nulla che non solo dissolve ogni forma di relazionalità/relatività ma che anche rende in primo luogo paradossalmente possibile la differenza propria della relazionalità/relatività.

Forse questo paradosso potrebbe essere implicito nella cruciale osservazione di Nietzsche riguardo all'*ambiguità* del nichilismo, un'ambiguità che Nishitani rintraccia all'interno della struttura stessa del tempo? Forse questa ambiguità di cui parla Nietzsche potrebbe non solo permettere, ma anche render possibile proprio la trasformazione del nichilismo debilitante in un nichilismo «compiuto» ed «estatico» (*Der Wille zur Macht*, cit., §1055), un nichilismo attivo in grado di render possibile l'attuazione del superamento del sé – la volontà futura, completamente affermativa, *übermenschlich*?

#### 4. Heidegger e l'essere-per-la-morte

Le riflessioni di Heidegger sulla morte e sul nostro rapporto con essa rivelano, com'è ovvio, una particolare visione del mondo e quindi una storia, una metafisica e

un'ontologia specifiche. Tuttavia, proprio negli anni precedenti la stesura dell'opera che ne contiene le analisi più famose, vale a dire *Essere e tempo*, la filosofia di Heidegger viene influenzata da prospettive esterne al suo specifico *ethos* culturale, e questi influssi continuano a manifestarsi fino agli anni cinquanta. Tali prospettive sono quelle delle filosofie del daoismo e del buddhismo zen (Cfr. in particolare Reinhard May, *Heidegger's Hidden Sources: East Asian Influences on His Work*, London and New York, 1996). E, stando appunto a queste prospettive, partendo dalla filosofia di Heidegger e in dialogo con quella di Nietzsche, attraversando a un tempo il pensiero dei filosofi giapponesi Tanabe Hajime e Nishitani Keiji, possiamo qui delineare un percorso che consideri la morte non come possibilità dell'impossibilità, ma piuttosto come fenomeno capace di mettere in atto un nuovo punto di vista della coscienza: punto di vista, che, in maniera paradossale, dissolve ogni fondazione razionale di tale punto di vista stesso. Il risultato consiste, per usare l'espressione di Nishitani, in «un sé che non è un sé» (*La religione e il nulla*, cit., p. 272). Tramite questa nozione del sé, diventa inoltre possibile esperire un essere con gli altri (*Miteinandersein*) che risulta essere radicalmente diverso da quello proposto da Heidegger. È questa la via dell'esistenza etica come la si ritrova nel tardo pensiero di Tanabe e che si basa sulla *metanoesis* o metanoia del sé.

Secondo Heidegger, l'essere-per-la-morte del *Dasein* rivela come la temporalità sia l'esperienza fondamentale dell'essere-nel-mondo autentico del *Dasein*, e come la decisione risoluta per la morte ne costituisca la possibilità esistenziale. Nella risolutezza del suo fronteggiare il nulla, il *Dasein* non supera o padroneggia la morte quanto piuttosto libera se stesso dalla presa paralizzante che il fenomeno della morte esercita. Laddove l'angoscia (*Angst*) sorge allorché il *Dasein* si trova a dover far fronte al possibile annichilimento della sua propria esistenza, il progettarsi (*Entwurf*) verso il nulla libera il *Dasein* per la sua possibilità più propria, per il senso della possibilità della sua assoluta impossibilità. È a questo punto che il *Dasein* realizza la sua autenticità e confronta il suo essere-nel-mondo in una maniera completamente nuova.

Un'interpretazione della morte di questo tipo può però davvero condurre ad un'affermazione della vita? Se è vero che il tema della morte diviene meno centrale negli scritti di Heidegger dopo il 1927, tuttavia egli non abbandona questo tipo di analisi. E questa questione rimane una preoccupazione costante per i lettori di Heidegger, tra cui anche Nishitani e Tanabe (il quale nel 1924 scrive quella che risulta essere la prima opera in tutte le lingue di commento a Heidegger, e anche in seguito mantiene per decenni una corrispondenza epistolare con Heidegger).

## 5. Il nulla assoluto e la Grande Morte

Nella tradizione zen, si fa riferimento alla realizzazione del punto di vista dell'assoluto nulla come alla Grande Morte (in giapponese, *daishi*). La Grande Morte costituisce l'affermazione, o meglio, la riaffermazione della vita raggiunta tramite un particolare non-volere spontaneo che supera il volere del sé e realizza così il senso dell'*anatman*. La Grande Morte è perciò il morire a sé, l'abbandonare o il distaccarsi da ogni nozione metafisica del sé e dell'assoluto. Quando un tale abbandono accade in maniera piena e risoluta viene raggiunto lo stato di «nessuna mente», di «nessun Buddha». Nel linguaggio di Meister Eckhart, questo distacco (*Abgeschiedenheit*) equivale all'essere «liberi da Dio». Tuttavia, come viene notato da Nietzsche e da coloro che si ispirano al suo pensiero, la morte di Dio significa anche la morte di una certa concezione del sé, dell'io, e del soggetto.

Il termine «*metanoesis*» (letteralmente, dal greco *meta*, dopo o altro che, e *noesis*, pensiero razionale) o metanoia significa la «conversione» (in giapponese, *tenkan*) o trasformazione del proprio atteggiamento, dei propri pensieri o delle proprie emozioni al punto di raggiungere il «pentimento» (in giapponese, *zange*); tale concetto assume un'importanza centrale e critica soprattutto nel pensiero tardo di Tanabe. È proprio questa nozione di conversione o trasformazione a situare Tanabe e Nishitani in una prossimità ravvicinata sia con Nietzsche che tra loro stessi, anche se non pone nessuno di tali pensatori necessariamente sulle stesse posizioni.

«Potere altrui» (in giapponese, *tariki*) è il nome che Tanabe usa per esprimere l'assoluto; tuttavia il potere-altrui non ha nulla a che fare con un'alterità o un ente trascendente come potrebbe essere Dio. Al contrario, «dal momento che questo assoluto è la negazione e la trasformazione – vale a dire, la conversione – di tutto ciò che è relativo, esso può essere definito come nulla assoluto» (*Philosophy as Metanoetics*, p. LI). Tanabe sviluppa il significato di potere-altrui, un concetto che egli trova in Shinran (1173-1262), il fondatore del buddhismo della Terra Pura (*Jodo Shin-shu*). «Quando parliamo di potere-altrui» – scrive Tanabe – «l'altro è assoluto proprio perché è nulla, vale a dire, nulla nel senso di trasformazione assoluta. È chiamato potere-altrui assoluto a causa della sua genuina passività e mancanza di un sé agente. Il potere-altrui è potere-altrui *assoluto* solo in quanto agisce attraverso la mediazione del potere-di-sé del relativo che lo confronta come altro. Solo in tal senso il potere-altrui genuino, assoluto è mediato dal potere-di-sé. In questo modo, l'assoluto diventa mediazione assoluta» (Ibid., p.18). Il nulla assoluto è tanto trasformazione assoluta quanto condizione necessaria per l'assoluta trasformazione. Detto in breve, «il nulla significa trasformazione» (Ibid., p. 22).

La prospettiva di Nishitani, basata sullo zen, del potere-di-sé (*jiriki*), che va messa in relazione con la paradossale formulazione del «sé che non è un sé», esprime la classica idea buddhista di *anatman*, e quindi la nozione della Grande Morte. Il concetto di

potere-in-sé è caratteristico della filosofia dello zen adottato da Nishida e Nishitani. Forse la migliore interpretazione di potere-in-sé e potere-altrui è quella che li intende in termini di affettività interna e affettività esterna. In altre parole, il potere-in-sé costituisce il divenire esterno, l'esternalizzarsi della volontà interiore egoistica che si manifesta nell'azione. D'altro canto, il potere-altrui è l'affettività esterna esercitata sull'io-sé a tal punto da disintegrarne l'unità come volontà individuale e mettere in questione il sé riguardo alla sua libertà sovrana. Così si ha la realizzazione dell'«autoconsapevolezza» (in giapponese, *jikaku*) su cui si basa la *metanoesis*.

È cruciale notare come il potere-altrui non vada inteso in termini che possano suggerire l'imposizione volontaristica di una volontà divina sul sé. Il potere-altrui è radicalmente passivo ed è reale solo nella misura in cui viene percepito dall'io-sé e gli viene permesso di destabilizzare o lacerare le resistenze della volontà egoistica. Per quanto il potere-altrui e l'io-sé vengano spesso compresi come diametralmente opposti, secondo Tanabe «ciò che è impossibile tramite *jiriki* diventa possibile tramite *tariki*, per quanto sia *tariki* che *jiriki* rimangano complementari l'uno all'altro» (Ibid., p. 9, cfr. p. 25). Rispetto alla filosofia occidentale, la metanoetica cerca una via intermedia tra l'esistenzialismo, esemplificato principalmente dalle filosofie di Nietzsche e Heidegger, e la filosofia della libertà come la si ritrova in Schelling (Ibid., p. 151).

Tanabe interpreta Nietzsche attraverso una lente dialettica. Si può davvero sostenere, però, che la filosofia di Nietzsche sia dialettica? Se così fosse, non sarebbe forse allora vero che la filosofia di Nietzsche è più vicina a quella di Tanabe di quanto quest'ultimo voglia o possa ammettere? In un passo rivelatore, Tanabe scrive di essere «emotivamente attratto» da Nietzsche, e benché si senta «imbarazzato» a svelare i suoi «sentimenti personali in questa maniera», tuttavia lo fa perché «i fondamenti del pensiero nietzscheano sono infatti collegati al nulla assoluto, e perché ci sono punti di unità tra la trasformazione e unità assolute dello spirito dionisiaco, che [Nietzsche] proclama dal punto di vista della vita che ha rigettato la ragione, e la mia nozione di assoluta trasformazione» (Ibid., p. 105). Nonostante tutto, è evidente come per entrambi in gioco sia niente di meno che il superamento, o la trasformazione radicale del nichilismo radicale e del sé – vale a dire, niente di meno che una «trascendenza estatica» non metafisica, per usare una frase di Nishitani.

## 6. Volontà di potenza e negazione assoluta

Nonostante la posizione del buddhismo riguardo al non-io o non-sé (in sanscrito, *an-atman*), in alcune varianti del buddhismo si fa riferimento alla nozione di «vero sé»; si tratta di un retaggio delle previe radici indiane o hindu del buddhismo, che sottolineano il concetto di sé (in sanscrito, *atman*). Per alcuni esponenti della Scuola di Kyoto, il

concetto del sé è direttamente collegato al concetto di volontà. Ciò non costituisce certo nulla di nuovo per la tradizione occidentale, in cui tale legame è stato esplicitato da un punto di vista filosofico almeno fin dai tempi di Agostino. Nietzsche si situa dunque in una traiettoria di pensiero che ha inizio con Agostino e continua attraverso Cartesio, Kant e Hegel. Per alcuni rappresentanti della Scuola di Kyoto, la questione fondamentale consiste nel chiedersi se la volontà di potenza, in cui il sé egoistico viene superato per far posto a un «sé» completamente nuovo, non possa forse corrispondere alla realizzazione del non-io buddhista capace di lasciar emergere il «vero sé». La risposta a tale interrogativo riposa in parte sul *grado* di valore che viene assegnato all'esistenza. Per quanto la filosofia buddhista in genere affermi l'essere come illusorio nel senso del suo carattere assolutamente transeunte, l'esistenza in quanto natura di Buddha [*Buddha-nature*] è del tutto significativa così com'è, così come si dà. Poiché però in occidente per lunghissimo tempo si è attribuito valore all'esistenza solo in relazione ad un'origine trascendente, solamente ora, cioè solo a partire da un Dio che è morto, risulta per Nietzsche veramente possibile affermare e creare valore, significato e verità, poiché non esiste più nessun significato in sé su cui l'essere possa rivendicare dei diritti.

In una delle affermazioni più famose eppur più inquietanti dello zen, il maestro Ch'an Linji (in giapponese, Rinzai) implora: «Se vedi Buddha per la via, uccidilo!» Ciò significa che si deve rigettare qualsiasi nozione per cui la verità sussiste all'esterno del sé, come una realtà trascendente. La prossimità tra questa dichiarazione e il pronunciamento nietzchiano della morte di Dio è innegabile. «Solo come creatori possiamo distruggere», esorta Nietzsche (*Die fröhliche Wissenschaft*, in *KSA*, vol. 3, tomo 2, §58; tr. it. *La gaia scienza*, a cura di Ferruccio Masini, Milano 1977). In altre parole, la responsabilità è unicamente una questione del sé, e questi viene realizzato solo tramite la sua attuazione concreta come volontà. È questo allora il significato della frase di Nietzsche per cui: «Questa è la forma europea del buddhismo, l'agire negando, dopo che tutta l'esistenza ha perduto il suo "senso"» (*Der Wille zur Macht*, cit., §55). Forse che questo «agire negando» è la stessa cosa della «Grande Negazione» del buddhismo zen che conduce alla «Grande Affermazione» (cfr. Nishitani, *La religione e il nulla*, cit., pp. 168, 176, 183, 268, 291) del non-io e quindi al punto di vista del nulla assoluto? O forse che invece la filosofia di Nietzsche rimane da ultimo legata al punto di vista dell'essere assoluto, come afferma Tanabe?

Chiuso al punto di vista del nulla assoluto, Nietzsche «ha cercato di fare dell'essere assoluto il principio fondamentale della filosofia», scrive Tanabe. «Ha assunto il punto di vista "idealistico" della ragione rappresentato da Kant e l'ha convertito in un punto di vista "fattuale" della vita. Al posto di una negazione metanoetica della ragione che vede la ragione come la manifestazione del nulla assoluto, egli ha offerto un'affermazione della vita la cui essenza fondamentale consiste nella volontà di potenza che cerca di

sottoporre tutte le cose al controllo del sé [...]. Ha dimenticato che la prospettiva filosofica da lui condivisa è possibile solo attraverso la negazione *assoluta* della ragione. La semplice negazione della ragione e il rifiuto dell'astrazione dei concetti hanno come risultato solo l'abbandono della stessa filosofia» (*Philosophy as Metanoetics*, cit., pp. 107-109). Una simile interpretazione è alquanto idiosincratica e difficile da sostenere, specialmente se si tien conto del monito di Nietzsche per cui la vita stessa è volontà di potenza che subordina *a sé* il sé, e non viceversa: «Questo mondo è la volontà di potenza – e nient'altro! E anche voi siete questa volontà di potenza – e nient'altro!» (*Der Wille zur Macht*, §1067). La critica di Tanabe a Nietzsche è valida solo se è vera la premessa che il sé di Nietzsche costituisce la piena ed effettiva incarnazione della volontà di potenza, e che la volontà di potenza è unicamente al servizio del sé.

## 7. La Grande Morte e l'eterno ritorno

Una fondamentale ambiguità permea il concetto di nulla assoluto. Si tratta di un'ambiguità che di necessità richiama la questione del tempo, e quindi della fine del tempo, la morte. Nishitani sostiene che «il tempo ha luogo solo in virtù di un'infinita apertura al suo fondo. L'infinita apertura contiene un'ambiguità essenziale. In una sola parola, essa può significare sia “nulla” che “*sunyata*” nel suo senso originario [...]. L'ambiguità essenziale del significato del tempo implica che il tempo è essenzialmente il campo della conversione fondamentale, il campo della metanoia (*pravritti-vijnana*)» (*La religione e il nulla*, cit., pp. 278-279). Cruciale è il modo in cui quest'ambiguità si dispiega da un punto di vista metanoetico. La questione si basa per lo più sul problema del tempo, e più specificamente sulla differenza tra la concezione buddhista del tempo e il pensiero nietzscheano dell'eterno ritorno, che Nietzsche designa come «la forma estrema del nichilismo: il nulla (il “nonsenso”) eterno. Forma europea del buddhismo» (*Der Wille zur Macht*, cit., §55). Come la scuola di Kyoto è stata la prima a riconoscere, ciò che avvicina l'oriente e l'occidente da un punto di vista filosofico è proprio il tema del nichilismo, mentre il modo in cui le due tradizioni hanno affrontato la questione è ciò che le separa. Non c'è alcun dubbio che Nietzsche sia fondamentalmente un pensatore occidentale; tuttavia, il suo pensiero segna anche il momento più profondo di trasformazione radicale – la morte di Dio – dell'occidente, ed è a questo proposito che Tanabe e Nishitani possono riconoscere in Nietzsche un'anima gemella.

Al contrario di Nishitani, Tanabe legge e interpreta Nietzsche a partire da una prospettiva essenzialmente dialettica. Tuttavia, Tanabe sostiene che Nietzsche non è in realtà riuscito a capire come l'affermazione assoluta si basi sulla negazione della negazione, vale a dire, sulla negazione della nullità. Scrive Tanabe: «Eppure, come si vede chiaramente dal suo concetto di *amor fati*, ciò che costituisce il nucleo del suo

pensiero può essere interpretato nel senso di uno spirito di negazione assoluta. L'affermazione assoluta, che saluta in maniera gioiosa e senza riserve tutto ciò che nella vita è inevitabile – soprattutto il destino di morte tramite rovina e distruzione – e va anche oltre fino a scegliere e volere l'inevitabile, è in realtà mediata da una negazione assoluta che realizza la morte del sé [...]. L'affermazione assoluta di Nietzsche, nella sua struttura di base, non è altro che negazione assoluta» (*Philosophy as Metanoetics*, cit., p. 102). L'autosuperamento (*Selbsüberwindung*) invocato da Nietzsche è puramente una questione di potere su di sé, nella lettura di Tanabe. Perciò si tratta di un'affermazione o negazione solamente dell'essere, e non del nulla. Poiché la filosofia di Nietzsche è priva del «concetto di nulla e di negazione, [essa] non è capace di produrre un senso di vera discontinuità o autentica trascendenza, e non sa sfuggire a una continua e diretta immanenza. È per questo che, nonostante le affinità di motivazioni e strutture, sussistono differenze inevitabili tra l'orientamento del pensiero di Nietzsche e la via della metanoetica» (Ibid., pp. 106-107). Queste differenze e somiglianze si riflettono anche nel modo in cui Tanabe interpreta il pensiero nietzscheano dell'eterno ritorno.

La posizione di Tanabe trova eco in Nishitani, il quale osserva che la concezione nietzschiana dell'eterno ritorno risulta essere virtualmente indistinguibile dal nichilismo (*La religione e il nulla*, cit., pp. 286-295). Per quanto pericolosamente vicino ad un «nichilismo compiuto», l'eterno ritorno costituisce però una «prova» per coloro che hanno una volontà forte, cioè la volontà di dire Sì invece che No. Solo in una tale affermazione si può dare per Nietzsche una vera «redenzione» del divenire. La prova consiste nel saper dire al demone di Nietzsche che «mai ho sentito una cosa più divina!» (*Die fröhliche Wissenschaft*, cit., §341).

Per poter affermare una dottrina qual è quella dell'eterno ritorno è necessario «volere a ritroso». Ciò caratterizza la volontà attiva dell'*Übermensch*. E mentre Nietzsche riconosce che «la volontà non può volere a ritroso», d'altra parte la liberazione della volontà, la sua stessa redenzione si situa proprio nella sua capacità di guardare indietro nel passato e affermare il tempo e il suo passare, e guardare avanti e in se stessa e affermare se stessa come colei che vuole tale passaggio del tempo. Il guardare all'indietro è così un processo capovolto e introspettivo: capovolto nel senso che la volontà guarda nel passato e opera la Grande Affermazione dell'esistenza; introspettivo in quanto la volontà guarda in se stessa e dice sì al suo ulteriore volere un tale pensiero. La volontà reattiva non può volere a ritroso; la volontà puramente attiva però lo può. È ciò che gli individui del futuro, in maniera profetica, sono chiamati a fare da Zarathustra. Solo perché Dio è morto è possibile che la volontà abbia così pieni poteri. Tuttavia «come può accadere ciò alla volontà? Chi le ha insegnato il volere a ritroso?» (*Von der Erlösung*, in *Also Sprach Zarathustra*, in *KSA*, vol. 5, tomo 2, op. cit., parte II, §20; tr. it. *Della redenzione*, in *Così parlò Zarathustra*, a cura di Mazzino Montinari,

Milano 1976, parte II, §20). Nietzsche stesso offre una risposta al suo interrogativo: si tratta qui dell'*Übermensch*, colui che unico sa elevarsi alla sfida della «dimenticanza attiva» (*Zur Genealogie der Moral*, cit., parte II, §1). Solo questo dimenticare rende possibile la volontà incarnata capace di una dimenticanza attiva che oltrepassa e va al di là del mero perdono, rende possibili la forza e la capacità di non trasportare le ingiustizie del passato nel presente o nel futuro sotto forma di sentimento di *ressentiment*. Tutto ciò si realizza attraverso l'affermazione dell'eterno ritorno, risultato della morte di Dio, in cui ogni movimento del tempo diventa ora un movimento in avanti assolutamente irreversibile. Questo movimento fa esplodere la concezione samsarica dell'essere e del tempo come di un ricorso eterno, l'arcaico mito di una ciclicità del mondo che fonda tutte le concezioni tradizionali di Dio, di Brahman-Atman, e della trascendenza. È questo ciò che il buddhismo zen e alcuni pensatori della Scuola di Kyoto sono giunti a riconoscere a modo loro nel loro avvicinarsi alla trascendenza come ad un fondamento infondato – in altre parole, come al punto di vista del nulla assoluto.

Né Tanabe né Nishitani interpretano l'eterno ritorno di Nietzsche come una semplice continuazione del tradizionale concetto occidentale del tempo; d'altra parte però essi non ritengono nemmeno che Nietzsche sia in grado di radicalizzare questo concetto a un punto tale da effettuare una completa trasformazione o conversione della nullità relativa o temporale. Da un lato, Tanabe trova in Nietzsche un parallelo della sua propria posizione rispetto alla metanoia, e interpreta l'eterno ritorno come integralmente connesso con la questione dell'esistenza etica. Dopo aver dichiarato che «la struttura della metanoesi è quella di un infinito processo a spirale», Tanabe continua affermando che «essa è, per così dire, un "eterno ritornare" (*l'ewige Wiederkunft* di Nietzsche) nel vero senso del termine» (*Philosophy as Metanoetics*, cit., pp. 5-6): la vera importanza del concetto di eterno ritorno sta nel fatto che esso impone al sé un senso di «responsabilità» per tutti gli aspetti meschini, deboli e ignobili dell'esistenza umana, per la sua dimensione tragica di una loro assoluta affermazione a causa della «mediazione, negatrice, della volontà di potenza» (*Ibid.*, p. 110). Dall'altro lato Nishitani impiega il concetto di eterno ritorno per delucidare la specifica concezione buddhista del tempo. Mentre nella concezione nietzschiana dell'eterno ritorno il tempo indica un movimento storico in avanti infinito e irreversibile, nel buddhismo «il tempo risulta [...], insieme, circolare e rettilineo». L'ambiguità del tempo viene preservata solo nella concezione buddhista perché, al contrario di quanto avviene nell'eterno ritorno, «tutti i suoi sistemi temporali sono simultanei» rendendo così necessaria l'«infinita apertura nel fondo del tempo», un'apertura che può solo essere compresa come nulla assoluto e a partire dal punto di vista del nulla assoluto (*La religione e il nulla*, cit., p. 275).

Potrebbe allora essere che l'affermazione del divenire come eterno ritorno liberi l'individuo dal *samsara* attraverso la sua simultanea affermazione e negazione dialettica

come *nirvana*? Ciò che per il buddhismo è affermazione attraverso l'accettazione come sopportazione (nichilismo passivo), proprio questo è per Nietzsche, che in verità trasfigura radicalmente il cristianesimo tramite l'affermazione della morte di Dio, affermazione attraverso la «violenza *distruttiva*» in quanto massimizzazione di «forza *relativa*» (nichilismo attivo) (*Der Wille zur Macht*, cit., §23). Secondo Tanabe, «il nichilismo è il punto di vista dell'affermazione assoluta; al di fuori di esso, nessun altro punto di vista di un'affermazione assoluta è possibile» (*Philosophy as Metanoetics*, cit., pp. 106–107). Il nichilismo dell'eterno ritorno viene trasformato tramite la volontà. «Tutto diviene e ritorna eternamente – a questo è *impossibile sfuggire!* Posto che noi *potessimo* giudicare il valore, che ne seguirebbe? Il pensiero del ritorno come principio *selettivo*, al servizio della *forza*» (*Der Wille zur Macht*, cit., §1058). Il banco di prova ultimo della volontà è la sua abilità di volere all'indietro, affermando così l'esistenza e ampliando ancora di più la distanza che sussiste tra volontà forti e volontà deboli. In questo senso, il *pensiero* dell'eterno ritorno è un principio selettivo che trasforma la volontà da bisogno reattivo e negativo di dominio sugli altri in attività affermativa di autosuperamento. È precisamente a questo punto – si può argomentare – che il volere si trasforma o converte in un certo *non-volere* capace di liberare il senso completamente nuovo di un sé non-egoistico.

## 8. La Grande Morte come né vita né morte

Prendendo a prestito il linguaggio di Heidegger, Nishitani intende la Grande Morte come un progettarsi in cui si passa attraverso la nullità (o il nulla relativo) e si «rinascere» con il morire. Ciò che secondo Nishitani va inteso con tale rinascita «è il ritorno del sé a se stesso nel suo modo di essere originario»; un ritorno questo che è possibile solo con l'abbandono o il passaggio (*Durchbruch*) oltre i parametri limitanti del sé. L'andare al di là del sé o dell'io non equivale però alla trascendenza che si può trovare ad esempio in Sartre, per cui il nulla si costituisce come il fondamento dell'esistenza del sé, un sé ancora definito in relazione all'io cartesiano. La differenza qui deriva dal fatto che nel buddhismo il nulla è non-io, e quindi «assoluto», mentre in Sartre il nulla è immanente all'io e quindi «relativo». Il nulla o vacuità assoluti (*sunyata*) costituiscono per il buddhismo la radicale negazione di ogni attaccamento, e soprattutto sono il distacco dal sé che desidera e conosce.

Sia Tanabe che Nishitani riconoscono come la posizione di Heidegger riguardo all'essere-per-la-morte abbia delle affinità con lo zen nella misura in cui, come scrive Tanabe, l'essere-per-la-morte «impone al sé la responsabilità di trasformarsi dal suo quotidiano modo di essere inautentico in un modo esistenziale autentico». Tuttavia, secondo quanto sostenuto altrove da Tanabe, il resoconto ontologico della temporalità

offerto da Heidegger rimane legato ad una prospettiva puramente ermeneutica e quindi «non è davvero azione basata sul nulla assoluto [...] in cui il sé pratica davvero “il morire la sua morte” ».

Nel tentativo di muovere oltre l'analisi di Heidegger e di raggiungere un nuovo punto di vista secondo cui, come dice Nishitani, «il mondo non viene visto né solamente in termini di un orientamento alla morte né solamente in quelli di un orientamento alla vita», l'orientamento verso la Grande Morte emerge come il principale «punto di vista» (e non fondamento) della relazione del sé al nulla. «Tutto può essere considerato come una specie di “doppia esposizione” di vita e morte, di essere e di nullità» in cui «il nichilismo viene alla luce attraverso un salto al di là dell'orientamento alla morte a partire da cui si è generato il punto di vista scientifico».

La realizzazione della Grande Morte è possibile solo dal punto di vista del «né ... né» – né morte né vita – perché solo così si evita che l'assoluto nulla del sé e dell'esistenza in genere venga fondato come auto-identità. Nella prospettiva di Nishitani, basata sullo zen, al fine di realizzare il nulla assoluto, che è allo stesso tempo libertà e responsabilità, il punto di vista del «né ... né» costituisce la sola possibile negazione assoluta, e quindi l'affermazione assoluta, di vita e morte. Nel tentativo di Tanabe di muovere oltre a questa prospettiva così come pure di andare al di là di Heidegger, ciò significa la resa del sé al potere-altrui (*tariki*). Qui si realizza l'unità del nulla che precede e dipana l'unità dell'essere: sia la logica dell'«o ... o» che quella dell'«e ... e» vengono trasformate nel punto di vista del «né morte né vita». Poiché non si può evitare la morte, non si può neanche assumere la posizione di un «o la morte o la vita». Anche il riunificare morte e vita così da affermare pienamente entrambe risulta in una nuova opposizione della morte alla vita.

Nietzsche non è certo esente da gran parte della critica mossa da Tanabe e Nishitani contro Heidegger – nello specifico, la critica per cui la prospettiva sul nichilismo rimane legata al concetto di «essere» e quindi a una concezione «relativa» del nulla. Tuttavia sia Tanabe che Nishitani riscontrano nella filosofia di Nietzsche una maggiore prossimità con la comprensione della morte che essi stessi intendono proporre. L'affermazione nietzscheana dell'eterno ritorno viene così interpretata come la miglior approssimazione della nozione di «trascendenza» intesa come fondamento infondato – in altre parole, il punto di vista dell'«assoluto nulla».

Tuttavia, laddove l'esperienza dell'eterno ritorno trasfigura la tradizionale concezione occidentale del tempo, per Tanabe e Nishitani Nietzsche non radicalizza abbastanza questa concezione al punto da riuscire ad operare una trasformazione o conversione completa della nullità relativa o temporale. Il nulla che si fa «presente» nella morte di Dio inverte o, meglio, concretizza in maniera radicale il movimento di trascendenza e, nel pensiero dell'eterno ritorno, unisce l'astrazione del pensiero puro (o

il volo dell'anima) con l'immanenza dell'esperienza vissuta. Ciò non di meno, Tanabe ritrova in Nietzsche un parallelo con la sua propria posizione riguardo alla *metanoesis*, e considera l'eterno ritorno come collegato in maniera imprescindibile con la questione dell'esistenza etica. Nishitani da parte sua usa il concetto di eterno ritorno per elucidare la peculiare concezione buddhista del tempo, che risulta «ad un tempo circolare e rettilineo».

Nishitani sembra però fraintendere la temporalità dell'eterno ritorno, e rimane quindi *chiuso* alla maggiore prossimità che può in effetti risultar esserci tra il pensiero nietzscheano e la concezione del tempo implicita nella Grande Morte. Nishitani interpreta la rappresentazione del tempo propria dell'eterno ritorno nei termini di una linea retta infinita. L'ambiguità del tempo viene invece preservata solo nella concezione buddhista – afferma Nishitani – perché, al contrario che nell'eterno ritorno, in essa «tutti i sistemi temporali sono simultanei», necessitando così «l'apertura infinita alla base del tempo», apertura questa che può essere compresa solo come punto di vista del nulla assoluto e a partire da tale punto di vista. L'eterno ritorno di cui parla Nietzsche però è simultaneamente «circolare e rettilineo ad un tempo», e quindi non è neanche *né* circolare *né* rettilineo. È proprio per questa ragione che per Nietzsche l'eterno ritorno significa il pensiero più «liberatorio» ma anche più «terribile». Solo l'affermazione dell'insensatezza apre in maniera eterna il sé al punto di vista del nulla *assoluto*, e così trasforma radicalmente la possibilità del nichilismo nell'impossibile possibilità dell'affermazione assoluta.

Il punto di vista del sé assoluto, che si fonda sul punto di vista del nulla assoluto, viene descritto nel buddhismo come «né io né altro». Il punto di vista del «né ... né», che si rispecchia nei pensieri della Grande Morte e dell'eterno ritorno, costituisce un rifiuto della sintesi dialettica di una posizione di «e ... e», ed è quindi l'affermazione di una unità nel nulla che muove al di là dell'unità dell'essere. La conversione, o *metanoesis*, in Grande Morte della rappresentazione ordinaria e inautentica della morte costituisce la trasformazione della morte in vita, della negazione in affermazione.

«La realtà elude ... ogni tentativo di riduzione», scrive Nishitani. «Nello stesso senso, l'aspetto della vita e quello della morte sono ugualmente reali, e la realtà è ciò che ci appare ora come vita, ora come morte. Essa è *sia* vita che morte, e allo stesso tempo non è né vita né morte. È ciò che abbiamo chiamato la non-dualità di vita e morte». Heidegger ha fundamentalmente ragione nel sostenere che l'essere-per-la-morte costituisce la radicalizzazione della temporalità, ma l'intuizione nietzscheana dell'affermazione dell'eterno ritorno come mezzo per arrivare a ciò costituisce precisamente il «passo indietro» che ci viene richiesto se si vuole, come sostiene Tanabe, «non solo *prepararsi* per la morte che ci aspetta in futuro ma anche *farla accadere* tramite la sua libera accettazione ... Nessuno può vivere una vita genuina se non

attraverso la morte. Vivere nella morte, agire come colui che è morto diventa la via alla vita vera».

Ciò che si rivela più sorprendente è come Tanabe e Nishitani abbiano riconosciuto, ben prima dei lettori occidentali, come l'incarnazione della volontà di potenza di tipo attivo in Nietzsche non costituisca una volontà tirannica, ma piuttosto una volontà determinata da ciò che lo zen riconosce come potere-di-sé – una volontà che può essere molto meglio intesa come una non-volontà, una *Gelassenheit*. L'eredità più duratura consegnataci dalla Scuola di Kyoto consiste nella sua diversa interpretazione della relazione paradossale che esiste tra il nulla e l'essere, tra il sé e il non-sé, tra la volontà e la non-volontà. Attraverso l'impiego di concetti tradizionali della metafisica e dell'epistemologia occidentali, i filosofi della Scuola di Kyoto non solo riescono a trasformare l'orizzonte della tradizione orientale che è loro propria, ma sono anche capaci di fornire all'occidente strumenti vitali e critici al fine di affrontare tali relazioni filosofiche paradossali secondo modalità nuove capaci allo stesso tempo di mantenere un senso di continuità storica e di segnalare una necessaria rottura con la tradizione metafisica: una rottura che, com'è auspicabile, permetterà all'occidente e all'oriente di interagire secondo modalità sempre più fruttuose.

Traduzione dall'inglese di Silvia Benso