

Progetto per la pubblicazione in *Annuario Filosofico* 23 (2007): 397-420.

Trans-discendenza estatica.
Religione e metanoesi in Nietzsche, Tanabe e Nishitani

Brian Schroeder

Potrei credere solo a un dio che sapesse danzare. E quando ho visto il mio demonio, l'ho sempre trovato serio, radicale, profondo, solenne: era lo spirito di gravità, - grazie a lui tutte le cose cadono. Non con la collera, col riso si uccide. Orsù uccidiamo lo spirito di gravità!

—Friedrich Nietzsche¹

Ecco ciò che costituisce il segreto del Dioniso di Nietzsche: all'esterno vediamo una figura forte ed eroica, che non si ritrae nemmeno di fronte ad una religione da Satana; all'interno però, al di sotto dei paramenti esteriori, vi è il cuore di un saggio che trabocca di infinito amore.

—Tanabe Hajime²

L'aspetto più rimarchevole della «religione» di Nietzsche è forse il suono della *risata* che vi echeggia. Egli insegna che si può ridere dal fondo [*ground*] dell'anima, o meglio, che il «fondo senza fondo [*groundless ground*]» dell'anima è proprio la risata.

—Nishitani Keiji³

1. Nietzsche e la Scuola di Kyoto

Tra i pensatori occidentali che hanno influito in misura maggiore sul pensiero della cosiddetta Scuola di Kyoto⁴, e specialmente sulle filosofie di Tanabe Hajime e Nishitani

¹ Friedrich Nietzsche, *Vom Lesen und Schreiben*, in *Also Sprach Zarathustra*, in *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, De Gruyter, Monaco e Berlino 1980, vol. 4, parte I, in seguito abbreviato in *KSA*; tr. it. *Del leggere e scrivere*, in *Così parlò Zarathustra*, a cura di Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1976, parte I. A meno che non si sia indicato altrimenti nelle note stesse, tutte le indicazioni relative agli scritti di Nietzsche si riferiscono alle sezioni, capitoli o aforismi, e non alle pagine delle opere citate.

² Tanabe Hajime, *Philosophy as Metanoetics*, trad. inglese a cura di Takeuchi Yoshinori, University of California Press, Berkeley 1986, p. 112.

³ Nishitani Keiji, *The Self-Overcoming of Nihilism*, trad. inglese a cura di Graham Parkes con Setsuko Aihara, State University of New York Press, Albany 1990, p. 66.

Keiji, Nietzsche occupa certamente un posto di primo piano. Il proclama nietzschiano della morte di Dio, «il più grande degli eventi», significa anche l'abbandono dei concetti tradizionali di divinità, sé, soggettività e trascendenza. In evidente risposta all'invito di Nietzsche ad una rivalutazione di tutti i valori, Tanabe e Nishitani avanzano, ciascuno a modo suo, concezioni non-metafisiche e non-teologiche (nel senso tradizionale del termine) della trascendenza e del sé. Nel loro pensiero si può rinvenire un linguaggio scevro di molti dei presupposti metafisici occidentali e tuttavia pienamente in grado di affrontare quella stessa tradizione metafisica a partire però da una nuova prospettiva ermeneutica e nel frattempo portando avanti impegni e percorsi culturali, filosofici e religiosi a loro specifici. Tanabe e Nishitani rintracciano nel pensiero di Nietzsche il tentativo di sviluppare una filosofia su scala genuinamente mondiale—vale a dire, quello di Nietzsche è riconosciuto come un pensiero che non è condizionato dalle pastoie della metafisica prevalentemente razionalistica che ha caratterizzato il movimento della riflessione occidentale fino a quel momento. Nietzsche pensava che pochi lettori contemporanei e futuri (per lo meno per quanto riguardava il secolo seguente) sarebbero stati in grado di comprendere la sua visione filosofica a causa di un loro essere ancora troppo invischiati, culturalmente e linguisticamente, in quella stessa metafisica che era invece sua intenzione sovvertire e oltrepassare. Per quanto visionario, Nietzsche non poteva però prevedere l'emergere di un pensiero quale quello che si può rintracciare nella Scuola di Kyoto, che a modo suo è anch'esso dedito allo sviluppo di un pensiero mondiale.

La Scuola di Kyoto, che si distingue per aver formulato per prima una filosofia della religione genuinamente comparata, 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 Kitarô (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 frequentazione del pensiero europeo contemporaneo di quegli anni. Sia Tanabe che Nishitani studiano infatti in Germania durante gli anni compresi tra la prima e la seconda guerra mondiale (Tanabe tra il 1922 e il 1924, 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

⁴ L'appellativo Scuola di Kyoto, che sembra essersi originato nei primi anni Trenta, fa riferimento ad una dozzina circa di filosofi affiliati all'Università Imperiale di Kyoto e collegati tra di loro attraverso la comune associazione con il pensiero di Nishida Kitaro and Tanabe Hajime. Per una panoramica storico-critica della scuola di Kyoto, si veda James W. Heisig, *Philosophers of Nothingness*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2001.

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, proprio i pensatori con cui Nishida li aveva inviati a studiare. Tornati in Giappone, Tanabe e Nishitani danno inizio all'attività per cui la Scuola di Kyoto è principalmente conosciuta: l'interazione di pensiero europeo e pensiero dell'Asia orientale.

In contrasto con la tendenza propria del pensiero occidentale moderno a separare discorso filosofico e discorso religioso, l'orientamento della filosofia asiatica è, ed è sempre stato, generalmente religioso. Ciò non è meno vero per quanto riguarda la fase d'inizio della Scuola di Kyoto, la cui caratteristica distintiva è appunto l'adozione di un orientamento decisamente religioso in un periodo in cui le maggiori correnti del pensiero europeo quali l'esistenzialismo e la fenomenologia si allontanano invece da tale prospettiva. Ciò conduce molti dei pensatori affiliati alla Scuola di Kyoto ad un serio e rigoroso confronto con la tradizione teologica occidentale. D'altra parte questo confronto esercita un'influenza significativa anche su alcune correnti della teologia radicale del XX secolo, confronto che diviene manifesto tramite un'apertura e interazione senza precedenti con le tradizioni religiose non-occidentali, specialmente con il buddhismo. Tutto ciò ha luogo nel tentativo di andar oltre la semplice comparazione tramite un attivo incorporamento delle principali intuizioni del buddhismo inteso come strumento per approfondire le proprie basi metafisiche ed etiche.

Nonostante il ruolo pionieristico per quanto riguarda l'istituzione di un dialogo interculturale basato su un approccio sostanzialmente comparativo, tuttavia i filosofi della Scuola di Kyoto in genere asseriscono la superiorità della tradizione dell'Asia orientale rispetto a quella europea (soprattutto in riferimento alle questioni dello statuto del nulla e del superamento del nichilismo inteso come il problema fondamentale del pensiero e della cultura contemporanei). Benché il pensiero della Scuola di Kyoto sia differenziato e resista ad ogni identificazione specifica (esistono pensatori associati con la Scuola di Kyoto che tuttavia si oppongono a questa stessa nomenclatura), ciò nondimeno emergono numerosi temi fondamentali che ne hanno modellato e facilitato la ricezione in occidente: l'incisiva analisi e critica del nichilismo come problema fondamentale dell'epoca contemporanea, la peculiare interpretazione dell'esistente individuale, il riconoscimento della «morte di Dio» e, cosa più rilevante per gli scopi del presente saggio, il ripensamento del significato di «trascendenza».

2. *Kenosis* e nulla

Secondo Jan Van Bragt, per Nishitani (e forse si può dire anche per Tanabe) la questione è chiara: «L'occidente non ha altro luogo dove andare eccetto che nella direzione dell'ideale

orientale (buddhista); tuttavia non può far ciò se non a partire dalle sue premesse occidentali (cristiane)»⁵. Prendendo questa audace affermazione come punto di partenza, in questo saggio intendo considerare la rivalutazione di quella che forse è la vittima più grande tanto della teologia radicale che del pensiero postmoderno; vale a dire, il concetto di trascendenza. Senz'alcun dubbio nessun altro concetto ha subito (e forse con ragione) un attacco parimenti radicale durante i due secoli passati. Il focalizzarsi contemporaneo sull'immanenza in contrapposizione alla trascendenza ha fatto sì che molti pensatori progressisti abbandonassero la trascendenza in quanto considerata vestigio di una passata metafisica dal carattere oppressivo, con la sfortunata conseguenza di una loro chiusura alla forza attuale e potenziale che una nozione rivalutata di trascendenza potrebbe avere. Per quanto la trascendenza non sia un concetto solitamente associato con Nietzsche, sia Tanabe che Nishitani offrono delle letture della filosofia nietzscheana capaci di apportare un valido contributo allo sviluppo di una peculiare reinterpretazione della trascendenza. E anche se i loro approcci filosofici sono fondamentalmente diversi, entrambi condividono significativi punti di somiglianza a causa del comune orientamento buddhista per quanto mediato attraverso l'inglobamento di alcuni concetti teologici cristiani.

Anche se pochi studiosi oggi considererebbero Nietzsche come un pensatore teologico radicale—vale a dire, un pensatore in continuità con le correnti intellettuali e profetiche del cristianesimo—il pensiero di Nietzsche ha di fatto un nucleo profondamente teologico, e la morte di Dio ne costituisce la sua più profonda e fraintesa osservazione teologica. Il teologo kenotico Thomas J. J. Altizer, per esempio, mantiene da tempo una posizione di questo genere, essendosi reso presto conto, insieme a molti altri, dell'importante contributo dato dalla Scuola di Kyoto quanto alla capacità di ispirare una nuova teologia attraverso le intuizioni, che le derivano dalle varie prospettive buddhiste, riguardo a temi quali la trascendenza, la dialettica, Dio, la *kenosis*.⁶ La *kenosis* o auto-

⁵ Jan Van Bragt, *Translator's Introduction*, in Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness*, trad. inglese a cura di Jan Van Bragt, University of California Press, Berkeley 1982, p. xxxvii. Tale introduzione del traduttore inglese non compare nella traduzione italiana, dove appare invece un'introduzione di James W. Heisig. Si veda Keiji Nishitani, *La religione e il nulla*, trad. it. A cura di Carlo Saviani, Città Nuova, Roma 2004.

⁶ Per le posizioni di Nishitani su *kenosis* e *ekkenosis* si veda Nishitani, *La religione e il nulla*, op. cit., pp. 57-58, 93-96. Si vedano anche Thomas J. J. Altizer, *Kenosis and Sunyata in the Contemporary Buddhist-Christian Dialogue*, in Masao Abe: *A Zen Life of Dialogue*, a cura di Donald W. Mitchell, Charles E. Tuttle, Boston 1998, pp. 151-60; *Buddhist Emptiness and the Crucifixion of God*, in *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, a cura di John B. Cobb, Jr. e Christopher Ives, Orbis, Maryknoll, NY 1990, pp. 69-78; *Emptiness and God*, in *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji: The Encounter with Emptiness*, a cura di Taitetsu Unno, Asian

svuotamento della divinità che costituisce il movimento iniziale della morte di Dio è stata virtualmente ignorata o soppressa dalla coscienza immaginativa e teologica cristiana, per non parlare poi della filosofia. Per quanto riguarda l'ente divino, ciò ha avuto come risultato il predominio delle concezioni tradizionali, o ortodosse, di trascendenza e di essere. Proprio di questo tipo è ciò che molti, se non i più, considerano essere Dio, e certamente il pronunciamento nietzschiano della morte di Dio implica l'impossibilità o, altrimenti detto, il nulla di un tale tipo di trascendenza.

Secondo Nietzsche, in Dio è «consacrata la volontà del nulla»⁷. È proprio su questo punto, però, che Tanabe si allontana significativamente da Nietzsche allorché egli distingue la volontà di nulla [*will of nothingness*] dalla nietzscheana volontà del nulla [*will to nothingness*]. Tanabe scrive che «la volontà di nulla [*will of nothingness*] non è una volontà del nulla [*will to nothingness*] che vuole il nulla come suo fine. La volontà del nulla [*will to nothingness*] può ben essere una volontà di essere; questo tuttavia non è il caso per la volontà di nulla [*will of nothingness*], dal momento che quest'ultima non è una volontà impegnata nella ricerca del nulla in sé. È una volontà che non cerca 'ni-ente' [*no-thing*] per via del suo abbandono della sua propria volontà immediata contemporaneamente al fatto che le viene fatto abbandonare ogni suo immediato desiderio. È proprio questo il processo che si verifica nel risveglio alla buddhità»⁸. Questo penetrante passo di Tanabe sottolinea come vi siano diversi modi di interpretare il nulla, modi che si sovrappongono e si illuminano a vicenda. Uno degli obiettivi di questo saggio è quello di esplorare questi interstizi del pensiero. Una questione importante è se, e in quale misura, la filosofia di Nietzsche rimanga nei limiti della metafisica che Nietzsche stesso tenta di superare (*überwinden*), e fino a che punto il pensiero buddhista, soprattutto zen, rappresenti un tale superamento o sfondamento (*Durchbruch*). Il nulla che si fa «presente» nella *kenosis* della morte di Dio inverte o, meglio, immanentizza radicalmente il movimento di trascendenza, congiungendo l'astrattezza del puro pensiero (o il volo dell'anima) con la concretezza dell'esperienza vissuta (*Erlebnis*).

3. Il nulla assoluto e la morte di Dio

Humanities Press, Berkeley 1989, pp. 70–81; *Buddhism and Christianity: A Radical Christian Viewpoint*, "Japanese Religions" 9, 1 (March 1976): 1–11. Per un paragone tra le visioni della *kenosis* di Nishida, Nishitani e Altizer, si veda Steve Odin, *Kenosis as a Foundation for Buddhist-Christian Dialogue: The Kenotic Buddhology of Nishida and Nishitani of the Kyoto School in Relation to the Kenotic Christology of Thomas J. J. Altizer*, "The Eastern Buddhist" 20, 1 (1987): 34–61.

⁷ Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist*, in *KSA*, vol. 6, tomo 3, §18; tr. it. *L'anticristo*, a cura di Ferruccio Masini, Adelphi, Milano 1977, §18.

⁸ Tanabe, *Philosophy as Metanoetics*, op. cit., p. 119.

Un'ambiguità fondamentale permea il concetto di nulla assoluto; si tratta di un'ambiguità che di necessità evoca il problema del tempo. Nishitani afferma 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*)»⁹. Il modo in cui tale ambiguità si gioca in maniera metanoetica riveste un'importanza cruciale. Il termine «*metanoesis*» (letteralmente, dal greco *meta*, dopo o altro che, e *noesis*, pensiero razionale) significa la «conversione» (in giapponese, *tenkan*) o trasformazione del proprio atteggiamento, pensieri o 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 stessa nozione di conversione o trasformazione a porre Tanabe e Nishitani in una prossimità ravvicinata con Nietzsche e tra di loro, anche se non necessariamente sulle stesse posizioni. Tutto ciò si gioca per la maggior parte sulla questione del tempo, e più specificamente sulla differenza tra la concezione buddhista e il pensiero nietzchiano dell'eterno ritorno, che Nietzsche qualifica come «la forma estrema del nichilismo: il nulla (il "nonsenso") eterno! Forma europea del buddhismo»¹⁰. Come la Scuola di Kyoto per prima riconosce, ciò che, da un punto di vista filosofico, congiunge l'oriente e l'occidente è proprio la questione del nichilismo. Il modo in cui le due tradizioni si avvicinano a tale questione e l'affrontano costituisce invece ciò che le separa. A scanso di equivoci, va ribadito come Nietzsche rimanga fondamentalmente un pensatore occidentale; tuttavia il suo pensiero costituisce anche il più profondo momento di trasformazione radicale dell'occidente—la morte di Dio—ed è qui che Tanabe e Nishitani possono riconoscerlo come uno spirito affine.

Nel loro pensiero, sia Tanabe che Nishitani danno uno spazio prominente al concetto di «nulla assoluto» (in giapponese, *zettai mu*; *mattaku mu*¹¹), che entrambi ereditano dagli insegnamenti del loro maestro Nishida Kitarô, per quanto poi lo rendano più sofisticato e lo amplino secondo modalità uniche e a volte plasmate l'uno tramite l'altro. Il concetto deriva da *sunyata* (in giapponese *ku*), 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: «fare

⁹ Nishitani, *La religione e il nulla*, op. cit., pp. 278-279.

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte*, a cura di Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche, Kröner, Stoccarda 1980, §55; tr. it. *La volontà di potenza*, a cura di Maurizio Ferraris e Pietro Kobau, Bompiani, Milano 2005, §55.

¹¹ Tutti i segni diacritici sono stati eliminati dalla trascrizione delle parole non-occidentali.

nonfacente/facente nonfare [*doing nondoing*]» o «agente non-agire/agire non-agente [*acting nonacting*]» (in cinese, *wei wuwei*), il modo spontaneo e incondizionato proprio dell'esistenza naturale. 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. 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 chiamata in questione in quanto la ragione postula il dualismo di soggetto e oggetto. Tale dualismo denota il «campo della coscienza»¹², e rafforza lo statuto sovrano dell'Io, il sé egoistico che va invece trapassato per poter attualizzare la prospettiva fondamentale del «non-ego» o «non-Io» (in sanscrito, *anatman*; in giapponese, *muga*)¹³. Come scrive Nishitani, «in quanto e-sistenza propria del non-ego, essere, agire e divenire nel tempo emergono tutti alla loro natura nel campo della vacuità che è la loro negazione assoluta. E in questo campo [in giapponese, *ba*] l'agire costante è un costante non-agire»¹⁴.

Prendendo a prestito la terminologia di Cusano, il nulla assoluto è la *absoluta coincidentia oppositorum* in cui e attraverso cui «l'ora è esplicita [*explicata*] dal tempo,

¹² Nishitani, *La religione e il nulla*, op. cit., p. 40.

¹³ Nishitani preferisce tradurre *anatman* con «non-ego» invece che usare il termine consueto «non-sé» al fine di differenziare in maniera più esplicita la nozione buddhista di un «sé che non è un sé» (*La religione e il nulla*, op. cit., p. 272) dall'ego-sé della metafisica occidentale, determinata in larga misura dal *cogito* cartesiano (ibid., p. 364). Per ragioni di coerenza, in questo saggio verrà costantemente usato il termine «non-ego». Parola di traduzione problematica, nel pensiero buddhista *anatman* non denota il semplice opposto dialettico del sé come non-sé. T. R. V. Murti scrive che *anatman* è «la negazione della sostanza (*atman*), la negazione di un'entità sostanziale permanente impervia al cambiamento», come citato in Hans Waldenfels, *Absolutes Nichts: Zure Grundlegung d. Dialogs zwischen Buddhismus u. Christentum*, Herder, Freiburg im Breisgau 1976, op. cit., p. 12. Il buddhismo non nega l'esistenza dell'io-sé, ma solo che esso sia originario nella 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.

¹⁴ Nishitani, *La religione e il nulla*, op. cit., p. 311.

perché niente si trova nel tempo che non è l'ora».¹⁵ Il nulla assoluto significa la fondamentale unità che racchiude ogni differenziazione (per quanto secondo Tanabe questo punto di vista venga raggiunta solo dialetticamente). Il nulla assoluto non è la negazione che fonda il nichilismo; esso è invece, usando un termine chiave usato da Nishida, il «luogo» (in giapponese, *basho*) in cui non c'è nulla che non sia presente; in altre parole, tutto esiste da sé così com'è. Nel pensiero di Cusano, Dio è allo stesso tempo centro e non-centro, assoluto massimo e assoluto minimo, fondamento infinito e limite finito di tutto ciò che è. In maniera simile, Nishitani afferma 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»¹⁶. 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»¹⁷. 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»¹⁸. In breve, come asserisce Nishitani, «la vacuità è il sé»¹⁹. 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.

4. Nichilismo e ambiguità

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

¹⁵ Nicola Cusano, *Idiota - De Mente*, in Id., *Opera omnia*, Meiner, Lipsia 1933, vol. V, pp. 88-89. La proto-modernità di Cusano (vale a dire, la nozione di un universo definito matematicamente) a questo punto si confonde con il misticismo nel suo far riferimento all'«eterno ora» appartenente alla concezione di Meister Eckhart e più tardi, tra gli altri, di Kierkegaard, e poi rivitalizzato dal moderno pensiero zen.

¹⁶ Nishitani, *La religione e il nulla*, op. cit., p. 193.

¹⁷ Ibid., p. 197.

¹⁸ Ibid., p. 308.

¹⁹ Ibid., p. 198.

dall'altra ne è generato. Il nulla che accompagna il nichilismo, però, non è 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 il suo apprendimento [*apprehension*] del nulla rimane quello di un «*nulla relativamente assoluto*»²⁰ 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 dharmas 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*]»²¹. 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 rifletta l'influente interpretazione di Heidegger che vede in Nietzsche «l'ultimo metafisico»²² 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»²³.

Per quanto la prospettiva della volontà di potenza ci permetta di dire «che il nostro sé sia effettivamente "ciò", non possiamo tuttavia dire che "ciò" di per se stesso sia effettivamente il nostro sé», scrive Nishitani. «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»²⁴. È discutibile se ciò sia davvero rappresentativo della posizione di Nietzsche, dal momento che concetti quali «volontà», «ego», «anima», e o lo stesso «sé» sono fortemente problematizzati nella sua filosofia²⁵. In ogni caso, non è questa una

²⁰ Ibid., p. 104.

²¹ Ibid., p. 326.

²² Si veda Martin Heidegger, *Nietzsches Wort «Gott ist Tot»*, in *Holzwege*, Klostermann, Francoforte 1950, pp. 193-247; tr. it. *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, in *Sentieri interrotti*, a cura di Pietro Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 191-246, e Id., *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954, pp. 101-126; tr. it. *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, in *Saggi e discorsi*, a cura di Gianni Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 66-82.

²³ Si veda Nishitani, *La religione e il nulla*, op. cit., p. 293.

²⁴ Ibid., p. 272.

²⁵ Si veda Friedrich Nietzsche, *Die Vier Grossen Irrthümer*, §3, in *Götzen-Dämmerung*, in *KSA*, vol. 6, tomo 2; tr. it. *I quattro grandi errori*, §3, in *Crepuscolo degli idoli*, a cura di Ferruccio Masini,

questione che verrà risolta in questo saggio. 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 al problema. Solo Meister Eckhart e il suo allievo Jakob Böhme, che d'altra parte costituiscono delle influenze indirette su Nietzsche e Heidegger, si avvicinano ad un apprendimento (e non una comprensione) del nulla assoluto, cioè ad un apprendimento della divinità (*Gotttheit*) di Dio (*Gott*) intesa come il senza-fondamento (*Ungrund*) o abisso (*Abgrund*)²⁶.

Anche Tanabe ammette tutto ciò, ma rifiuta il misticismo come una via possibile «adatta a persone ordinarie, ignoranti come [lui stesso]»²⁷. Sia Nishitani che Tanabe intendono rielaborare l'apprendimento mistico nel linguaggio della filosofia (per Tanabe, si tratta dell'ambito della dialettica; per Nishitani, si tratta invece di quello della fenomenologia esistenzialistica e dell'ermeneutica), e con ciò dare una maggiore chiarezza filosofica a quello che altrimenti rimane un discorso alquanto ermetico. Detto altrimenti, ciascuno di loro è impegnato a sviluppare una filosofia capace di ingaggiare la teologia e il pensiero buddhologico, ed entrambi muovono dal «campo della nullità» con lo scopo di proseguire il nichilismo relativo dell'ateismo esistenziale così da arrivare ad un punto di vista fondamentalmente *religioso*: il nulla assoluto.

Per Nietzsche, il nichilismo costituisce una minaccia infausta in quanto si tratta di una forma *reattiva* di volontà di potenza: «una volontà del nulla, un'avversione alla vita, una rivolta contro i presupposti fundamentalissimi della vita, e tuttavia è e resta una volontà!»²⁸. 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'«accresciuta potenza dello spirito», mentre il nichilismo passivo, esemplificato dal buddhismo, rappresenta un «*declino e ritirarsi dello spirito*»²⁹. Questa visione è fatta propria da Nietzsche fin dagli scritti giovanili, allorché egli contrasta la prospettiva dell'affermazione artistica, esemplificata dagli dei Apollo e

Adelphi, Milano 1983; si veda anche Id., *Der Wille zur Macht*, op. cit., §488; tr. it. *La volontà di potenza*, op. cit., §488.

²⁶ Si veda Nishitani, *La religione e il nulla*, op. cit., 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.

²⁷ Tanabe, *Philosophy as Metanoetics*, op. cit., p. 90.

²⁸ Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in *KSA*, vol. 5, tomo 2, parte III, §28; tr. it. *Genealogia della morale*, a cura di Ferruccio Masini, Adelphi, Milano 1984, parte III, §28.

²⁹ Id., *Der Wille zur Macht*, op. cit., §§22-23; tr. it. *La volontà di potenza*, op. cit., §§22-23.

Dioniso, con «la negazione buddhista della volontà»³⁰. 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»³¹, 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 oltrepassamento del nichilismo che Nietzsche si avvicina di più al buddhismo, e specialmente al mahayana»³². 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 (*Mitlied*)³³. Non ci sono indizi, nella critica di Nietzsche, rispetto ad una sua consapevolezza della distinzione tra theravada e mahayana; quindi gli sfuggono le sottigliezze che, nella tradizione mahayana, accompagnano i concetti di compassione e di originazione dipendente (in sanscrito, *pratityasamutpada*)³⁴.

Nishitani e Tanabe sono consapevoli della limitatezza dell'interpretazione nietzscheana del buddhismo nella sua espressione zen³⁵. Perciò Nishitani conclude che, a causa dei limiti linguistici e culturali del suo contesto, 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»³⁶, tuttavia 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 dichiara che la concezione del nulla formulata da Nietzsche costituisce sì la più elaborata considerazione finora prodotta dall'occidente; tuttavia si tratta ancora di una

³⁰ Id., *Die Geburt der Tragödie*, in *KSA*, vol. 1, tomo 1, §7; tr. it. *La nascita della tragedia*, a cura di Sossio Giametta, Adelphi, Milano 1977, §7.

³¹ Tanabe, *Philosophy as Metanoetics*, op. cit., p. 104.

³² Nishitani, *The Self-Overcoming of Nihilism*, op. cit., p. 180.

³³ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, op. cit., §64; tr. it. *La volontà di potenza*, op. cit., §64.

³⁴ Quello di originazione dipendente è 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 fundamentalmente vacui (in sanscrito, *sunya*).

³⁵ Si veda Tanabe, *Philosophy as Metanoetics*, op. cit., p. 103.

³⁶ Nietzsche, *Die Vier Grossen Irrthümer*, §3, in *Götzen-Dammerung*, op. cit.; tr. it. *I quattro grandi errori*, §3, in *Crepuscolo degli idoli*, op. cit.

concezione che vien meno all'apprendimento 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 che 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 che 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»³⁷, un nichilismo attivo in grado di render possibile l'attuazione del superamento del sé—la volontà futura, completamente affermativa, *übermenschliche*? Forse che l'ambiguità del nichilismo riflette una relazione fundamentalmente dialettica tra la sua espressione attiva e quella passiva?

5. Il nulla assoluto e il potere-altrui

La filosofia metanoetica di Tanabe ha un approccio dialettico, e rivela molte affinità con la dialettica speculativa di Hegel, specialmente per quanto riguarda il concetto di mediazione, per quanto Tanabe rifiuti la teleologia del sapere assoluto³⁸. È comunque solo tramite il pensiero dialettico che, secondo Tanabe, si può giungere al punto di vista del nulla assoluto. «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»³⁹. 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»⁴⁰. Il nulla assoluto è tanto trasformazione assoluta quanto condizione necessaria per l'assoluta trasformazione.

³⁷ Id., *Der Wille zur Macht*, op. cit., §1055; tr. it. *La volontà di potenza*, op. cit., §1055.

³⁸ Tanabe, *Philosophy as Metanoetics*, op. cit., pp. lvi-vii.

³⁹ Ibid., p. li.

⁴⁰ Ibid., p. 18.

Detto in breve, «il nulla significa trasformazione»⁴¹. Per Tanabe l'auto-trasformazione è possibile tramite la mediazione del potere-altrui, che a sua volta è assoluto solo grazie al suo essere mediato dalla relatività relazionale del «potere-in-sé» (in giapponese, *jiriki*).

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 ed 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 esercitata sull'io-sé a tal punto da disintegrarne l'unità come volontà individuale e mettere in questione il sé per 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 essi vengano spesso compresi come diametralmente opposti, secondo Tanabe «ciò che è impossibile tramite *jiriki* diventa possibile tramite *tariki*, per quanto sia *tariki* che *jiriki* rimangono complementari l'uno all'altro»⁴². 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 Schelling⁴³.

Al contrario di Nishitani, Tanabe legge e interpreta Nietzsche da un punto di vista fondamentalmente dialettico, per quanto egli poi sia convinto che Nietzsche non è stato in grado di comprendere come l'affermazione assoluta sia basata sulla negazione della negazione, cioè, sulla negazione della nullità. «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»⁴⁴. L'«autosuperamento» (*Selbstüberwindung*) a cui Nietzsche invita è, secondo la lettura di Tanabe, solamente una questione di potere-di-sé. Perciò si tratta di un'affermazione e di una negazione solo dell'essere, e non del nulla. E poiché alla filosofia di Nietzsche mancano «il concetto di nulla e di negazione, [essa] non è capace di

⁴¹ Ibid., p. 22.

⁴² Ibid., p. 9; si veda anche p. 25.

⁴³ Ibid., p. 151.

⁴⁴ Ibid., p. 102.

produrre un senso di vera discontinuità o autentica trascendenza, e non sa sfuggire ad 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»⁴⁵. Queste differenze e somiglianze si rispecchiano nel modo in cui Tanabe interpreta il concetto più «terribile» ed «emancipatore» tra tutti i concetti di Nietzsche—l'eterno ritorno.

Per Tanabe la metanoesi religiosa è un processo che implica sia conversione che pentimento. Il pentimento (in giapponese, *zange*) «dovrebbe essere infinitamente continuo così come lo è la conversione, e dovrebbe perciò racchiudere al suo interno la ripetizione infinita dell'«eterno ritorno». La conversione però è negatività trasformata, la negatività della metanoesi che si è trasformata in affermazione tramite l'atto trasformativo dell'assoluto»⁴⁶. Nella metanoesi il sé «muore» al potere altrui.

Tanabe chiaramente interpreta Nietzsche tramite una lente dialettica; ma la filosofia di Nietzsche è davvero dialettica? Se così fosse, la filosofia di Nietzsche non sarebbe allora più vicina a quella di Tanabe di quanto quest'ultimo sia disposto o capace di ammettere? In un passo significativo, Tanabe scrive di essere «emotivamente attratto» da Nietzsche e, benché sia «imbarazzato» a rivelare «i suoi sentimenti personali in tale maniera», lo fa «perché i fondamenti del pensiero di Nietzsche sono in effetti connessi al nulla assoluto, e perché ci sono punti di unità tra la trasformazione e l'unità assolute proprie dello spirito dionisiaco, che [Nietzsche] proclama a partire dal punto di vista della vita che ha rifiutato la ragione, e la nozione di trasformazione assoluta che mi è propria»⁴⁷. È d'altra parte evidente come per entrambi ciò che è in gioco non sia nient'altro che il radicale superamento o trasformazione del nichilismo radicale e del sé—una «trascendenza estatica» non-metafisica, secondo un'espressione di Nishitani⁴⁸.

6. Volontà di potenza e negazione assoluta

Forse che la volontà di potenza, in cui il sé egoistico viene superato per far posto ad un «sé» completamente nuovo, corrisponde alla realizzazione del non-io buddhista capace di lasciar emergere il «vero sé»? La risposta in parte riposa 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 assolutamente significativa così com'è. Poiché però in occidente per così lungo tempo si è attribuito valore all'esistenza in relazione ad

⁴⁵ Ibid., pp. 106–107.

⁴⁶ Ibid., p. 6.

⁴⁷ Ibid., p. 105.

⁴⁸ Nishitani, *La religione e il nulla*, op. cit., pp. 68, 90, 133, 220–221, 267–268, 289, 304.

un'origine trascendente, solo ora, cioè a partire da un Dio che è ora 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 nietzschiano della morte di Dio è innegabile. «Solo come creatori possiamo distruggere», esorta Nietzsche⁴⁹. 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"»⁵⁰. È questo «agire negando» la stessa cosa della «Grande Negazione» del buddhismo zen che conduce alla «Grande Affermazione»⁵¹ del non-io e quindi al punto di vista del nulla assoluto? O 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»⁵². Una simile interpretazione è alquanto idiosincratica e difficile da sostenere, specialmente se si prende in considerazione il monito di Nietzsche per cui la vita stessa è volontà di potenza e quindi essa 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!»⁵³. Che cosa però significa esattamente «assoluta negazione della ragione» per Tanabe? Dal punto di vista della metanoetica ciò può solo significare la completa sottomissione del sé al potere altrui. Tuttavia, come Tanabe

⁴⁹ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in *KSA*, vol. 3, tomo 2, §58; tr. it. *La gaia scienza*, a cura di Ferruccio Masini, Adelphi, Milano 1977, §58.

⁵⁰ Id., *Der Wille zur Macht*, op. cit., §55; tr. it. *La volontà di potenza*, op. cit., §55.

⁵¹ Si veda Nishitani, *La religione e il nulla*, op. cit., pp. 168, 176, 183, 268, 291.

⁵² Tanabe, *Philosophy as Metanoetics*, op. cit., pp. 107-109.

⁵³ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, op. cit., §1067; tr. it. *La volontà di potenza*, op. cit., §1067.

sottolinea di continuo, il potere-di-sé *in quanto* potere altrui necessariamente implica il potere altrui *in quanto* potere-di-sé. La dialettica è fundamentalmente reciproca. Ciò è inoltre reso necessario dal punto di vista del nulla assoluto. 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.

Se Tanabe ha ragione nel cogliere come Nietzsche non metta in atto una negazione assoluta della ragione nel suo pensiero, ciò è forse perché, come dice Nishitani, «vista dalla posizione della grande volontà, la ragione umana, il principio del secolarismo, non è altro che uno strumento della carne; o, piuttosto, la carne stessa è la grande ragione. Poiché la carne è più originaria della ragione e, come tale, è l'intero uomo»⁵⁴. Qui tuttavia si tratta di una ragione trasfigurata, una ragione risorta che è pienezza di esistenza interdipendente, una pienezza che allo stesso tempo nega e afferma il sé, ora però diventato il «sé» come espressione della volontà di potenza e non della «volontà di volere». Questa trasformazione radicale è resa possibile solo attraverso l'evento storico della consapevolezza della morte di Dio. Attraverso tale morte ogni nichilismo si converte estaticamente in pensiero dell'eterno ritorno che per Nietzsche assume la forma di una «religione»: la volontà di potenza. E di certo egli si riferisce all'eterno ritorno come ad una «profezia»⁵⁵, come ad un modo di pensare «divino». Si tratta della religione in cui «il "peccato", qualsiasi rapporto di distanza tra Dio e l'uomo è eliminato—*precisamente questa è la "buona novella"*. La beatitudine non viene promessa, non è associata a condizioni: essa è la *sola* realtà—il resto è segno per poter parlare di essa»⁵⁶.

7. L'eterno ritorno e il *samsara-nirvana*

La concezione nietzschiana dell'eterno ritorno risulta essere virtualmente indistinguibile dal nichilismo, come nota Nishitani⁵⁷. Per quanto pericolosamente vicino ad un «nichilismo compiuto»⁵⁸, 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

⁵⁴ Nishitani, *La religione e il nulla*, op. cit., p. 290.

⁵⁵ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, op. cit., §1057; tr. it. *La volontà di potenza*, op. cit., §1057.

⁵⁶ Id., *Der Antichrist*, op. cit., §33; tr. it. *L'anticristo*, op. cit., §33.

⁵⁷ Nishitani, *La religione e il nulla*, op. cit., pp. 286-295.

⁵⁸ Quest'espressione, omessa nella traduzione italiana, compare invece in Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, a cura di Walter Kaufmann, Vintage, New York 1968, §28.

consiste nel saper dire al demone di Nietzsche che «mai ho sentito una cosa più divina!»⁵⁹.

Per poter affermare una dottrina quale 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 situano 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 sí 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?»⁶⁰. Nietzsche offre una risposta al suo interrogativo: l'*Übermensch*, colui che unico sa elevarsi alla sfida della «dimenticanza attiva»⁶¹. Solo questo dimenticare rende possibile la volontà incarnata capace di una dimenticanza attiva che va oltre e al di là del mero perdono, rende possibili la forza e la capacità di non trasporre le ingiustizie del passato nel presente-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 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 conoscere a modo loro nel loro avvicinarsi alla trascendenza come ad un fondamento infondato—in altre parole, come il punto di vista del nulla assoluto.

Se né Tanabe né Nishitani interpretano l'eterno ritorno di Nietzsche come una semplice continuazione del tradizionale concetto occidentale di tempo, però neanche considerano Nietzsche come colui che radicalizza questa concezione ad 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 metanoesi, e interpreta l'eterno ritorno come integralmente connesso con la

⁵⁹ Id., *Die fröhliche Wissenschaft*, op. cit., §341; tr. it. *La gaia scienza*, op. cit., §341.

⁶⁰ Id., *Von der Erlösung*, in *Also Sprach Zarathustra*, op. cit., parte II, §20; tr. it. *Della redenzione*, in *Così parlò Zarathustra*, op. cit., parte II, §20.

⁶¹ Id., *Zur Genealogie der Moral*, op. cit., parte II, §1; tr. it. *Genealogia della morale*, op. cit., parte II, §1.

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»⁶². Ma 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, per così dire, al punto di una loro assoluta affermazione ad opera della «mediazione, negatrice, della volontà di potenza»⁶³.

Dall'altro lato Nishitani impiega il concetto di eterno ritorno per elucidare la specifica concezione buddhista del tempo. Mentre nella concezione nietzscheana dell'eterno ritorno il tempo indica un movimento storico in avanti infinito e irreversibile⁶⁴, 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 assoluto⁶⁵. Per quanto l'eterno ritorno di Nietzsche sia marcatamente diverso dalla «ripetizione dei processi del mondo riscontrati nelle religioni mitiche»⁶⁶ e quindi non possa essere caratterizzato come a-storico, Nishitani afferma che la trascendenza estatica dell'*Übermensch*, se da un lato si sottrae al compimento escatologico cristiano della storia (la seconda venuta di Cristo), d'altra parte è ciò nondimeno «trans-storica» nel suo preservare l'infinità del tempo «solo a costo dell'impossibilità della storia di riabilitare la sua piena storicità»⁶⁷. Si tratta qui di una critica forte, specialmente perché Nietzsche viene interpretato essere in piena continuità con la tradizione teologica occidentale.

⁶² Tanabe, *Philosophy as Metanoetics*, op. cit., pp. 5-6.

⁶³ Ibid., p. 110.

⁶⁴ Altizer scrive: «Nel pensiero di Hegel sono presenti sia un movimento in avanti che un movimento all'indietro verso l'eternità, ma nel pensiero di Nietzsche, o nel pensiero maturo o ultimo di Nietzsche, c'è solo un movimento in avanti verso l'eternità, e si tratta di un movimento in avanti che in maniera sempre più decisiva capovolge ogni movimento all'indietro verso l'eternità. Perciò l'eterno ritorno costituisce un rovesciamento assoluto dell'eterno ricorso, un rovesciamento che manda in frantumi o dissolve ogni possibile totalità primordiale, e che annuncia una totalità assolutamente nuova che è l'incarnazione completa e totale del tempo e del mondo»; Thomas J. J. Altizer, *Nietzsche and Apocalypse*, "New Nietzsche Studies" 4, 3-4 (2000-2001): 10. Sulla differenza tra una teologia radicale e l'interpretazione neo-pagana della morte di Dio e dell'eterno ritorno in Nietzsche mi permetto di rimandare a Brian Schroeder, *Blood and Stone: A Response to Altizer and Lingis*, "New Nietzsche Studies" 4, 3-4 (2000-2001): 29-41.

⁶⁵ Nishitani, *La religione e il nulla*, op. cit., p. 275.

⁶⁶ Ibid., p. 267.

⁶⁷ Ibid., p. 269.

Tuttavia è proprio qui che l'interpretazione di Nishitani non riesce a cogliere il significato apocalittico, il che vuol dire teologico radicale, della morte di Dio. L'eterno ritorno di Nietzsche, che si basa sulla morte di Dio, segnala una rottura con l'eterno ricorso arcaico nella misura in cui il tempo storico diventa ora l'unico tempo, irreversibile e orientato in avanti, ma ciò solo nella forma di un'assoluta pienezza del tempo. L'eterno ritorno come apocalisse costituisce l'incarnazione assoluta della *kenosis* (o «svuotamento») della divinità trascendente nella storia e come storia. Dal punto di vista della teologia radicale, si tratta di un'attualizzazione concreta, dell'evento storico accaduto una volta per tutte della morte di Dio. Questa lettura propria della teologia radicale costituisce una grande sfida alla preoccupazione di Nishitani secondo cui l'eterno ritorno non riesce a radicalizzare completamente la storia per via del fatto che il suo senso della storicità si basa trans-storicamente sull'*Übermensch*.

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)⁶⁸. Secondo Tanabe, qui «il nichilismo è il punto di vista dell'affermazione assoluta; non è possibile nessun altro punto di vista di affermazione assoluta a prescindere da esso»⁶⁹. Il nichilismo dell'eterno ritorno viene trasformato attraverso 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*»⁷⁰. La prova ultima per la volontà è la sua capacità di volere a ritroso, di affermare l'esistenza ed ampliare ancor di più il fossato che esiste tra chi ha una volontà forte e chi ne ha una debole. In questo senso, il *pensiero* dell'eterno ritorno è un principio di selezione, che trasforma la volontà da impulso—reattivo, negativo—di dominare gli altri in attività affermativa di auto-superamento.

8. Grande affermazione e trans-discendenza estatica

La via per superare il nichilismo che accompagna il pensiero dell'eterno ritorno è attraverso la risata e la danza, le attività incarnate del dir-di-sí (*Ja-sagen*), proclama

⁶⁸ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, op. cit., §23; tr. it. *La volontà di potenza*, op. cit., §23; enfasi mia.

⁶⁹ Tanabe, *Philosophy as Metanoetics*, op. cit., p. 103.

⁷⁰ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, op. cit., §1058; tr. it. *La volontà di potenza*, op. cit., §1058.

Zarathustra. Solo così si può superare l'egoistica coscienza reattiva riaffermandola nuovamente come attiva volontà di potenza. Come Maurice Blanchot acutamente osserva, «il nichilismo sarebbe identico alla volontà di superare il nichilismo *in maniera assoluta*»⁷¹. Il nichilismo viene allora oltrepassato proprio nell'affermazione, e non nella nullità estrema della pura negazione. Quale forma verrà però assunta da una tale affermazione?

Nishitani individua in Nietzsche una «risata religiosa», il che invita ad un paragone con lo stesso tema nel buddhismo zen: «Un esempio paradigmatico di una religione che ha raggiunto il livello di esser capace di ridere è il buddhismo zen, la cui storia risuona di risate di vario tipo»⁷². Forse che questa risata costituisce proprio l'affermazione in grado di superare il nichilismo? Sia il senso del gioco del buddhismo zen che la lievitazione danzante di Zarathustra rivelano l'ego, l'io, il sé per quell'illusione e imbroglio che essi sono, e così facendo superano l'ignoranza (in sanscrito, *avidya*) che in primo luogo procura così tanta sofferenza (in sanscrito, *dukkha*). Persino un pensatore così serio (tanto nei toni e nei contenuti quanto nella vita privata) come Tanabe riconosce che «l'egoismo che si situa direttamente alla superficie della volontà di potenza di Nietzsche non è altro che una finzione. Anche se la maschera fosse quella del diavolo, la realtà è quella di un saggio»⁷³. L'espressione della Grande Affermazione del buddhismo rivela un'affinità notevole con l'affermazione di Nietzsche della apparente nullità dell'eterno ritorno. Se nei suoi primi scritti Nishitani ha però potuto sostenere che la volontà di potenza come *amor fati* rappresenta una prospettiva essenzialmente affermativa e creativa⁷⁴, in seguito egli ha rivisto la sua posizione e ha posto l'eterno ritorno in correlazione con «l'idea mitica di un'infinita trasmigrazione»⁷⁵ che negherebbe la possibilità di una libertà o creatività *assolute* per implicare solo «un trascendimento estatico al nihilum»⁷⁶. In un passo cruciale Nishitani scrive che «con Nietzsche troviamo un'inversione di rotta sulla base di questo nichilismo, nella posizione dell'eterno ritorno come manifestazione della volontà di potenza [...]. Ciò nonostante, in quanto la volontà di potenza si riduce in ultima analisi ad una visione del mondo dell'eterno ritorno, penso che il significato che essa dà alla storia come suo ultimo fondamento, nel campo della trascendenza estatica, sia solo il polo negativo. Non possiamo però trascurare il polo positivo presente nel pensiero di Nietzsche. All'interno della prospettiva contenuta nella posizione della volontà di

⁷¹ Maurice Blanchot, *The Limits of Experience: Nihilism*, in *The New Nietzsche*, a cura di David B. Allison, MIT, Cambridge, MA 1985, p. 126.

⁷² Nishitani, *The Self-Overcoming of Nihilism*, op. cit., p. 66.

⁷³ Tanabe, *Philosophy as Metanoetics*, op. cit., p. 112.

⁷⁴ Nishitani, *The Self-Overcoming of Nihilism*, op. cit., pp. 48-50.

⁷⁵ Id., *La religione e il nulla*, op. cit., p. 303.

⁷⁶ Ibid., p. 304.

potenza, tutto il significato della storia, ridotto all'insensatezza del nihilum, è provvisoriamente recuperato in un modo affermativo, congiuntamente alla riaffermazione di tutte le «visioni del mondo» come tentativi della volontà di potenza di porre valori. La posizione della volontà di potenza e dell'eterno ritorno è la posizione di una grande affermazione, che potrebbe nascere solo dopo una nichilistica grande negazione»⁷⁷. Nonostante le somiglianze, Nishitani individua in Nietzsche un certo tipo di nichilismo che non viene completamente vanificato nella misura in cui il tempo viene limitato al polo negativo del tempo storico. In altre parole, secondo Nishitani, Nietzsche cerca di liberare il tempo dalla nullità della temporalità storica, una liberazione questa che oltrepassa l'unità nichilistica trascendente ed ipotetica che viene opposta al divenire. Tuttavia, se Nietzsche individua una differenza e alterità radicali all'interno dello spazio-tempo, egli non riesce però a rendersi conto della simultanea unità [*oneness*] e unicità di tutti gli enti, vale a dire, del nulla assoluto. In questo senso il suo pensiero rimane limitato al punto di vista del nichilismo *relativamente* assoluto.

L'«assoluta trascendenza dell'essere» di Nishitani e l'autosuperamento del *ressentiment* di Nietzsche—sono la stessa cosa? Secondo Nishitani, il non-ego viene realizzato come auto-negazione, mentre per Nietzsche l'auto-superamento è l'affermazione della natura illusoria dell'ego e la nullità dell'eterno ritorno. Sono dunque a questo punto così lontani? Il pronunciamento nietzchiano della morte di Dio segna anche la morte del sé e annuncia il gioco carnevalesco della postmodernità⁷⁸. Il *ressentiment* viene superato o trasceso estaticamente attraverso la giocosità dell'indossare maschere, del creare nuove identità e significati per la vita. Visto dal punto di vista del nulla assoluto, il non-ego (in sanscrito, *anatman*)—il «vero sé» che si manifesta nell'originazione dipendente (in sanscrito, *pratityasamutpada*)—significa ogni sé, dal momento che non esiste nessun «sé» persistente individuale e sostanziale. Il sé è una maschera, e ogni maschera, come dice Nietzsche, è semplicemente una maschera per altre maschere, un infinito susseguirsi di maschere che da ultimo non hanno *nulla* dietro. «In questo senso», scrive Nishitani, «il campo della vacuità è un campo di trascendenza assoluta [... e] nel contempo un'assoluta immanenza»⁷⁹. Il gioco della maschera è come il gioco dello zen, «la posizione in cui il non-ego è il sé, dove il vero sé emerge alla sua natura dal non-ego»⁸⁰. Affidarsi all'elemento della maschera vuol dire, come viene riconosciuto da Nietzsche, affermare che l'esistenza è una realtà costruita, e per questo può venire trasformata e trascesa estaticamente. Così la risata, la satira e l'ironia vengono

⁷⁷ Ibid., pp. 267–268.

⁷⁸ See Mark C. Taylor, *Erring: A Postmodern A/Theology*, University of Chicago Press, Chicago 1984, pp. 34–51.

⁷⁹ Nishitani, *La religione e il nulla*, op. cit., p. 326.

⁸⁰ Ibid., p. 324.

concepite come essenziali e necessarie al fine di penetrare gli effetti paralizzanti del *ressentiment* nichilistico e dar luogo, secondo l'interpretazione di Tanabe, ad una conversione radicale sia del sé che della cultura, una *metanoesis* basata non solo su di un profondo riconoscimento dei propri limiti, ma anche e parimenti sulla gioia di un dir-di-sí assoluto, possibile solo all'ombra della morte di Dio.

Sia nella pratica zen che nella risata zarathustriana, la trascendenza dell'essere etico o compassionevole emerge tanto come un'accumulazione di forza che, allo stesso tempo, come la rinuncia ad essa⁸¹. È forse questo il punto in cui, come sembra sostenere Nishitani, l'etica del buddhismo zen si separa dall'etica della rivalutazione di Nietzsche, basata sulla volontà di potenza? O forse che anche Zarathustra, in un modo del tutto suo, è un maestro zen? Persino Tanabe, che rifiuta la via di Nietzsche e dei maestri zen a causa di «una specie di elitismo centrato su se stessi che rende per loro impossibile avanzare oltre nella libertà del nulla assoluto rinunciando e abbandonando persino il sé nobile»⁸², sa riconoscere che «la via dello zen, che cerca di risvegliare le persone alla natura buddhica latente dentro di loro, è qui vicina al pensiero di Zarathustra e al suo insegnamento della volontà di potenza» e, con una mossa sicuramente sorprendente per

⁸¹ Nonostante la sua nota posizione di lunga data riguardo al primato della compassione, da un punto di vista storico il pensiero buddhista è in difficoltà quanto al fondare o articolare filosoficamente un'etica intersoggettiva. Una tale difficoltà non passa inosservata a pensatori quali Nishitani e Abe Masao, un'altra figura associata con la Scuola di Kyoto. In effetti, a causa del prolungato interesse del Giappone in questo secolo per il pensiero occidentale, questo problema è più accentuato che mai. Tuttavia né Nishitani né altri pensatori della Scuola di Kyoto sanno offrire una soluzione praticabile a questo problema, e spesso nella risoluzione di questa questione si trovano a loro volta di fronte agli stessi ostacoli incontrati dall'esistenzialismo e dalla fenomenologia. Facendo ampio riferimento testuale ad Abe, Hans Waldenfels riassume la sua critica dell'etica buddhista in tre punti fondamentali: primo, sembra esserci una tendenza, specialmente nello zen, a non riconoscere pienamente gli aspetti positivi e creativi del pensare umano, il che conduce, consapevolmente o no, ad una degenerazione del «nonpensare [*nonthinking*]» inteso come un «non pensare affatto [*not thinking*]»; secondo, il buddhismo ha fallito nel «rispondere alla questione della fondazione dell'[umana] responsabilità etica e del [nostro] comportamento sociale e storico»; e terzo, «il compito futuro per il buddhismo di *mettere in atto* la possibilità di abbracciare la razionalità scientifica in termini di una saggezza non-discriminante» (Waldenfels, *Absolutes Nichts*, op. cit., pp. 98-99). L'obiettivo di Nishitani rispetto al tema dell'etica consiste, secondo Waldenfels, nel procurare una via d'entrata a questa questione attraverso il punto di vista del nulla assoluto. Il problema fondamentale dipende però dallo statuto della storicità del tempo. Per le posizioni di Abe riguardo a Nietzsche, si veda Abe Masao, *Zen and Nietzsche*, in *Zen and Western Thought*, a cura di William R. LaFleur, University of Hawai'i Press, Honolulu 1985, pp. 135-151.

⁸² Tanabe, *Philosophy as Metanoetics*, op. cit., p. 114.

la maggior parte dei lettori occidentali, afferma la proclamazione dell'*Übermensch* fatta da Nietzsche in quanto evocativa dell'«ideale buddhista del bodhisattva»⁸³.

Ciò che risulta più sorprendente è come Tanabe e Nishitani abbiano riconosciuto ben prima dei lettori occidentali che l'incarnazione della volontà di potenza di tipo attivo in Nietzsche non è la volontà tirannica, ma piuttosto una volontà determinata da ciò che lo zen riconosce come potere-di-sé. Sia Tanabe che Nishitani da ultimo rifiutano la filosofia di Nietzsche sulla base del suo esser troppo radicata in una concezione del sé come volontà, e perciò in una concezione dell'essere. Se le cose stanno però così, allora il sé rivalutato di Nietzsche non potrebbe essere forse l'espressione stessa della trascendenza estatica, di ciò che Nishitani chiama in maniera acuta «trans-discendenza estatica»⁸⁴, vale a dire, l'affermazione della trascendenza nell'immanenza?

Se il segno distintivo della «filosofia del futuro»⁸⁵ (e anche della teologia radicale e di ciò che Schelling chiama la «religione filosofica») è il progredire verso un pensare genuinamente mondiale, un pensare che non solo si apre ad altre prospettive del mondo ma si fonda e si rivela esso stesso nell'immanenza dell'esistenza di questo mondo, allora diventa imperativo che il concetto di trascendenza non venga relegato nel cimitero di un gergo metafisico obsoleto. Invece, se vuol essere davvero trasformativa e significativa per un mondo post-metafisico, allora la trascendenza deve venir realizzata in maniera piena ed assoluta, vale a dire, incarnata. In pensatori quali Nietzsche, Tanabe e Nishitani si possono trovare non solo le risorse teoriche ma anche la volontà *di trans-discendere in maniera estatica* l'abisso nichilistico lasciato dalla morte di Dio. In tale estasi viene resa possibile la Grande Affermazione di un assoluto dir-di-sí alla vita qui ed ora, un'affermazione che risulta essere inseparabile dalla parimenti grande responsabilità per la Terra e i suoi abitanti derivante dalla *metanoesis* del superamento del Sé⁸⁶.

(traduzione dall'inglese di Silvia Benso)

⁸³ Ibid., p. 113. Il termine, che deriva dal sanscrito e letteralmente significa esistenza (*sattva*) illuminata (*bodhi*), è un concetto centrale del buddhismo mahayana e si riferisce ad un essere illuminato (*buddha*) che per compassione rifiuta di entrare nello stato di *nirvana* per continuare invece ad aiutare gli altri esseri sulla via del risveglio e dell'illuminazione.

⁸⁴ Nishitani, *La religione e il nulla*, op. cit., pp. 171-172, 174-176. Nishitani prende a prestito il termine da Takeuchi Yoshinori, un altro esponente della Scuola di Kyoto.

⁸⁵ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, op. cit., §§289, 343, 372; tr. it. *La gaia scienza*, op. cit., §§289, 343, 372.

⁸⁶ I miei ringraziamenti vanno a Silvia Benso, Claudio Ciancio, Bret Davis, Lissa McCullough, Maurizio Pagano e Graham Parkes per i loro suggerimenti e correzioni.