

ALMA MATER STUDIORUM - UNIVERSITA' DI BOLOGNA

Dipartimento di Filosofia e Comunicazione
Corso di laurea magistrale in Scienze Filosofiche

**Il pastore dell'essere e il maestro Zen: nuove prospettive interpretative
per uno studio ontologico fra oriente e occidente**

Tesi di laurea in Filosofia Teoretica

M-FIL/01

Relatore:

Professor Stefano Besoli

Candidata:

Margherita Fidenzoni

Correlatore:

Professor Sebastiano Galanti Grollo

Appello

Secondo

Anno accademico

2022-2023

INDICE

CAPITOLO PRIMO – Il monaco Eihei Dogen e la nascita del Buddhismo Zen	4
1.1 Il contesto culturale del Giappone del XIII secolo	4
1.2 Caratteri generali del Buddhismo giapponese dove si muove il maestro Dogen	7
1.3 Il problema delle due illuminazioni e della Natura-di-Buddha	13
1.4 Il <i>Shusho Itto</i> : la coincidenza fra pratica e illuminazione	20
1.5 La concezione della morte	28
1.6 <i>Uji</i> : la coincidenza di essere e tempo	34
CAPITOLO SECONDO – Heidegger e il suo tempo	39
2.1 Le radici culturali della concezione heideggeriana del tempo: il pensiero di Aristotele e San Paolo	39
2.2 L’influenza di Sant’Agostino: dalle Confessioni all’Analitica esistenziale	46
2.3 Il tempo espresso e la sua origine nella temporalità esistenziale: il carattere estatico della temporalità	59
2.4 La morte, l’angoscia e il nulla	62
2.5 Il secondo Heidegger: la svolta dopo <i>Essere e Tempo</i> ed una nuova etimologia di verità	74
2.6 La filosofia dell’evento: l’ <i>ereignis</i> e le sue dirette conseguenze	83

CAPITOLO TERZO - Scontro e incontro tra Occidente e Oriente: i sistemi filosofici di Martin Heidegger e Eihei Dogen	93
3.1 La ricezione di Heidegger nel Giappone del XX secolo	93
3.2 Il complesso rapporto fra Essere e Tempo: due prospettive a confronto	100
3.3 Il prolifico incontro Tezuka e Heidegger: il linguaggio poetico come apertura sulla verità. Il fenomeno dell' <i>ereignis</i>	110
3.4 L'apertura di un nuovo ordine di riflessione: il problema della morte	129
3.5 La complessa relazione fra Heidegger e il maestro Dogen: la vacuità buddhista e il nulla heideggeriano	139
3.6 Ultime considerazioni: il paradigma antropocentrico e il suo superamento	155
CONCLUSIONI	162
BIBLIOGRAFIA	165
SITOGRAFIA	169
RINGRAZIAMENTI	170

CAPITOLO I

Il monaco Eihei Dogen e la nascita del Buddhismo Zen

Il Buddhismo, dopo aver conosciuto un florido sviluppo in tutta la Cina e in Corea, giunge nell'arcipelago Giapponese nel VI secolo, probabilmente grazie al contributo di alcuni studiosi coreani, che si proponevano come maestri di varie arti e tecniche.

Superato un momento di diffidenza iniziale, si inizia ad affermare come religione vera e propria durante *l'epoca Nara* (710- 784), quando si inizia a comprenderne meglio la profonda spiritualità. Per molto tempo vi furono scontri all'interno delle classi sociali superiori riguardo il Buddhismo: molti conservatori nascosero la loro volontà di mantenere l'ordine costituito dietro alla questione religiosa, sostenendo che sarebbe stata un'offesa ai *Kami* dello *Shintoismo*. I più progressisti, invece, dietro l'idea di una rinnovata spiritualità, volevano creare uno stato più forte e saldo, sul modello cinese, partendo da una nuova ideologia. Proprio per questo complesso conflitto, il Buddhismo fatica inizialmente ad affermarsi in Giappone, laddove doveva necessariamente sposarsi con la più radicata fede nei *Kami*, lo *Shintoismo*.

Prima di addentrarsi nei meandri della dettagliata analisi riguardante la penetrazione Buddhista in Giappone, e le conseguenti modifiche che lo hanno visto protagonista e hanno consentito una sua maggiore adattabilità alla spiritualità Giapponese, è necessario fornire delle prime coordinate storico-concettuali per poter, in seguito, meglio comprendere il quadro in cui si muove il Buddhismo di Dogen.

1.1 Il contesto culturale del Giappone del XIII secolo

Come si è brevemente accennato nella precedente introduzione, Eihei Dogen è irrimediabilmente figlio del suo tempo: è impossibile scindere il suo pensiero dal complesso quadro culturale che si era andato formando nell'arcipelago giapponese del XIII secolo.

Per questa ragione, prima di procedere con l'analisi del pensiero del maestro dello Zen, è proficuo ai fini della trattazione fare una breve panoramica del contesto culturale in cui egli si muove: una realtà composta da un punto di vista religioso e artistico-letterario, che vede nel Buddhismo una delle sue espressioni, ma non l'unica.

Proprio per questa ragione, allo scopo di poter, in seguito, portare avanti una puntuale contestualizzazione del Buddhismo giapponese in cui si muove il maestro Zen, è fondamentale analizzare gli altri elementi del retroterra culturale nipponico, al fine di comprendere come il Buddhismo Zen non sia un fenomeno a sé stante, bensì sia radicato in un contesto molto preciso e determinato.

Storicamente parlando, la fase in cui si muove il monaco, secondo la periodizzazione tradizionale giapponese, prende il nome di *Periodo Kamakura* (1185-1333). Si tratta di un arco temporale in cui il Giappone ha vissuto dei tremendi cambiamenti politici, passando dalla corte imperiale a un sistema feudale, generando una crisi nei valori della tradizione.¹ Ed è proprio in virtù di ciò che la popolazione sente la necessità di una spiritualità che gli permetta di riappropriarsi di un sistema valoriale in cui riconoscersi: primo fra tutti, si diffonde il desiderio di ottenere la salvezza, dando così adito alle varie dottrine soteriologiche, fra cui il Buddhismo stesso.

Questa situazione di profonda instabilità politica, inoltre, non fa altro che radicalizzare all'interno della sensibilità nipponica il celeberrimo tema dell'impermanenza, il quale sarà il perno attorno a cui ruoterà la sensibilità Buddhista di questo periodo, specialmente quella del maestro Dogen. Tuttavia, nessun concetto nasce senza avere un retroterra culturale favorevole, e l'impermanenza non fa eccezione; essa è già protagonista indiscussa della sterminata produzione letterario-filosofica e artistica dell'arcipelago. Nei secoli antecedenti, nello specifico nel *Periodo Heian* (794-1185), si diffonde nella letteratura e nella filosofia quella che, al giorno d'oggi, è considerata una delle principali categorie filosofiche del Giappone: il *Mono no Aware*². Esso può essere identificato come la *Weltanschauung* giapponese, ossia la loro visione del mondo e il suo modo di relazionarsi. Si tratta di una categoria estetica, strettamente legata al tempo e al suo scorrere: costringe l'essere umano a confrontarsi con il flusso delle cose e la sua irreversibilità. Ogni cosa è soggetta allo scorrere del tempo, dalla natura alla vita umana. Ed è questa consapevolezza che porta l'essere umano a vivere con malinconia e solitudine

¹ Per approfondire la situazione geo-politica del Giappone del *Periodo Kamakura* vedasi: R. Caroli, F. Gatti, *Storia del Giappone*, Laterza Editori, Bari: 2016, cap. II e III.

² A questo proposito, per approfondire vedasi i seguenti testi: Donald Richie, *Sull'estetica Giapponese*, Lindau, Torino: 2017 e Murasaki Shikibu, *Genji Monogatari*, Einaudi, Torino :2015. Il primo testo per quanto concerne un approfondimento legato all'aspetto concettuale e filosofico delle categorie estetiche giapponesi, il secondo invece in quanto è considerabile come il romanzo del *Mono no Aware* per antonomasia.

questa esistenza: da qui, però, l'uomo prende consapevolezza di quanto sia inutile affannarsi per un'esistenza effimera e precaria.

L'impermanenza può, dunque, definirsi la protagonista indiscussa della cultura del mondo fluttuante. Inoltre, è necessario menzionare, a questo proposito, anche il fondamentale contributo del Taoismo (o Daoismo, a seconda delle traslitterazioni dal cinese antico). Si tratta di un'altra importante corrente filosofico-religiosa importata dalla vicina Cina, insieme al Confucianesimo, la quale, considerate nella propria vicendevole relazione con quest'ultimo, finisce con il costituire il complesso apparato ideologico dell'Impero Celeste.

Così come il *Mono no Aware* sembra offrire al Buddhismo un ottimo retroterra su cui innestarsi, è possibile osservare come la stessa cosa accada per il Taoismo. Anche qui l'impermanenza fa la sua comparsa: essa appartiene sia al reale che alla vita umana, rendendo inutile cercare di incasellare l'esistenza, soggetta al continuo fluire.

Inoltre, il Taoismo ha altre analogie con il Buddhismo, che ne permetteranno la penetrazione nell'arcipelago in maniera più agevole: nella tradizione Taoista, ha una grande rilevanza l'annullamento del sé, elemento presente anche nella normale tradizione Buddhista *Mahayana*, il quale riemergerà in seguito nell'analisi dello Zen di Dogen. Secondo la scuola del Tao, infatti, si fa spesso riferimento al nulla inteso come svuotamento della mente, da intendersi come condizione necessaria per entrare nel flusso della vita.

A seguito di queste osservazioni, volte a ricostruire quegli elementi necessari per comprendere la realtà in cui nasce il *Soto Zen*, non è complesso comprendere le ragioni per cui il Buddhismo non abbia avuto difficoltà ad affermarsi nella sensibilità popolare nipponica, riuscendo ad amalgamarsi perfettamente con il retroterra culturale dell'arcipelago. È questo il periodo in cui la tradizione Buddhista riesce a diffondersi su ampia scala, anche negli strati più bassi della popolazione. La tradizione filosofico-religiosa degli insegnamenti del Buddha ha, ormai, assunto un ruolo preponderante all'interno della cultura nipponica.

Proprio a questo proposito, dunque, è necessario procedere con un'analisi delle principali caratteristiche del Buddhismo giapponese. Come si è brevemente accennato, il Buddhismo non è una tradizione filosofico-religiosa granitica, applicabile in tutti i luoghi alla stessa maniera: essa è una realtà polimorfa, caratterizzata da un enorme ammontare

di scuole e testi di ogni tipo, i quali variano nei contenuti in maniera piuttosto sostanziale, poiché naturalmente portati ad adattarsi alla sensibilità locale.

1.2 Caratteri fondamentali del Buddhismo Giapponese: dove si muove il maestro Dogen

Come si è iniziato ad accennare nel paragrafo precedente, il Buddhismo è una corrente filosofico-religiosa caratterizzata da un'innumerabile quantità di scuole e tradizioni molto diverse fra di loro. Vi sono, però, dei tratti fondamentali comuni a tutte le varie tradizioni: innanzitutto, l'intima connessione che si ritrova fra la vita e la morte. Esse non sono in opposizione in alcun modo, ma sono due aspetti coincidenti della stessa realtà: l'immagine che ne danno i Buddhisti è quella di un'unità eterna e circolare, improntata sulla sofferenza che prende il nome di *samsara*.

La principale tradizione a cui fa riferimento il Buddhismo giapponese è la scuola *Mahayana*, il cui tratto fondamentale è l'aver come obiettivo l'illuminazione di tutti gli esseri senzienti, i quali possono tutti diventare un Buddha. L'unico modo affinché questo avvenga, però, è seguire il modello ideale della vita del Buddha storico, mettendosi sul suo stesso percorso.

Al suo interno, il *Mahayana* stesso è diviso in più scuole, le cui principali sono due: il *Madhyamika* e il *Cittamatra*. La prima, priva di un particolare interesse ai fini di questo elaborato, asserisce la radicale vacuità di ogni *Dharma*: tutto è vuoto.

La seconda scuola, invece, è quella che ebbe maggior successo nell'arcipelago giapponese. Essa cerca di completare l'idea della vacuità dei *Dharma* con il principio di falsificazione: essi inferiscono che, se il *samsara* è il prodotto di una percezione della realtà fallace, se esso lo falsifica, deve necessariamente esserci un sostrato che viene falsificato, una *sub-stantia*. Da qui nasce la fondamentale nozione di Natura-di-Buddha, il sé assoluto inerente, in maniera differente, a tutti gli esseri e partecipe dei diversi tipi di illuminazione.

Bisogna, però, fare una premessa di fondamentale importanza: l'intero apparato concettuale Buddhisto, in realtà, vuole togliersi di dosso l'idea della Natura del Buddha intesa in maniera sostanziale. Essa, infatti, non deve essere considerata in alcun modo una *sub-stantia* di stampo aristotelico, sebbene molti studiosi nel '900 abbiano evidenziato

questa contraddizione concettuale molto forte, insita nel Buddhismo stesso.³ Solo tenendo a mente questo punto, mai del tutto risolto neanche al giorno d'oggi, è possibile approcciarsi correttamente allo studio della Natura-di-Buddha.

Dopo questa parentesi, è possibile proseguire sottolineando che questo tema sarà fondamentale per la formazione culturale del monaco Dogen: esso consiste, infatti, nel fulcro della dottrina delle due scuole cinesi: l'*Hua-yen* (in giapponese *Kegon*), e il *T'ien-t'ai* (giapponese *Tendai*), che si riferisce al *Sūtra del loto*.

Sebbene anche la prima abbia lasciato la sua impronta nel pensiero del monaco, sarà questa la seconda scuola di maggiore interesse, poiché il Giappone del tardo periodo *Heian* e primo *Kamakura* vede lo sviluppo di numerosissime scuole *Tendai*.

Com'è stato già menzionato in precedenza, è questo il periodo d'oro della diffusione del Buddhismo in Giappone: se nei secoli precedenti, esso era rimasto un "fenomeno alto", limitato solo ed esclusivamente agli ambienti della corte imperiale⁴, ora esso si è iniziato a diffondere su larga scala, arrivando a tutti gli strati della popolazione. E, assieme alla dottrina, aumenta esponenzialmente anche lo studio dei *Sutra*, testi sacri volti a descrivere la pratica e la teoria Buddhista. Contrariamente alle tradizioni religiose occidentali, in cui è facile individuare il testo sacro, nel caso del Buddhismo la produzione è sterminata. Ogni *Sutra* fa riferimento a una scuola specifica, o a una corrente, le quali possono essere anche molto diverse fra di loro.

Questa premessa per sottolineare, dunque, che non bisogna stupirsi nel caso si presentassero elementi fortemente contraddittori interni alla dottrina, in quanto essa è soggetta a molteplici interpretazioni. È impossibile analizzare nel dettaglio il contenuto di ogni singolo testo, ma è possibile prendere a riferimento alcuni degli scritti che più hanno segnato la sensibilità Giapponese nei secoli. Primo fra tutti, il celeberrimo *Sutra del Loto*.

Si tratta di una delle più complesse opere appartenente al canone Buddhista, databile attorno al 300 d. C. Probabilmente frutto del lavoro di un indo-scita sinizzato *Dharmaska*, è uno dei testi centrali della tradizione Buddhista sino-giapponese. Pieno di immagini

³ Per delle referenze, vedasi l'opera della scuola di Kyoto e di Nishida Kitaro: la contraddizione qui accennata è uno dei punti focali della riflessione della corrente di pensiero in questione.

⁴ A testimonianza di questo fatto, vedasi Murasaki Shikibu - *Genji Monogatari*: datato nei primi anni del 1000, nel fulcro del *Periodo Heian*, esso fornisce un'accurata e attendibile testimonianza di come il Buddhismo fosse già penetrato negli ambienti della corte Imperiale di Heian-kyo.

ottimistiche e poetiche, grande sostenitore dell'eternità del messaggio spirituale del Buddha, il testo in questione è diventato uno dei punti cardine della corrente filosofico-religiosa in questione. Esso è preso come punto di riferimento per quanto concerne il Buddhismo *Mahayana*, corrente che continua ad esistere nell'arcipelago giapponese al giorno d'oggi, tanto da essere il Buddhismo di riferimento della *Scuola di Kyoto*⁵, scuola del XX secolo i cui contributi saranno ripresi nel terzo capitolo di questo elaborato.

Tornando ai contenuti del testo preso in esame, esso contiene un messaggio d'interesse universale: la teoria *dell'unico veicolo del Buddha*, che permetterebbe a tutti gli esseri viventi di diventare Buddha. Fulcro dell'opera è, dunque, l'illuminazione, destinata ad essere il primo grande tema d'interesse del maestro Dogen, come si vedrà in seguito.

Ulteriore nucleo concettuale del Buddhismo, che è stato già esaminato in precedenza, e il quale sarà uno degli elementi cardine del quale si parlerà in seguito, è la questione dell'impermanenza. Essa, oltre ad essere propria dell'entroterra culturale del mondo fluttuante e della sensibilità storica dell'epoca, è il fulcro della dottrina Buddhista del *Mahayana*, e sarà uno dei grandi temi del Maestro Dogen. Nei vari Sutra, fra cui quello del Loto, si parla dell'origine interdipendente di tutte le cose, sottolineando come non esista nulla di indipendente: non esiste sostanza. Il soggetto stesso è parte di un flusso a cui deve lasciarsi andare, abbandonando sé stesso.

Bisogna fare, però, attenzione: non bisogna assolutamente fraintendere la posizione Buddhista per una forma di nichilismo *ante-litteram*, esso vuole infatti andare contro una concezione reificante del reale, cercando di sbrogliarlo dall'essere cosa.

Ma dove si situa il maestro Dogen in questo contesto culturale così composito? Innanzitutto, dobbiamo ricordare che egli è il fondatore di quella che oggi è la scuola Buddhista più famosa del Giappone, il *Soto Zen*. Esso è una diretta diramazione del più antico Buddhismo Chan cinese, e ha delle radici mitiche che lo fanno risalire sino al Buddha storico.

All'interno di uno dei principali capitoli (*Bendowa*) della sua opera principale, lo *Shobogenzo*, Dogen scrive:

⁵ Per approfondire la *Scuola di Kyoto* vedasi il seguente articolo: <https://plato.stanford.edu/entries/kyoto-school/>

Si dice che il grande maestro Sakyamuni Buddha sul picco dell'avvoltoio trasmise l'insegnamento a Mahakasyapa. Esso fu trasmesso correttamente da patriarca a patriarca fino a Bodhidharma. Bodhidharma si recò in Cina dove trasmise il Dharma a Eka. Questo fu l'inizio della trasmissione del Buddhismo nelle terre orientali. Trasmesso in questo modo, il Dharma giunse fino al sesto patriarca Eno. Allora il vero buddismo si diffuse in terra cinese e si rese chiaro che esso non aveva nulla a che fare con la speculazione teorica. A quel tempo, il sesto patriarca aveva due eccellenti discepoli. [...] Entrambi ricevettero il sigillo del Buddha e diventarono maestri di uomini e dèi. Diffondendosi da questi due filoni, si evolvettero le cinque scuole: la scuola *Hogen*, la scuola *Igyo*, la scuola *Soto*, la scuola *Unmon* e la scuola *Rinzai*.⁶

Si tratta di una narrazione mitica, la quale narra degli eventi che avrebbe dato inizio al Buddhismo Chan e alla tradizione del *Soto zen*: ciò che è interessante è che già da questo racconto, è possibile enucleare alcune delle caratteristiche principali di questa tradizione:

1. Le origini vengono fatte risalire direttamente al Buddha storico: da questo elemento è molto semplice desumere che la tradizione interpretativa dello *Zen* vuole essere un ritorno autentico all'insegnamento originale del Buddha.
2. Altro elemento centrale è l'aneddoto del fiore in sé: la descrizione della scena rimanda a un insegnamento diretto e immediato, una conoscenza trasmessa intuitivamente in un rapporto fra maestro e allievo, in una catena iniziata dal Buddha storico e mai conclusa. Questo elemento porta con sé l'importanza dell'insegnamento diretto e dell'esperienza in sé, che assume una priorità rispetto alla parola scritta. Tuttavia, non bisogna fraintendere: la parola scritta risulta comunque di vitale importanza, come vedremo in Dogen, ma non è l'elemento attorno a cui ruota l'insegnamento del *Buddhismo Zen*.
3. Viene menzionato anche il sesto patriarca, Eno. Egli diede una connotazione fortemente esperienziale al Buddhismo, radicando fortemente questa tendenza anche nelle scuole successive a cui diede vita, fra cui il *Soto Zen*.

Grazie alle parole di Dogen in questo testo, è stato dunque possibile enucleare immediatamente alcuni dei punti centrali della scuola di pensiero da cui proviene. Mettendo, poi, questi elementi di stampo mitico a confronto con l'effettiva realtà storica

⁶A. Tollini, *Pratica e Illuminazione nello Shobogenzo*, Astrolabio Ubaldini, Roma: 2001, p. 126

in cui viveva Dogen, è possibile stabilire subito le caratteristiche centrali all'interno della nuova pratica religiosa, proprie per lo sviluppo del filosofo giapponese:

- Il rifiuto delle cerimonie complesse e del simbolismo astratto
- Un approccio diretto e alla portata di tutti
- La centralità dell'elemento pratico, dell'esperienza del singolo

Tutti questi elementi sono la naturale conseguenza di quel mondo in crisi a cui è stato fatto riferimento in precedenza, privo di alcun tipo di valore e vissuto come transitorio. Si manifesta la necessità di un percorso spirituale pratico e concreto, che non rimandi ad altro. Inoltre, Dogen manifesta un senso di universalità così radicale che è estraneo anche al Buddhismo a lui contemporaneo: egli crede che chiunque, a prescindere dai condizionamenti interni o esterni, possa raggiungere l'illuminazione, se guidato correttamente. La sua posizione, dunque, può essere vista come una radicalizzazione del principio del Buddhismo *Mahayana* enunciato all'inizio del paragrafo.

Dogen, dunque, non fa eccezione: egli è per molti aspetti figlio del suo tempo, e tutta la sua speculazione metafisica è inevitabilmente legata a quell'entroterra culturale che non è semplicemente Buddhista, ma autenticamente giapponese in tutte le sue forme.

Ed è proprio per questa ragione che, prima di proseguire con l'analisi del pensiero del maestro Zen, è di primaria importanza fare un breve accenno alla sua esperienza di vita individuale: a metà fra la storia e il mito, la narrazione della sua esistenza è la base da cui egli trae i primi spunti di riflessione per la costruzione della sua speculazione metafisica.

Bisogna innanzitutto sottolineare l'impossibilità d'indicare l'appartenenza a una sola corrente del pensiero Buddhista: è il fondatore del *Soto Zen*, ma la sua formazione culturale può definirsi trasversale, in quanto egli ha incontrato diverse scuole del Buddhismo *Mahayana*, formandosi su ciascuna di esse. Bisogna, inoltre, rammentare che identificarlo in una sola scuola sarebbe contrario alle sue intenzioni iniziali, che ambivano a un ritorno alle origini del Buddhismo.

Ciò che rende questo pensatore estremamente interessante è l'attualità del suo pensiero, che può e merita di essere letto ancora oggi, in quanto è possibile ancora sentirne gli echi. Obiettivo di questo elaborato è, dopo aver definito nel dettaglio i punti centrali della sua speculazione, porlo in relazione con il filosofo Martin Heidegger, figura di spicco della tradizione filosofica occidentale, che ha in comune con il pensatore giapponese più di

quanto si pensi. Entrambi, infatti, rendono da subito centrale la questione della temporalità, strettamente legata al problema dell'impermanenza.

Ed è proprio quest'ultima che permette d'iniziare a delineare gli elementi biografici fondamentali della vita del monaco. Essa è parte integrante della sua esistenza. Seguendo quella che ad oggi è identificata come la biografia tradizionale, Dogen avrebbe perso entrambi i genitori: il padre all'età di due anni, la madre a sette. In questo contesto drammatico, si tramanda che, durante le esequie della seconda, egli sia rimasto incantato dall'alzarsi e poi svanire dell'incenso, e che esso gli diede il senso profondo della transitorietà della vita umana e dell'impermanenza di ogni *Dharma*. Sembra sia stato proprio questo episodio spingerlo a farsi monaco, in maniera tale da poter approfondire la questione del tempo, dell'impermanenza e della natura del Buddha.

Fondamentale per la sua formazione è l'ingresso, all'età di dodici anni, in un monastero sul Monte *Hiei*, lo *Enryaku-ji*, principale sede della scuola *Tendai*. Il nome Dōgen, che significa "Il principio della Via", gli venne dato proprio in questa sede. Ciò che è di primaria importanza al fine di questo elaborato, è sottolineare che qui egli è entrato in contatto con quelli che saranno i punti centrali del suo sistema filosofico: la scuola *tendai* prevede delle dure discipline meditative secondo il metodo *zhǐguān* (*Shikan*), che nasce nel VI secolo dal patriarca della scuola cinese *Tiāntái*, e dallo studio di *Sutra*. Egli si lega molto al *Sutra del Loto*, che spesso elogia all'interno della sua opera principale, lo *Shobogenzo*, che significa letteralmente tesoro (*zo*) dell'occhio (*gen*) della vera (*sho*) legge (*bo*), scritto fra il 1231 e 1253.

Ciò che interessa della biografia di Dogen è, soprattutto, il suo viaggio in Cina (1223-1227) alla volta di un contatto con quello che veniva identificato come il Buddhismo originario: come si è specificato precedentemente, il Buddhismo diffuso in Giappone è derivato dalla rielaborazione cinese della dottrina, in realtà di origine indiana.

È durante questo periodo che entra in contatto con le scuole *Rinzai* cinesi, e qui si rapporta con la tradizione *zen*, e con i più svariati maestri. Sarà solo nel 1227 che raggiungerà l'illuminazione, e ritornerà in Giappone per fondare la sua scuola di *Zen*.

Dopo questo viaggio in Cina, e dopo la fondazione della scuola *Zen*, Dogen inizia a lavorare sulla sua opera magna, lo *Shobogenzo*: come si analizzerà in seguito, è grazie a questa sua peregrinazione nei luoghi del Buddhismo che egli fu in grado di teorizzare un così ricco e complesso sistema speculativo, di altissimo interesse anche al giorno d'oggi.

Tutto ciò che concerne la natura del Buddha, la libertà e il rapporto fra essere e tempo risultano essere, all'interno del complesso pensiero di Dogen, delle tematiche di rinnovato interesse e attualità.

Muore nel 1253 a Kyoto.

1.3 Il problema delle due illuminazioni e della Natura-di-Buddha

Come riportato nel paragrafo precedente, Dogen inizia il suo itinerario speculativo con la pratica sul monte *Hiei*, il luogo dove si trova il principale monastero della scuola *Tendai*. Essa è strettamente legata al contenuto del *Sutra del Loto*, secondo il quale tutti gli esseri senzienti possiedono la Natura-di-Buddha. Ciò implica che ogni essere senziente ha la potenzialità di accedere all'illuminazione, diventando egli stesso un Buddha. Ma, nel Buddhismo tradizionale, l'illuminazione avviene attraverso la pratica (*zazen*), che permette all'uomo di elevarsi dal suo stato di *Samsara* (la dimensione dell'ignoranza, l'illusione e la sofferenza) fino al *Nirvana* (la Buddhità).

Prima di procedere riguardo il grande dubbio circa la contraddizione fra la pratica e l'illuminazione individuato in questi anni da Dogen, è fondamentale operare una breve parentesi riguardo allo statuto della pratica *zazen* all'interno dello *Shobogenzo*.

Le ragioni che rendono necessario stabilire immediatamente i punti cardine dello *zazen* sono molteplici, ma la principale risiede nell'idea di Dogen stesso secondo cui la conoscenza del suo pensiero non poteva prescindere dallo studio della pratica. Egli stesso considera la conoscenza dello *zazen* propedeutica allo studio del suo complesso sistema speculativo, e a dimostrazione di ciò bisogna ricordare che il primo testo da lui scritto, il *Fukan Zazengi*, si occupa solo ed esclusivamente dei punti centrali della pratica, ed è datato prima dell'inizio della stesura dello *Shobogenzo*. È chiaro, dunque, come l'obiettivo di Dogen fosse introdurre prima allo *zazen* e, solo in seguito, alla sua dottrina vera e propria.

Si tratta, infatti, della pratica per eccellenza. Dogen ne parla all'interno di due testi, lo *Zazengi* e lo *Zazenshin*, nei quali la descrive nel dettaglio, spiegandone il complesso significato. Quando si è nello stato di *zazen* bisogna innanzitutto stare seduti: è questa la posizione tramandata dalla tradizione. Inoltre, non bisogna concentrarsi: il fulcro dello *zazen* è di «lasciare andare qualunque tipo di legame e mettere da parte ogni cosa. Il bene

sia un non-pensiero e il male sia anche un non-pensiero. Non riguarda né la mente, né la volontà, né la coscienza. Neppure riguarda il pensiero, le idee, la percezione. Non pensate di voler diventare Buddha»⁷

In queste parole, Dogen introduce quelli che saranno dei temi che analizzeremo nelle pagine successive; viene menzionata qui l'importanza del non-pensiero della pratica, ossia la capacità di lasciar cadere il proprio io e di abbandonare ogni pensiero mondano e no, che impedisce di raggiungere l'illuminazione. Il desiderio stesso di raggiungerla, vedremo, allontana l'uomo dal suo obiettivo. Bisogna quindi definire immediatamente che fare *zazen* implica cercare di distaccarsi completamente dal mondo circostante. Vedremo, nelle pagine successive, cosa intenda Dogen con queste parole.

Dopo questa parentesi, che sarà fondamentale per la comprensione delle pagine seguenti di questo elaborato, è possibile proseguire con il dubbio riguardo alla dottrina che afflisse Dogen nei suoi primi anni nel monastero: l'irriducibile distanza fra i due risvegli.

Il Buddhismo della scuola *Tendai* divide infatti fra:

- *Hongaku*: il risveglio originario inerente a tutti gli esseri
- *Shikaku*: il risveglio che si ottiene durante la pratica.

Ciò che Dogen non comprendeva è per quale ragione, se in quanto essere umano possiedo già una natura illuminata, devo perseguire ancora nella pratica. Come si relazionano i due risvegli fra di loro?

Egli non si accontenta della prima risposta che gli viene data, ossia che la Natura-di-Buddha è una potenzialità che ha bisogno di essere attualizzata dalla pratica.

È qui che Dogen introduce uno dei punti cardine della sua filosofia, che sarà analizzato in seguito nel dettaglio: egli radicalizza totalmente il *Sutra del Loto*, secondo il quale tutti gli esseri hanno la Natura-di-Buddha. In Dogen, tutti gli esseri sono la Natura-di-Buddha: ciò diventa una questione, per utilizzare un termine anacronistico, di stampo ontologico.

Egli scrive:

⁷ *Ivi*, p. 43-44

Gli esseri senzienti non sono dotati della Natura-di-Buddha [...] significa che essa non giunge per la prima volta [NDA quando ci illumina]. Essa è da sempre la nostra vera natura, sempre presente fin dall'inizio e pienamente sviluppata.⁸

Questo elemento, che è necessario chiarire prima di proseguire oltre con questo elaborato, è analizzato in maniera dettagliata nel terzo libro dello *Shōbōgenzō*, *Busshō*, il quale prende in esame il complesso tema della Natura-di-Buddha. Egli, all'apertura del capitolo, cita un celebre passo del *Mhapaphari Nirvana Sutra* che recita:

Sakyamuni Buddha ha detto: tutti gli esseri senzienti hanno la Natura-di-Buddha, il *thatagata* vi risiede senza cambiare mai.⁹

Come si è precedentemente spiegato, Dogen rifiuta l'idea che gli esseri abbiano Buddha: tutti gli esseri sono Buddha. Chiunque, dunque, può accedere all'illuminazione, se segue un percorso adeguato: si tratta di un buddhismo profondamente democratico. Proprio per questo, egli ripropone la frase del *Sutra* stravolgendone completamente il significato:

L'espressione "tutti gli esseri sono senzienti" indica i senzienti oppure gli esseri che hanno vita. L'espressione tutti significa [...] tutto l'essere senziente. Cioè *Shitsuu* è la Natura-di-Buddha. Un singolo del tutto è detto "tutti gli esseri". Quando le cose stanno così, l'interno e l'esterno di tutti gli esseri è tutto l'essere della Natura-di-Buddha.¹⁰

In questo modo, egli non si limita ad attribuire la Natura-di-Buddha, bensì a renderla *Shitsuu* (interezza dell'essere): la Natura-di-Buddha è dunque essa stessa essere, assumendo un connotato ontologico che prima non possedeva. Inoltre, essa non è legata solo agli esseri senzienti: Dogen allarga la Natura-di-Buddha ad ogni essere del reale, come una forza cosmica presente in ogni essente. Nulla è escluso dalla Natura-di-Buddha.

Essa è presente in ogni essere in maniera indivisa, come viene mirabilmente spiegato nel frammento di testo precedentemente preso in esame. Inoltre, vale la pena fare una breve considerazione terminologica prima di proseguire nella nostra analisi. Il termine con cui è indicato questo fondamentale concetto è *shitsuu*, ed è un termine linguisticamente rilevante. Esso è, infatti, formato da due caratteri: *shitsu* (gli esseri) e *u*, che si traduce come essere, da intendersi con funzione predicativa. Con l'utilizzo di questo termine, egli stabilisce dunque lo statuto ontologico della Natura-di-Buddha.

⁸ *Ivi*, P. 120

⁹ A. Tollini, *Buddha e Natura di Buddha*, Astrolabio Ubaldini, Roma: 2004, p. 52

¹⁰ *Ivi*, p. 55

Un altro elemento d'interesse all'interno dell'analisi di *Bussho* è l'utilizzo della particella *mu*, che assumerà dei contorni di rilevanza in seguito. *Mu* è, infatti, l'opposto di *U*: Dogen va, dunque, a creare una contrapposizione fra essere e non essere. Ma in che termini si parla di opposizione, in un quadro teorico così articolato? Non si tratta di una differenza in termini assoluti, ma è un dato di fatto. Dogen scrive immediatamente che tutto è manifesto. Ma come è possibile ciò? Dopo aver analizzato nel dettaglio cosa si intenda per natura di Buddha, parleremo anche della sua negazione, fondamentale allo scopo di comprendere il complesso sistema speculativo di Dogen.

Dopo queste prime specificazioni è dunque possibile osservare come il filosofo giapponese vada ad attuare due fondamentali rivoluzioni nella sua concezione di Natura-di-Buddha:

- Ha un'accezione ontologica che prima non possedeva: nei *Sutra* precedenti, la Natura-di-Buddha è qualcosa che si ha. Dogen radicalizza questa posizione: tutto l'essente è la Natura-di-Buddha.
- Il secondo punto rivoluzionario è proprio questo: essa è presente, completamente, in ogni essere del reale. Nulla è escluso, a differenza dei *Sutra* precedenti, che si concentravano sugli esseri senzienti. Ogni piccola parte del tutto ha in sé l'interezza della Natura-del-Buddha, non divisibile in parti ma presente in tutto il reale nella sua totalità.

Da questo, è dunque evidente come vi sia un'identità incontrovertibile fra esseri e Natura-di-Buddha. Si tratta di uno dei punti centrali del sistema speculativo di Dogen, che avrà delle ripercussioni imprescindibili sul suo edificio del sapere.

Effettivamente, nello spiegare questo, è Dogen stesso che introduce queste tematiche scindendo anche terminologicamente la Natura-di-Buddha, spiegando in che rapporto siano i vari termini fra di loro.

Buddha e Natura: se raggiungete l'uno, raggiungete anche l'altro. La Natura-di-Buddha è sicuramente tutto l'esistente, poiché tutto l'esistente è Natura-di-Buddha. Tutto l'esistente non si riferisce ad una moltitudine di cose diverse, e neppure a un solo pezzo di ferro. [...] Quando

davvero parlate della Natura-di-Buddha, essa non dev'essere eguagliata ai santi e neppure eguagliata alla natura di Buddha stessa.¹¹

Spezzando i due termini “Natura” e “Buddha” egli chiarisce il rapporto fra le due: la prima è l'essenza del reale, il secondo è colui che lo comprende poiché illuminato. La natura intrinseca dell'uomo è quella dell'illuminazione, mentre la Natura-di-Buddha prevede tutto l'esistente, in cui si manifesta nella sua totalità.

All'interno del capitolo che stiamo prendendo in esame, Dogen fa anche una disamina ontologica molto precisa su cosa sia la Natura-di-Buddha, in cosa consista. Per comprendere meglio la natura di ciò che si sta analizzando, è necessario fare una breve parentesi sulla concezione temporale di Dogen. Va sottolineato che, nelle pagine seguenti dell'elaborato, vi sarà un intero paragrafo in cui sarà analizzata in maniera completa e dettagliata suddetta teoria. Ciò che ci interessa, al momento, è assumerne le conclusioni per poter poi delineare nel dettaglio cosa sia la Natura-di-Buddha. Dunque, per una dettagliata analisi della temporalità sarà necessario attendere il paragrafo in questione.

Ciò che è di maggiore interesse, a questo riguardo, risiede nell'idea di Dogen secondo cui ogni cosa si trova nella sua posizione dharmica: con questa perifrasi, si intende che tutte le cose del mondo sono completa espressione del *Dharma*. Non vi è transizione, ogni fenomeno è completo e possiede in sé la totalità dell'elemento dharmico. Essendo dunque ogni cosa espressione completa del *Dharma*, sono anche esse stesse nel tempo intero: Dogen, dunque, va a stabilire una relazione di corrispondenza fra essere e tempo, da lui conosciuti sotto ad uno stesso termine, *Uji*.

Da questa riflessione in seno alla temporalità, che verrà sviscerata in maniera più completa e articolata nelle pagine successive, possiamo dedurre che al di sopra di tutto vi sia una concezione della realtà come impermanenza, l'eterno fluire delle cose, caratterizzate da un continuo cambiamento. Dogen, però, radicalizza la concezione qui presa in esame, partendo dal presupposto che l'impermanenza non è solamente la de-sostanzializzazione dell'io e dei fenomeni, entrambi caratterizzati dal continuo mutamento. Essa consiste anche nella totalità delle singole posizioni dharmiche dei fenomeni stessi, in cui ogni attimo dell'essere e del non-essere consiste nella

¹¹ *Ivi*, p. 62

manifestazione dell'intero *Dharma*. Ogni oggetto diventa, dunque, la completa espressione della realtà illuminata.

Da questa riflessione, è dunque evidente che nel sistema speculativo di Dogen ogni stadio dell'impermanenza è in realtà l'attuazione della Natura-di-Buddha. È dunque possibile stabilire un'uguaglianza tra impermanenza e Natura-di-Buddha.

Dinnanzi a tutte queste considerazioni, nascono delle domande: la prima fra tutte è se e quando questa Natura-di-Buddha sia visibile. Dogen ci risponde che, essendo nell'intero reale, essa è sempre presente:

La gente del passato ha la tendenza a pensare che le parole “quando giunge il tempo” siano da intendere come aspettare che in qualche momento del futuro la Natura-di-Buddha si presenti davanti a noi. Pensano che continuando la pratica come stanno facendo verrà il momento in cui incontreranno la manifestazione della sua natura. [...] Ma se vuoi conoscere la Natura-di-Buddha, si sappia che è le cause e le condizioni temporali stesse. Le parole “quando giunge il tempo” significano che il tempo è già arrivato, e non vi deve essere nessun dubbio su questo.¹²

Ciò che emerge da questo interessante frammento è l'idea che la Natura-di-Buddha, per utilizzare dei termini anacronistici e di heideggeriana memoria, è qui ed ora: non vi è un tempo per l'illuminazione, bensì è sempre il momento adatto; essa è sempre, e va vissuta nel presente. La conoscenza della Natura-di-Buddha è le cause e le condizioni temporali stesse: non siamo dinnanzi a una legge di causa-effetto, ma a una coincidenza. Vi è una chiara sovrapposizione.

Dopo aver chiarito i punti centrali del contenuto relativo a *Bussho* e all'idea di Natura-di-Buddha, si manifesta la necessità di riprendere un discorso che, per esigenze di esposizione, è stato solamente accennato ma non approfondito adeguatamente. Si tratta dell'idea del *Mu*, ossia del non essere.

Ma prima di proseguire con la dettagliata analisi del problema dei due risvegli e della meditazione, che concluderà il paragrafo in questione, bisogna necessariamente aprire una parentesi su quella che Dogen chiama *MuBussho*, ossia la Non-natura-di-Buddha.

Il quinto patriarca dice: Poiché la Natura-di-Buddha è il vuoto, allora si chiama nulla. Questo esprime chiaramente che il vuoto non è il nulla. Per esprimere il fatto che la Natura-di-Buddha è il vuoto [...] si dice nulla. [...] Si dice nulla perché la Natura-di-Buddha è vuoto. Quindi, ogni

¹² *Ivi*, p. 64

frammento del nulla è un riferimento che esprime il vuoto, e il vuoto è la capacità di esprimere il nulla. Quello che chiamiamo vuoto non è il vuoto della frase: “i fenomeni sono il vuoto”. Essa non significa che i fenomeni sono forzati a essere il vuoto, né che essi siano estratti da esso ».¹³

Viene qui ripreso quel tema già da noi sviscerato in precedenza, ossia l'in-sostanzialità della Natura-di-Buddha e la sua impermanenza. Ma qui viene messo in relazione anche alla Non-Natura-di-Buddha, la quale assume una connotazione peculiare che merita di essere analizzata nel dettaglio. Il vuoto di cui scrive Dogen non deve essere inteso in termini ontologici opposti al pieno: dire che la Natura-di-Buddha è vuota non implica andare a negare i fenomeni in alcun modo, ma significa semplicemente attribuire loro la natura estrinseca del vuoto.

E qui si arriva alla questione di maggiore interesse: Dogen stabilisce un'uguaglianza fra Natura-di-Buddha e Non-Natura-di-Buddha, dove la vera differenza sta proprio nell'illuminazione, argomento cardine che sarà analizzato debitamente nel prossimo paragrafo. Per ora, ciò che è necessario tenere a mente è l'idea secondo cui ciò che distingue le due sia proprio l'illuminazione: una volta illuminati, si coglie la Natura-di-Buddha. Al contrario, prima di questo evento, gli esseri senzienti vivono la Non-Natura-di-Buddha.

Dopo aver specificato nel dettaglio i punti cardine concernenti la Natura-di-Buddha, è necessario proseguire con le ultime considerazioni relative al problema delle due illuminazioni e con la restante parte del complesso sistema speculativo di Dogen.

È interessante osservare come egli radicalizzi anche un'altra importante questione tipica del Buddhismo: la figura del *Sattva* (*Shujō* in Giapponese). Questo termine anticamente indicava la complessa relazione esistenziale fra umani e morte, ma il Buddhismo lo aveva già ampliato, in termini analoghi, al rapporto fra tutti gli esseri e la dialettica generazione/estinzione. In Dogen, la questione viene universalizzata fino ad arrivare alla dialettica essere/nulla.

Queste due forme di risveglio, o illuminazione che dir si voglia, portano con sé una concezione della temporalità radicalmente differente. Lo *shikaku*, il risveglio della pratica, porta con sé una concezione lineare del tempo, poiché esso procede verso un obiettivo

¹³ *Ivi*, p. 76

posto nel futuro. Il problema della linearità del tempo è, agli occhi di Dogen, il suo impedire all'uomo di vivere il qui e l'ora, poiché è tutto indirizzato verso il futuro.

Per quanto concerne il secondo risveglio, quello originario, è identificato da Dogen con la Natura stessa del Buddha. La sua temporalità è caratterizzata da un'infinità di attimi, non quantificabili, espressioni della più pura essenza della Buddhità, in una relazione senza alcuna ostruzione. È grazie a questa riflessione che Dogen riesce a stabilire quella che sarà una delle nozioni centrali del suo pensiero: il *Shusho Itto*. Si tratta dell'identità di pratica e illuminazione, fondata sull'idea che esse siano fuori dalla temporalità, senza inizio. Dunque, la Natura-di-Buddha diventa una manifestazione contestuale della Buddhità, e non una mera potenza. La questione, dunque, diventa la seguente: tutti gli esseri *sono* la Natura-di-Buddha, non si limitano a possederla.

1.4 Il Shusho Itto: la coincidenza fra pratica e illuminazione

Nel concetto del *Shusho Itto*, la pratica *zazen* smette di essere considerata come un mezzo: essa ha assunto uno statuto completamente diverso, giacché non è più necessaria per diventare Buddha. La vera illuminazione, quella a cui l'uomo dovrebbe tendere, è la consapevolezza che non vi è alcun bisogno di diventare Buddha, perché già lo siamo. Ed è lì che si aprono le porte del *Nirvana*.

La pratica perde, dunque, quella concezione atta a ricevere qualcosa nel futuro che le era propria: *zazen* non è più quella pratica che si aspetta l'illuminazione, bensì è uno stato in cui non si ha più necessità di nulla, si è completi e non si sentono mancanze. È questa l'illuminazione.

Ma vi è una necessità fondamentale alla base di questa concezione: l'abbandono completo dell'Io. È l'Io che impone le sue esigenze, creando aspettative future. Egli è il vero ostacolo per il raggiungimento dell'illuminazione: il dramma dell'Io è che impedisce di godere della vera forma della realtà, distorcendola nella sua lente antropocentrica.

Solo quando lascerete nell'oblio il vostro corpo e la vostra mente, e vi getterete dentro la casa del Buddha, e quando procederete in accordo con ciò, senza bisogno di usare la forza, liberi da nascita e morte, diventerete Buddha.¹⁴

¹⁴ A. Tollini., *Pratica e Illuminazione nello Shobogenzo*, Astrolabio Ubaldini, Roma: 2001, pag. 246

Dunque, è fondamentale prestare attenzione al fatto che non bisogna rinnegare l'Io, cacciarlo via: in questa maniera, esso andrebbe ad affermarsi in maniera ancora più radicale, sebbene sia un Io negativo. Ciò che è necessario fare è, dunque, lasciar andare l'Io sostanziale, che distorce la realtà che ci circonda. È proprio questa l'illuminazione di cui parla Dogen: non è un'illuminazione che va cercata. Lo studioso Tollini la definisce "a priori": essa vi è già, bisogna solo saperla vedere lasciando cadere quell'Io che ce lo impedisce. In Dogen, infatti, è molto chiaro che l'Io non sia altro che il responsabile dell'attaccamento e del desiderio, che tiene l'uomo legato alla falsa prospettiva del *Samsara*, impedendogli di vedere che il Nirvana è lì, necessita solo di un cambio di prospettiva. Dunque, l'Io va abbandonato, dimenticato, deve diventare estraneo al nostro essere.

Tollini, come è stato accennato, definisce l'illuminazione di Dogen come "a priori": questo termine è di particolare rilevanza, perché conduce direttamente a un capitolo centrale dell'opera di Dogen, il *Daigo*, traducibile come "Grande illuminazione". È qui che viene specificato, in maniera chiara e articolata, come l'illuminazione sia da identificarsi come "grande", in quanto essa è innata, e la sua essenza pervade l'intero universo. Tutti gli esseri sono, dunque, illuminati *ab origine*, ottenibile solo quando si va oltre la sofferente illusione del *samsara*.

Tuttavia, le potenzialità umane sono di vario genere. Intanto c'è la conoscenza innata, che abbiamo dalla nascita e si attua in tutto. Cioè, in tutte le fasi della nostra esistenza ci fa comprendere le cose [...] Stando così le cose, si deve apprendere il fatto che non esistono esseri animati o inanimati che non abbiano la conoscenza innata. Se c'è la conoscenza innata, allora vi è l'illuminazione innata, c'è la ricerca della verità innata e la pratica innata¹⁵

Nella citazione riportata, Dogen analizza il tema dell'illuminazione a livello degli esseri umani, riconoscendogli svariati tipi di conoscenze, ossia di potenzialità che possono portare all'illuminazione. Qui abbiamo riportato solo ciò che principalmente interessa all'argomentazione di questo elaborato, ossia la conoscenza innata, un tipo di conoscenza che possediamo sin dal momento in cui veniamo al mondo di natura a-specifica e applicabile in ogni situazione della vita. La ragione per cui ci concentriamo sull'innatismo gnoseologico risiede nel fatto che l'illuminazione dell'essere umano, ma anche non umano, è già data proprio grazie a questo a priori. Ciò si traduce nell'idea secondo cui vi

¹⁵ *Ivi*, p. 192

sia un'uguaglianza fra conoscenza innata e illuminazione, che ci porta a realizzare che, per appartenere alla grande illuminazione cosmica, basta appartenere a questo piano della realtà.

Bisogna però fare attenzione: partecipare della grande illuminazione cosmica non significa, in alcun modo, essere illuminati già dall'inizio. È una latenza che va attualizzata: questo tema, evidentemente molto caro al filosofo zen, viene fatto presente immediatamente dopo la sua analisi dell'innatismo gnoseologico. Egli scrive:

Le cosiddette persone illuminate non sono illuminate fin dall'inizio, né hanno accumulato la grande illuminazione cercandola al di fuori¹⁶

È chiaro, prendendo a riferimento queste parole lapidarie, che l'illuminazione va costantemente cercata, non essendo essa già in noi senza alcun tipo di sforzo. È fondamentale attualizzarla con lo *zazen*. Questa concezione doveva essere molto comune al tempo di Dogen, perché è possibile trovare un intero capitolo, chiamato *Sokushin Zebutsu*, in cui egli cerca di sradicare quest'idea, stabilendo proprio che è vero che la mente coincide con il Buddha, ma si parla della mente di coloro che hanno cercato l'illuminazione e sono riusciti a trovarla e realizzarla con fatica. Questo, agli occhi di Dogen, è fondamentale stabilirlo.

Dunque, per riassumere brevemente ciò che è emerso da questo lavoro filologico sui testi, è utile ricordare che:

- L'illuminazione coincide nel momento esatto in cui smettiamo di inseguire, e lasciamo cadere l'Io, foriero di questi fardelli inutili che ci legano ancora al *Samsara*. È questo il senso profondo dello *Zazen* e della pratica/illuminazione: attraverso di essa, è possibile giungere alla vera essenza del cammino religioso, ossia la totale indipendenza e libertà dalle cose del mondo.
- La possibilità dell'illuminazione è innata in ogni essere, animato e no, ma bisogna lavorare e praticare al fine di raggiungerla. Non è possibile, infatti, pensare di poterne godere senza alcun tipo di pratica precedente.

Proseguendo nella puntuale esegesi dei testi di Dogen, è subito evidente come il momento del risveglio e della sua realizzazione continui ad essere analizzato in maniera dettagliata

¹⁶ *Ivi*, p. 195

all'interno di un altro capitolo dello *Shobogenzo*, il *Genjo Koan*. Prima di proseguire, infatti, con delle fondamentali precisazioni circa lo statuto ontologico di *Nirvana* e *Samsara* nel pensiero del *Soto Zen* di Dogen, è importante fare alcune specificazioni su questo stadio di illuminazione a cui l'uomo giunge.

Il titolo del capitolo in questione, *Genjo Koan*, significa letteralmente “Il *Koan* realizzato”. Nella lingua giapponese, il termine *Koan* è un'abbreviazione dell'espressione *Kofu no antoku*, traducibile con la perifrasi di “editto esposto al pubblico”. Nella scuola Zen, sta ad indicare un testo scritto, o una trasmissione orale, di contenuto ermetico volta alla guida per la comprensione della realtà.

In Dogen, questo termine assume un'accezione radicalmente diversa: esso sta ad indicare il dilemma della vita umana, la condizione drammatica che ci vede rilegati nel *Samsara*, frutto della nostra visione soggettiva e limitata del reale, che entra in contrasto con la realtà illuminata oggettiva. Il termine *Koan*, dunque, sta ad indicare questo contrasto a prima vista irrisolvibile.

Ma quando Dogen parla di *Genjo Koan*, egli intende la realizzazione dello stesso, il superamento della realtà limitante e soggettiva di cui è stato abbondantemente discusso, e il raggiungimento dell'illuminazione. Ed è in questo capitolo che Dogen spiega cosa ci aspetta dopo l'illuminazione.

Apprendere il Buddhismo è apprendere sé stessi; apprendere sé stessi è dimenticare sé stessi. Dimenticare sé stessi è essere risvegliati alla realtà. Risvegliarsi alla realtà è lasciar cadere il proprio corpo/mente e il corpo mente degli altri¹⁷

Si tratta della perfetta sintesi del complesso sistema di pensiero di Dogen: è possibile ritrovare dei *topoi* già analizzati in precedenza, ma è anche possibile notare la grande importanza del Buddhismo inteso come apprendimento del singolo. Si tratta di un apprendimento dell'io, e non per l'io: non ha nulla a che fare con un patrimonio storico-culturale esterno. Il *Genjo Koan* è possibile solo ed esclusivamente in questo modo.

A questo proposito, Dogen utilizza anche un altro termine semanticamente rilevante: *Inmo*. Esso è stato tradotto in svariati modi, più recentemente come “It”, il pronome neutro inglese, ma nessuno è riuscito a renderne il senso originario: utilizzare il pronome

¹⁷ *Ivi*, p. 180

sopracitato, implicherebbe attribuire a questo concetto una sostanzializzazione che, abbiamo detto, non è presente.

Dunque, con questo termine, Dogen intende il modo di percepire la realtà così com'è, andando oltre quella prospettiva soggettiva e antropologica che aveva aspramente criticato già nelle pagine precedenti. *Inmo*, dunque, è la realtà in sé post-illuminazione, ed essa comprende tutta la realtà: tutto è *Inmo*, anche il soggetto che è caduto ha compreso di essere tale.

Esso è, dunque, il modo di essere della realtà illuminata, come si spiega dettagliatamente in questo frammento:

Quindi chi vuole ottenere la cosa così com'è [nda *Inmo*] deve essere una persona di questa cosa così com'è. [...] Il significato di questo è puntare direttamente alla *bodhi* suprema, e questo lo chiamo per il momento così com'è. L'aspetto della suprema *Bodhi* è tale che l'intero mondo delle dieci direzioni non è che una parte di essa. Inoltre, la *bodhi* trabocca oltre l'intero mondo. Anche noi stessi siamo tutti utensili che stanno dentro quell'intero mondo delle dieci direzioni¹⁸

Questo estratto ben esprime i concetti precedentemente menzionati, insistendo inoltre sull'ausiliare essere piuttosto che sull'avere. Il secondo, infatti, prevede logicamente la presenza di un soggetto e di un oggetto, che sono totalmente assenti nella concezione dell'illuminazione di Dogen. Inoltre, avere prevede una sostanzializzazione dell'oggetto, che qui non è presente. L'ausiliare essere, invece, insiste sulla questione centrale, ossia diventare parte di questa realtà e comprendere che tutto si unisce ed è parte della stessa realtà illuminata. Cade la distinzione fra soggetto e oggetto.

Pertanto, è chiaro che per accedere a questa dimensione illuminata bisogna, prima, diventare un unico col reale. Bisogna, quindi, essere *Inmo*.

A questo proposito, nasce un'altra questione in seno a queste riflessioni: abbiamo fatto cenno a una peculiarità nella concezione del *Nirvana* e del *Samsara* all'interno del sistema speculativo del filosofo giapponese. In quest'ottica di realtà unitaria di cui si sta trattando, come si collocano le due dimensioni sopracitate?

Dogen risponde in uno dei capitoli centrali dello *Shobogenzo*, il *Bendowa*. Qui, egli spiega in maniera articolata e precisa che *Samsara* e *Nirvana* non sono altro che due convenzioni: si tratta della stessa realtà, osservata da ottiche differenti. La distinzione,

¹⁸ A. Tollini, *Buddha e Natura di Buddha*, Astrolabio Ubaldini, Roma: 2004, p. 159

quasi ontologica, fra le due dimensioni, non è altri che una mera speculazione intellettuale agli occhi di Dogen: egli insiste molto su questo punto. Si tratta, dunque, di una visione meramente semplicistica di un problema più radicale.

Il fulcro della questione risiede nell'idea che l'illuminazione pervada l'intero universo e vada a permeare l'intera realtà, la quale in ogni forma e in ogni attimo della sua esistenza manifesta la suprema illuminazione. Quest'ultima è un fenomeno che si attua e manifesta in continuazione, e compito del praticante è quello di essere consapevole di ciò e di risvegliarsi alla vera forma dell'esistenza che è illuminazione. Dinnanzi al praticante illuminato, ogni cosa nell'intero universo mostra la sua vera forma illuminata. La via di Dogen fa sì che tutto esista nell'illuminazione, che potrà essere ottenuta solo ed esclusivamente quando supereremo la barriera che ci impedisce di vedere la realtà nella sua interezza: non si raggiungerà mai finché non si sarà in grado di vedere l'unità nell'opposizione, la coincidenza di *Samsara* e *Nirvana*.

La coincidenza fra queste due dimensioni, fino a questo momento considerate ontologicamente distinte e ora riportate in una, possono essere definite *Hossho*, ossia Natura-del-Dharma. Con questo termine si vuole intendere l'essenza della realtà illuminata, immutabile in ogni singola parte dell'universo. Essa è la verità in sé.

È evidente come questo sia il termine complementare di *Bussho*, che sta per Natura-di-Buddha nei primi paragrafi di questo elaborato.

In questo capitolo, egli approfondisce e chiarisce in maniera definitiva proprio questo articolato rapporto fra *Nirvana* e *Samsara*, stabilendo che la Natura-del-Dharma non è in alcun modo in contrasto con l'illusione, ma che essi coincidono e si differenziano solo per il modo di guardare loro.

La grande via non è come una persona che beve acqua e capisce da sé il principio se essa sia calda o fredda. Tutti i Buddha e tutti i Bodhisattva e tutti gli esseri senzienti, tutti per mezzo della forza della conoscenza innata rendono chiara la grande Via dell'intera Natura-del-Dharma per mezzo dei Sutra e della saggezza è rendere chiara la Natura-del-Dharma da sé stessi. [Tutti i fenomeni e la Natura-del-Dharma vanno molto oltre la teoria se siano la stessa cosa o se siano diversi, vanno oltre una discussione se siano separati o congiunti. Poiché non vi è passato, presente o futuro, non è interruzione e continuità, non è forma, sensazione, ideazione [...]. Questo è Natura-del-Dharma. [...] Il pensiero corretto è un pensiero che abbandona l'abitudine di affidarsi a

preconcetti. Perciò, è in accordo con la Natura-del-Dharma. Il pensiero omnicomprensivo ha queste caratteristiche.¹⁹

In queste parole, e nelle questioni analizzate nei paragrafi precedenti, si mettono in luce una serie di questioni di centrale importanza. Prima fra tutti, l'idea di una via che trova la sua realizzazione in una prospettiva interna, grazie all'innatismo metafisico, e non esterna, come vuole il Buddhismo tradizionale. È fondamentale, infatti, ricordare che il Buddhismo *Mahayana*, da cui discende il *Soto Zen*, insiste molto sull'idea che il modo per accedere all'illuminazione sia dentro di noi, poiché siamo la Natura-di-Buddha. Dogen radicalizza questa posizione, come abbiamo visto: non è dunque complesso, alla luce di ciò che è stato detto fino ad ora, perché Dogen veda la via come solo ed esclusivamente interna.

Un'ultima questione, prima di procedere con la trattazione di questo argomento: in queste righe, e nella sua analisi della Natura-del-Dharma, Dogen sembra implicare che Natura-del-Dharma e Natura-di-Buddha coincidano, se osservati da chi ha raggiunto l'illuminazione ed è finalmente giunto a poter guardare con ottica omnicomprensiva.

Proseguendo nella trattazione, bisogna inoltre menzionare che l'illuminazione teorizzata dal maestro Zen è impersonale e illimitata: come è stato analizzato, illuminarsi implica entrare nella dimensione in cui tutto è illuminazione e dove non vi è altro, lasciando definitivamente cadere l'io. Quest'ultimo ha perso tutti i limiti e le barriere, ogni confine con le cose del mondo: ora, esso si stende a coprire l'intero universo, permettendoci così di parlare di illuminazione cosmica: qui, il tutto partecipa dell'io e l'io partecipa del tutto. L'illuminazione cosmica, dunque, conduce quello che era l'individuo verso una dimensione sovra-spaziale e sovra-temporale, in cui corpo e mente vengono abbandonati a favore di un'ottica di appartenenza cosmica. Agli occhi di Dogen, è questo il naturale stato delle cose.

L'impegnativa via che ora insegno fa sì che tutte le cose esistano nell'illuminazione e la pratica per giungere non è che solo una. Quando superiamo la barriera e lasciamo cadere tutto, superiamo questo ostacolo.²⁰

¹⁹ *Ivi*, p. 183

²⁰ *Ivi*, p. 33

Alla luce di queste complesse considerazioni, bisogna considerare una nuova concezione di illuminazione, che permette il superamento delle precedenti due: egli teorizza il *Genjō* (manifestazione spontanea), la coincidenza fra illuminazione e pratica.

In questa maniera, le due pratiche coincidono l'una con l'altra, non differenziandosi più fra meta e mezzo: esiste solo la prima, in quanto praticare significa essere illuminati e viceversa. Non esistono più limiti temporali o funzionali: esse trascendono le coordinate spazio-temporali. Lo *zanzen* non è più il mezzo per giungere all'illuminazione, bensì è essa stessa.

Nella grande via di Buddha e dei patriarchi vi è una pratica continua che è suprema. È una pratica che circola incessantemente. Non vi è il minimo scarto tra risoluzione, pratica, illuminazione e nirvana. La via della pratica continua non cessa di circolare²¹

Dunque, come si evince dalle parole di Dogen, ogni momento della pratica è illuminazione, ed abbraccia l'intero processo. In questo modo, il filosofo è riuscito a trovare quel giusto mezzo fra la pratica individuale, limitata alle realtà dello spazio-tempo, e fra la sua intuizione riguardo alla Natura-di-Buddha, la quale deve trascendere le coordinate spazio-temporali della realtà. Il *Genjo* riesce, così, a trovarsi a metà strada fra la temporalità e la trans-temporalità.

Dunque, da questa fondamentale divisione è possibile continuare ad enucleare le questioni centrali del pensiero di Dogen. È finalmente chiaro che la Buddhità, che si manifesta come impermanenza, ha in sé gli elementi inscindibili della natura del Buddha a fondamento e della pratica come condizione. Quest'ultima si incarna continuamente con la vacuità, in quanto la *Natura del Buddha è l'impermanenza (mujō no busshō)*.

²¹ *Ivi*, p. 122

1.5 La morte in Dogen: *Shoji*

La morte è, in Dogen, una delle tematiche centrali all'interno del suo sistema filosofico: come si è accennato in precedenza, l'incontro con la morte è stato fondamentale per il pensatore. Sono stati proprio i lutti da lui subiti a spingerlo nell'analisi della Natura-di-Buddha e della temporalità.

Prima di proseguire con il tempo, dunque, è necessario chiarire alcune cose circa il fenomeno della morte: la prima è che vita e morte/ nascita e morte non sono due entità separabili: sono intimamente connesse, come due facce dello stesso foglio. Egli, infatti, utilizza il termine *Shoji* per definire questo complesso dualismo concettuale, e ridurlo ad un'unica parola, che fa anche da titolo ad uno dei libri principali dello *Shobogenzo*.

Il libro in questione, dalla datazione incerta, inizia immediatamente trattando il complesso tema dello *Shoji*:

Rendetevi conto semplicemente del fatto che nascita-e-morte è il Nirvana e non bisogna odiare la nascita-e-morte in quanto tale né bisogna pensare che il Nirvana in quanto tale sia desiderabile. Allora, per la prima volta, si riesce a distaccarsi da nascita-e-morte. Concepire di passare dalla nascita alla morte è un errore. La nascita è uno stadio di un unico tempo che ha già un prima e un dopo. Per questo motivo, si dice nel Buddhismo che una nascita è una non nascita- L'estinzione è uno stadio di un unico tempo che ha già un prima e un dopo. Perciò, si dice che l'estinzione è non-estinzione. Quando si parla di nascita non vi è null'altro che la nascita, quando si parla di estinzione non vi è null'altro che l'estinzione. Per questo, quando si nasce vi è solo la nascita, quando si muore, non ci si deve opporre alla morte, né la si deve desiderare²²

Da questo primo paragrafo, traspaiono già delle questioni di radicale importanza. Prima fra tutti, è chiaro come, secondo la concezione di Dogen, l'uomo muoia e viva in ogni istante. Pertanto, è errato pensare che vi sia un passaggio dalla nascita alla morte, come pensano la maggior parte degli esseri umani, bensì si vive nel singolo istante il fenomeno di nascita-e-morte.

Qui emerge quello che sarà poi analizzato nel seguente paragrafo: una delle principali ragioni per cui Dogen è così avverso all'idea della nascita che poi diventa morte risiede nella sua originale concezione temporale. Egli, infatti, rifiuta costantemente l'idea del tempo come flusso. Nascita e morte sono due singoli momenti, secondo il Buddhismo di

²² A. Tollini, *Pratica e illuminazione nello Shobogenzo*, Ubaldini editore, Roma, 2001, p. 246.

Dogen, e la ragione risiede nell'impossibilità della vita di diventare morte: per questo è non-vita, e impossibilità della morte di diventare vita, per questo è non-morte.

Inoltre, dal frammento poc'anzi riportato è chiaro che Dogen insista nella ricerca del Buddha nella vita-morte: è qui che egli si trova, ed è la dimensione di sofferenza che permette l'illuminazione. Non bisogna, dunque, in alcun modo rifiutare la nascita-morte.

Si tratta di un tema cardine del Buddhismo in generale, strettamente legato al *Samsara*: in esso, morte e vita coincidono negli stessi istanti, poiché si tratta di una dimensione senza inizio e senza fine. Il *Samsara*, dunque, può prendere a sua volta lo statuto di morte in senso assoluto, se adeguatamente realizzato da un punto di vista esistenziale. La realizzazione del *Samsara* come vera morte porta con sé l'idea del *Nirvana* come vera vita: il punto di svolta della questione è la realizzazione della condizione senza inizio e fine del *Samsara* stesso.

È fondamentale, però, ricordare che Dogen spesso ribalta vari elementi del Buddhismo tradizionale cinese: quest'ultimi, infatti, distinguono anche ontologicamente *Samsara* e *Nirvana*. Il pensatore giapponese, invece, rifiuta questa distinzione: egli non è interessato a relegare, come fa il Buddhismo della tradizione cinese, l'uomo in un processo in cui egli si libera dalle catene del mondo della sofferenza, ed accede alla via dell'illuminazione. Dogen, come è stato già evidenziato, concepisce l'illuminazione come un radicale cambiamento di prospettiva, che permette al singolo di trasformare il mondo del *Samsara* nel *Nirvana*. Nascita-e-morte come sofferenza è solo un modo di vedere le cose trasfigurate poiché non si è ancora giunti all'illuminazione. La liberazione, coincidente con quest'ultima, significa affrancarsi dalla visione distorta e non, come vuole il Buddhismo tradizionale, da qualcosa che esiste oggettivamente. In Dogen, ha luogo un cambiamento interno, dove la realtà coincide con l'illuminazione.

In precedenza, sono state menzionate le implicazioni temporali del rifiuto del ciclo nascita-morte in Dogen. A questo punto, dopo queste prime considerazioni, è possibile iniziare a introdurre i primi riferimenti riguardo alla concezione del tempo.

La legna da ardere diventa cenere, e una volta bruciata non torna indietro di nuovo a essere legna. Tuttavia, non si deve pensare che la cenere venga dopo e che la legna da ardere venga prima. Si

sappia che la legna risiede nella sua posizione dharmica (*Hoi*) e c'è un prima e un dopo. Per quanto esista un prima e un dopo, essi sono separati.²³

Queste citazioni qui riportate mettono in luce ed esplicano, in maniera chiara, cosa intende Dogen quando parla dell'impossibilità di passare dalla nascita alla morte. Il riferimento della legna e della cenere è una metafora per parlare del problema in esame: la nozione di essere in potenza qualcos'altro, di diventare, è solo ed esclusivamente una proiezione umana basata sulla concettualizzazione e oggettivazione della relazione dei due elementi coinvolti, è solo ed esclusivamente una proiezione esterna.

Vita e morte, dunque, sono l'una la posizione dharmica dell'altra: la nascita è già posseduta prima e dopo, ma essendo oltre ad essi, essa si definisce non-nascita. La stessa cosa vale per la morte: anch'essa è oltre il prima e il dopo, essendo così una non-estinzione.

Alla fine, vita e morte si configurano anch'esse come tempo-senza-tempo.

A questo punto, nasce un interrogativo fondamentale: come è possibile che essi siano insieme ma anche separati? Cosa significa essere la posizione dharmica l'una dell'altra? O anche solamente essere nel tempo-senza-tempo.

Questa contraddizione viene superata attraverso la nozione di emancipazione (*todatsu*) dall'ottica distorta dell'antropocentrismo: queste condizioni possono avverarsi solo ed esclusivamente fuori dalle lenti della mente umana.

Quando La grande via di tutti i Buddha è compresa profondamente e liberazione e realizzazione. Questa liberazione è tale per cui la vita libera la vita e la morte libera la morte. Per questo motivo vi è uscita da vita e morte, vi è entrata in vita e morte. Entrambe sono la comprensione profonda della grande via. Vi è sia l'abbandono di vita e morte sia emancipazione da vita e morte. Entrambi gli approcci sono in accordo con la comprensione profonda della grande via.²⁴

A questo proposito, ci troviamo nel capitolo *Zenki* dello *Shobogenzo*. È qui che Dogen prosegue con la sua analisi iniziata precedentemente in relazione al rapporto vita-morte e al *Todatsu*. Il termine *Zenki*, che in Giapponese ha infiniti significati, in questo caso specifico fa riferimento ad una frase tramandata dal maestro Zen Engo. Qui, Dogen gli attribuisce la seguente frase:

²³ *Ivi*, p. 180

²⁴ A. Tollini., *Buddha e Natura di Buddha*, Astrolabio Ubaldini, Roma: 2004, p. 239

Kokugon, detto maestro Engo, disse: La vita è la manifestazione dell'intera attività dinamica e la morte è la manifestazione dell'intera attività dinamica²⁵

Nel riportare queste parole, Dogen vuole invogliare i suoi studenti e i suoi accoliti a seguire questo principio, e a non ridurlo a una mera considerazione spazio-temporale: quando vi è vita, essa vi è, copre l'intera dimensione spaziale e non vi è un tempo in cui non vi sia. Lo stesso vale per la morte. Non possono essere in contrasto, in alcun modo.

È possibile, dunque, confermare che vita e morte non sono in alcun contrasto fra di loro, bensì è evidente come già da questa prima frase esse non assumano un ruolo di antagonista l'una contro l'altra, poiché esse esistono in quanto manifestazioni dell'intera attività dinamica.

Ma cosa significa, a questo punto, *Zenki*? Per comprenderlo a fondo, dobbiamo proprio partire da questa frase qui riportata. Dogen sembra qui intendere il complesso sistema meccanico che sottende le cose e le genera. In termini occidentali, lo studioso Aldo Tollini associa lo *Zenki* alla *dynamis* di origine ellenica²⁶. Egli dunque identifica con questo termine l'universo come un complesso meccanismo che muove e origina le cose, i vari fenomeni, vita e morte compresi. È all'interno di questo flusso infinito e complesso che interagiscono i Dharma, che si muovono in un infinito flusso.

Zenki è, dunque, quell'entità dinamica che continuamente genera e distrugge i fenomeni.

In termini di sinologia, è possibile associare la complessità ontologica dello *Zenki* al *Tao* di Lao-Tzu. Il *Tao*, composto da due fenomeni opposti e complementari chiamati Ying e Yang, è l'origine di tutto e ove tutto è destinato a ritornare, in un infinito circolo.

È dunque possibile immaginare *Zenki* in questi termini.

Questa attività dinamica fa essere sia la vita sia la morte. Proprio nel momento in cui si realizza questa attività dinamica, essa non è necessariamente né grande né piccola, non si estende né ovunque né misurabile. [...] La vita attuale è in questa attività dinamica, questa attività dinamica è in questa vita. La vita non viene e non se ne va. Non è attuazione né divenire. Ciononostante, la vita è la manifestazione dell'intera attività dinamica, e anche la morte è la manifestazione dell'intera attività dinamica. Si sappia che tra gli innumerevoli *Dharma* che stanno al nostro interno, c'è anche la vita-morte. Dovete riflettere sul fatto se questa vita, e tutti i *Dharma* che

²⁵ *Ivi*, p. 241

²⁶ *Ibidem*.

esistono con questa, si accompagnino ad essa oppure no. Non c'è un solo *Dharma* che non si accompagni alla vita.²⁷

Da questo frammento, è chiaro che nel Buddhismo di Dogen tutti i dualismi sono superati e risolti: dal punto di vista della vita, ogni cosa, inclusa la morte, è assorbita totalmente dalla vita. Viceversa, dal punto di vista della morte, ogni cosa è assorbita da quest'ultima, anche la vita. Qui è molto chiaro il rifiuto della concezione, tipica del buddhismo, di un continuo ciclo di nascita e morte: nella dottrina classica, la nascita e la morte si inseguono in un ciclo continuo causa di infinita sofferenza, che non dà tregua all'uomo fino al momento della liberazione.

Dogen, dunque, è chiaro che voglia contrapporsi alla tipica concezione buddhista, sostenendo che questo ciclo non è altri che una perversa catena al termine della quale non è possibile ottenere la liberazione. Da qui, il naturale sviluppo già preso in esame circa lo statuto ontologico del *Samsara* e del *Nirvana* del *Soto Zen* incarnato da Dogen: alla fine, il *Samsara* è frutto della percezione distorta generata dall'atteggiamento antropocentrico dell'io, quale tema cardine all'interno del sistema speculativo preso in esame.

Essendo parte del dinamismo universale, è impossibile andare a liberarsi in maniera definitiva da vita e morte: la liberazione va cercata al suo interno, e mai all'esterno, poiché la sofferenza che causa, nella dimensione del *Samsara*, non è frutto di alcun dato oggettivo bensì, come si è ribadito a più riprese, di una distorta prospettiva umana.

Ma cosa si intende, dunque, con queste parole? Chi libera chi? Innanzitutto è vita e morte stessa che si libera da sé ed è essa stessa il suo strumento di emancipazione. Anche in questo caso, però, l'essere umano ricopre un ruolo chiave. È stato chiarito che è la vita stessa che libera dalla vita e la morte che libera dalla morte. L'uomo diventa partecipe di questo processo, in cui non vi è un soggetto che libera o un oggetto che è liberato. L'uomo non si libera da vita e morte, ma si libera insieme a vita e morte stessa. Nell'esatto istante in cui l'uomo è libero, libera anche vita e morte, in quanto egli è finalmente riuscito ad uscire da quella sua ottica antropocentrica e soggettiva che lo relegava nel *Samsara* e in vita-e-morte.

Qui, è chiaro il riferimento al maestro Zen Cinese Yuan Wu K'o- Ch'in (in giapponese Engo Kokugon). Egli scrive:

²⁷ *Ivi*, p. 239-240

La Vita è la manifestazione del totale dinamismo Universale. La morte è la manifestazione del totale dinamismo universale.

Tutto l'universo si manifesta nella vita e nella morte: esse non si impediscono in alcun modo l'una con l'altra. Di conseguenza, l'intero dinamismo universale avviene solo nella compresenza eguale di vita e di morte. Questa manifestazione universale si lega anche a quelle che Dogen chiama non vita e non morte. Nel pensiero di Dogen ciò è possibile perché attraverso l'emancipazione abbiamo compreso che la vita coincide con la non vita e che la morte con la non morte.

Pertanto, le contraddizioni emerse fino ad ora possono essere inquadrare nell'ottica di dinamismo universale. Conseguenzialmente, Il *Nirvana* coincide con la vita e morte e con la vita del Buddha.

A questo punto della trattazione, è fondamentale ricapitolare le questioni centrali relative a questa complessa argomentazione. Come è stato già specificato, la tradizione argomentativa orientale è profondamente diversa da quella occidentale, figlia della speculazione greca e della logica aristotelica. È dunque più complesso nel caso di Dogen articolare con chiarezza dei punti salienti, ma è ancora possibile enucleare quattro punti che saranno d'aiuto nella definizione della temporalità in Dogen:

- Nei termini del *Samsara*, si è definita l'intima connessione fra vita e morte come due facce della stessa medaglia.
- Essi sono, però, anche due assoluti che si esprimono nella forma di posizione dharmica, in un quadro di tempo-senza-tempo.
- Qui, Dogen si trova dinnanzi ad una contraddizione che cerca di risolvere: introduce la nozione di emancipazione (*todatsu*), che permette all'uomo di vedere oltre le lenti antropocentriche.
- La vita e la morte coincidono con il *Dharma* del Buddha, e il *Samsara* e il *Nirvana* non sono ontologicamente distinti.

Da queste premesse, è semplice comprendere come Dogen arrivi alla formulazione chiave della sua temporalità: l'identità di essere e tempo. Ma cosa si intende con questo *Uji*?

1.6 Uji: la coincidenza di essere e tempo

A questo punto, è evidente dove Dogen abbia cercato di ripristinare la dottrina Buddhista originaria che egli mirava a ricostruire: siamo dinnanzi a un'interpretazione de-antropocentrica della realtà.

Ma, dinnanzi a questo, si pone la necessità di una diversa visione della temporalità: è stato già accennato, nelle precedenti pagine di questo elaborato, che Dogen vede la questione del tempo come centrale nella sua opera. Egli inizia a interrogarsi a questo riguardo già durante i suoi primi anni al monastero di Hiei, quando analizza le diverse forme del risveglio.

Egli assume come riferimento di base la dottrina tradizionale buddhista della *Kṣaṇika-vāda*, ovvero dell'essere istantaneo. Accordandoci a tale visione, il mondo sensibile sarebbe un insieme di flash istantanei di energia, senza che esista alcuna materia eterna e immutabile a fondamento (quella che, in termini filosofici occidentali, prenderebbe il nome di *sub-stantia*). Si tratta di una realtà cinetica, caratterizzata da singoli momenti interdipendenti fra di loro che si susseguono, dando così l'impressione di una temporalità caratterizzata dallo scorrere continuo. In realtà, però, ogni singolo *Dharma* è istantaneo, da intendersi come un'entità a sé che si esaurisce in pochi istanti.

Come è stato possibile vedere fino ad ora, il maestro Zen non si limita mai a riproporre una dottrina già preesistente. Egli cerca sempre di elaborare, da tali dottrine, la sua risposta metafisica, considerando le altre insoddisfacenti. Anche la temporalità, dunque, non è un'eccezione, proprio come testimoniano i numerosi passaggi all'interno dello *Shobogenzo*.

L'essere-tempo sta sul più alto picco e giace sul fondo del più profondo oceano, l'essere-tempo è la forma di dèmoni e Buddha, l'essere-tempo è il bastone di un monaco, l'essere-tempo è un *hossu*, l'essere-tempo è una lanterna di pietra, l'essere tempo è un pilastro rotondo, [...] l'essere-tempo è terra, l'essere-tempo è cielo. Essere-tempo significa che il tempo è l'essere, vale a dire: il tempo è esistenza, l'esistenza è il tempo²⁸

Queste sono le parole iniziali del capitolo dedicato al tempo, *Uji*. Ma cosa significa che essere e tempo coincidono? Come arriva a questa soluzione?

²⁸ E. Dogen., *Shōbōgenzō: i discorsi del maestro Dōgen*, Oscar Mondadori, Milano, 2005, p. 309

Prima di entrare nel vivo della concezione temporale del monaco, perfettamente incarnata nell'ultima frase dell'estratto, è fondamentale aprire una brevissima parentesi sul termine utilizzato per indicare l'essere-tempo, ossia *Uji*. L'incipit del libro in questione è una poesia attribuita al maestro Zen Yueh-shan Wei-yen (751-834), in cui si menziona proprio il termine in questione. La domanda che sorge spontanea, però, è quale significato esso assuma nella poesia sopracitata. Nell'originale giapponese, il termine in questione indica un accadimento che avviene in un istante specifico, implicando già una profonda relazione fra il reame dell'esistenza/dell'esperienza concreta e della temporalità in cui essa si svolge. Dogen si lega a questa concezione, approfondendola ontologicamente.

Seguendo la scia della tradizione, il maestro Zen è portato ad affermare che ogni realtà nel nostro universo è essa stessa una frazione del tempo. La reciproca non ostruzione di ogni realtà è come la reciproca non ostruzione di ogni frazione di tempo. L'essere di ogni individuo coincide con il tempo stesso e, consequenzialmente, la Natura-di-Buddha (*Shitsuu*) è il tempo. Il fulcro della riflessione temporale di Dogen è la costituzione di un'unità di essere e tempo (*Uji*) che non possono essere scissi in alcun modo e che sono caratterizzati dall'impermanenza. Essa è un altro elemento centrale che permette la connessione propria del pensiero di Dogen fra morte, temporalità e Natura-di-Buddha.

La posizione di Dogen riguardo alla temporalità è strettamente legata a una citazione analizzata in precedenza, quella riguardante la questione della legna e della cenere. Possiamo finalmente scendere nel dettaglio per analizzare meglio la questione temporale.

Dal suo rifiuto della concezione nascita-morte come un processo è molto chiaro anche il rifiuto di una visione lineare del tempo, come era già emerso nelle prime righe di questo capitolo. Dogen, infatti, rifiuta i principi di causa ed effetto, stabilendo che la legna è soltanto legna e la cenere è soltanto cenere. Come scrive nella citazione presa in esame, entrambi risiedono nella loro posizione dharmica: è chiaro che intende che ogni cosa vada considerata nella sua individualità specifica. Il concetto di posizione dharmica è un elemento centrale del pensiero del Monaco Zen: si tratta del riflesso della teoria tradizionale precedentemente menzionata, secondo cui ogni singolo fenomeno della realtà, anche il più insignificante, è di per sé completo, perfetto, ed espressione compiuta dell'intero *Dharma*. Per questo ogni fenomeno si definisce posizione dharmica. Possiamo quindi stabilire che nessuna cosa è da intendersi come un momento di transizione verso

qualcos'altro, non esistendo i concetti di potenza ed atto, come si è dimostrato nel caso della nascita e della morte.

Alla luce di questi rilievi, possiamo comprendere in maniera articolata e definitiva la portata del termine *Uji* nella concezione di Dogen: vale a dire, la coincidenza di essere e tempo, perché ogni cosa è nella sua interezza ed è essa stessa il suo tempo intero.

Siamo dinnanzi a una visione caratterizzata dalla totale libertà: il tempo non è più lineare, ma è stato riportato al qui ed ora che era stato negato da essa. L'attimo illuminato contiene tutto l'universo in quanto realizzazione spontanea della libertà. Dogen usa il termine *Nikon* per indicare l'attimo assoluto, quel frammento che lega gli esserci alla trans-temporalità della Natura-di-Buddha.

Il tempo non è più quindi quella realtà oggettivata e fisica: agli occhi di Dogen, questo è il frutto di una prospettiva indissolubilmente legata all'ego. La pratica meditativa, che permette di collocarsi all'interno della trans-temporalità, taglia tutti i ponti con l'ego, permettendo così di accedere a una diversa temporalità, priva della strutturazione strategica dell'ego. È quest'ultimo, attraverso la sua pianificazione del reale, a rimandare l'attimo in un futuro non specificato, rimanendo nella temporalità lineare.

Proseguendo nella lettura di *Uji*, è possibile individuare altri concetti di fondamentale importanza, necessari per una comprensione vasta e articolata del pensiero di Dogen, ma anche per il confronto con Heidegger, che sarà oggetto del terzo capitolo di questo elaborato.

Dopo aver stabilito l'identità di essere-tempo, ed aver analizzato cosa sia il *Nikon*, Dogen sente il bisogno di chiarire un altro punto: il rapporto che sussiste fra le varie dimensioni temporali. Davanti a questa teoria della temporalità, nasce una domanda: come si articolano passato, presente e futuro fra di loro?

Dogen risponde con il concetto del *Kyoryaku*, ossia «un movimento di tempo nel senso di uno scorrere dall'oggi al domani o dall'oggi all'ieri, o anche dall'ieri all'oggi, dall'oggi all'oggi, dal domani al domani. Questo movimento è la caratteristica del tempo, e passato e presente non possono essere ricalcati.»²⁹

²⁹ *Ivi*, p. 311

Con queste parole, il monaco vuole sottolineare l'elemento di continuità del tempo, volto a superare l'idea della tradizione secondo cui le unità di esso siano separate fra di loro in maniera rigida. *Kyoryaku* si riferisce a un contesto di fluidità e costante mutamento, impossibile da incasellare: il passato, il presente e il futuro si compenetrano a vicenda, influenzandosi l'uno con l'altro. Ciò che accade, agli occhi del monaco, è dunque una compenetrazione di passato e futuro, inseparabili, nel qui-ed-ora, proprio come gli svariati picchi delle montagne formano insieme una catena montuosa.

Inoltre, *Nikon* e *Kyoryaku* costituiscono una diade concettuale impossibile da separare: utilizzando la metafora della scalata in montagna, è possibile comprendere come il primo incarni l'istante particolare e immediato della scalata verso l'alto, il momento in cui non accade nulla al di fuori dell'azione. Il secondo, invece, porta con sé l'intero bagaglio temporale ed esistenziale di eventi dell'uomo e dell'universo. Il *Kyoryaku* abbraccia tutta la temporalità, andando a manifestare nell'istante tutte le future possibilità. Ogni istante è completo così come esso si presenta, perché esso include l'intero numero di possibilità future, trasformando così i termini "passato" "presente" e "futuro" in mere convenzioni volte a separare ciò che è ontologicamente unito. La totalità delle dimensioni temporali è in ogni istante.

La nozione di *Kyoryaku*, inoltre, permette a Dogen di reinterpretare l'ontologia tradizionale del Buddhismo *Mahayana*: essa, infatti, si lega a doppio filo alla Natura-del-Buddha, problematica filosofica di cui si è abbondantemente discusso nei paragrafi precedenti, L'introduzione del *Kyoryaku* si relaziona ad essa in due modi diversi:

- La simultaneità delle tre dimensioni temporali, passato presente e futuro, permette a Dogen di argomentare in maniera articolata tutto ciò che riguarda l'espressione del *Dharma* e della posizione dharmica.
- Mostra come la Natura-di-Buddha si possa perfettamente integrarsi con i concetti espressi in *Uji*, stabilendo in maniera definitiva che non esiste coincidenza di essere e tempo che non sia Natura-di-Buddha.

Proprio a proposito di quest'ultimo punto, ossia del rafforzamento del rapporto fra temporalità e Natura-del-Buddha, è interessante ricordare che già nell'analisi del testo *Bussho* erano emerse delle questioni riconducibili ad un'ottica temporale: lo *shoji*, insieme all'impermanenza intesa come *mujo*, portano con sé questo bagaglio ontologico innegabile. Anche il *genjo koan*, fulcro della dottrina dell'illuminazione

del qui e dell'ora, è chiaramente impossibile da inquadrare in un'ottica diversa da questa.

CAPITOLO II

Heidegger e il suo tempo

2.1 Le radici culturali della concezione heideggeriana del tempo: Aristotele e San Paolo

Pensatore controverso e spesso criticato, Martin Heidegger (1889-1976) incarna una delle menti più interessanti e controverse del XX secolo. Ha sensibilmente contribuito al panorama culturale del 1900, incarnando perfettamente la sensibilità dell'epoca ed interrogandosi, in varie fasi della sua esistenza, sulle questioni più disparate.

Il primo grande interesse del pensatore, e fulcro di questa prima parte di elaborato, è la temporalità e il suo rapporto con l'esistenza del singolo: tematica presente già dai suoi primi corsi universitari. La data che segna l'inizio di questa fase è il 25 luglio del 1924: la prima volta che Heidegger si pone, pubblicamente, la questione del tempo in una conferenza tenuta a Marburgo. È qui che si iniziano a delineare quelli che saranno i tratti fondamentali della sua indagine sul tempo, inteso come carattere costitutivo dell'esistenza umana, che saranno il perno della sua maggiore opera, *Essere e Tempo*, del 1927.

Le ragioni che lo portano ad analizzare un tale fenomeno sono molteplici, e legate alla sensibilità dell'epoca:

1. La fenomenologia husserliana, che faceva della soggettività il punto archimedeo sul quale basare l'esperienza del mondo, introduce una distinzione netta fra l'essere di ciò che è costituente, ossia la soggettività, e l'essere di ciò che è costituito, ossia il mondo.
2. Il Neokantismo, arrivato a Heidegger tramite Rickert, Natorp e Lask, reclama la stessa divisione di stampo husserliano, ma vuole attribuire uno statuto trascendentale alla soggettività.
3. Dilthey e l'ultimo Simmel, sul fronte del vitalismo e dello storicismo, sono molto concentrati sullo statuto della vita umana, intesa come *Leben*. Essi non riescono però a renderla il principio saldo di una costituzione stabile della conoscenza e del

sapere, ma ne mettono in luce il carattere storico e transeunte, iniziando così una tradizione di relativismo e irrazionalismo. Inoltre, come si osserverà in *Essere e Tempo*, Heidegger ripercorre quell'idea diltheyana che vuole mostrare che la fondazione della storicità è possibile solo alla luce di un'indagine ontologica, la direzione dunque dello Heidegger del '27.

Dunque, in questo panorama ricco di idee differenti l'una dall'altra, il giovane Heidegger riesce ad emergere con la sua posizione originale e unica, se rapportata alla sensibilità occidentale fino a quel momento. Egli emerge proprio per la sua radicalità, grazie alla quale riesce ad evitare di cadere nell'estremo e astratto teoreticismo che imputava ai Neokantiani e a Husserl, ma si allontana anche dal relativismo diltheyano. Ad aiutare il giovane Heidegger a mettersi su una strada differente rispetto al suo tempo sono i suoi primi corsi universitari, risalenti agli anni precedenti, relativi alla Fenomenologia della vita religiosa. Fra il 1921/22, egli analizza l'esperienza protocristiana della vita delle prime comunità religiose, attraverso i testi di Sant'Agostino e delle lettere di San Paolo.

Da qui, e dall'influenza diltheyana nel suo pensiero, il filosofo marburghese ricava la sua intuizione fondamentale: l'esistenza umana deve essere colta nel suo carattere originario di "prassi", ossia come qualcosa di cui ciascuno deve decidere e scegliere. Egli rifiuta l'idea che la vita umana possa essere considerata solo ed esclusivamente in termini teoretici, riducendola solo ed esclusivamente ad un oggetto da cui distaccarsi e da analizzare. Dunque, bisogna immergersi nel piano pratico-morale, in cui si va ad elaborare un'analisi filosofica volta all'azione che si riflette nell'esistenza.

In questo ambiente ricco di nuove idee, Heidegger teorizza così il perno centrale della sua riflessione: il *Dasein* (esserci). È il modo di essere della vita umana, il cui tratto centrale, come si vedrà nelle pagine successive, è la temporalità originaria, con la quale ha una relazione biunivoca. Esso è completamente de-sostanzializzato, per cui non bisogna immaginare un soggetto sull'immagine della *res cartesiana*: il *Dasein* heideggeriano entra in contatto con gli altri e con il mondo, agendo praticamente su di esso. All'interno dei *Problemi Fondamentali della Fenomenologia*, corso del 1927, egli polemizza apertamente contro la concezione sostanziale del soggetto: siamo nelle pagine in cui egli si dedica alla distruzione fenomenologica della distinzione *res cogitans/res extensa*, prendendo in esame sia la concezione cartesiana sia la complessa teoria delle personalità

di matrice kantiana. Ciò che è interessante è che, in questo testo³⁰ posteriore ad *Essere e Tempo*, egli stabilisce che è fenomenologicamente possibile recuperare la distinzione in questione, ma bisogna spogiarla della loro sostanzialità e comprendere che in realtà non sono altro che due diversi modi dell'essere. Heidegger, dunque, conclude che è necessario interrogarsi sull'essere e riguardo la sua possibile unità.

Questo punto è da considerarsi fondamentale ai fini della nostra trattazione: nel prossimo capitolo, si analizzerà nel dettaglio quanto effettivamente Heidegger sia riuscito a distaccarsi da questo dualismo, prendendo come termine di paragone la dottrina del buddhismo Zen.

Tornando al *dasein* e alla sua analisi, è fondamentale sottolineare che esso ha priorità ontica ed ontologica. Inoltre, insieme alla *zuhandenheit* (l'utilizzabilità, il modo di essere delle cose quando vengono manipolate al fine della tecnica) e alla *vorhandenheit* (modo di essere delle cose in quanto meramente osservate in quanto tali) sono le tre fondamentali modalità d'essere analizzate nel 1927.

Dunque, arrivato a questo punto, Heidegger sente la necessità di elaborare delle categorie che, in *Essere e Tempo*, prenderanno il nome di Esistenziali (*Existenziale Analytik*), e che inizia ad abbozzare già nella conferenza del 1924.

Gli esistenziali teorizzati da Heidegger sono molti, e tutti necessari affinché il *Dasein* possa essere analizzato correttamente, ma già nei primi corsi il filosofo stabilisce un elemento fondamentale: l'esserci non è, bensì può essere, e sarà proprio questa la linea seguita da Heidegger in tutta l'analisi esistenziale di *Essere e Tempo*. Egli relaziona l'idea di poter essere con il concetto stesso di esistenza, di cui riprende l'autentico significato etimologico: *ex-sistere*, stare fuori e oltrepassare la realtà presente nella direzione della possibilità. Con questo, Heidegger vuole insistere proprio sullo stretto legame che sussiste fra la possibilità e l'esistenza umana, stabilendo che la natura autentica, l'essenza più propria dell'esserci risieda proprio nella possibilità di essere: il modo di essere del *dasein*, dunque, non può ricadere sotto la *vorhandenheit* (la semplice presenza).

Prima di proseguire con l'analisi delle suddette categorie, è fondamentale menzionare l'importanza che ha avuto Aristotele nella formazione del pensiero di Heidegger in questa fase. Egli, infatti, è proprio nello Stagirita che trova quel sistema di pensiero volto alla

³⁰ Il testo in questione è da considerarsi come l'unica effettiva stesura della mancante terza parte di *Essere e Tempo*. Scritto successivamente, questo corso chiarisce molti punti dell'opera magna di Heidegger.

praxis che cercava così ardentemente. Il pensiero di Aristotele, se liberato dalla sclerosi che ha caratterizzato la sua lettura nei secoli, può essere il punto di riferimento per una nuova rinascita del pensiero. E qui inizia quel processo che Heidegger definisce *Distruzione fenomenologica*, parte integrante del processo metodico di cui scrive diffusamente all'inizio dei *Problemi Fondamentali della Fenomenologia*. Partendo dalle parole del filosofo stesso, è possibile individuare:

- La Riduzione fenomenologica, ossia «il ricondurre lo sguardo dell'ente all'essere. [...] Necessita nel contempo che ci si porti positivamente sull'essere stesso. Distogliere semplicemente lo sguardo significa assumere un atteggiamento metodico meramente negativo, che [...] richiede di essere completato in maniera positiva, ma ha bisogno di venir esplicitamente condotto all'essere».³¹ Concettualmente, l'idea in questione è di diretta derivazione Husserliana³²: diventa il luogo privilegiato in cui si concretizza la pratica filosofica e il problema dell'essere. Inoltre, essa porta con sé il fulcro della questione fenomenologica: permette di parlare del come, del modo in cui è possibile portare a tema un tale sfondo ontologico.
- La Costruzione Fenomenologica è il secondo momento del metodo, ed è presentato immediatamente dopo la Riduzione. Esso è definito come «il progetto alla luce del suo essere e delle sue strutture ontologiche».³³ È evidente, dunque, che l'essere, non essendo immediatamente accessibile, necessita di essere portato allo sguardo da un libero progetto.
- La Distruzione Fenomenologica è indicata come la «decostruzione critica di quei concetti che ci sono stati tramandati e che debbono essere necessariamente impiegati, allo scopo di risalire alla fonte da cui sono stati scaturiti»³⁴. In altre parole, Heidegger vuole sottolineare la necessità di rielaborare positivamente i concetti della storia della filosofia, prendendo ciò che è utile ed evitando l'approccio dogmatico a qualsiasi questione. Si tratta di un elemento strettamente

³¹ M. Heidegger, *I problemi Fondamentali della Fenomenologia*, Il melangolo: Genova, 1990, p. 20

³² Nel caso husserliano, il termine riduzione aveva un'accezione leggermente differente: indicava un mettere tra parentesi l'ente, sospendendone le valutazioni di carattere realistico. Agli occhi di Heidegger, il suo maestro starebbe in realtà procedendo a un'operazione volta a separare, diametralmente opposto a quello che vorrebbe l'intenzionalità (che implica un rapporto fra intenzionare e intenzionato).

³³ M. Heidegger, *I Problemi Fondamentali della Fenomenologia*, Il Melangolo: Genova, 1990, p. 20

³⁴ *Ivi*, p. 21

legato alla professione di ateismo della filosofia, da lui spesso ribadita negli anni: non bisogna infatti accettare nulla acriticamente.

Nell'analizzare Aristotele, Heidegger va proprio ad applicare questo fondamentale momento, dedicando pagine intere all'interno delle sue opere riguardanti il sistema di pensiero dello stagirita. Non è un segreto che il filosofo marburghese abbia sviluppato uno spiccato interesse per Aristotele: è proprio grazie al pensatore di Stagira e alla sua *Etica Nicomachea*, nella quale vengono prese in esame le principali questioni relative al problema dell'anima, che Heidegger riscopre la problematicità del senso dell'essere e inizia la sua riflessione circa il particolare modo di essere dell'uomo.

Ma come mai è il tempo ad attirare l'attenzione del pensatore di Marburgo? Perché egli ritrova nella temporalità l'elemento costitutivo dell'esistenza. Il radicale cambio di prospettiva sulla vita, che deve essere analizzata da un punto di vista pratico e non teoretico, ha portato Heidegger a comprendere che l'esistenza è, costitutivamente, proiettata: essa è, di volta in volta, tendente al futuro e dilatandosi nel tempo. Quest'ultimo, dunque, non è più un semplice fenomeno fisico naturale e misurabile: esso è il tempo dell'agire esistenziale, in cui si deve cogliere l'attimo opportuno della scelta. Proprio per questo, la concezione cronometrica del tempo, tipica della scienza, è così superata da Heidegger, che la sostituisce con quella che viene definita come esperienza *kairologica* della temporalità.

Il termine *kairos* è di provenienza aristotelica: siamo nell'*Etica Nicomachea*, ed assume la definizione di “momento buono” o “occasione opportuna”.

L'influenza di San Paolo, a questo proposito, risulta chiara dalla lettura heideggeriana de *La prima lettera ai Tessalonicesi*³⁵, in cui l'Apostolo analizza il concetto di *parousia*, strettamente legata al precedentemente menzionato concetto di *kairos*.

Quest'ultimo è da intendersi come il momento opportuno per agire: implica una costante tensione verso il futuro, sposandosi in questo modo perfettamente con la precedentemente menzionata *parousia*.

³⁵ Qui si sta facendo riferimento ai corsi universitari tenuti dal filosofo nel periodo 1921/22, oggi pubblicati con il titolo di *Fenomenologia della vita religiosa*, edito da Adelphi nel 2011.

Essa ci fa vedere che la domanda sul quando si riconduce al mio comportamento. Il mondo in cui la *Parousia* sta nella mia vita rinvia all'attuazione della vita stessa. Il senso del quando del tempo in cui vive il Cristiano, ha un carattere del tutto particolare. In precedenza, in termini formali, abbiamo specificato che la religiosità cristiana vive la temporalità. Si tratta di un tempo senza un proprio ordine e senza punti fissi [...]. È impossibile cogliere questa temporalità in base a un qualsiasi concetto obiettivo di tempo. Il quando non è in nessun modo concepibile in termini obiettivi.³⁶

Essa ha qui due accezioni fondamentali:

- *parousia ebraica*: il Messia deve ancora arrivare.
- *parousia cristiana*: Il Messia è già comparso, ma deve ritornare.

Ed è proprio questa seconda accezione che è di maggiore interesse per questo elaborato: è nella *parousia* dei Cristiani che si ritrova una concezione circolare del tempo, in quanto il passato è destinato a ritornare. Questo ritorno, però, avverrà in un tempo indefinito: per questa ragione, ai primi Cristiani come a Paolo, non interessa il quando della *parousia*. Essi la vivono in ogni istante della vita, anticipando così l'escatologia per poterla attualizzare nel presente, carico di inquietudine e insicurezza. Questo riportare al singolo istante un evento di un futuro incerto porta naturalmente alla concezione *kairologica* del tempo, in cui il santo invita i Cristiani a considerare la loro esistenza come una costante vigilia, nell'attesa della venuta del signore che sopraggiungerà "Come un ladro di notte". Poiché, come è chiaro, la *parousia* avviene in ogni istante dell'esistenza.

Il primo Cristiano, dunque, vive la temporalità: la *parousia* non è qualcosa che deve essere rigettata in un futuro indefinito, bensì è necessario riportarla alla dimensione del presente. Solo così l'uomo sarà veramente pronto alla venuta del Messia.

Da qui, è dunque semplice comprendere da dove Heidegger abbia tratto la sua intuizione di un'esistenza come prassi originaria, come poter essere che si protende nel tempo verso il proprio farsi. Con un quadro teorico di questo tipo alle spalle, è impossibile non arrivare a comprendere la radice ontologica di fondo della vita, che coincide con la temporalità originaria. Per quanto concerne il suo rapporto con Aristotele, Heidegger si è trovato in enormi difficoltà di principio, tutte concernenti la concezione temporale dello stagirita.

³⁶ M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi Editori, Milano: 2011, p.117

All'interno dei *Problemi Fondamentali della Fenomenologia*, Heidegger fa un'interessante analisi della temporalità aristotelica, di cui cercheremo di ridare i punti salienti. Per iniziare, Heidegger insiste sulla questione del tempo strettamente legato al movimento:

Il tempo è *oúte kinesis out'aneu kinéseos*, non è esso stesso il movimento di ciò che è mosso, e tuttavia non è neppure senza movimento. Da ciò risulta che il tempo si riconnette in qualche modo al movimento, che esso non è *kinesis*, ma *kinéseos*, qualcosa nel movimento, qualcosa connesso al movimento del mosso. La problematica dell'essenza del tempo si concentra quindi sulla questione: [...] che cosa nel movimento è il tempo?³⁷

- Dalla frase finale dell'estratto che è stato qui preso in esame, emerge immediatamente l'affinità che il filosofo marburghese sente con lo Stagirita: anche Aristotele, agli occhi di Heidegger, sente la necessità di definire come il tempo si manifesta all'interno del movimento. In termini fenomenologici, è possibile concludere che la condizione di svelamento del tempo è l'esperienza del movimento il quale, nell'ottica heideggeriana, si palesa in due modalità differenti: Concezione fisica del tempo: si tratta della concezione naturalistica che, in seguito, Heidegger sarà costretto ad ammettere come unica effettiva visione della temporalità aristotelica.
- Concezione interna del tempo: è questo il punto che il filosofo marburghese vorrebbe provare a dimostrare. Come movimento, sottolinea Heidegger, è possibile intendere anche l'esperienza esistenziale che facciamo di noi stessi, comprendendo anche i flussi psichici dell'animo umano.

Sembra quasi, nell'ottica heideggeriana, una prospettiva fenomenologica analoga al suo intento di spostare gli interrogativi filosofici dal *Was* al *Wie*.

Il pensatore di Marburgo era convinto di poter dimostrare che il tempo in Aristotele non fosse solamente una temporalità di stampo fisico, un mero fenomeno naturale, ma che avesse anche un aspetto prettamente psicologico e interiore, dello stesso stampo della durata agostiniana.

³⁷ M. Heidegger, *Problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo: Genova, 1990, p. 226.

Purtroppo, questo tentativo fallisce, e Heidegger si rende conto che il tempo in Aristotele è caratterizzato solo ed esclusivamente da una concezione naturalistica. Ciò non gli impedirà, comunque, di tenere bene in mente la visione temporale aristotelica, continuando ad apprezzarne alcuni elementi nonostante le ormai incolmabili differenze.

2.2 L'influenza di Sant'Agostino: dalle *Confessioni* all'*Analitica esistenziale*

Non avendo trovato in Aristotele ciò che Heidegger aveva sperato, egli si rivolse al precedentemente menzionato Agostino. Il filosofo di Ippona, nel X libro delle *Confessioni*, si era fatto portatore di una nuova concezione della temporalità, interamente legata all'interiorità e all'anima, che prendeva il nome di *durata*.

Heidegger sviluppa un fortissimo interesse per il pensatore di Ippona, proprio per questo suo interiorizzare la dimensione temporale. Fu così che, nella già precedentemente citata conferenza a Marburgo del 1924, egli stabilisce un inevitabile connessione fra la sua nuova idea del tempo e la *durata* agostiniana. Heidegger riconosce il suo debito morale nei confronti di Aristotele, perché è solamente grazie al suo contributo che egli ha potuto comprendere la necessità di affrontare tale problema. Ma deve andare oltre lo Stagirita, e affinché egli possa spiegare l'intima connessione fra temporalità ed esserci, oscurata dalla tradizione occidentale, è necessario l'intervento della temporalità interiore agostiniana. Essa diventa, dunque, la caratteristica ontologica fondamentale dell'esserci, ossia dell'esistenza.

Quello che avviene alla conferenza di Marburgo, è una radicalizzazione della posizione agostiniana, come spiega egregiamente Heidegger stesso:

Nel libro XI delle sue *Confessioni* Agostino ha spinto il problema fino al punto di domandarsi se l'animo stesso sia il tempo. E qui ha smesso di domandare. [...] Parafrasando: in te, animo mio, misuro i tempi; quando misuro te, misuro il tempo. [...] Non turbarmi con la domanda: perché mai? [...] In te, torno a dire, misuro il tempo; le cose transeunti ti mettono in un sentirti (*Befindlichkeit*) che rimane mentre esse si dileguano. Io misuro il sentirmi nell'esistenza presente, non le cose che passano affinché esso sorga. E il mio sentirmi che misuro, ripeto, quando misuro il tempo.³⁸

³⁸ M. Heidegger, *Il concetto di Tempo*, Adelphi Editore, Milano: 2006, p. 29-30.

Prima di iniziare l'analisi di questo breve estratto, che costituisce il nucleo tematico centrale di questa conferenza, è fondamentale ricordare come Agostino intenda il tempo. Agli occhi del monaco, esso è da intendersi come *distensio animi*. Il tempo qui non ha più uno statuto oggettuale, ma cessa di essere sostanzializzato nella misura in cui la dottrina del pensatore neoplatonico implica una riconduzione della temporalità alla soggettività. In estrema sintesi, volendo riportare il nucleo centrale della sopracitata argomentazione, possiamo dire che il tempo non esiste in quanto tale ma unicamente in relazione all'anima del soggetto che, nella sua interazione con ciò che Heidegger definirà mondo-ambiente, temporalizza sé stesso e gli enti. L'elemento di discriminazione rispetto ad Agostino, nell'ambito della speculazione heideggeriana, coincide con una riproposizione della temporalità sempre calata nella dimensione relativistica e soggettivistica, ma analizzata in un senso modale e non cosale.

È fondamentale ricordare, infatti, che contemporaneamente a Heidegger opera Albert Einstein, il padre della Teoria della Relatività, molto apprezzata dal filosofo marburghese. Egli, analizzandone brevemente i punti centrali, scrive così:

Lo spazio in sé non è niente; non vi è uno spazio assoluto. Esso esiste soltanto mediante i corpi e le energie che contiene (una vecchia tesi di Aristotele). Anche se il tempo non è niente, esso sussiste soltanto in conseguenza degli eventi che vi si svolgono. Non c'è tempo assoluto e nemmeno sincronicità assoluta. [...] Essa dimostra l'invarianza delle equazioni che descrivono i processi naturali rispetto alle trasformazioni introdotte a piacimento.³⁹

È evidente come, nel riportare e nell'analizzare le teorie einsteiniane, Heidegger le porti sino alle estreme conseguenze. Inoltre, egli vede nelle parole dello scienziato a lui contemporaneo delle tematiche appartenenti ad Aristotele, insistendo spesso sull'aspetto di un rapporto fra la relatività einsteiniana e le teorie antiche sul tempo.

Dopo questa breve parentesi, volta a stabilire un altro importante nesso che permette di comprendere come Heidegger sia giunto alla sua teoria della temporalità, si può tornare al pensiero agostiniano. È stato stabilito con chiarezza che, secondo il monaco di Ippona, la capacità dell'animo è quella di trascendere il tempo: l'esperienza del suo essere nel tempo rivela la sua tendenza a disperdersi nel molteplice.

³⁹ *Ivi*, p. 26-27.

A questo punto, è chiaro come l'obiettivo di Heidegger sia partire da Agostino, che ha interiorizzato il tempo, e andare oltre, stabilendo che l'esserci è il tempo.

Il tempo, a questo punto, comporta l'essere, mentre quest'ultimo si comporta temporalmente. È impossibile operare una scissione netta fra i due. Interrogarsi su uno è interrogarsi sull'altro.

Da qui, Heidegger sarà portato ad un passaggio centrale dal *was* al *wie*: il tempo non è più interrogato come un concetto di natura cosale od oggettuale, non è un problema scientifico fra i tanti. Si tratta di una prospettiva modale. La domanda diventa "come si dà il tempo" e non "cosa è il tempo". Esso è il problema fondamentale, e poiché tutto ciò che è fondamentale è aspecifico, generico e imprescindibile, non può essere trattato alla stregua di un fenomeno fisico qualunque.

A questo proposito, prima di proseguire con l'analisi del passaggio preso in esame, è interessante riportare l'analisi del filosofo Gianni Vattimo a questo proposito: egli, nella sua *Introduzione ad Heidegger*, sottolinea come i due pensatori condividano gli intenti, ma che si siano poi inevitabilmente differenziati, anche per il loro appartenere a due sistemi speculativi differenti. Heidegger, agli occhi del critico, non vuole mai radicare la temporalità nella dimensione della coscienza: il significato della sua affermazione non vuole limitarsi all'esserci, bensì allargare la sua prospettiva all'intero essere. Se da un lato il filosofo della foresta nera radicalizza Agostino, dall'altro vuole allargare lo sguardo, assumendo un'ottica che esca dal dualismo soggetto-oggetto. Qui l'esserci e l'essere sono intimamente legati: nella prima sezione di *Essere e Tempo* egli condurrà un'interessante analisi preparatoria, volta a mettere in luce il concetto di strumentalità. Grazie ad essa, emerge l'intima connessione essere-esserci: le cose vengono all'essere solo in quanto collocate nel progetto dell'esserci, che si qualifica come cura. Ma tutto questo, qui accennato, sarà un fertile terreno di confronto per le tematiche prese in esame nel prossimo capitolo.

Tornando alla breve citazione presa in esame, è possibile constatare come già da questa prima conferenza emerga la prima fondamentale categoria ontologica esistenziale, che definisce l'esserci in quanto tale: la *Befindlichkeit*. Si tratta della determinazione complementare alla comprensione, e sta a indicare la componente passiva dell'esserci, il suo essere situato nel mondo, in una situazione già data e concreta nella quale egli è affetto da stati d'animo, disposizioni e passioni. L'esserci non può astrarsi dalla tonalità emotiva,

ed è Heidegger stesso a sottolineare questo elemento, attribuendo alla comprensione e al sentirsi situato una co-originarietà.

La tonalità affettiva ha già sempre aperto l'essere-nel-mondo nella sua totalità, rendendo possibile un dirigersi verso.⁴⁰

Questo termine è di diretta derivazione agostiniana: esso infatti è la traduzione heideggeriana del concetto neoplatonico di *affectio*. I due, però, non sono concetti intercambiabili: l'*affectio* agostiniana ha a che fare con la teoria della memoria, mentre in Heidegger ha una tonalità emotiva, tipica dell'esserci, che si sente situato. Inoltre, è fondamentale specificare che qui il filosofo di Marburgo mette in questione il tradizionale privilegio degli atti intellettivi superiori, suggerendo che essi siano ontologicamente costitutivi all'uomo alla stessa maniera degli elementi storicamente considerati inferiori, come la sensibilità e le affezioni.

Bisogna, inoltre, considerare che il sentirsi situato costituisce un modo di pre-comprendere la realtà, come giustamente sottolinea Vattimo riportando a supporto di questa tesi il seguente passaggio:

Sul piano ontologico fondamentale dobbiamo affidare la scoperta originaria del mondo alla semplice tonalità affettiva. L'intuizione pura, anche se penetrasse nelle più intime strutture dell'essere di ciò che è semplicemente presente, non potrebbe mai scoprire qualcosa di minaccioso.⁴¹

La tonalità emotiva rivela immediatamente un'altra interessante questione: l'esserci costituisce quello che Heidegger definisce un «progetto gettato», volto a mettere in luce la finitezza dell'essere. Il mondo è qualcosa in cui si viene gettati, e dal quale è impossibile astrarre qualsiasi tipo di tonalità emotiva: essa è necessaria alla pre-comprensione del mondo, tema di cui si parlerà fra poco, riprendendo le fila del discorso.

Questo carattere dell'essere dell'esserci, di essere nascosto nel suo donde e nel suo dove, ma di essere tanto più radicalmente aperto in quanto tale, questo che c'è noi lo chiamiamo essere-gettato (*geworfenheit*) di questo ente nel suo ci. L'espressione essere gettato sta a significare l'effettività dell'essere consegnato.⁴²

⁴⁰ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Oscar Mondadori, Milano: 2016, p. 300

⁴¹ *Ivi*, p. 302.

⁴² *Ivi*, p. 304.

L'esserci non è un soggetto trascendentale: gli schemi attraverso cui interpreta la realtà non gli sono innati; esso è gettato in quest'apertura senza possibilità di cambiare questa sua condizione. Il suo fondare il mondo non è condizione che gli permette di non essere anche lui gettato in uno stato chiamato effettività (*faktizität*).

L'esserci, però, non ha solo una componente passiva. Nell'analisi del sentirsi situato si cita la comprensione (*verstehen*), da intendersi come determinazione complementare. Essa è definita come «progettarsi rispetto ad una possibilità, mantenersi nel progetto rispetto ad una possibilità».⁴³ È da considerarsi una delle determinazioni fondamentali dell'esserci, in quanto è la condizione della possibilità di ogni possibile atteggiamento particolare dell'esserci. Essa diventa la condizione di possibilità di ogni atteggiamento pratico e teoretico: senza la determinazione della comprensione, non esisterebbe la conoscenza insita a tutte le scienze particolari. Ovviamente, non bisogna considerare il comprendere come un sinonimo di conoscere: esso ha un significato molto più ampio e fondamentale, che sarà oggetto di discussione nelle pagine successive una volta chiarito il significato di segno e significatività.

Il termine progetto, all'interno della definizione della categoria esistenziale precedentemente menzionata, ci riporta immediatamente all'analisi di un'ulteriore categoria fondamentale. Il *dasein*, infatti, è caratterizzato dalla componente attiva della progettualità, *Jeweiligkeit*: l'esserci non è una volta per tutte, ma è «essere di volta in volta dell'io sono costitutivo. [...] Esso è ogni volta mio proprio e in quanto mio proprio è di volta in volta».⁴⁴ Questo, dunque, implica che l'esserci si temporalizza ed è sempre mio. Qui, i verbi essere e avere vanno a coincidere: l'essere si attualizza nell'aver sé stessi mai totalmente: si tratta, infatti, di una costante tendenza al compimento.

Un'altra componente attiva dell'esserci è il suo *essere-nel-mondo*. Heidegger lo definisce come «essere nel mondo in modo che questo essere significhi: avere a che fare con il mondo».⁴⁵

L'espressione composta essere-nel-mondo mostra già, nella sua stessa coniazione, che con essa si intende un fenomeno unitario. Questo reperto primario va visto nella sua totalità. Il fatto che non

⁴³ M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il melangolo: Genova, 1990, p. 265.

⁴⁴ M. Heidegger, *Il Concetto di Tempo*, Adelphi: Milano, 2006 p. 30

⁴⁵ *Ivi*, p. 30

la si possa risolvere in elementi componibili non esclude una molteplicità di momenti strutturali costitutivi.⁴⁶

Questo, dunque, implica che l'esserci è in quanto tale perché si relaziona con il mondo non per qualche artificio, ma tramite modalità atte all'azione come l'operare, l'osservare o l'interrogare. Questo implica la necessità dei *Dasein* di relazionarsi con le possibilità: non si tratta di un «astratto colloquio»⁴⁷, come ben scrive Gianni Vattimo, bensì di un rapportarsi concretamente con altri esserci e altre cose. È impossibile, sottolinea Heidegger, separare l'esserci dal suo essere-nel-mondo.

Ma cosa bisogna intendere quando Heidegger parla di mondo? Prima di proseguire con le restanti categorie esistenziali, è necessario fare una breve parentesi fenomenologica riguardo al concetto di mondo: esso non è da intendere come l'insieme dei sussistenti. Esso è «una determinazione dell'esse nel mondo, un momento della struttura del modo di essere dell'esserci. Esso non sussiste come le cose, ma ci è, così come l'esserci che noi stessi siamo è, cioè esiste».⁴⁸ Il mondo è, dunque, un esistenziale.

Inoltre, bisogna sottolineare che l'essere nel mondo si lega in maniera indissolubile all'utilizzabilità (*zuhandenheit*), al modo di relazionarsi dell'esserci con gli oggetti del mondo e al modo originario di darsi degli oggetti all'esperienza del *Dasein*. Le cose si presentano come utili agli scopi dell'esistenza dell'esserci proprio per la categoria esistenziale della progettazione: si è naturalmente portati ad inserire nel proprio progetto e assumerle in maniera strumentale, proprio come si utilizza la luna per illuminare le notti.

Questa trattazione è volta alla messa in crisi della nozione della realtà intesa come semplice-presenza. Heidegger scrive:

L'utilizzabilità è la determinazione ontologico-categoriale dell'ente così come esso è in sé.⁴⁹

Il filosofo tedesco mira a criticare l'idea, tramandata dalla tradizione filosofica occidentale, secondo cui la vera realtà è colta dallo sguardo obiettivo della scienza

⁴⁶ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Oscar Mondadori: Milano 2016, p. 83

⁴⁷ G. Vattimo, *Introduzione ad Heidegger*, Editori Laterza: Bari, 2021 p. 22

⁴⁸ M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il melangolo: Genova, 1990, p. 159.

⁴⁹ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Oscar Mondadori: Milano 2016, pag. ???

moderna. Ma per Heidegger, il vero modo di presentarsi delle cose non è indipendente da noi: essi compaiono come oggetti utilizzabili per un fine specifico: l'obiettività scientifica è raggiungibile solo in seguito; la semplice presenza è il risultato degli sforzi delle scienze oggettive. La strumentalità è invece il modo autentico di presentarsi delle cose. A questo proposito, Vattimo sottolinea come la critica di cose come semplice presenza sia il primo passo per una radicale revisione dell'essere.

Dopo queste precisazioni circa il senso delle cose che abitano il mondo, è evidente che quest'ultimo non è la somma delle cose, bensì la condizione necessaria affinché esse esistano. Inoltre, se l'esserci non esiste se non come essere-nel-mondo, il mondo non può esistere senza esserci, in quanto la sua mondanità si basa proprio su di esso.

I segni sono però in prima istanza essi stessi usi per, il cui specifico carattere-uso consiste nel mostrare. [...] Il mostrare può essere definito come una specie del rimandare. Il rimandare, preso in una formalizzazione estrema, è un mettere-in-relazione. La relazione è una determinazione formale che, per via di formalizzazione⁵⁰, diventa direttamente leggibile in ogni specie di connessione di qualsivoglia contenuto, obiettivo o modo di essere. [...] Alla fine bisognerà addirittura mostrare che il concetto stesso di relazione, proprio per il suo carattere di generalità formale, ha ontologicamente la sua origine in un rimando.⁵¹

Legato all'essere-nel-mondo è anche la trattazione che fa qui del segno, da non confondere in alcun modo con quella che farà in seguito circa il linguaggio. Per quanto abbia sempre avuto una sua centralità, la riflessione linguistica prende una piega diversa a seconda del periodo filosofico di Heidegger. In questa prima fase, l'elemento centrale è il segno, la cui utilità risiede nel rimandare a qualcos'altro. Esso, come sottolinea abilmente Vattimo, incarna l'essenza delle cose intra-mondane: il loro essere intimamente connesse le une con le altre, il loro rimandare. La loro strumentalità le rimanda a qualcosa di altro, mostra un aspetto dell'essere. Inoltre, i segni istruiscono sulle eventuali

⁵⁰ Il termine *formalizzazione* è di diretta derivazione husserliana, nello specifico si rimanda a *Idee per una Fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (Parte I paragrafo X) e alle *Ricerche logiche* (Vol. I cap. XI e Vol. II Prima ricerca). Nel caso di Heidegger, egli indaga la formalizzazione all'interno della *Fenomenologia della vita religiosa* (Cap IV e Paragrafo XII), definendola come il passaggio da un'essenza specifica alla categoria logico-formale dell'essenza. Si tratta, dunque, di un passaggio che procede dal particolare al generale escludendo, come vuole il nome, il piano contenutistico dalla riflessione e limitandosi ad un'operazione, appunto, formale.

⁵¹ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Oscar Mondadori: Milano 2016, p. 450.

utilizzabilità degli strumenti attraverso il discorso, permettendo all'esserci di essere familiare con una totalità di significati e non solo di oggetti utilizzabili.

Il segno è qualcosa onticamente alla mano che, in quanto è questo determinato uso-per, funge insieme come qualcosa che indica la struttura ontologica di essere alla mano, totalità di rimandi e mondanità.⁵²

Questo interesse per l'intrecciarsi del piano linguistico con quello ontologico sarà un *leitmotiv* del pensiero heideggeriano, che si vedrà assumere connotazioni ancora più articolate e radicali nell'ultima parte del suo pensiero, a seguito della teorizzazione dell'*ereignis*.

Inoltre, il concetto di segno e significatività ci consente di approfondire la categoria esistenziale della *verstehen*. Essa è posta in diretta relazione con la significatività da Heidegger stesso, che scrive:

La comprensione mantiene i rapporti su esaminati in uno stato-di-apertura preliminare [...] Questi rapporti sono fra di loro connessi in una totalità originaria [...] La totalità dei rapporti di questo significare è ciò che noi chiamiamo col termine significatività. L'esserci, nella sua intimità con la significatività, è la condizione ontica della possibilità della scopribilità dell'ente che si incontra nel mondo nel modo d'essere dell'utilizzabilità.⁵³

La comprensione appare qui con una struttura circolare: l'esserci è in rapporto con i vari significati del mondo, ma le cose hanno un significato che gli è proprio, potendo manifestarsi solamente se inseriti nei significati di cui l'esserci è a conoscenza. Il mondo, come è stato già stabilito, precede ontologicamente le singole cose, dimostrando che esso si dà in quanto l'esserci possiede già un patrimonio di idee che conducono alla scoperta del mondo. Per meglio esprimere quest'immagine, Vattimo propone un'interessante analogia: comprendere il mondo sarebbe come leggere un libro. Tutti hanno esperienza del fatto che un libro racconti qualcosa, nella misura in cui si legge per cercare qualcosa.

⁵² *Ivi*, p.124-125

⁵³ *Ibidem*.

Non bisogna pensare che Heidegger stia sostenendo una posizione di innatismo epistemologico o metafisico di qualche tipo: i significati delle cose sono comunque intimamente legati al loro essere strumenti possibili alla realizzazione del progetto dell'esserci. Tutto è nella condizione della possibilità e di poter essere, come l'esserci.

La nozione di progetto permette a Heidegger di spiegare che la comprensione stessa è insita al progetto, in quanto essa permette di possedere la significatività, ma questo possedere è possibile solo grazie alla categoria di possibilità insita al *dasein*, che incontra le cose nel nome del loro stesso poter essere. Per questa ragione, Vattimo tira in ballo il termine pre-comprensione, volto a definire quella relazione che sussiste fra l'esserci e la significatività del mondo.

Poiché anzi il comprendere riguarda ogni volta la completa schiusura dell'esserci in quanto essere-nel-mondo, il trasporsi del comprendere è una modificazione esistenziale del progetto in quanto totale. Nella comprensione di un mondo è sempre compreso anche l'in-essere, comprendere l'esistenza in quanto tale è sempre comprensione di un mondo.⁵⁴

La pre-comprensione diventa costitutiva del progetto dell'esserci.

Segue direttamente un cambiamento radicale nella concezione di conoscenza, che si distingue radicalmente dalla comprensione: la prima segue la seconda, diventandone l'articolazione che permette di interpretare (*auslegung*) le cose. Essa consiste nell'elaborazione di quell'intimo rapporto fra esserci e mondo, che permette a Heidegger di distinguere radicalmente la sua concezione di soggetto da quello della tradizione: nel precedente paragrafo è stata già sottolineata l'irrimediabile distanza fra il filosofo tedesco e la tradizione che lo precede, ma dopo aver preso in esame l'essere-nel-mondo è fondamentale andare a sottolineare un altro elemento di irrimediabile distanza. L'esserci non è chiuso, come la *res cogitans* cartesiana, e non deve uscire per andare a relazionarsi con il mondo: il *dasein* esiste in quanto possiede un rapporto di inter-dipendenza con il mondo, rendendo artificiosa la distinzione netta tra soggetto e oggetto. Questo tema sarà di centrale distinzione nel prossimo capitolo, in quanto grande tema di confronto con il

⁵⁴ *Ivi*, p. 212.

mondo zen: per questo, in questa sede ci si limiterà a stabilire che Heidegger sembra porsi come obiettivo quello del superamento della sterile distinzione qui presa in esame.

Prima di proseguire con gli altri esistenziali, è necessario riprendere le fila di queste categorie che tutte si intersecano insieme: la possibilità di pre-comprendere il mondo è dovuta al suo essere-gettato e alla sua tonalità emotiva, rendendo essa il nostro unico modo per comprendere il mondo in cui siamo gettati. Comprensione ed emotività vanno di pari passo, e sono intimamente legati all'essere-nel-mondo.

Proseguendo con l'analisi, dall'essere-nel-mondo discende anche un'altra fondamentale questione: la necessità di relazionarsi dell'esserci con gli altri, e le peculiarità che ne conseguono. Questa modalità attiva dell'essere si definisce *das Besorgen* (prendersi cura). Essa, come tutte le categorie a cui è stato fatto riferimento in questo paragrafo, viene teorizzata già dal 1921/22, ma analizzata in maniera compiuta in *Essere e Tempo* (1927). Si tratta della *conditio humana* fondamentale, di una determinazione unitaria dell'esserci che si articola in due modi fondamentali:

- *Besorgen*: esso è l'atteggiamento della prassi e della teoria. È un prendersi cura volto alla comprensione dei comportamenti pratico-tecnici e teorici.
- *Fürsorgen*: ha a che fare con il rapporto con gli altri, e si identifica con l'avere cura.

Heidegger utilizza la suddetta espressione per enfatizzare l'essere rivolto verso gli altri, ma non deve essere interpretata solo ed esclusivamente nel senso della preoccupazione. Inoltre, essa porta con sé un decisivo riferimento al tempo: rifacendosi all'analisi di Rüdiger Safranski, pensatore e docente onorario della Freie Universität, il filosofo dell'essere pianifica con cura l'espressione della *sorge*, siccome ci si può prendere cura solo di un essere calato nell'orizzonte temporale che si staglia dinnanzi all'esserci.

Noi siamo esseri che si prendono cura e che si preoccupano perché esperiamo esplicitamente l'orizzonte temporale che si apre dinnanzi a noi. La cura non è altri che la temporalità vissuta.⁵⁵

⁵⁵ R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo: una biografia filosofica*, Garzanti Elefanti, Milano: 2019, p. 194.

È attraverso questa teoria che Heidegger riesce a riportare alla stessa radice unitaria e linguistica i tre tipi di comportamento umano: pratico-tecnico (*poiesis*), teorico (*theoria*) e pratico-morale (*praxis*). Inoltre, il concetto di cura porta con sé diverse questioni proprie del suo tempo: innanzitutto, Heidegger cerca così di proseguire nella sostituzione della dottrina dell'intenzionalità husserliana, già iniziata con la teorizzazione del *Dasein*, che gli permetteva di eliminare quell'eccessivo teoreticismo che imputava al suo maestro. Quello della cura è un tema strettamente legato all'essere preoccupati, questione di diretta derivazione agostiniana che vede la sua radice nell'*inquietudo*.

Come è nel mondo, l'esserci è caratterizzato anche dall'essere l'uno con l'altro, un essere con gli altri che può essere definito con-essere.

Ma, dinanzi ad un esserci che si trova nel mondo, ed è costretto anche a essere l'uno con l'altro, qual è il modo fondamentale dell'esserci? Heidegger lo identifica nello *Sprechen* (parlare). Esso è parlare di qualcosa, esprimendosi (*aussprechend*) con un altro. Come scrive il pensatore marburghese:

L'essere-nel-mondo dell'uomo si svolge prevalentemente nel parlare. [...] Nel modo in cui l'esserci parla, nel suo mondo [...] è implicita un'auto-interpretazione dell'esserci.⁵⁶

Dunque, da questo breve estratto, è evidente come l'idea dello *sprechen* e della parola siano strettamente legate al già precedentemente menzionato essere di volta in volta. È evidente, dunque, cosa si intendeva già prima con l'idea di tendenza costante al compimento.

Il parlare è esistenzialmente co-originario al trovarsi e al comprendere.⁵⁷

Lo *sprechen* risulta essere un fondamentale esistenziale al pari della comprensione e del sentirsi situato: esso è il costitutivo dell'esistenza dell'esserci, in quanto «la comprensibilità dell'essere-nel-mondo, in quanto parlare, si pronuncia linguisticamente».⁵⁸ Non è possibile relazionarsi con il mondo e con la significatività senza la presenza del linguaggio: in questa fase del suo pensiero, Heidegger vede il parlare come esistenzialmente linguaggio, poiché esso articola in significati.

⁵⁶ M. Heidegger, *Il Concetto di Tempo*, Adelphi Editore: Milano, 2006, p. 32-33.

⁵⁷ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Mondadori, Milano: 2017, p. 232.

⁵⁸ *Ibidem*.

Il parlare consente, dunque, il movimento di schiusura dell'essere-nel-mondo: si parla-su qualcosa, il che permette «un' articolazione significativa della comprensibilità dell'essere-nel-mondo, cui appartiene l'essere-con e che si mantiene via via in una determinata maniera del pro-curante essere- l'un con l'altro».⁵⁹

Altra categoria ontologica fondamentale è *l'autenticità o inautenticità dell'essere*, intimamente legata alla tonalità emotiva dell'essere-gettato, che in *Essere e Tempo* trova la sua più completa analisi:

Esso (*l'esserci* *nda*) può essersi perso o non ancora conquistato, solo in quanto è per sua essenza possibilità di essere autentico, cioè a sé proprio. I due modi di essere dell'*autenticità* e *inautenticità* [...] si fondano nel fatto che l'esserci è in senso assoluto determinato dall'essere sempre mio. L'*inautenticità* dell'esserci non significa, però, essere da meno o un grado di essere inferiore. L'*inautenticità* può anzi determinare l'esserci nella sua piena concretezza [...].⁶⁰

Questo estratto proviene direttamente dal nono paragrafo di *Essere e Tempo*. Qui, Heidegger sta facendo la sua preliminare analisi delle categorie esistenziali, mettendolo direttamente in relazione con l'essere-sempre-mio. Prima di proseguire con l'analisi delle categorie in questione, bisogna tenere a mente che, a livello di traduzione, esse vanno interpretate come proprio e improprio (*eigentlich/ uneigentlich*).⁶¹

Dopo questa precisazione di natura semantica, è evidente già ad una prima lettura come questa categoria sia strettamente legata alla possibilità, in quanto l'esistenza non è, ma è un poter essere che necessita sempre una sua progettualità. L'esserci, dunque, vive costantemente sotto il peso necessario della decisione circa ciò che ha da essere, innescando una peculiare dialettica: l'esserci tende a volersi togliere questo peso, decidendo secondo le soluzioni provenienti dall'esterno, da quello che Heidegger chiama

⁵⁹ *Ivi*, pag. 233.

⁶⁰ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Mondadori: Milano, 2017, p. 69.

⁶¹ Rüdiger Safransky, nel suo *Heidegger e il suo tempo: una biografia filosofica*, ipotizza un legame fra le categorie esistenziali di autentico/inautentico e la prima esistenza del filosofo tedesco: nei primi anni della sua formazione collegiale, egli sembra sentire il conflitto interno fra il mondo collegiale cattolico e la vita borghese fuori di esso. Dalle lettere dell'epoca, sembra che Heidegger vedesse già il fronteggiarsi di due mondi: quello della fatica e della severità, in cui l'individuo rimane fedele a ciò che gli è proprio, e quello frivolo e veloce, in cui l'individuo perde sé stesso nella distrazione e nella molteplicità esistenziale. Proseguendo nella lettura, Safranski evidenzia come il legame autenticità-inautenticità continui ad intrecciarsi con l'esistenza del filosofo, arrivando a considerare la sfera del sì impersonale come la dimensione deprecabile della politica, e l'autenticità come il rifugiarsi nella propria interiorità, ultimo baluardo della metafisica agli occhi di Heidegger (p. 252 edizione Garzanti Elefanti).

«sì impersonale». È necessario, a questo punto, concludere che l'esserci ha una tendenza all'inautenticità, insita ontologicamente nel suo essere e che, come riportato precedentemente dalle parole di Heidegger stesso, l'inautenticità non è da considerarsi in alcun modo il gradino più basso dell'esserci: essa è una parte ontologicamente necessaria per il proseguire della dialettica di affermazione dell'esserci stesso.

«Il sì è un'esistenziale e appartiene come fenomeno originario alla costituzione positiva dell'essere [...] Il sé stesso dell'esserci quotidiano è il sì stesso, che noi distinguiamo dal sé stesso autentico, cioè quello assunto via via da ciascuno motu proprio. In quanto sì-stesso, ogni esserci è via via distratto dal sì e bisogna che ogni volta trovi sé stesso».⁶²

Quando l'esserci vive la dialettica del sì, all'essere-gettato è legata quella che Heidegger definisce deiezione (*verfallenheit*) dell'esserci: essa significa «esserci, innanzitutto e, entro certi limiti, sempre è consegnato a questo stato interpretativo».⁶³

L'esserci, nella sua deiezione, è sempre portato al necessario confronto con sé stesso: esso si è sempre trovato, dove con questo termine non si intende un reperirsi percettivo, bensì un trovarsi nella tonalità emotiva.

Per quanto riguarda l'autenticità dell'esserci, essa avviene quando l'esserci si riappropria di sé, della possibilità più propria. Per quel che concerne l'autenticità, però, in questa sezione è preferibile terminare qui. Essa avrà la sua massima trattazione nella seconda parte dell'opera, quando si tirerà in ballo l'essere-per-la-morte.

Proseguendo sulla stessa linea di argomentazione, è evidente come l'analisi dell'autenticità e dell'inautenticità porti con sé una parentesi su quella che il pensatore marburghese definisce quotidianità (*alltaglichkeit*). Essa è ciò che connota lo stato di inautenticità dell'esserci, e proprio per questa ragione merita una menzione a sé stante:

La quotidianità non coincide con la primitività. La quotidianità è piuttosto un modo d'essere dell'esserci anche quando, anzi proprio quando, l'esserci si muove in una civiltà altamente evoluta e differenziata.⁶⁴

⁶² *Ivi* pag. 188-189.

⁶³ *Ivi*

⁶⁴ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Mondadori: Milano, 2017, pag. 80

Il termine quotidianità è, dunque, una modalità esistenziale: essa è il modo in cui l'esserci vive la maggior parte della sua esistenza inautentica, intrappolato nella dinamica giornaliera del sì impersonale. Essa porta il *dasein* in un oblio dell'essere, impedendogli di interrogarsi circa l'autentico rapporto che vige fra lui e l'essere: l'inautenticità è una fase necessaria, poiché è solo attraverso il sì impersonale che l'esserci riafferma sé stesso. Ciò che sottrae l'esserci a questa dinamica di inautenticità è la *gewissen*, la sua coscienza. La coscienza morale dà a comprendere qualcosa, lo dischiude. Da questa caratterizzazione formale sorge il suggerimento di riportare il fenomeno nella schiusura dell'esserci. Questa costituzione fondamentale dell'ente che noi stessi siamo. [...] Un'analisi approfondita della coscienza morale la svela come chiamata. Il chiamare è un modo del parlare. La chiamata della coscienza ha il carattere del richiamo dell'esserci al suo più proprio poter essere sé stesso, e ciò nella maniera del fare appello al più proprio essere in debito.⁶⁵

Essa è l'indicazione formale della possibilità propria dell'esserci di sottrarsi alle distrazioni del sì impersonale, che lo distrae da sé stesso. Dunque, la *gewissen* chiama a sé l'esserci stesso. Essa è designata come una maniera autentica di ritornare al proprio passato in base al precorrimento della morte, tema di fondamentale importanza che si andrà ad analizzare in seguito.

È l'esserci stesso a richiamarsi nella coscienza: la chiamata viene da me, ma non può essere programmata in alcun modo. Essa avviene.

Prima di proseguire circa l'analisi della morte e del suo complesso rapporto col *dasein*, è necessario andare ad analizzare l'origine della temporalità esistenziale.

2.3 Il tempo espresso e la sua origine nella temporalità esistenziale: il carattere estatico della temporalità

Arrivati a questo punto, si apre un'importante domanda: da dove scaturisce quel tempo che noi, anzitutto, conosciamo? E che, inoltre, è il solo e l'unico di cui si abbia conoscenza. L'esserci, infatti, esprime la temporalità attraverso i termini "ora", "poi", e "allora": essi hanno un significato ben preciso, in quanto sono la manifestazione del presentificare, dell'aspettarsi e del ritenere. Ciò che è di maggior interesse, a questo proposito, è comprendere come aspettare un qualsiasi evento o accadimento significhi, inevitabilmente, aspettarsi anche il proprio esserci.

⁶⁵ *Ivi* p. 380.

A questo proposito, Heidegger scrive:

L'esserci comprende sé stesso a partire dal suo più proprio poter essere, che esso si aspetta. In quanto esso si rapporta in tal modo al suo più proprio essere, esso è avanti a sé stesso.⁶⁶

Con queste parole, il pensatore marburghese vuole portare l'attenzione dinnanzi all'idea che io stesso sono attraverso una possibilità futura, in attesa proprio di quest'ultima. Si tratta di un pervenire a sé stessi, in cui l'esserci si configura come ad-veniente in senso originario. Da qui, è evidente come l'esserci, nel suo pervenire a sé stesso come possibilità, ha in sé insito il fondamentale *concetto primario dell'avvenire (zukunft)*, presupposto necessario per il concetto di futuro.

Per quanto riguarda la consapevolezza del passato, l'esserci è in un costante rapporto con ciò che esso è già stato: esso, come scrive Heidegger, è «soltanto in modo tale da essere sempre già stato l'ente che esso è. [...] Nel ritenere o dimenticare è ritenuto anche l'esserci stesso. L'esserci ritiene anche sé stesso in ciò che è già stato».⁶⁷ Con queste parole, Heidegger vuole sottolineare due elementi centrali: innanzitutto, l'impossibilità di rimuovere il mio passato, ritenendo la possibilità di disfarsi del passato al pari di quella di sfuggire alla morte. Inoltre, tutto ciò che siamo e siamo stati è da considerarsi una determinazione fondamentale della nostra esistenza, trasformando l'essere stato in qualcosa di appartenente all'esistenza dell'esserci. Si può, dunque, parlare di essere stato in senso esistenziale: l'essere stato, con l'avvenire ed il presente rendono possibile l'esistenza.

Per quanto riguarda il presente in senso esistenziale, esso non va assolutamente confuso con la sussistenza. È necessario evidenziare che l'esserci è sempre in attesa di una possibilità: in questo modo, esso la presentifica rapportandosi ad un sussistente.

Da quest'analisi dell'espressione della temporalità nell'esistenziale, è possibile ricavare uno dei tratti centrali della temporalità: il carattere estatico del tempo. Cosa si intende con questo termine?

È stato stabilito, fino a qui, che l'essenziale dell'avvenire consiste nel pervenire a sé, quello dell'essere stato nell'indietro a e quello del presente del mantenersi presso. Tutti

⁶⁶ M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo: Genova, 1990 pag. 253.

⁶⁷ M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo: Genova, 1990, pag. 254.

questi caratteri non fanno altro che manifestare la fondamentale costituzione della temporalità: essa risulta fuori di sé. Heidegger esprime questo concetto scrivendo:

Il tempo, in quanto avvenire, essere stato e presente, è rapito in sé stesso estaticamente. Come avvenire, l'esserci è rapito verso il suo poter essere stato, come essente stato, esso è rapito verso il suo proprio essere stato, come presentificante, esso è rapito verso un altro ente. La temporalità come unità di avvenire, essere stato e presente rapisce l'esserci non talvolta e occasionalmente, ma essa stessa in quanto temporalità è l'originario fuori di sé.⁶⁸

Ovviamente, è necessario chiarire l'etimologia del termine estatico e quale significato Heidegger gli attribuisce. La tradizione è abituata ad intendere il termine in questione associandolo agli stati di estasi tramandatici dalla tradizione dei grandi monoteismi. Qui, il filosofo marburghese vuole riallacciarsi all'espressione greca *ekstatikon*, che tradotta letteralmente significa uscir fuori di sé.

Quest'accezione riporta direttamente ad un altro termine cardine all'interno della trattazione, *existentia*. Si tratta di una parola composta latina, *ex* e *sistentia*, che andrebbe a significare l'essere da un altro, esterno a sé, sposandosi perfettamente con l'idea di una trascendenza portata avanti da Heidegger.

Attraverso questo carattere estatico insito nella temporalità, è possibile interpretare l'esistenza, da un punto di vista ontologico, come l'unità originaria dell'essere fuori di sé perveniente a sé, riveniente su di sé e presentificante.

È possibile, dunque, concludere che la temporalità determinata estaticamente sia la condizione della struttura ontologica dell'esserci.

Ciò che emerge di particolarmente interessante in relazione al carattere estatico, è l'idea che vi sia insito un rapimento verso un orizzonte esterno non definito, secondo qualcosa in un senso formale. Tale rapimento è costitutivamente aperto verso qualcosa, permettendo così al carattere estatico di essere caratterizzato da un'apertura, data insieme al fuori di sé. Ciò verso cui conduce questa estasi è l'orizzonte dell'estasi, aperto e tenuto tale proprio dal rapimento.

Dunque, è possibile concludere che la temporalità in quanto unità originaria di avvenire, essere stato e presente, è essa stessa estatico orizzontale, dove per orizzontale si intende l'orizzonte precedentemente menzionato verso cui tende l'estasi stessa.

⁶⁸ *Ivi*, p. 255.

Fra di loro, estasi ed orizzonte sono in un rapporto di anticipazione: l'orizzonte è sempre anticipato e prefigurato nell'estasi, in questo schema orizzontale imprescindibile.

2.4 *La Morte, l'angoscia e il nulla*

Come si prenderà in esame nel capitolo successivo, la filosofia orientale del Buddhismo Zen vede in Heidegger il primo pensatore occidentale ad interessarsi alla morte per sé stessa, interrogandosi sulla sua natura più autentica. Abe Masao sostiene che prima dell'indagine del pensatore di Marburgo, essa era sempre stata relegata in categorie differenti, sempre interpretata in relazione a qualcos'altro. Agli occhi della critica Zen, dunque, è solo in Heidegger che la trova, per la prima volta, uno spazio per sé stessa, senza essere in funzione di null'altro.

A questo proposito Alfredo Marini, traduttore dell'edizione Mondadori di *Essere e Tempo*, evidenzia come in realtà la riflessione di Heidegger si vada ad inserire in una tradizione filosofica a lui molto vicina: è innegabile che la modalità di approccio del pensatore marburghese sia unica e originale, ma la sua riflessione risulta comunque frutto delle varie antropologie legate alla teologia cristiana. Partendo da Paolo, grande riferimento giovanile del pensatore, egli si è sempre confrontato con autori che hanno sempre compreso, nell'elaborazione del concetto di vita, quello correlato di morte. Anche Dilthey, alla cui influenza si devono molti aspetti attribuiti al *dasein*, è costretto a confrontarsi con la morte, strettamente legata alla vita di cui lui voleva fare un'elaborata ontologia.

La ragione che però vede necessaria un'indagine della morte in Heidegger risiede nelle profonde analogie metodologiche che risiedono fra lui e il maestro Dogen: in entrambi la volontà di un'analisi della morte nasce dalla presa di coscienza di una mancata e adeguata indagine su di essa. Per quanto in ambo le tradizioni si sia presa in esame la morte, entrambi giudicano la filosofia a loro precedente come non esauriente sull'argomento.

Nella *Conferenza* del 1924, testo già precedentemente analizzato in questo elaborato, Heidegger inizia le sue riflessioni concernenti la questione della morte. Essa è strettamente legata al *Dasein* e alla temporalità, e la concezione che ne ha il filosofo è frutto di un'attenta lettura delle opere di San Paolo.

Heidegger definisce la morte come «l'estrema possibilità di sé stesso, che egli può cogliere e fare propria come imminente [...] Quest'estrema possibilità di essere ha il carattere di essere imminente come certezza, e tale certezza è a sua volta caratterizzata da una completa indeterminatezza. L'auto-interpretazione dell'esserci che supera per certezza e autenticità ogni altra asserzione è l'interpretazione in relazione alla morte, la certezza indeterminata della possibilità più propria dell'essere alla fine».⁶⁹

Il filosofo Gianni Vattimo, nella sua analisi del pensiero heideggeriano, considera questo frammento paradigmatico: egli rivela come il primo aspetto che emerge della morte è il suo imporsi come insuperabile. È la possibilità estrema, dalla quale il *Dasein* non può sfuggire. Aldilà di essa, nulla è più possibile ed è co-essenziale all'esserci stesso, poiché ogni esserci è destinato a perire.

La morte è definita possibilità più propria e autentica (rimandando così al dualismo *eigen-eigentlich*): dall'altro lato, però, essa non è mai sperimentabile come realtà, rimanendo così un'autentica possibilità nel suo essere più proprio, risultando all'esserci impossibile sperimentare la sua stessa morte.

Da queste parole si evince chiaramente la posizione heideggeriano, strettamente legata alla *parousia* Paolina. Qui, la morte ha la stessa funzione della *parousia*: essa deve essere vissuta qui ed ora, anticipata al momento presente per trasformare il mio modo di essere. Della morte, come della *parousia*, non è possibile venire a conoscenza del quando, ed è proprio per questo che è necessario ricondurla al momento presente. Quest'azione viene definita da Heidegger come «precorrimento della morte», in quanto «l'averne ignora la propria morte è un precorrimento dell'esserci che va al suo non più (*vorbei*) quale possibilità estrema di essere sé stesso che è imminente nella sua certezza e completa indeterminatezza».⁷⁰

Il precorrimento della morte è dunque strettamente legato alla precedentemente citata categoria di possibilità, propria del carattere esistenziale dell'esserci. Quest'ultimo, come è noto, non è, bensì può essere. Dunque, esso è ciò che consente di affrancarsi dal vuoto

⁶⁹ M. Heidegger, *Il Concetto di Tempo*, Adelphi Editore: Milano, 2006, P. 37

⁷⁰ *Ibidem*.

affaccendarsi con le cose mondane (preoccupazioni) e di decidere per sé stesso. In questo precorrimento, l'esserci assume pienamente la sua condizione di finitezza, ossia la mortalità, rapportandosi alla propria morte come a quella possibilità di relazione alla quale ogni altra possibilità rivela il suo senso. Il precorrimento rimanda l'esserci a sé stesso e al modo in cui intende la vita, e in più gli permette di non disperdersi nella molteplicità.

Grazie ad esso posso cogliere l'importanza di ogni momento, in quanto è con esso che decido il modo di essere nel presente.

Il precorrimento (*vorlauf*), in quanto mette l'esserci di fronte alla sua possibilità estrema, è l'atto fondamentale dell'interpretazione dell'esserci. Il precorrimento conquide il riguardo fondamentale sotto cui l'esserci si pone. Esso mostra al tempo stesso che la categoria fondamentale di questo ente è il come.⁷¹

La riflessione circa la morte, e le sue dirette conseguenze che saranno in seguito prese in esame, sarà un *fil rouge* in tutta la produzione heideggeriana. È fondamentale tenere a mente che esso prenderà una piega sempre più originale con il passare del tempo, ma esso risulta essere uno dei temi di maggior interesse per il pensatore.

Proprio per questa ragione, Heidegger dedica molte pagine al fenomeno della morte anche nella sua opera magna, *Essere e Tempo*: nello specifico, bisogna prendere in esame come essa si ponga in relazione all'esserci, passando per il ruolo chiave dell'angoscia e l'esistenza autentica dell'esserci.

Prima di proseguire con l'analisi delle complesse pagine sulla morte, è necessario procedere con una breve ricapitolazione dei concetti precedentemente esaminati, che saranno qui di fondamentale importanza. Innanzitutto, il precorrimento della morte: come sottolinea Vattimo, solo attraverso questo concetto è possibile comprendere la funzione decisiva della morte all'interno della dialettica di autenticità e inautenticità dell'esserci. Anticipando la propria morte, l'esserci non è più frammentato nelle più svariate e isolate

⁷¹ *Ivi*, p. 39.

possibilità⁷², assumendole così come proprie in quanto essere-per-la-morte, tema che si andrà approfondendo in questo frangente.

È solo in relazione alla morte che il binomio autenticità-inautenticità assume finalmente dei contorni più definiti: è attraverso il *vorlauf* che l'esserci riesce ad uscire dall'esistenza inautentica, caratterizzata dall'incapacità di riappropriarsi di ciò che le è proprio. In questo modo, l'anticipazione della morte, che costituisce l'esserci come un tutto autentico, fornisce la dimostrazione definitiva che l'esserci autentico è tale solo quando si relaziona al mondo nei termini della categoria di possibilità.

Dopo aver chiarito il ruolo dell'autenticità, che da categoria teorica è stata intimamente legata all'esserci e alla sua dinamica esistenziale, Heidegger è naturalmente portato a porsi una domanda:

L'esserci di progetta sempre effettivamente in questo essere-per-la-morte? O, in base al suo essere più proprio, richiede almeno un poter essere autentico fondato nell'anticipazione?.⁷³

È qui che il filosofo della foresta nera riflette sulle effettive possibilità esistentive dell'anticipazione della morte, interrogandosi se essa possa presentarsi come effettivo termine che l'esserci può scegliere.

Quando si è parlato di autenticità e inautenticità, è stato preso in esame il concetto di quotidianità: ma cosa c'è nell' "esistenza quotidiana" che rende possibile l'uscita dalla condizione di inautenticità, ribellandosi così al sì impersonale?

Vattimo sottolinea come, attraverso l'anticipazione della morte, Heidegger vada a rendere concrete tutte le altre effettive possibilità: il che implica, però, «una sorta di momentanea sospensione dell'adesione ad esse, una specie di uscita dal viluppo di interesse con cui esse si impongono nella loro fattuale presenza».⁷⁴

⁷² È interessante, a questo proposito, riportare un interessante riflessione di Vattimo: egli riporta in auge la distinzione kierkegaardiana fra vita estetica e vita etica. Della prima è simbolo il Don Giovanni, della seconda il marito: il primo vive di momento in momento una vita disperata, il secondo nella continuità di una storia basata su una decisione. L'accostamento autenticità-storicità fa pensare a Kierkegaard, rendendo rilevante l'analogia tra la funzione che Heidegger attribuisce qui alla morte e il significato che questa assume nelle pagine della *Fenomenologia dello Spirito*, nello specifico nell'autocoscienza e nelle pagine schiavo-padrone. In entrambi gli autori, la morte funge da risveglio: lo schiavo, attraverso la paura della morte, ritrova sé stesso, affermando così la propria libertà al contrario del padrone.

⁷³ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Mondadori: Milano, 2017, p. 399.

⁷⁴ G. Vattimo, *Introduzione ad Heidegger*, Editori Laterza: Bari, 1971, pag. 51.

L'inautenticità, dunque, risiede nell'essere disperso dell'esserci: anticipare la morte implica cogliere la natura più intima e pura delle possibilità, continuando dunque a sottolineare come il *Dasein* sia autenticamente legato alla categoria della possibilità, esemplificata attraverso la morte.

Vattimo, proseguendo nella sua analisi, parla della “voce della coscienza”:⁷⁵ con questo termine, egli identifica quella che Heidegger aveva definito Coscienza morale (*gewissen*).

Come è stato accennato nel precedente paragrafo, essa è ciò che richiama l'esserci a riappropriarsi delle possibilità, rendendo queste ultime sue proprie, e richiamandolo a sé stesso, secondo il suo farsi autentico. Egli riprende l'essere-gettato del *dasein*, che Heidegger vede come una delle categorie esistenziali fondamentali, e lo relaziona all'inautenticità quotidiana: l'esserci è gettato in una situazione di inautentica quotidianità, posto in una condizione di dispersione dalla quale è necessario uscire. Ed è proprio la morte che consente questa realizzazione: essa è il perno che muove la dialettica di riaffermazione dell'esserci.

Heidegger riassume queste complesse argomentazioni sotto un unico concetto: la negatività/nullità dell'esserci a cui ci pone dinnanzi la coscienza con la nozione di colpa è il fatto che l'esserci è il «fondamento di una nullità».⁷⁶

L'unica decisione che permette all'esserci di uscire dalla condizione dominata dal sì impersonale è proprio quella del *vorlauf*, ossia il precorrimento della morte.

Prima di proseguire con le altre interpretazioni della morte in Heidegger, è interessante aprire una parentesi sulla complessa relazione fra l'anticipazione della morte e la temporalità intesa come senso dell'esserci: rimanendo sull'interpretazione di Vattimo, egli sottolinea come tre dimensioni temporali ed esistenziali siano calate nel precorrimento stesso. Da un lato, in quanto anticipazione della morte, essa diventa un'autentica “possibilizzazione” della possibilità, non irrigidendosi in nessun particolare, sottolineando come si voglia evidenziare il suo avere un futuro, un *ad-venire*.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Mondadori: Milano, 2017, p. 375

Contemporaneamente, prendendo questa scelta, l'esserci esce dalla quotidianità: decidendo di uscirne, il *dasein* prende atto di *essere-stato* a lungo in uno stato di impersonalità, dove la sua autenticità era oscurata. L'essere-gettato, condizione legata a doppio filo a quella dell'inautenticità, è da considerarsi come il passato del *dasein*.

Ma allo stesso tempo, riportando tutte le possibilità all'esserci e rendendole concrete, esse si manifestano e rendono presenti all'esserci. In questo modo, è possibile comprendere l'intima relazione che lega la temporalità all'essere-per-la-morte, rendendo impossibile scindere le due questioni. Come è stato più volte sottolineato, l'essere si comporta temporalmente, anche in questo caso.

Il filosofo Byung Chul Han, nel suo *Filosofia del Buddismo Zen*, fa notare un punto interessante, inerente alla concezione heideggeriana della morte: egli sottolinea come il pensatore tedesco definisca la morte come la «possibilità più estrema di assumere sé stessi». ⁷⁷ È stato già preso in esame come Heidegger sia il primo filosofo occidentale ad interrogarsi sulla morte con un atteggiamento volto ad analizzarla nella sua essenza, e non in virtù di qualcos'altro. Ciò che colpisce immediatamente, come sottolinea Byung Chul Han, è la concezione della morte come qualcosa che non si patisce: si tratta di un'idea rivoluzionaria in seno al pensiero occidentale. Il *vorlauf* impedisce all'esserci di vedere la morte come qualcosa di spaesante o inquietante (*unheimlich*), non parlando qui di annichilimento dell'esserci e di disperazione. Bensì, qui la morte rappresenta il vero punto di svolta e il risveglio: tenendo a mente l'analisi della quotidianità e della dialettica autenticità-inautenticità, è possibile osservare che è solo dinnanzi alla morte che l'esserci si desta dall'esistenza del sì impersonale e inautentico, riappropriandosi così di sé stesso. È, dunque, fondamentale comprendere come la morte in Heidegger abbia una valenza molto più complessa di quanto si possa immaginare.

Il filosofo della scuola di Kyoto Abe Masao, nel suo *A study of Dogen: his philosophy and his religion*, dedica innumerevoli pagine all'analisi del fenomeno della morte in Heidegger, utilizzato come termine di paragone per il maestro Zen. La morte, infatti, risulta essere uno dei temi che ha suscitato più interesse all'interno dell'arcipelago giapponese, proprio grazie alle affinità contenutistiche che saranno oggetto di discussione nel prossimo capitolo.

⁷⁷ *Ivi*, p. 365.

Abe Masao, dunque, parte prendendo in esame la conferenza tenutasi a Friburgo nel 1929: *Che cos'è Metafisica*. Qui, Heidegger definisce il *Dasein* «in quanto esserci, già da sempre proviene dal niente che è manifesto»,⁷⁸ così legando indissolubilmente il *dasein* con l'esperienza di ciò che viene comunemente definito nulla. Già in *Essere e Tempo*, nel paragrafo 40, Heidegger aveva fatto emergere il concetto di angoscia (*angst*), indicandola come «situazione affettiva fondamentale» e «apertura specifica dell'esserci».⁷⁹ Nella conferenza qui riportata, il filosofo tedesco approfondisce la sua riflessione su questo peculiare stato dell'esserci, che si distingue in maniera radicale dalla paura: come evidenzia giustamente Gianni Vattimo, essa ha sempre un oggetto a cui riferirsi, mentre l'angoscia no. Essa si manifesta come angoscia di vedere, per parafrasare Vattimo, «il proprio mondo sparire nell'insignificanza». Anche in questo caso, Heidegger è strettamente legato alla questione della quotidianità: nel banale modo di esistere in essa, l'esserci si pensa come ente fra gli enti, sentendosi protetto da questi ultimi che lo circondano. Fin qui, si è davanti a qualcosa che è attestabile anche dalla semplice paura: aver timore di qualsiasi cosa, impone all'esserci di pensarsi dipendente da esso.

È proprio per questa ragione che Heidegger vede nell'angoscia una capacità di svelatezza ontologica: è solo grazie ad essa che l'esserci entra in rapporto con la propria trascendenza, e con la seguente possibilità del nulla.

L'angoscia originaria può risvegliarsi nell'esserci in ogni momento. Per essere destata non ha bisogno di un evento insolito. Alla profondità del suo dominio corrisponde la futilità del motivo che la può provocare. Essa è sempre sul punto di emergere. [...] Siamo così finiti che non siamo nemmeno capaci di portarci originariamente davanti al niente mediante una nostra decisione o volontà. [...] L'essere è tenuto immerso dell'esserci nel niente sul fondamento dell'angoscia latente è l'oltrepassare l'ente nella sua totalità, è la trascendenza.⁸⁰

L'angoscia, dunque, mette il *dasein* dinnanzi alla propria trascendenza e all'esistenza come tale, «lasciandoci sospesi, perché fa dileguare l'ente nella sua totalità».⁸¹

Inoltre, l'angoscia e la paura hanno una loro temporalità molto precisa, che ora si andrà ad analizzare.

⁷⁸ M. Heidegger, *Che cos'è la Metafisica*, Adelphi Editore, Milano: 2023, p. 55.

⁷⁹ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Mondadori, Milano: 2017, p. 269.

⁸⁰ M. Heidegger, *Che Cos'è la Metafisica*, Adelphi Editore, Milano: 2023, p. 60.

⁸¹ *Ivi* p. 50.

Nella seconda sezione di *Essere e Tempo* Heidegger giunge ad una delle conclusioni fondamentali dell'opera: ossia che «le tonalità, per ciò che esistentivamente significano, e per come lo significano, non sono possibili se non in base alla temporalità».⁸²

È in questo paragrafo 68 che Heidegger opera una precisa analisi delle varie situazioni emotive dell'esserci, dimostrando come ognuna di esse non possa esistere al di fuori della temporalità. Gli esistenziali che il filosofo tedesco prende in esame sono proprio l'angoscia e la paura: è stato già presa in esame la distinzione che intercorre fra le due, e ora si osserverà come anche il loro legame con la temporalità risulti differente.

La paura, come è stato in precedenza sottolineato, è un sentimento indirizzato verso un elemento specifico: essa si trova dinnanzi a qualcosa che la spaventa, dalla quale si aspetta una qualsiasi reazione. Ed è qui, nell'attesa, che Heidegger individua il primo barlume di temporalità insito alla paura:

È evidente che nella costituzione esistenzial-temporale della paura è implicito anche un attendersi. Ma ciò vuol dire in prima istanza soltanto che la temporalità della paura è inautentica. Avere paura davanti-a significa forse soltanto aspettarsi qualcosa di minaccioso ad-venire? [...] Questo consiste nel fatto che l'attendersi proprio della paura fa ri-venire l'elemento minaccioso sul fattizio procurante poter-essere. [...] Che l'attendersi avendo paura si impaurisca, ossia che l'aver paura davanti-a...sia sempre aver paura per, ecco il carattere tonale e affettivo della paura.⁸³

Nella prima parte dell'argomentazione, Heidegger ribadisce ciò che è sempre stato chiaro: la paura implica sicuramente il senso del futuro, in quanto ciò che intimorisce l'esserci incombe su di esso nell'immediato futuro. Ma questo lo collocherebbe solamente in una dimensione inautentica della temporalità: la questione è invece più profonda e articolata, e prende in esame l'obliarsi dell'esserci.

Il cui senso esistenziale-temporale [del carattere tonale e affettivo della paura, N.d.A.] viene costituito tramite un obliarsi: il confuso distogliersi di fronte al proprio fattizio poter essere, quello secondo cui il minacciato essere-nel-mondo procure l'ente alla mano.⁸⁴

⁸² M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Oscar Mondadori, Milano: 2017, p. 478.

⁸³ *Ivi*, p. 480.

⁸⁴ *Ibidem*.

Riferendosi alla definizione aristotelica di paura come depressione e sconcerto⁸⁵, Heidegger sottolinea come l'esserci sia naturalmente portato alla ritrosia davanti a ciò che lo spaventa: egli vuole eludere ciò che gli si è svelato dinnanzi. In questo modo, egli «obliando e non afferrando alcuna possibilità determinata, salta da una possibilità prossima all'altra». ⁸⁶ Colui che si nasconde, dunque, fugge da ogni possibilità determinata, afferrando la più prossima. Per spiegare questo concetto, Heidegger ricorre alle persone che, durante un incendio, salvano l'oggetto a loro più vicino, alla mano: alla stessa maniera, l'oblio della paura modifica le scelte dell'esserci.

Ciò che Heidegger ha qui descritto è la peculiare temporalizzazione della paura: l'oblio modifica le modalità, la presenza e l'avvenire dell'essere. La temporalità dell'oblio assume, a detta del filosofo, la doppia caratteristica di attendere e presentare: se da un lato essa si-aspetta l'arrivo di ciò che la intimorisce, dall'altro si presenta la necessità di determinare la relazione ad esso come attesa.

A questo punto, Heidegger prosegue con l'analisi della temporalità del concetto dell'angoscia. Fenomenologicamente parlando si parla di due concetti profondamente diversi, come è stato qui dimostrato: è innegabile che esse contengano un intimo rimando al futuro, anche nell'angoscia si proietta infatti in un essere dinnanzi-a. La vera distinzione è che l'angoscia, nel suo situarsi fondamentale, non si trova dinnanzi al mondo, bensì davanti al nulla: il mondo dell'esserci è caduto nell'insignificanza più nera, lasciando solo un sentimento di angoscia rivelatrice del nulla.

Ma se nella paura l'esserci si trovava situato in un futuro inautentico, non si può dire lo stesso dell'angoscia. Essa, come si andrà a dimostrare a breve, si lega a doppio filo con l'esistenza autentica dell'esserci: è grazie ad essa se il *dasein*, fronteggiando il dramma della nullificazione, riesce a riappropriarsi di sé stesso e ad esistere autenticamente.

Seguendo il ragionamento heideggeriano, non si è dinnanzi ad un occultamento, bensì ad un dis-occultamento: l'angoscia «riporta indietro al puro fatto-che della più propria, singolarizzata deiezione». ⁸⁷ Non trattandosi di oblio, l'angoscia riporta indietro la deiezione come «possibile ripetibile. E in questa forma essa disoculta, ad un tempo, la

⁸⁵ Il riferimento è qui alla *Retorica* di Aristotele, B5 138 a21.

⁸⁶ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Oscar Mondadori, Milano: 2017, p. 480.

⁸⁷ *Ivi*, p. 482.

possibilità di un poter essere autentico che nel ripetere, in quanto ad-venire, deve ritornare al ci deietto. Portare di fronte alla ripetibilità è lo specifico modo estatico di quell'essere-stato, che costituisce il ritrovarsi dell'angoscia». ⁸⁸

L'angoscia risulta, dunque, fondarsi sull'essere-stato: l'esserci è perfettamente consapevole di ciò che era, ed è solo su queste basi che si temporizzano l'avvenire e la presenza, a partire dai quali si manifesta l'elemento del possibile e della ripetibilità dell'angoscia. La differenza con la paura risiede nella possibilità che offre l'angoscia di un'esistenza autentica: l'essere-preso dell'esserci gli concede di riprendersi dalla mondanità e di ri-affermarsi nella sua autenticità.

L'elemento dell'angoscia è un *topos* filosofico della tradizione occidentale, e non è casuale che esso si sia sviluppato in seno alla riflessione teologica, sin da quando l'uomo si è interrogato sullo statuto del suo essere rispetto a quello della divinità. Fra i molti nomi, è bene ricordare quello di Søren Kierkegaard, che ha reso centrale la sua riflessione sull'angoscia legata al peccato originale.

Prima di proseguire con la dettagliata analisi della complessa relazione che sussiste fra nulla, esserci e angoscia, è interessante fare una breve menzione circa la genealogia dell'angoscia heideggeriana. Nel momento in cui il filosofo austriaco Wittgenstein legge le riflessioni del pensatore tedesco, egli ne sottolinea immediatamente il senso positivo: anzi, riesce ad individuare una relazione positiva con il già precedentemente menzionato Agostino e con Kierkegaard, padre dell'esistenzialismo.

Ciò che però attira l'attenzione del pensatore viennese è la vicinanza teorica che egli sente con Heidegger: all'interno del *Trattato logico-filosofico*, egli si interroga circa la motivazione etica che alimenta l'impossibile tendenza metafisica dell'uomo a esprimere l'inesprimibile. Wittgenstein vede nell'angoscia e nella sua funzione rivelatrice il tentativo di Heidegger di indagare l'esperienza del nulla, cercando allo stesso tempo di superare la tradizionale impostazione categoriale del discorso.

Ed è proprio la questione del nulla che assume qui una sua fondamentale centralità: esso diventa uno delle principali questioni del pensiero, agli occhi del filosofo troppo spesso bistrattato.

⁸⁸ *Ibidem.*

In *Che Cos'è Metafisica*, Heidegger approfondisce la questione, sugellando inevitabilmente il profondo legame fra il problema del nulla, dell'angoscia e dell'essere. È proprio nella sopracitata conferenza che egli, riferendosi al nulla, scrive:

Non è un oggetto, né in generale un ente; esso non si presenta per sé, né accanto all'ente, al quale pur inerisce. Il nulla è la condizione che fa possibile la rivelazione dell'ente come tale per l'essere esistenziale dell'uomo. Il nulla non dà solamente il concetto opposto a quello di ente, ma appartiene originariamente all'essere stesso.⁸⁹

Dal frammento qui sopra riportato è evidente il punto centrale dell'opera: come ben sottolinea Abe Masao, solo attraverso la fondamentale esperienza del nulla l'esserci può trascendere la totalità e rivelare sé stesso.

Inoltre, come sottolinea Heidegger stesso, in questo frammento egli va a sfidare una delle più grandi concezioni della metafisica occidentale, ossia il dogma *ex nihilo nihili fit*. È proprio verso la fine della conferenza che il filosofo tedesco opera una vera e propria dossografia del nulla, partendo proprio da questo pilastro, il quale non solo viene sfidato, ma viene completamente rovesciato: dal nulla deriva ogni ente in quanto ente.

Si tratta di una posizione tipica della metafisica antica, la quale relega il Niente a non-ente, a qualcosa che non è in grado di darsi alcuna forma per sé. Dunque, l'essere è ciò che è in grado di darsi forma: si tratta, a detta di Heidegger, di una concezione la cui «origine, legittimità e limiti non sono discussi più di quanto non sia il niente stesso».⁹⁰

In seguito, Heidegger sente la necessità di confrontarsi con quello che, dagli inizi della sua filosofia, costituisce uno dei principali termini di confronto per la costruzione del suo pensiero: il Cristianesimo. Anch'esso, come Heidegger, va a negare il dogma della metafisica antica, ma si vedrà immediatamente quanto le due concezioni vadano a differenziarsi. Nel caso della dogmatica Cristiana si vuole andare ad attribuire al Niente il significato dell'assenza dell'ente extra-divino, assurgendo così a concetto opposto all'ente vero e proprio, diventando così *ex nihilo fit – ens creatum*.

⁸⁹ M. Heidegger, *Che Cos'è Metafisica*, Adelphi Editore, Milano: 2023, P. 24.

⁹⁰ *Ivi* p. 62.

Anche qui, l'interpretazione del niente indica quella che è la concezione fondamentale dell'ente. La discussione metafisica dell'ente si mantiene sullo stesso piano della domanda sul niente. Le domande dell'essere come tale e del niente come tale vengono tralasciate. [...] Questo richiamo storico mostra il niente come concetto opposto all'ente vero e proprio, come sua negazione. Ma se il niente diventa problema [...] si risveglia anche la vera domanda metafisica sull'essere dell'ente. Il niente non rimane l'opposto indeterminato dell'ente, ma si rivela come appartenente all'essere dell'ente.⁹¹

La domanda del niente non deve rimanere isolata, fuori dall'interrogarsi dell'uomo: a detta di Heidegger, la scienza moderna non vuole interrogarsi sulla vera natura del nulla, non considerandolo di importanza rilevante. Ma la domanda sul nulla, secondo il filosofo, è la domanda metafisica per antonomasia: è dinnanzi al nulla che l'esserci entra in rapporto con la sua trascendenza, entrando in uno stato emotivo rivelatore dell'autentica natura dell'esserci.

Con questo, come giustamente sottolinea Vattimo, non significa che dal nulla vada derivata l'intera realtà da intendersi come presenza, bensì Heidegger sembra voler sottolineare che si ha a che fare con l'essere dell'ente collocato nel mondo.

Heidegger stesso spende molte parole circa il complesso rapporto fra ente e niente, sostenendo che è «nell'angoscia che il Niente viene incontro all'ente nella sua totalità».⁹² Ma in che modo?

Non bisogna pensare che l'ente venga annientato dal nulla: i due si manifestano insieme, nella loro totalità, e proprio dinnanzi all'angoscia che ciò avviene. Essa indietreggia paralizzata, ma non fugge, si limita a «rinviare, respingendolo nell'insieme, all'ente nella sua totalità che si dilegua [...] è l'essenza del niente: la nientificazione (*nichtung*)⁹³». L'azione del nientificare non deve, però, essere in alcun modo confusa con un avvenimento qualsiasi: essa rinvia alla totalità dell'ente, la quale si dilegua rivelando così l'ente stesso, fino allora nascosto.

All'interno della *Prolusione*, Heidegger sottolinea come l'annullamento non sia pensato in maniera sufficientemente radicale finché inteso solo nei termini della logica, come

⁹¹ *Ivi* pag. 63.

⁹² *Ivi* pag. 52-53.

⁹³ *Ivi* pag. 54.

accade all'inizio della *Scienza della Logica* di Hegel. Qui, il timore dell'annullamento è la naturale conseguenza di uno stato d'animo fondamentale e ontologicamente rivelatore. Tutto questo è volto all'elaborazione di un concetto che è qui già stato preso in esame: la trascendenza dell'essere. L'idea dell'essere-nulla vuole essere il legame ontologico alla base di quello essere-esserci, introducendo l'elemento della trascendenza dell'esserci e della sua morte. Senza di essa, infatti, l'esserci non potrebbe mai veramente rapportarsi all'ente e a sé stesso: davanti alla mancanza di una manifestazione originaria del niente, non vi sarebbe né essere né libertà.

Il Niente, dunque, non deve essere in alcun modo considerato come l'opposto dell'ente, bensì «appartiene originariamente all'essere essenziale (*wesen*) stesso. Nell'essere dell'ente avviene il nientificare del niente».⁹⁴

L'interessante dialettica che vede coinvolti niente ed ente, un rapporto di costante svelamento e disvelamento, sembra ricordare in maniera sostanziale quello che sarà poi uno dei principali contributi della filosofia del secondo Heidegger: la nuova etimologia di *aletheia* e le conseguenze metafisiche derivanti. In entrambi i casi si parla di un disvelamento, il frutto di un confronto dialettico violento che vede protagoniste due forze che si scontrano: da un lato c'è la tendenza alla chiusura, dall'altro all'apertura.

2.5 Il secondo Heidegger: la svolta dopo Essere e Tempo ed una nuova etimologia di verità

Come è ormai noto, *Essere e Tempo* non è un'opera completa: Heidegger promise una terza parte, che però non venne mai scritta, lasciando così il suo capolavoro incompiuto. A livello contenutistico, è possibile considerare il corso *I problemi fondamentali della Fenomenologia* come quella sezione mai conclusa dell'opera del '27.

Inoltre, prima di proseguire con l'analisi delle altre questioni inerenti al pensiero heideggeriano, bisogna tenere a mente che esso non è incasellabile in un mero ordine cronologico e lineare. Gli studiosi Fabris e Cimino, all'interno della loro opera di analisi del filosofo marburghese, sottolineano che in questo modo, si andrebbe anche contro la volontà del filosofo stesso, che non solo nei suoi scritti filosofici ma anche nelle

⁹⁴ *Ivi* p. 55.

comunicazioni private⁹⁵ e nelle lettere, avrebbe spesso fatto menzione della necessità di leggere il proprio pensiero in base a un criterio ben preciso: «all'indietro e in avanti» (*nach rückwärts und vorwärts*).

Risulta, dunque, impossibile considerare Heidegger come un pensatore che si muove entro i margini di una linearità, per quanto sia innegabile che in tutta la sua produzione vi siano dei temi e delle istanze analoghe che si sviluppano in maniera sempre differente. È evidente come, nell'approccio al filosofo marburghese, sia necessario tenere conto di questo movimento dialettico avanti e indietro.

È possibile dire che è Heidegger stesso a richiedere, affinché si comprenda il suo pensiero, una lettura che comprenda una svolta (*khere*) e che sappia tenere insieme i più diversi punti di vista, senza incasellarsi in un'ottica lineare.

Con questa nuova ottica, atta ad osservare il pensiero heideggeriano senza chiudersi in alcun modo, è possibile affrontare le nuove idee di cui il filosofo marburghese si farà portatore dagli anni '30.

Già da *Essere e Tempo*, nell'analisi dell'analitica esistenziale, Heidegger aveva iniziato ad interessarsi della questione della dialettica verità-non-verità, discutendola in seno all'apertura dell'esserci e al suo strutturale movimento decadente. Successivamente al '27, Heidegger sviluppa un forte interesse per questa tematica, tanto da passare al senso del *senso* dell'essere a quello della *verità* dello stesso.

Innanzitutto, Heidegger parte dando una nuova analisi etimologica al termine greco verità, *aletheia*. Nel corso universitario friburghese del semestre invernale del 1942/43, ad oggi conosciuto sotto il nome di *Parmenide*, il filosofo fa una mirabile analisi del poema sulla verità del suddetto filosofo, proponendo una nuova etimologia del termine *aletheia*. Egli sostiene che il termine in questione sia composto da alfa privativo (α -, cioè «meno»), più *lethos*, che è traducibile come «oscuramento». In questo modo, Heidegger pone l'accento

⁹⁵ Si tratta di un criterio estrapolabile dalle affermazioni di Heidegger in un'importante lettera a Karl Löwith, datata 20/08/1927 e pubblicata in D. Papenfuss, O. Pöggeler (a cura di), *Zur Philosophischen Aktualität Heideggers*, Vol. 2, *Im Gespräch der Zeit, Klostermann Frankfurt* a.M 1990, pp. 33-8. Per quanto concerne le opere filosofiche, bisogna fare riferimento a opere successive quali M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, HGA 12, p.94 (trad. it. In cammino verso il Linguaggio, a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano: 1990, p. 91 o in Id., *Identität und Differenz*, HGA 11, p. 152.

sulla dialettica svelamento-disvelamento che egli vede come elemento centrale della verità. Così, *aletheia* andrebbe a significare «eliminazione dell'oscuramento», o appunto «disvelamento».

Prima di proseguire con l'effettiva analisi di questa nuova concezione di verità, Heidegger vuole immediatamente sottolineare come questo sia l'autentico significato: attraverso lo studio filologico di numerose opere della Grecia antica, fra i quali Omero, Sofocle ed Eraclito, egli va a dimostrare come questa fosse la concezione dominante della verità durante l'epoca classica.

Si tratta però di pensare a fondo una volta per tutte quell'essenza conflittuale della verità che da duemilacinquecento anni illumina in segreto tutte le luci. Si tratta di esperire propriamente il conflitto che accade nell'essenza della verità. [...] Con ogni probabilità, conflitto significa qui qualcosa di diverso dal semplice litigio [...].⁹⁶

Dopo aver ripreso le redini della trattazione eraclitea, Heidegger riprende in esame l'idea eraclitea di *polemos* come padre di tutte le cose, specificando:

Non comprendiamo in quale misura l'essenza stessa della verità sia in sé un conflitto. Eppure, se nel pensiero iniziale dei Greci viene esperita l'essenza conflittuale della verità, non c'è da stupirsi se nei detti del pensiero iniziale percepiamo espressamente la parola conflitto.⁹⁷

Il conflitto viene qui considerato come l'elemento costitutivo della verità, elemento che è stato poi estromesso dal suo essere, sostituito in via definitiva dalla *adequatio res et intellectus*.

Per ricostruire brevemente l'argomentazione, Heidegger imputa ai Romani e alle loro inesatte traduzioni questo cambiamento radicale nella concezione della verità: i Romani, infatti, non possedevano l'apparato teorico necessario per operare delle traduzioni concettualmente corrette del mondo greco, generando così il grande fraintendimento che è andato acuendosi nella storia della filosofia. È a causa dei Romani che si è andato a formare quel dualismo fra vero e falso, che il filosofo tedesco rifiuta *in toto*: egli

⁹⁶ M. Heidegger, *Parmenide*, Adelphi Editore, Milano: 1997, p. 58.

⁹⁷ *Ibidem*.

attribuisce questo declino all'errata traduzione latina del verbo greco *sphallein* (trarre in inganno, dove l'inganno viene dall'alto e non da un pari), dal quale deriverebbe il termine latino *falsum*. Quest'ultimo veniva originariamente usato in termini imperiali e curiali, ma è stato immediatamente traslato nel pensiero più ampio, inteso come l'unico contraltare del vero, perdendo così la sua accezione semantica ed etimologica e contribuendo a creare il fraintendimento che vede la verità relegata fuori dalla dimensione del conflitto.⁹⁸

Durante la disamina delle varie posizioni, Heidegger sottolinea come poi la filosofia medievale, e in seguito moderna, abbiano cementato questa convinzione, togliendo completamente l'elemento della verità intesa come dialettica conflittuale. La filosofia cartesiana e, in seguito, quella kantiana hanno contribuito sensibilmente a spostare l'attenzione sul soggetto, concentrando su di esso la sua attenzione a discapito dell'oggetto.

Come è stato più volte preso in esame, l'idea di un ritorno alle cose stesse vuole essere il fulcro della filosofia heideggeriana: la distinzione soggetto-oggetto impedisce una vera analisi del fenomeno, escludendo così la possibilità di operare una vera fenomenologia delle cose stesse. Quella kantiana, a detta di Heidegger stesso già dai tempi di *Essere e Tempo*, è da considerarsi una fenomenologia della percezione⁹⁹: l'attenzione è sul soggetto, e la verità deriva solamente dalla concordanza fra *res* e intelletto. A questo proposito, in *Essere e Tempo* Heidegger riporta una citazione della *Critica della Ragion Pura*:

Verità o apparenza non sono nell'oggetto, in quanto viene intuito, bensì nel giudizio su di esso, in quanto viene pensato.¹⁰⁰

⁹⁸ Qui sono stati riportati solo ed esclusivamente i passaggi fondamentali che hanno portato alla generazione di questo fraintendimento linguistico e ontologico della verità: per un eventuale approfondimento, comprendente anche l'analisi testuale effettuata da Heidegger su Omero, Pindaro e Sofocle, si rimanda a M. Heidegger, *Parmenide*, Adelphi Editore, Milano: 1997, p. 119-120.

⁹⁹ A questo proposito, Heidegger già nei corsi universitari precedentemente citati utilizza questo termine per definire la filosofia kantiana: il filosofo di Königsberg è uno dei punti di riferimento centrali per la costruzione del pensiero heideggeriano. Egli spesso interloquisce criticamente con Kant, utilizzando la dottrina delle tre critiche per articolare il suo pensiero e differenziarlo da quella tradizione da cui Heidegger sente il bisogno di allontanarsi. A proposito di questo elemento, è interessante osservare la critica articolata del soggetto esposta nei *Problemi fondamentali della Fenomenologia* (Capitolo III paragrafo XIII), la quale prende fra i suoi obiettivi polemici la teoria delle *personalitas* kantiane.

¹⁰⁰ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Oscar Mondadori, Milano: 2017, pag. 306. Si tratta di una citazione che Heidegger stesso fa della prima critica kantiana, nello specifico è un frammento dell'Introduzione della *Dialettica trascendentale*.

Il termine fenomenologia della percezione vuole sottolineare come la teoria della conoscenza kantiana non abbia alcun fondamento nella realtà e nelle cose stesse, bensì essa si limiti a descrivere la percezione che ha il soggetto delle cose, raccontandole attraverso le intuizioni pure e le categorie del soggetto trascendentale.

La verità stessa è da considerarsi, agli occhi di Heidegger, vittima di quest'impostazione epistemica priva di valori: essa deve essere riscoperta in quanto sé stessa, e non nei termini di una banale adeguazione all'intelletto.

Come è stato più volte ripreso, questa tematica era presente in embrione già nel paragrafo 44 di *Essere e Tempo*. È uno dei passaggi più prolifici dell'opera: è qui che Heidegger anticipa quelli che saranno poi i *leitmotiv* della sua filosofia successiva, come la nuova concezione di verità.

L'ente non è del tutto coperto, anzi è svelato, ma insieme dissimulato; si mostra, ma nel modo dell'apparenza. [...] L'esserci, essendo scadente per essenza, è costituzionalmente nella non-verità. [...] La verità (stato di svelamento) deve sempre necessariamente essere conquistata all'ente con la forza. L'ente viene strappato alla sua copertura.¹⁰¹

L'immagine della luce, come sottolinea Vattimo, ben si presta a questa nuova etimologia proposta da Heidegger: qui, la verità (o apertura) dell'essere viene messa in luce. Quest'ultima, è necessaria affinché si veda qualcosa. Con questa teoria, Heidegger inizia uno strettissimo conflitto dialettico con la teoria della verità come corrispondenza.

Bisogna notare che Heidegger non vuole in alcun modo delegittimare questa teoria, e non vuole in alcun modo proporre nulla di anti-scientifico, ma semplicemente cerca di radicalizzare la questione della verità. Cimino e Fabris, nel loro *Heidegger*, sottolineano come l'obiettivo del filosofo sia quello di indagare la legittimità della teoria corrispondentista in campo filosofico, riconoscendone però il valore nel campo logico ed epistemico.

Il punto fondamentale a cui arriva Heidegger è che la teoria in questione non può estendersi financo al campo della filosofia, in quanto ella esprime appunto le relazioni di
Il punto fondamentale a cui arriva Heidegger è che la teoria in questione non può

¹⁰¹ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Oscar Mondadori, Milano: 2017, p. 315.

estendersi financo al campo della filosofia, in quanto ella esprime appunto le relazioni di corrispondenza solo alla luce degli enti e del loro essere preliminarmente manifesti. Ed è proprio qui che Heidegger indaga, volendo andare oltre e trascendere i limiti della teoria della corrispondenza. Seguendo essa, la relazione risulta accessibile solo nel momento in cui lo stato di cose risulta già manifesto ed accessibile.

Il confronto con la teoria corrispondentista è lungo e tortuoso, e ne mette in luce i grandi limiti: pur essendo valida da un punto di vista logico-epistemico, essa non consiste in un livello ultimo e irriducibile, in quanto costitutivamente va ad implicare una dimensione che presuppone la verità intesa come disvelatezza e apertura, *aletheia* per l'appunto. Obiettivo del filosofo marburghese è svincolare da ogni schema preconstituito la verità, non lasciandola solo in mano al mondo della logica e dell'epistemologia.¹⁰²

Nel suo confronto con la teoria corrispondentista, Heidegger è obbligato a tornare a confrontarsi con il filosofo che più ha segnato i suoi anni giovanili: Aristotele, questa volta insieme a Platone e a tutto il mondo della filosofia classica.

Heidegger sottolinea come il problema dell'essere e dell'ente sia nato tra i filosofi dell'antica Grecia, che per la prima volta avrebbero preso atto di uno stato di cose: l'ente è. Il problema fondamentale della loro esperienza è, secondo Heidegger, che essi avrebbero esperito la verità come *aletheia*, ma in maniera totalmente inconsapevole, impedendo loro di proseguire con quella radicale indagine che ora il filosofo marburghese sta iniziando. Dall'esperienza della verità come disvelatezza, anche grandi menti come Platone e Aristotele non sarebbero stati in grado di far emergere il nucleo centrale della questione, vedendo solamente la teoria della corrispondenza e concentrando i loro sforzi intellettuali solo su quest'ultima.

Ed è in questo nuovo orizzonte di analisi filosofica della verità che Heidegger fa emergere quello che per lui è un tema originale all'interno della storia del pensiero occidentale: l'evento, *ereignis*. È qui che Heidegger tematizza l'incontro fra verità e non verità, tematizzandone la relazione.

¹⁰² A questo proposito, risulta un testo di fondamentale importanza *L'origine dell'opera d'arte*, ora in M. Heidegger *Holzwege* HGA 5 (trad. it. *Holzwege: sentieri erranti nella selva*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2002) che si occupa di ritrovare questi concetti nel campo dell'estetica, insistendo sull'esperienza artistica. Si tratta di un testo di enorme rilievo, che sarà ripreso nel paragrafo successivo di questo capitolo durante l'analisi del fenomeno dell'evento, o *Ereignis*.

Vattimo, nelle sue riflessioni su Heidegger, si interessa molto della questione verità-non verità, approfondendo la questione dell'adeguazione e della schiusura. Fino ad ora si è parlato in maniera approfondita ed articolata della questione dell'*aletheia*, ma Vattimo vuole andare oltre, prendendo in esame l'idea dell'apertura: rapportarsi alla verità implica, da parte dell'esserci, uno sforzo di conformarsi alla cosa e assumerla come norma. In questo modo, si va verso quell'apertura originaria che ritorna sotto alla grande analogia della luce, presente dai tempi di *Essere e Tempo*. Vattimo sottolinea che conformarsi alla norma significhi assumerla come riferimento del nostro pensare e del nostro giudicare, arrivando così a mettere in gioco la fondamentale questione della libertà. Agli occhi di Heidegger, aprirsi alla cosa cercando di adeguarsi ad essa è un atto libero: in questo modo, l'essenza della verità diventa la libertà.

Ma bisogna qui fare attenzione: come esamina Vattimo, non si tratta di una libertà da intendersi come caratteristica soggettiva dell'esserci, bensì essa è la possibilità che ha l'uomo di operare una scelta fra gli enti, postulando che essi siano già accessibili.

Si tratta di una libertà che dispone dell'uomo, e non il contrario: essa costituisce l'esserci stesso dell'uomo come essere-nel-mondo, poiché non si può scegliere se aprirsi o no al mondo.

Non l'uomo possiede la libertà come sua proprietà, bensì è vero proprio il contrario: la libertà, l'esserci esistente e svelante possiede l'uomo, e ciò così originariamente che essa sola permette a un'umanità di entrare in quel rapporto con un ente come tale nella sua totalità, su cui si fonda e disegna ogni storia.¹⁰³

La ragione per cui è stato riportato questo passo risiede nella parte finale: Heidegger pone una stretta relazione fra la libertà, l'apertura e la condizione storica dell'essere-gettato dell'esserci. L'esserci non sceglie di entrare in rapporto con gli enti: la libertà lo precede e lo costituisce, facendolo entrare in rapporto con gli enti in quanto essere-gettato. In sostanza, ciò che Heidegger vuole sottolineare, è che l'uomo accede all'ente e a sé stesso in base ad una precomprensione che lo costituisce in quanto essere-gettato.

¹⁰³ M. Heidegger, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul Teeteto di Platone*, Adelphi Editore, Milano: 1997, p. 25.

L'uomo ex-siste vuol dire ora: la storia delle possibilità esistenziali di una umanità storica è ad essa assicurata dallo svelamento dell'essente nella sua totalità: che dal modo in cui si realizza l'essenza originaria della verità sorgono le semplici e capitali decisioni della storia.¹⁰⁴

Ogni atteggiamento dell'uomo storico [...] è dominato da questo accordo, e per mezzo di questo accordo immesso in seno all'essente nella totalità.¹⁰⁵

A questo punto della riflessione, Vattimo mette in relazione l'esistenza inautentica e il discorso della verità: in *Essere e Tempo* Heidegger aveva sottolineato che l'esistenza storica concreta dell'uomo è sempre deietta, dove per deietta si intende inautentica. Si apre, così, la riflessione circa la non-verità, elemento fondamentale della riflessione del secondo Heidegger.

Poiché la libertà ex-sistente come essenza della verità non è una proprietà dell'uomo, anzi [...] l'uomo ex-siste solo in quanto libertà se lo appropria e lo fa, così capace di storia, perciò anche la non essenza della verità non può sorgere originariamente in conseguenza della negligenza dell'uomo. La non-verità deve, ben più, derivare dalla stessa essenza della verità.¹⁰⁶

E ancora:

L'uomo si rapporta costantemente all'ente, ma nel suo rapporto ad esso [...] si limita a questo o a quell'ente, al suo svelarsi e via. L'uomo si tiene saldo alla realtà corrente e suscettibile d'essere dominata, anche se dove si tratta di ciò che è primo ed ultimo. E anche se si fa un dovere di allargare, di mutare e appropriarsi sempre di nuovo la rivelazione dell'ente nei più diversi campi della sua attività, pure le direttive a ciò egli le prende poi dal cerchio dei fini e dei bisogni correnti. Installarsi nella vita corrente equivale, in sé, a non riconoscere l'oscuramento di ciò che è oscurato [...] Là dove l'oscurità dell'ente nella sua totalità viene ammessa come un limite che solo talvolta si annuncia a noi, quell'avvenimento fondamentale che è l'oscuramento è già caduto nell'oblio.¹⁰⁷

L'elemento fondamentale è qui il profondo legame che sussiste fra l'esistenza autentica e la verità: la prima è solamente possibile solo in quanto la verità implica la non-verità, come il suo oscuramento rimanda al suo disvelamento. Qui, come scrive Vattimo, ci si

¹⁰⁴ *Ivi* p. 34

¹⁰⁵ *Ivi* p. 38

¹⁰⁶ *Ivi* p. 34-35.

¹⁰⁷ *Ivi* pag. 43-44.

trova dinnanzi ad una risoluzione dei grandi quesiti che affliggevano *Essere e Tempo*: la ragione per cui l'esserci è innanzitutto inautentico risiede nell'essenza stessa della verità. Tutto quel che è stato qui riportato, permette a Heidegger di trarre un'ultima e fondamentale conclusione: la vera essenza della metafisica si rivela come la storia dell'essere. Tutto ciò è reso possibile dall'indagine heideggeriana del nulla, il quale ha permesso di scoprire che la deiezione e l'errore sono entrambi fondati nella stessa essenza della verità.

La fondamentale argomentazione del filosofo tedesco è la seguente: egli vede la metafisica come caratterizzata dall'oblio dell'essere, come lo definisce *nell'Introduzione alla Metafisica*. Questo fenomeno sarebbe dettato da uno degli elementi precedentemente presi in esame in questo elaborato, ossia la tendenza della filosofia occidentale a non interrogarsi sulla vera essenza del concetto di essere, assumendo ciò che è stato tramandato dalla tradizione. È ben noto quanto Heidegger rifiuti ogni tipologia di dogmatismo, spingendosi all'indagine accurata e approfondita dei concetti tramandati dalla tradizione: proprio per questa ragione, egli continua ad insistere sull'importanza della decostruzione concettuale.

In conclusione, prima di procedere con l'analisi della filosofia dell'evento, è interessante prendere in esame le considerazioni di Safranski circa lo statuto della verità in Heidegger. Nella sua biografia filosofica, egli sottolinea come il filosofo tedesco abbia come obiettivo fondamentale quello di «concludere che non può esservi alcun criterio metastorico della verità.¹⁰⁸ Agli occhi del critico, Heidegger vede solamente un accadimento della verità e una realizzazione dei progetti ontologici: la verità accade, ed è sempre frutto di un violento scontro fra ciò che vuole oscurarla e ciò che vuole schiuderla, togliendo qualsiasi ruolo al soggetto. Siamo profondamente lontani da quell'adeguarsi della cosa e dell'intelletto.

¹⁰⁸ R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo: una biografia filosofica*, Garzanti Elefanti, Milano: 2019, p. 267.

2.6 La filosofia dell'Evento: l'*ereignis* e le sue dirette conseguenze

La filosofia dell'evento costituisce il fulcro della riflessione heideggeriana del secondo periodo. Esso rappresenta un nuovo modo di uscire dagli schemi dell'epistemologia tradizionale, che il filosofo tedesco vede come incapaci di restituire l'essere nella sua totalità, limitandosi a darne una visione parziale.

Prima di proseguire con l'analisi del fenomeno dell'*ereignis* e delle sue dirette conseguenze è però necessario fare una precisazione: numerose sono le interpretazioni circa questo fenomeno, soprattutto in virtù delle modalità in cui ne parla Heidegger. Questo capitolo ha come obiettivo quello di ricostruire i punti salienti della filosofia dell'evento, basandosi sulle analisi di Gianni Vattimo e degli studiosi Fabris e Cimino. Per delle analisi interpretative e filologiche più approfondite, si rimanda al prossimo capitolo, in cui si andranno a prendere in esame alcune delle letture circa la filosofia dell'evento e cosa essa veramente rappresenti nella storia della filosofia.

Per questa ragione, in questo paragrafo ci si limiterà ad illustrare i punti salienti dell'*Ereignis*, rimandandone la discussione interpretativa al prossimo capitolo.

Con ciò, Fabris e Cimino indicano il 1936 come data iniziale di questa nuova fase del pensiero heideggeriano: è fra il 1936 e il 1938 che, infatti, il filosofo tedesco scrive quell'opera che ad oggi è a noi nota sotto il nome di *Contributi alla filosofia dell'evento*.

Pubblicato solamente postumo, alla fine degli anni '80, esso rappresenta uno dei più controversi testi heideggeriani: sia Fabris che Cimino sostengono che sia impossibile considerarla come un'opera unitaria e definitiva, e che vada vista come un vero e proprio porsi in opera dell'evento. L'obiettivo dei *Contributi* non è quello di creare altri contenuti dottrinali, bensì essi vogliono aprire una nuova via del pensiero, volta a ridefinire quello che è poi il *fil rouge* del pensiero heideggeriano: il complesso rapporto fra essere-esserci ed essere-tempo.

Il termine stesso *ereignis* è da considerarsi di particolare interesse. Si è avuto modo di osservare come Heidegger dedichi molto tempo alle analisi etimologiche dei termini da lui utilizzati, e anche questo caso non fa eccezione. Esso deriva direttamente

dall'aggettivo tedesco *eigen* (proprio) e dal verbo *eignen* (essere proprio). Inoltre, Heidegger attribuisce all'*ereignis* un avvenire (*Das ereignis ereignet*): esso accade senza alcuna possibilità, non viene causato o deciso da nulla di esterno.

L'insistenza etimologica sull'essere proprio e sull'accadere portano direttamente al campo semantico dell'appropriazione, concetto che sarà di centrale importanza nel prossimo capitolo. Heidegger, attraverso la scelta di tale etimologia, vuole immediatamente riportare ad uno stato di co-appartenenza reciproca di uomo ed essere, una relazione di appropriazione ed espropriazione reciproca (*übereignen*) volta al superamento della metafisica tradizionale. L'itinerario metafisico di Heidegger è finalmente giunto ad una fondamentale conclusione: nessuno dei due può essere senza l'altro. Se da un lato «l'uomo è appropriato (*vereignet*) all'essere, l'essere dal canto suo è consegnato (*zugeeignet*) all'uomo».¹⁰⁹

Il termine stesso *ereignis*, dunque, riporta immediatamente a quel ritorno alle cose stesse che Heidegger professa dagli albori della sua filosofia.

L'origine della coappartenenza fra disvelatezza e nascondimento è da individuare proprio nell'evento, che dà l'essere-tempo nel duplice movimento di manifestazione e ritrazione.¹¹⁰

Da queste parole si evince immediatamente quello che sarà un dato di fondamentale importanza nel prossimo paragrafo: Heidegger non si è mai allontanato dalle implicazioni filosofiche sull'essere-tempo, bensì cerca di affrontarle da un diverso punto di vista. Se prima si concentra sul *Dasein*, perno della sua filosofia, qui cerca un approccio meno legato alla soggettività, come vedremo sottolineerà abilmente Abe Masao nel prossimo capitolo.

È proprio a proposito di questo che Fabris e Cimino insistono su un altro punto particolarmente interessante, volto proprio a sottolineare il grande cambiamento di prospettiva che Heidegger effettua da un periodo ad un altro.

¹⁰⁹ M. Heidegger, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano: 2018, p. 24.

¹¹⁰ M. Heidegger, *Contributi alla filosofia dell'evento*, Adelphi, Milano: 2007, pag. 28-29.

Il problema centrale è qui l'accadere dell'essere, alla luce del quale è necessario ripensare l'accadere dell'esserci stesso e la sua storicità. Egli vuole rivedere l'approccio alla storia utilizzato fino a quel momento dalla storia della filosofia, ma non vuole in alcun modo operare una storia della filosofia sul modello hegeliano: il fulcro di Heidegger è operare un'indagine della *fenomenalità storica dell'essere*.¹¹¹

Ed è proprio a questo proposito che è possibile menzionare un altro importante fattore circa l'accadere dell'evento: esso non è, bensì si dà (*es gibt*). Il darsi dell'evento, che qui rimarrà un cenno, sarà in realtà un interessante elemento di confronto con la filosofia zen, e proprio per questa ragione non sarà approfondito in questa sede: l'unico elemento di centrale importanza sarà il porre in relazione l'idea del darsi dell'evento con il movimento e con l'impersonalità. Nessuno scatena l'evento: esso *es gibt*, ma come ciò sia possibile sarà argomento del prossimo capitolo.

Nel *Problema dell'essere* (1955) Heidegger chiarisce in maniera piuttosto chiara la questione del rapporto fra l'uomo e l'essere. Per indicare il termine rapporto, Heidegger utilizza il termine *Bezug*, intendendolo però in uno dei suoi significati secondari: esso si lega al verbo *beziehen*, il procurarsi qualcosa quando si ha una necessità. Questo implica che l'essere e l'esserci siano legati a doppio filo: il primo necessita il secondo per accadere, dove l'accadere arriva a coincidere con l'essere stesso. Nessuno dei due può essere pensato come a sé stante.¹¹²

Diciamo troppo poco dell'essere in sé stesso quando, dicendo l'essere, lasciamo fuori il suo essere presente all'uomo, misconoscendo così che quest'ultimo entra in esso stesso a costituire l'essere. Anche dell'uomo diciamo sempre troppo poco quando, dicendo l'essere, poniamo l'uomo per sé stesso e solo in un secondo tempo lo mettiamo in relazione con l'essere. Ma diciamo anche troppo se intendiamo l'essere come ciò che abbraccia in sé tutto e ci rappresentiamo l'uomo soltanto come ente particolare fra altri ponendolo poi in rapporto con l'essere; infatti già nell'essenza dell'uomo è contenuta costitutivamente la relazione a ciò che, proprio attraverso tale rapporto, che è un rapportarsi nel senso di aver bisogno, è determinato come essere e quindi sottratto al suo preteso in sé e per sé.¹¹³

¹¹¹A. Cimino e A. Fabris, *Heidegger*, Laterza, Bari: 2009, pag. 85.

¹¹² Quella qui riportata è una ricostruzione filologica ad opera di Gianni Vattimo: nella sua *Introduzione a Heidegger* (nell'edizione Laterza qui presa a riferimento a pag. 106) egli analizza le etimologie qui riportate, arrivando alla conclusione che anche linguisticamente Heidegger volesse insistere su questo elemento di co-appartenenza.

¹¹³ Si tratta del frammento preso in esame da Vattimo nella sua *Introduzione a Heidegger*. Si tratta di un brano che il critico riprende dall'edizione tedesca del *Problema dell'essere* (*Zur Seinfrage*) pag. 27.

Nel frammento qui riportato è possibile introdurre un elemento che ci sarà di fondamentale importanza successivamente, per il confronto con l'illuminazione. Vattimo stesso prende in esame questo frammento, e rileva come l'eventualità dell'essere implica necessariamente il consegnarsi all'esserci e viceversa. L'essere deve dunque essere pensato come illuminazione: tale illuminazione è però propria dell'essere umano, però non disponendone. Proprio come nel caso della libertà, è l'illuminazione a disporre dell'esserci e non viceversa.

Proseguendo nelle svariate conseguenze della teoria dell'Ereignis heideggeriano, è interessante il legame che essa instaura con l'opera artistica: nel saggio sull'*Origine dell'opera d'arte* Heidegger indaga alcune delle caratteristiche ontologiche dell'evento, legandolo intimamente alla dimensione del linguaggio e della poesia.

Il saggio in questione è pieno di interessanti questioni che, purtroppo, non potranno essere sviscerate in toto in questa sede: l'elemento che è di maggiore interesse è proprio osservare come avvenga il fenomeno dell'*Ereignis* in seno all'opera d'arte. Interrogarsi sulla sua origine, nei termini heideggeriani, implica interrogarsi sulla sua essenza: essa non può in alcun modo essere identificata come un mezzo o uno strumento. Si assiste, in questa sede, ad una completa revisione dei concetti qui presi in esame, precedentemente analizzati in *Essere e Tempo*:

Ciò che installa la cosa nella sua persistenza e nel suo nocciolo e [...] determina la modalità della sua presentazione sensibile [...] è l'elemento materiale della cosa. In questa determinazione della cosa come materia è compresa anche la forma. La cosa è materia formata. Questa interpretazione della cosa si rifà all'immediatezza visiva. [...] Questo concetto di cosa pone in grado di rispondere al problema del carattere di cosa dell'opera d'arte. Ciò che nell'opera d'arte ha il carattere di cosa è la materia di cui l'opera consiste. La materia è la base e il campo della formazione artistica.¹¹⁴

Qui, Heidegger sta sottolineando come l'opera d'arte possa dirsi sì cosa: nelle pagine precedenti aveva stabilito già un primo criterio, ossia che il termine "cosa" vada ad indicare tutto ciò che non è nulla. Qui si è però andato ad aggiungere un altro elemento: il sinolo di materia e forma. Per quanto nelle righe successive Heidegger sottolineerà la mancanza di fondamento che risiede nell'uso delle due categorie in questione, esse non

¹¹⁴ M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte* in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Venezia: 1979, p. 12.

possono essere ignorate, in quanto facente parte della storia della filosofia occidentale a partire da Aristotele. La trattazione, dunque, procede sottolineando come l'opera d'arte non possa però considerarsi strumento, in quanto quest'ultimo, al fine di essere funzionale, non deve attirare l'attenzione su di sé: l'opera d'arte è esattamente l'opposto.

L'opera d'arte ha una sua ontologia peculiare, come spiega qui Heidegger:

Il mezzo, una volta approntato, riposa in sé stesso, ma non possiede [...] il carattere dell'esser sorto da sé. Infatti il mezzo ha in comune con l'opera d'arte il fatto d'essere frutto di una attività umana. D'altra parte, l'opera d'arte, in virtù dell'autosufficienza del suo essere-presente, assomiglia alla mera cosa nel suo essere sorta da sé e nel suo non essere costretta a nulla. Ciononostante, le opere non sono mere cose. In generale sono le cose d'uso che ci circondano quelle che noi consideriamo le cose più immediate e autentiche. Quindi il mezzo è per metà cosa, perché determinato dalla cosità, nel contempo è per metà opera d'arte, con qualcosa in meno, mancando dell'autosufficienza.¹¹⁵

Al fine di definire l'opera d'arte, Heidegger si aiuta con le più note definizioni di mezzo e cosa, stabilendo che l'opera d'arte rappresenta una terza possibilità: essa è autosufficiente, deve attirare su di sé l'attenzione dello spettatore poiché porta con sé quella che la tradizione definisce esperienza estetica, e non ha una sua utilità all'esserci. Il mezzo risolve sé stesso nella sua funzione, l'opera d'arte no: essa ha un intimo rapporto con la verità, ed ora si osserverà come ciò sia possibile.

L'essere mezzo del mezzo si concretizza nella sua usabilità da parte dell'esserci: Heidegger definisce questo essere con il termine fidezza (*verlässigkeit*). In questa relazione, l'essere umano è certo del suo rapporto con il mondo: è grazie ad essa che l'esserci può fidarsi nel mondo e nella sua presenza.

Heidegger, a questo punto, prende in esame il quadro *Un paio di scarpe* di Van Gogh:

Il quadro di Van Gogh è l'aprimiento di ciò che il mezzo, il paio di scarpe, è (*ist*) verità. Questo ente si presenta nel non-nascondimento dell'ente, ciò che i greci chiamavano *Aletheia*. Noi

¹¹⁵ /vi, p. 14-15.

diciamo: verità e non riflettiamo a sufficienza su questa parola. Se ciò che si realizza è l'aprimiento dell'ente in ciò che esso è e nel come è, nell'opera è in opera l'evento della verità.¹¹⁶

Emerge immediatamente come quella dialettica di nascondimento e disvelamento propria della storia dell'essere si manifesti all'interno dell'opera d'arte, all'interno della quale si manifesta anche un altro importante elemento: l'evento, di cui si è abbondantemente scritto. L'opera è aperta alla verità in un senso profondo e radicale: essa apre e illumina, e si noti come ritorna l'elemento della luce, un nuovo mondo.

Dunque, l'opera d'arte fonda in sé stessa il proprio mondo: accedere ad essa significa porsi in relazione con un mondo che non è quello storico, ma un altro insito all'opera stessa. Essa presenta un suo progetto sulla totalità dell'ente, stabilendo così che «l'essenza dell'arte consisterebbe nel porsi in opera della verità dell'ente».¹¹⁷

Con queste parole, Heidegger ambisce a ribaltare quello che è uno dei punti nevralgici della tradizione a lui contemporanea: sede della verità non è più la logica, bensì l'arte, la quale non è più relegata solo alla bellezza, bensì assume una portata di rivelatrice ontologica.

Il rapporto fra opera d'arte e mondo è centrale in questa parte del pensiero heideggeriano, ed esso ha una sua dialettica molto complessa sullo stesso modello dell'*ereignis* e del manifestarsi della verità. All'interno dell'opera d'arte sorge un conflitto senza precedenti: quello fra Mondo e Terra. Con il termine *terra* Heidegger indica «ciò in cui il sorgere riconduce, come tale, tutto ciò che sorge nel proprio nascondimento protettivo. In ciò che sorge è presente la terra come la nascondente proteggente»¹¹⁸. Safranski la definisce come la natura impenetrabile e autosufficiente, alla quale l'oggettivazione del mondo tecnico-scientifico vuole strappare i segreti del suo funzionamento. Ma essa resiste.

Il Mondo è la forza che si oppone alla Terra, è ciò che cerca disperatamente di essere aperto attraverso l'opera d'arte, definito da Heidegger come «il costante inoggettivo a cui

¹¹⁶ *Ivi* p. 21

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ivi* p. 28.

sottostiamo fin che le vie della nascita e della morte, della grazia e della maledizione ci mantengono estatizzati nell'essere». ¹¹⁹

All'interno dell'opera d'arte si dibattono due forze opposte e complementari:

Il Mondo è l'autoaprentesi apertura delle ampie vie delle opzioni semplici e decisive nel destino di un popolo storico. La Terra è la non-costretta apparizione del costantemente autochiudentesi, cioè del coprente-custodente. Mondo e Terra sono essenzialmente diversi l'un dall'altro e tuttavia mai separati. Il Mondo si fonda sulla Terra e la Terra sorge attraverso il Mondo. Ma la relazione fra Mondo e Terra non si esaurisce nella vuota unità contrappositoria di elementi differenti. Riposando sulla Terra, il Mondo aspira a dominarla: in quanto autoaprente, non sopporta nulla di chiuso. Invece la Terra, in quanto coprente-custodente, tende ad assorbire e risolvere in sé il Mondo. ¹²⁰

Il ritratto che fa Heidegger del conflitto insito all'opera d'arte è sanguinario, proprio come quello di cui aveva parlato nei suoi scritti circa l'etimologia dell'*aletheia*: in nessuno dei due casi ci si trova dinnanzi ad uno scontro pacifico, bensì ad una guerra di eraclea memoria dove le due parti fanno di tutto per far prevalere il loro desiderio. Il Mondo, per sua stessa natura, non può fare altro che schiudersi, ma la Terra non può fare altro che impedire al Mondo di emergere: si tratta di un conflitto coincidente con la storia della filosofia stessa, senza possibilità di termine.

Come è stato fino a qui preso in esame, l'*Origine dell'opera d'arte* risulta essere un testo tanto breve quanto prolifico: l'approfondire il complesso legame fra *Ereignis* ed opera d'arte consente al pensatore di aprire un'altra importante linea interpretativa del suo pensiero: il contributo del linguaggio.

La ragione per cui esso assume un ruolo di peculiare importanza all'interno del nostro elaborato risiede nel prossimo capitolo, il quale vedrà Heidegger a confronto con la poesia giapponese degli *Haiku*. Il filosofo tedesco stesso si è molto interessato, negli anni, alla poesia zen, ed è proprio grazie alla centralità del linguaggio nel suo sistema speculativo che egli ha potuto offrire una sua interessante analisi del fenomeno.

¹¹⁹ *Ivi* p. 30.

¹²⁰ *Ivi* p. 34.

Già dai tempi di *Essere e Tempo* il linguaggio rappresentava ciò che rendeva manifesta la struttura ontologica della mondità. Esso era intimamente legato al *dasein*, che si riconosceva in quanto tale anche grazie all'esistenziale dello *sprechen*. La radicale novità che Heidegger introduce è però l'attribuire al linguaggio una nuova caratteristica: esso diventa il modo stesso di aprirsi dell'apertura dell'essere.

A questo proposito, è proprio Gianni Vattimo ad averne per primo sottolineato l'importanza, mettendo in evidenza come si tratti di una concezione che in realtà porta con sé molti dei *topoi* heideggeriani, fra cui quello dell'essere come luce, presente già da *Essere e Tempo*.

In *Sentieri Interrotti*, Heidegger scrive:

Dove non c'è linguaggio, non c'è alcun aprimento dell'ente. [...] Il linguaggio, nominando l'ente, per la prima volta lo fa accedere alla parola e all'apparire.¹²¹

Il progetto delle cose che vengono all'essere è diventato un fatto linguistico: per Heidegger, è nel linguaggio che avvengono i veri cambiamenti ontologici, definendo così il linguaggio stesso come «poesia in senso essenziale»¹²². Con queste parole, Heidegger vuole sottolineare come il linguaggio possa dirsi poesia solo nel suo senso essenziale: ogni parlare non può dunque definirsi creazione, poiché il normale *sprechen* consiste nell'articolazione di ciò che si è già schiuso. Inoltre, in questo Heidegger, la parola diventa qualcosa che non proviene dall'ente, bensì dal nulla, assumendo così un contorno metafisico.

Ed è proprio nell'*Origine dell'opera d'arte* che Heidegger prende in esame la poesia, vedendola come l'essenza delle arti condotta alla parola. Essa, in tedesco *Dichtung*, è l'apertura dell'essere. La ragione linguistica dietro questa scelta è evidente: *Dichtung* viene dal verbo *dichten*, che fra i suoi vari significati ha inventare, escogitare e creare. L'uso del termine *Dichtung*, per Heidegger, non è casuale: in virtù di questo stretto legame con *dichten*, essa sembra voler alludere ad un significato più profondo, conoscibile solamente attraverso l'arte della poesia.

¹²¹ *Ivi* pag. 58.

¹²² *Ivi* pag. 58.

Nel linguaggio poetico, o linguaggio essenziale, Heidegger vede l'istituzione dei mondi storici entro cui essere ed esserci possono rapportarsi, trasformando così «la poesia nel fondo che regge la storia»¹²³. Essa è l'arte più propria, che «come progetto illuminante, dispiega nel non-essere-nascosto e progetta nel tratto della figura, è l'aperto che essa fa sì che si storicizzi, e precisamente in modo tale che l'Aperto, nel seno dell'ente, porti l'ente stesso a risplendere e risuonare».¹²⁴

È evidente come sia la poesia, in quanto regina delle arti, a concedere l'apertura sulla verità, diventando una poesia rivelatrice.

Come è stato a più volte preso in esame, è il linguaggio a concedere alla poesia questa supremazia sulle altre arti: esso non consiste solo nella comunicazione, bensì permette la manifestazione dell'ente in quanto tale.

Il linguaggio, nominando l'ente, per la prima volta lo fa accedere alla parola e all'apparizione. Questo nominare dà un nome all'ente nel suo essere e in base ad esso. Questo dire è un progetto dell'illuminazione in cui è detto il modo di essere in cui l'ente accede all'Aperto. Progettare (*entwerfen*) è la liberazione di un gettamento secondo cui il non-essere-nascosto si dispone nell'ente come tale.¹²⁵

E poi:

Il linguaggio stesso è poesia in senso essenziale. Essendo il linguaggio quell'evento in cui l'ente in quanto ente si apre in generale agli uomini, la poesia è la più originaria Poesia in senso essenziale. Non è che il linguaggio sia Poesia perché è la poesia originaria (*Urpoesie*), ma la poesia si realizza nel linguaggio perché questo custodisce l'essenza originaria della poesia [...] L'essenza dell'arte è la Poesia. Ma l'essenza della Poesia è la instaurazione (*Stiftung*) della verità. Instaurare è inteso in triplice significato: donare, fondare e iniziare.¹²⁶

Il linguaggio assume un potere evocativo: esso è ciò che toglie l'ente dalla sua nullificazione, permettendo così all'ente di uscire alla luce. La poesia e il suo nominare

¹²³ M. Heidegger, *La poesia di Holderlin*, Adelphi, Milano: 1988, p. 50.

¹²⁴ M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte* in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Venezia: 1979, p. 56.

¹²⁵ *Ivi* p. 57.

¹²⁶ *Ibidem*.

gli enti, il suo creare e togliere dal nulla, consente la nascita della verità: essa la fonda e la instaura in sé.

Per questa ragione Heidegger scrive che il progetto poetico non può avere svolgimento nel nulla: nel momento in cui si nomina qualcosa, essa viene sottratta al nulla, diventando ente.

La verità in opera è pro-gettata per l'umanità storica.¹²⁷

Proseguendo nell'analisi del fenomeno linguistico, nella *Lettera sull'umanesimo*, uno dei principali testi di riferimento del pensiero heideggeriano emerge come il filosofo tedesco voglia ripensare la struttura stessa dell'Ereignis, la quale si atterrebbe ad un modello linguistico. Cimino e Fabris parlano dell'*indisponibilità del linguaggio*, identificando con questo concetto l'idea che il linguaggio non sia uno strumento a disposizione dell'esserci, bensì quell'evento che dispone della suprema possibilità dell'essere dell'uomo. Come scriveva Hölderlin, l'uomo ha la struttura del *Gespräch* (dialogo).

Anche il linguaggio, dunque, presenta una struttura di appropriazione ed espropriazione: non è l'esserci a disporre di esso per esistere, bensì è il linguaggio stesso che dispone del *dasein*. Il linguaggio ci è consegnato, e la nostra stessa possibilità esperienziale ed esistenziale è delimitata nella sua espressione e relazione con il mondo dal linguaggio. Come l'*ereignis* è caratterizzato da un costante movimento di appropriazione ed espropriazione, il linguaggio e l'esserci si co-appartengono: in questa maniera, il linguaggio diventa la dimensione storico-temporale dell'essere inteso come evento.

Alla stessa maniera, nella precedentemente citata *Conferenza su Hölderlin*, Heidegger prosegue nello stabilire una precisa interdipendenza fra uomo e linguaggio: esso regge l'esserci.

Anche negli scritti di *In cammino verso il linguaggio* Heidegger prosegue nello sviluppare il complesso rapporto linguaggio-evento: riprendendo le conclusioni della lettera sull'umanesimo, ossia che il linguaggio è la casa dell'essere, egli prosegue sottolineando come esso sia anche il modo di accadere dell'evento.

¹²⁷ *Ibidem*.

CAPITOLO III

Scontro e incontro tra Occidente e Oriente: i sistemi filosofici di Martin Heidegger e Eihei Dogen

3.1 La ricezione di Heidegger nel Giappone del XX secolo

Arrivati a questo punto, obiettivo del presente capitolo sarà prendere in esame la complessa relazione che sussiste fra Martin Heidegger, pastore dell'essere e una delle più influenti voci del XX secolo, e la dottrina del Buddhismo Zen, con un particolare *focus* sui complessi precetti del maestro Dogen, fondatore del Soto Zen. Prima di procedere nell'analisi, è fondamentale fare menzione ad una conversazione che Heidegger intrattenne con il monaco *Theravada*¹²⁸ Bikkhu Maha Mani, una delle principali figure del mondo orientale per quanto concerne il buddhismo. Per quanto la tradizione *Theravada* non abbia molti punti in comune con il Soto Zen, la ragione per cui si fa qui riferimento a questo episodio risiede nelle interessanti questioni filosofiche e teoretiche che Heidegger prende in esame. Egli è, infatti, portato ad analizzare le differenze principali che osserva fra la sua dottrina e il Buddhismo: innanzitutto, Heidegger trova che quest'ultimo non faccia una vera e propria differenza ontologica fra l'uomo e gli altri esseri. Nell'ottica del filosofo di Maburgo, l'essere umano si distingue per l'uso del linguaggio e per la sua consapevole relazione di conoscenza con l'essere.

Il linguaggio, vedremo all'interno di questo elaborato, risulta essere uno dei punti nevralgici su cui si svolgerà questo complesso confronto. Il *Dasein*, fin dai tempi di *Essere e Tempo*, vede nelle abilità di richiedere, (*entsprechen*), corrispondere (*antworten*), indicare (*zuspruch*) o chiamare (*geheiß*) uno dei suoi esistenziali fondamentali. Inoltre, l'elemento del linguaggio e della sua abilità evocativa in relazione all'essere sembra

¹²⁸ Scuola buddhista che si presenta come la prima e originale dottrina del Buddha storico, diffusa soprattutto in Tibet e Thailandia. La traduzione letterale del nome è "dottrina degli anziani", andando così ad affermare la sua autorità su base testuale: secondo i *Theravada*, la lingua *Pali* del loro canone coinciderebbe con la lingua parlata dal Buddha storico. Si pongono in un diretto rapporto con il monastero di *Mahavihara*, dove sarebbe iniziata la prima trascrizione del canone buddhista. In realtà, recenti studi sulle fonti storiografiche avrebbero smentito questa ipotesi: i testi del *Theravada* sono databili al XV secolo, quindi molto tempo dopo l'insegnamento del Buddha storico (566 a.C. – 486 a.C., circa). Inoltre, la lingua *Pali* non è in realtà considerabile una lingua vernacolare: si tratta di una lingua artificiale impiegata per fissare il corpus canonico. Non si tratta, dunque, della lingua del Buddha, in quanto essa sembra presentare delle specifiche analogie con la lingua vernacolare del medio-indiano occidentale, al contrario del Buddha storico che parlava il medio-indiano orientale.

essere presente in embrione già dall'opera magna del '27, come è stato accennato nel precedente capitolo.

Agli occhi di Heidegger, l'obiettivo del Buddhismo risiederebbe nel rinunciare alla propria umanità (*entmenschlichung*) al fine di raggiungere l'illuminazione.

A questo proposito, però, bisogna sottolineare una questione fondamentale che appartiene alle prime testimonianze del Buddhismo e che, in termini diversi, è stato trasferito anche nelle scuole successive: la ruota samsarica del tempo (*bavachakra*), una delle più celebri iconografie del Buddhismo. Essa ha come obiettivo quello di spiegare la complessa legge del *karma*, che guida il ciclo delle rinascite. All'interno di esso, chi è in realtà in una posizione privilegiata, è proprio l'essere umano: in essa sono rappresentati i vari destini e le varie possibilità di rinascita, e fra tutti sono solo gli esseri umani che sono consapevoli della loro condizione. Conseguenzialmente, sono gli unici in grado di provare ad ottenere più *karma* positivo possibile, al fine di raggiungere l'illuminazione in questa vita.

Nella scuola dello Zen, che continueremo ad utilizzare come punto di riferimento centrale per il nostro elaborato, è necessario tenere a mente ciò che è stato sottolineato a più riprese nel capitolo dedicato al monaco Dogen. Qui, il soggetto singolarmente inteso è frutto di una mancata illuminazione: esso, al fine di raggiungere la sua piena consapevolezza, deve uscire dalle sue limitazioni e riunirsi finalmente nella Natura-del-Buddha.

Inoltre, è interessante osservare come la coincidenza heideggeriana del *Dasein* e del *Sein*, esserci ed essere, non è mai un'identità completa: è da intendersi più come un appartenersi e compenetrarsi. La relazione del *Dasein* stesso con la morte è da intendersi come intimamente legata al suo essere-per-la-morte e all'angoscia che deriva dall'annichilimento del proprio sé, ma non siamo mai davanti a due concetti che si equivalgono. Nel caso del Soto Zen, invece, potremo osservare come la situazione sia molto più radicale: esso vuole risolvere in sé qualsiasi tipo di dualismo e nichilismo. Inoltre, il Nulla buddhista è da intendersi oltre ogni questione verbale e intellettuale, risolvendo ogni momento dialettico nell'unità della fluidità.

Dopo aver fatto queste specifiche, che saranno approfondite e prese in esame nei paragrafi successivi, è possibile iniziare a prendere in considerazione l'enorme ricezione che ha avuto Heidegger nel mondo del Sol Levante. Solo in questo modo, infatti, saremo in grado

di andare a fondo e comprendere autenticamente l'intimo legame che vede protagonisti Martin Heidegger e il monaco Dogen.

Per iniziare a comprendere la radicale importanza che il filosofo tedesco ha rivestito nella cultura giapponese lo studioso trans-culturale Giancarlo Vianello, nel XXV convegno di studi sul Giappone a Venezia (4-6 ottobre 2001), riporta un famoso aneddoto riguardante la sua morte. Heidegger muore il 26 maggio del 1976, e in Germania la notizia venne data con un breve annuncio al telegiornale. In Giappone, invece, venne fatto un intero speciale riguardo la vita e il pensiero del filosofo. È un semplice aneddoto, ma è utile tenere presente ciò come punto di partenza per iniziare a capire perché Heidegger abbia attirato così tanta attenzione su di sé in Asia orientale.

Bisogna, prima di tutto, ricordare che la prima traduzione di *Essere e Tempo* (1927) venne fatta proprio in Giappone, e questa diede una nuova spinta al pensiero nipponico dell'epoca. Negli anni immediatamente successivi al periodo *Meiji* (1868-1912), il Giappone volle aprirsi alla filosofia occidentale e fu immediatamente colpita dal sistema heideggeriano, incentivando la realizzazione di una vasta serie di studi e foraggiando la produzione di un'ingente quantità di testi legati alla tradizione critica in tal senso. I primi rapporti con il mondo occidentale, e nello specifico con la Fenomenologia, si datano molto prima del '27: non deve essere una sorpresa, dunque, trovare numerosi saggi di questo periodo a riguardo.

La ricezione di Heidegger in Giappone viene divisa da Vianello in due momenti fondamentali:

- 1922-1935: siamo prima della seconda guerra mondiale, e le posizioni nichiliste proprie di un mondo post-bellico non si sono ancora affermate *in toto*. I protagonisti sono Tanabe, Miki, Kuki e Watsuji.
- Post 1945: siamo nella seconda fase, quella che è di maggiore interesse per il nostro elaborato. Questo è il momento della scuola di Kyoto, di cui fa parte uno degli autori di riferimento che saranno presi in esame in questo capitolo, Abe Masao.

La scuola di Kyoto, fulcro della filosofia orientale dagli anni '20 fino ad oggi, ha avuto fra le sue fila innumerevoli intellettuali, ma quello che interessa di più ai fini di questo elaborato è Abe Masao, studioso di Dogen e Heidegger; egli ha scritto moltissimo per quanto concerne il loro peculiare rapporto filosofico.

La ragione centrale che ha portato la scuola di Kyoto a cercare il contributo heideggeriano è l'assonanza concettuale fra i due sistemi per quanto concerne l'idea di nulla assoluto. Inizia, da parte della scuola di Kyoto, un confronto serrato riguardante proprio questo argomento: per il pensatore tedesco, la metafisica occidentale ha ormai esaurito il suo itinerario speculativo, trovando esito nella tecnica. Traspare, dunque, la necessità di ripensarne le modalità di linguaggio ed esperienza. Qui emerge la saggezza orientale, in maniera radicale la tradizione buddhista.

Nishitani Keiji, nella sua monografia del 1949, annovera Heidegger come il primo filosofo occidentale in grado di portare a termine quella che definisce una metafisica del nichilismo europeo, liberando la potenzialità del nulla da intendersi come fondamento capace di permettere una scelta di libertà. Queste tematiche verranno, in seguito, analizzate dettagliatamente in *Shuko towa nanika*, dove viene fatto un serrato confronto fra nichilismo e *sunyata* Buddhista. Qui, la vacuità di Nishitani sembra allontanarsi dall'idea heideggeriana, che però rimarrà sempre un centrale punto di confronto per l'analisi di molte tematiche. Inoltre Nishitani, nel criticare l'idea del *Dasein* e del suo essere direttamente in rapporto con il nulla, sostiene che Heidegger veda il nulla solo in relazione all'esserci: esso è infatti ritratto come un abisso nel quale il *Dasein* sarebbe gettato, dando origine a quello che è una delle due principali tonalità emotive, l'angoscia (*angst*).

Traces of the representation of the nothing as some 'thing' [which threatens Dasein from without] still remain.¹²⁹

[Tracce della rappresentazione del Nulla come una "cosa", la quale minaccia il *Dasein*, continuano a permanere].¹³⁰

¹²⁹ K. Nishitani, *Shūkyō to wa nanika (What is Religion?)*, *Nishitani Keiji chosakushū (Collected Works of Nishitani Keiji)*, Sōbunsha, Tokyo, 1987, vol. 10, p. 108/ trad. Inglese – K. Nishitani, *Religion and Nothingness*, trans. Jan Van Bragt, University of California Press, Berkley, 1982, p. 96.

¹³⁰ Traduzione personale operata dalla versione inglese del testo.

In questo modo Nishitani cerca di dimostrare come in Heidegger sia ancora presente l'idea del nulla inteso ontologicamente come una cosa, che esiste in relazione all'esserci. Inoltre, seguendo questo filone interpretativo, agli occhi del filosofo della scuola di Kyoto sembra quasi che la concezione dell'essere heideggeriano necessiti di mantenere un elemento di trascendenza, che avrebbe bisogno di essere superato nel nome di qualcosa di più radicale. Solo in questo modo, il nulla potrà mostrare il suo volto originale: altrimenti, esso sarà condannato a rimanere eternamente nell'oblio.

Alcune osservazioni prolifiche e interessanti circa il confronto qui preso in esame vengono fatte dal successore di Nishitani, Ueda Shizuteru. Il nulla heideggeriano ha una fortissima fascinazione per lui, ed arriva a sostenere che l'esperienza dello della *scihlolassen* (gettarsi nel nulla), di cui parla all'interno della celeberrima conferenza *Che Cos'è Metafisica*, sia radicalizzata nel pensiero dell'ultimo Heidegger attraverso la nozione di *gelassenheit*.¹³¹

Attraverso questo termine, il filosofo della foresta nera va ad indicare quel raccoglimento dell'uomo che lascia essere le cose esattamente come esse sono. Come sottolineato, si tratta di una nozione propria dell'ultimo Heidegger, e fa riferimento ad una specifica fase della sua esistenza: quando egli si trova costretto al confronto con il nuovo mondo della tecnica e della tecnologia.

Bisogna tenere a mente che egli non è né un critico romantico, né un'utopista che auspica alla regressione: la dinamica stessa dell'essere si manifesta fra apertura e oscurantismo, e il dispiegarsi dell'apparato tecnico porta al compimento della tecnica e della metafisica, che si compiono e giungono al loro esaurimento.

Si apre così una nuova possibilità: il superamento di entrambe intese come cause essenziali dell'oblio dell'essere.

Seguendo il ragionamento di Shizuteru, si potrebbe arrivare ad affermare che il gettarsi spontaneamente nell'abisso non possa più considerarsi un'esperienza angosciosa. Il nulla,

¹³¹ U. Shizuteru, *Basho: Nijū-sekai-nai-sonzai (Place: Being-in-the-Twofold-World)*, Kōbundō, Tokyo, 1992, p. 59.

infatti, sarebbe essenzialmente concepito come dimensione dell'essere nel suo senso più profondo di dare e lasciar essere, *seinlassen*.

È egli stesso a notare, in quest'idea, una forte analogia con una delle principali categorie del pensiero orientale: il concetto cosmologico cinese del *wuwei*, il non agire. Esso è soggetto a molteplici interpretazioni, ma la più accreditata vede in quest'idea il precetto di lasciarsi andare alla natura, non forzando il corso delle cose, assumendo su di sé un'ottica universalistica.

Applicato al mondo della tecnica heideggeriano, egli vuole sottolineare la necessità di non recusare o accettare acriticamente il mondo della tecnica. Bensì, bisogna intendere l'abbandono come libertà di accogliere o respingere l'ingranaggio tecnico.

Heidegger prende in esame un tipo di relazione con l'essere che prevede un avvicinamento ad esso, ma anche un'essenziale distanza. Entrambi parlano della necessità di fare un radicale passo indietro, al fine di poter meglio osservare la relazione con l'essere.

Fra gli allievi di Nishitani, il più celebre studioso dell'incontro-scontro fra la filosofia heideggeriana e il Buddhismo Zen è Tsujimura Kōichi. Egli ci restituisce delle interessanti immagini circa il confronto qui preso in esame: studia con il pensatore tedesco dal 1956 al 1958, ed unisce a questa sua formazione prettamente heideggeriana un'appartenenza alla scuola del Soto Zen, di cui è praticante. Heidegger stesso lo teneva in grande considerazione, quando si trattava di approfondire il tema in questione.

Nel primo dei suoi *Saggi su Heidegger*, 1971, confronta e mette in evidenza la radicale differenza fra il nulla heideggeriano e la vacuità dei buddhisti. Egli, al fine di meglio illustrare questa tematica, utilizza l'immagine di due montagne che si fronteggiano l'una con l'altra. Tuttavia, in comune vanno a determinare un luogo, una radura, in cui si incontrano le aspirazioni alla verità di entrambe e in cui il *kensho* Buddhista coincide con l'immagine della verità da intendersi come non-nascondimento, come il darsi dell'ente dal nulla all'essere, secondo la lezione heideggeriana.

La grande distinzione che vede protagonista le due concezioni del vuoto è, agli occhi di Tsujimura, la mancanza di radicalità da parte di Heidegger: la verità intesa come dallo Zen è l'assoluto nulla, che non può essere pensato in nessun modo, né tantomeno espresso linguisticamente. Al contrario, seguendo il filosofo della foresta nera, la verità dell'essere

si presenta come strettamente legata al pensiero e alla sua rappresentazione linguistica: il linguaggio assume, come vedremo, nell'ultimo Heidegger un vero e proprio potere evocativo che nella filosofia del buddhismo zen non ritroviamo.

Tsujimura ipotizza che è proprio per questa ragione che Heidegger, nella sua intervista con Spiegel, parli dell'ultimo Dio: un Dio che è necessario per salvare tutti noi.

These are “the unthinkable origin of thought as it is reflected in the dimension of thought.”¹³²

queste sono le impensabili origini del pensiero, come esso è riflesso nella dimensione del pensiero stesso (trad. personale dalla lingua inglese).

In questo frammento, è chiaro come Tsujimura sia estremamente attento nell'analisi del pensiero heideggeriano, sottolineando come esso comunque cerchi di rispondere ad una chiamata che trascende il pensiero stesso: *das unvordenkliche*.

Lo zen vuole giungere all'origine stessa delle cose, un'origine che è impossibile da definire e pensare, poiché va oltre tutte le contraddizioni del mondo logico e sensibile.

Tsujimura conclude:

The ‘truth of being’ is the ‘truth of Zen’ insofar as the latter is, as ‘the prior to thought’, reflected in thought. The truth of being is, as it were, the shadow of the truth of Zen and not the truth of Zen itself.¹³³

La “verità dell'essere” è la “verità dello zen” finora, siccome la seconda, in qualità di “antecedente al pensiero”, si riflette nel pensiero. La verità dell'essere è l'ombra della verità dello Zen e non la verità dello Zen stesso. [trad. personale dalla versione inglese]

In breve, agli occhi del filosofo giapponese, Heidegger vede l'autentico essere e il nulla si trovano in una relazione biunivoca: il Dasein scopre l'angoscia e il timore dell'annichilimento proprio attraverso il nulla, che non è la vera essenza delle cose, bensì un loro aspetto.

Lo Zen, al contrario, è il volto dell'essere originale. Tsujimura sintetizza così il concetto:

This nothing is this, what we ourselves are.¹³⁴

Il nulla è questo, è quello che siamo noi stessi. [trad. personale dalla versione inglese]

¹³² K. Tsujimura, *Haideggā no shisaku (Heidegger's Thought)*, Sōbunsha, Tokyo, 1991, p. 203.

¹³³ K. Tsujimura, *Haideggā no shisaku (Heidegger's thought)*, Sōbunsha, Tokyo, 1991, pp. 359 -360.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 350.

3.2 Il complesso rapporto fra Essere e Tempo: due prospettive a confronto

Il punto nevralgico di questo paragrafo sarà prendere in esame la complessa relazione che sussiste fra essere e temporalità in entrambi gli autori, analizzandone le analogie e le differenze e incentivando il dialogo fra i due autori.

Bisogna tenere a mente che entrambi considerano come centrale la connessione costitutiva fra essere e tempo, ed entrambi cercano una visione alternativa che riesca ad andare oltre l'antropocentrismo. Per quest'ultimo elemento, bisogna fare riferimento soprattutto ad Heidegger, che con il passare del tempo cerca ed esplora le più svariate strade per attuare quel ritorno alle cose stesse che ha sempre desiderato operare. Come si avrà modo di constatare anche nei prossimi capitoli, uno dei grandi obiettivi polemici del filosofo della foresta nera è proprio la filosofia del soggettivismo, che ha come capostipite la figura di Cartesio e del suo *cogito*. Non bisogna scordare, infatti, che l'ultimo Heidegger capovolgerà i termini della sua opera magna del '27: da *Essere e Tempo* a *Tempo ed Essere* (edito nel 1969, raccoglie una serie di conferenze datate 1962).

Egli procede, e questo è un tema presente già dall'Heidegger antecedente al 1927, ad operare un'analisi relativa alla compenetrazione di passato, presente e futuro, che sarà presa in esame quando si parlerà della struttura estatica della temporalità. Questo sarà un tema di importante confronto con Dogen, parlando della non-ostruzione e reversibilità.

Nei precedenti capitoli sono stati presi in esame gli elementi fondamentali della concezione temporale di entrambi i pensatori, osservando come entrambi si muovano sulla base di interrogativi analoghi: sia Dogen che Heidegger sentono la necessità di comprendere la consistenza ontologica del reale, analizzandone anche il legame con la temporalità. Entrambi vedono nelle correnti filosofiche che li hanno preceduti una mancanza di attenzione ai problemi fondamentali della realtà, ed è su questa base che inizia la loro indagine.

Prima di procedere con le interpretazioni di Steven Heine, docente della New York University e autore di numerose pubblicazioni sul tema, e di Abe Masao, si riprenderanno qui le fila di alcuni degli elementi fondamentali dei capitoli precedenti, al fine di meglio comprendere le analisi successive.

Innanzitutto, l'intera opera di Dogen mira al superamento di qualsivoglia dualismo fra soggetto e oggetto: l'intero impianto teoretico del Buddhismo Zen mira al

raggiungimento di quella che, nel primo capitolo dell'elaborato, è stata definita come "illuminazione", ossia il momento in cui il soggetto abbatte ogni riferimento al proprio ego e diventa un unico fluire con la Natura-di-Buddha. L'idea di *Uji* è colta fuori da qualsiasi tipo di visione soggettiva: essa si lega, come sottolinea Vianello, alla concezione tradizionale della temporalità buddhista, *Kṣaṇika-vāda* o teoria dell'essere istantaneo. Secondo tale teoria, il mondo sensibile sarebbe un insieme di flash istantanei di energia, senza che esista alcuna materia eterna e immutabile a fondamento.

La realtà assumerebbe una morfologia cinetica, ove si intervallano singoli momenti interdipendenti da loro che riescono, però, a fornire l'illusione di uno scorrere continuo. In realtà, ogni Dharma è istantaneo e da interpretarsi come un'entità a sé che si esaurisce in pochi istanti.

Nello Zen di Dogen, è stato evidenziato come questa concezione venga ereditata *in toto*: egli sostiene che ogni realtà nel nostro universo è essa stessa una frazione del tempo, ma non solo. La reciproca non ostruzione di ogni realtà è come la reciproca non ostruzione di ogni frazione di tempo. È solo in questo modo che è possibile comprendere come l'essere di ogni individuo possa coincidere con il tempo stesso: se tutto è Natura-di-Buddha (*Shitsuu*), allora quest'ultima si identifica necessariamente con il tempo.

Quella dello Zen è un'unità inscindibile: essere e tempo sono in un rapporto di coappartenenza totale. Ogni istante è da identificarsi come una singola unità di essere-tempo.

L'essere-tempo sta sul più alto picco e giace sul fondo del più profondo oceano, l'essere-tempo è la forma di demoni e Buddha, l'essere-tempo è il bastone di un monaco, l'essere-tempo è un *hossu*, l'essere-tempo è una lanterna di pietra, l'essere tempo è un pilastro rotondo, [...] l'essere-tempo è terra, l'essere-tempo è cielo. Essere-tempo significa che il tempo è l'essere, vale a dire: il tempo è esistenza, l'esistenza è il tempo¹³⁵

L'essere-tempo di Dogen è, dunque, un fattore insito alla Natura-di-Buddha, che non ha nulla a che fare con il soggetto che esperisce la realtà. È l'espressione di un infinito numero di unità le quali incarnano tutte, alla stessa maniera, il loro essere *Uji*.

È in questo frangente che emerge la prima grande distinzione con Heidegger: anch'egli sottolinea la co-appartenenza di essere e tempo, sottolineando come i due non possano

¹³⁵ E. Dogen, *Shōbōgenzō: i discorsi del maestro Dōgen*, Oscar Mondadori, Milano, 2005, p. 309.

essere intesi separatamente. Il tempo si manifesta nell'orizzonte ontologico dell'essere, mentre quest'ultimo non può fare altro che comportarsi temporalmente.

La prima grande distinzione risiede, però, nel punto di vista assunto dai due filosofi: l'intera indagine che Heidegger porta avanti in *Essere e Tempo* è strettamente legata alla figura dell'esserci, osservando così il fenomeno della coincidenza fra essere e tempo dal punto di vista del *Dasein*. La temporalità indagata nell'opera del '27, come emergerà nei prossimi paragrafi, è quella relativa al soggetto e al suo relazionarsi temporalmente con l'essere che lo circonda. In questa prima fase del suo pensiero, Heidegger non si pone alcun tipo di interrogativo sulla possibile temporalità degli oggetti che non sono il *Dasein*, rimandando questo tipo di interrogativi per le fasi successive del suo pensiero.

Inoltre, come si avrà modo di approfondire in seguito, l'essere-tempo heideggeriano non è in alcun modo considerabile un insieme di attimi, bensì una questione ontologica legata all'indagine dell'autentica ontologia dell'essere in quanto tale. Esso è un *unicum*, non spezzabile in alcun modo.

Le prime distinzioni emergono già ad una prima lettura dei due autori: ciò che li avvicina intimamente è la ricerca, analoga, di una risposta circa il rapporto che vige fra essere e tempo, come i due si intreccino e in che modo si presentino al reale. Svariati autori si sono interrogati sui possibili legami fra questi due pensatori, fra cui il celeberrimo precedentemente menzionato Abe Masao.

Filosofo della scuola di Kyoto, costituisce una delle più illustri voci circa la questione del rapporto fra il monaco Dogen e Martin Heidegger. Si tratta di un nome che sarà ripreso anche nelle pagine successive, e che ora sarà di radicale importanza circa il rapporto fra la temporalità primordiale di Heidegger e il *todatsu* del maestro Zen.

Come è stato portato ad evidenza già nel secondo capitolo di questo elaborato, il concetto di estasi temporale è uno dei più interessanti della filosofia del pensatore tedesco, presente già dai tempi de *I problemi fondamentali della Fenomenologia*. È proprio qui che Heidegger prende in esame la temporalità primordiale del *Dasein* (*die ursprungliche zeitlichkeit des Dasein*), definita come estasi temporale (*ekstase*).

Come è stato specificato in precedenza, il termine estasi perde tutta la sua connotazione religiosa, e ritorna al suo più autentico e vero senso etimologico:

La comune espressione greca *eksatikòn* significa l'uscir-fuori-di-sé. Essa ricollega al termine "esistenza". Attraverso il carattere estatico, noi interpretiamo l'esistenza e questa, considerata dal punto di vista ontologico, è l'unità originaria dell'essere-fuori-di-sé, rivenente-su-di-sé e presentificante. La temporalità determinata estaticamente è la struttura ontologica dell'esserci.¹³⁶

Riprendendo le fila del discorso del capitolo precedente, il *Dasein* è naturalmente «come ad-veniente, l'esserci è rapito verso il tuo poter-essere-stato, come essente-stato, esso è rapito verso il proprio essere-stato, come presentificante, esso è rapito verso un altro ente».¹³⁷

Il termine rapimento non è, ovviamente, in alcun modo casuale: è proprio grazie ad esso che, per utilizzare le parole di Heidegger, «[...] tiene aperto questo orizzonte. [...] La temporalità, in quanto unità originaria di avvenire, essere-stato e presente, è in sé stessa estatico-orizzontale».¹³⁸

Questo significa che il *Dasein* ha in sé la naturale tendenza a essere-diretto-fuori-di-sé, ad avere una caratteristica di trascendenza, dove l'essere diventa sé stesso: siamo dinnanzi ad una tematica di centrale importanza, che tornerà nel capitolo circa la questione della morte e dell'essere-per-la-morte.

Abe Masao, nella sua analisi delle analogie fra Heidegger e Dogen, rivela come possa essere prolifico operare un confronto fra l'estasi temporale e il complesso concetto di emancipazione (*todatsu*) del monaco Dogen. Egli sostiene che siamo dinnanzi a due concettualizzazioni radicalmente differenti: da un lato, l'estasi temporale heideggeriana non è completamente libera dalla concettualizzazione e dall'oggettificazione. Dall'altro, abbiamo un sistema speculativo che mira a superare il dualismo mente-corpo, e emancipando tutto questo dalla temporalità. Essere e tempo, come abbiamo visto, coesistono fra di loro proprio come osserveremo coesistere vita e morte.

Il Tempo, proprio come esso è, è l'essere, e l'essere è tutto il tempo.¹³⁹

L'emancipazione è quella struttura fondamentale attraverso cui ogni concettualizzazione e oggettificazione, come ogni pensiero dualistico e contraddittorio, è definitivamente superato. Solo così sarà possibile riunire nella Natura-di-Buddha.

¹³⁶ M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, il Melangolo, Genova: 1995, p. 255.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *Ivi*, pag. 256.

¹³⁹ E. Dogen, *Shōbōgenzō: i discorsi del maestro Dōgen*, Oscar Mondadori, Milano, 2005, p. 311.

Siccome il tempo ora è tutto ciò che è, ogni essere-tempo è senza eccezione l'intera temporalità. Un essere-erba e un essere-forma sono entrambi la temporalità. L'intero essere, l'intero mondo, esiste nel tempo di ogni istante. In questo istante, c'è per caso un essere assente dal tuo tempo presente?¹⁴⁰

Da queste parole, è evidente la grande distinzione che attraversa l'estasi temporale e il *todatsu*: nel primo caso, il mondo si apre al *Dasein* sulla base dell'estasi temporale, divenendo così essa stessa l'orizzonte attraverso cui l'esserci si realizza nel mondo (*In-der-Welt-sein*). Nel secondo caso, il *todatsu* non vuole porre in alcun modo l'accento sul soggetto, anzi, come è stato a più riprese sottolineato, la volontà di Dogen è quella di sorpassare il soggetto e porre tutto in relazione all'essere stesso. Nel primo Heidegger, invece, è tutto posto in relazione al *Dasein*.

Inoltre, e qui si farà solo un accenno ad un tema che sarà di radicale importanza nei paragrafi successivi: il nulla si rivela al *Dasein* dinnanzi alla morte, di fronte alla minaccia dell'annichilimento. Agli occhi di Abe Masao, Heidegger sembrerebbe dipingere il nulla con un'accezione tendenzialmente negativa, per lo meno in questa fase del suo pensiero, sottolineando come invece in Dogen l'intero essere, *shitsuu*, sia dipinto come completamente emancipato e libero in sé stesso.

Nulla nell'intero mondo è mai stato nascosto.¹⁴¹

L'intero essere è Natura-di-Buddha e viceversa. Ciò non implica che in Dogen non vi sia nozione di occultamento, infatti il *Samsara* è da considerarsi come il completo occultamento del *Nirvana*, che però viene meno durante il momento dell'illuminazione: qui si ha un'apertura, che ci consente di comprendere che i due non sono mai stati ontologicamente distinti. Questo, come è stato più volte sottolineato, può avvenire solo ed esclusivamente una volta superati tutti i dualismi della logica e della fisica. Ed è proprio in quest'ottica di non-nascondimento che Dogen comprende l'identità fra essere e tempo.

Il significato centrale dell'essere-tempo è che tutti gli esseri nel mondo intero sono in relazione reciproca e non possono mai essere separati dal tempo. L'essere è tempo, dunque è il mio vero tempo. Nondimeno, vi è un movimento di tempo nel senso di uno scorrere dall'oggi al domani o

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ E. Dogen, *Shōbōgenzō: i discorsi del maestro Dōgen*, Oscar Mondadori, Milano, 2005, p. 22.

dall'oggi all'ieri, o anche dall'ieri all'oggi, dall'oggi all'oggi, dal domani al domani. Questo movimento è la caratteristica del tempo, e passato e presente non possono essere ricalcati.¹⁴²

Proseguendo nell'analisi dell'estasi temporale, Steven Heine si è notevolmente interessato al tema, operando un confronto preciso e articolato con il filosofo Dogen. Egli riprende molte delle questioni prese in esame da Abe Masao, ma si spinge oltre, analizzando l'elemento della co-esistenza delle varie dimensioni della temporalità in relazione all'essere.

La tesi fondamentale di Heine vede nell'estasi temporale una priorità del futuro e del passato sul presente: l'esserci come ad-veniente e l'esserci come essere stato avrebbero una loro priorità sull'esserci qui ed ora. La relazione con il presente, vedremo, è soprattutto di preoccupazione: attraverso l'autentico avvenire temporale (*geschehen*), il presente svanisce (*verschwindet*) in relazione alla predominanza del passato e del futuro.

Il presente «scaturisce» dall'aspettarsi correlativo nel senso dello sfuggire suddetto. La presentazione della curiosità «scaturente sfuggendo», è così poco dedita alle «cose» che essa, mentre sta vedendo, volge già lo sguardo altrove. La presentazione costantemente «scaturente fuggendo» dall'aspettarsi una determinata possibilità, rende ontologicamente possibile quella incapacità di soffermarsi che caratterizza la curiosità.¹⁴³

La caduta è il normale stato dell'essere: il *Dasein* è intimamente legato, come è stato spesso preso in esame, all'elemento dell'inautenticità. È grazie ad essa che esso riesce ad affermare sé stesso, come sarà sottolineato nel paragrafo dedicato alla morte.

Nell'analisi della questione dell'*Essere*, è necessario prestare la giusta attenzione all'indagine, così che si renda possibile la totale appropriazione del passato e che si riesca a portare sé stessi nel pieno possesso delle nostre possibilità più proprie. [...] Dai fenomeni di lasciare e ripetere, che sono radicati nel futuro, è diventato evidente perché la storicizzazione dell'autentica storia risieda in maniera preponderante nell'essere stato.¹⁴⁴

In questo modo, è evidente come l'uomo non possa esistere autenticamente senza aspettare il futuro avvento dell'essere stesso, che emerge dal passato come l'essere-stato

¹⁴² *Ivi*, p. 311.

¹⁴³ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Mondadori, Milano, 2017, p. 487.

¹⁴⁴ ¹⁴⁴ Si tratta di una citazione tratta direttamente dal testo di S. Heine, *Existential and Ontological Dimensions of Time In Heidegger and Dogen*, State University of New York Press, New York, 1985, p. 68. Egli fa riferimento all'edizione tedesca di *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1953 p. 386 / *Being and Time* by John Macquarrie and Edward Robinson, New York, Harper and Row, 1972, pp. 438-439. La traduzione dalla versione inglese è personale.

e si configurerà come il suo ad-veniente. Esso perde sé stesso nella staticità del presente, precisamente quando si relaziona con le entità escluse dalla struttura della temporalità estatica, propria del *Dasein* stesso. Ma di questo si parlerà successivamente: ciò che ora è necessario tenere a mente è una priorità molto precisa, agli occhi di Heine, del passato e del futuro sul presente dell'esserci.

Lo studioso Americano mette in evidenza come Dogen, anche in questo, si distingua radicalmente dal filosofo tedesco: se da un lato Heidegger insiste sull'esserci come naturalmente portato verso un orizzonte, Dogen ambisce alla rimozione di qualsiasi distinzione temporale, insistendo nella loro simultaneità insita nella Natura-di-Buddha.

La concezione stessa dell'illuminazione sottolinea questo elemento: essa non ha una sua temporalità definita, potendo avvenire in qualsiasi istante.

Il mondo intero è noi stessi e noi stessi siamo il mondo intero. Non possiamo sfuggire a questo fatto. E se pure ci fosse un luogo in cui fuggire, questo sarebbe solo la Via del risveglio. La forma tutta dell'intero Universo nelle dieci direzioni è il nostro stesso corpo.¹⁴⁵

È evidente, dunque, come Dogen non vada mai a porre l'accezione sul futuro: l'illuminazione accade in un tempo indefinito.

In questo modo, il filosofo buddhista ha operato una rivoluzione insita alla sua corrente di pensiero: egli riorienta completamente la nozione zen di *junki*, intesa come certificazione del raggiungimento della "buddhità". Egli vuole insistere sul suo avvenire nel momento presente.

Possiamo usare passato, futuro e presente per descrivere la distruzione, la potenzialità o il fluire delle cose, ma dobbiamo essere consapevoli del passato, del futuro e del presente che non sono ancora giunti. Questo è il principio attraverso il quale possiamo raggiungere il risveglio nella vita e nella morte.¹⁴⁶

L'occasione propizia è qui ed ora: proprio come se fossimo in quella che Heidegger definisce kairologia. L'illuminazione è sempre, qui ed ora, proprio come la *parousia* è inevitabilmente calata nel *kairos*, momento propizio. Si vedrà, nei paragrafi successivi, quanto l'elemento kairologico insito alla *parousia* sia uno stimolante elemento di confronto per la relazione fra i due pensatori.

¹⁴⁵ E. Dogen, *Shōbōgenzō: i discorsi del maestro Dōgen*, Oscar Mondadori, Milano, 2005, *Komyo* p. 197.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 328.

Dopo queste considerazioni Heine, anche sulla scia delle riflessioni del precedentemente citato Abe Masao, riprende la trattazione mettendo in luce però la grande differenza che caratterizza lo sfondo ontologico dei due pensatori: in Dogen l'obiettivo è enfatizzare che il tempo stesso è tutt'uno con il soggetto, l'unità di *Uji* è completa. In Heidegger, per lo meno nell'Heidegger del 1927, si è ancora legati ad un tempo concepito in relazione al *Dasein*, vero elemento centrale della prima fase del suo pensiero.

In Dogen, la dottrina di *Uji* si lega intimamente con il totale dinamismo universale, *zenki*: anche le attività più semplici sono occasioni straordinarie ed uniche per realizzare l'essere-tempo.

Se da un lato Heidegger enfatizza il futuro, con il suo essere-per-la-morte e le conseguenze che ne derivano, Dogen vuole enfatizzare il presente, proprio come testimoniano le nozioni precedentemente prese in esame di *nikon* e *kyoryaku*.

Inoltre, ma questo sarà un tema che assumerà una radicale importanza nei paragrafi successivi, il primo Heidegger è ancora troppo legato allo schema soggetto-oggetto della tradizione: nelle sue future opere tenterà di distaccarsene, e sarà preso in esame in che modo. Da parte di Dogen vi è invece un voler enfatizzare la totalità olistica dell'essere-tempo, un'unità in cui i vari elementi si compenetrano perfettamente.

Proseguendo nelle possibilità di confronto in seno alla temporalità, Heine mette in luce un altro elemento di distinzione particolarmente interessante: prima è stata fatta menzione alla temporalità degli esseri che non sono il *Dasein*, tema che vedrà qui la sua analisi.

In Heidegger non è mai presa in esame la temporalità degli oggetti sottomano: la temporalità è analizzata sempre nell'ottica del *Dasein*. A questo proposito, egli scrive:

Tali enti non possono essere designate come "temporali" nel senso più proprio del termine. Come ogni entità che non sia il *Dasein*, esse sono prive di temporalità, sia che esse accadano, si innalzino o scorrano via.¹⁴⁷

¹⁴⁷ Si tratta di una citazione tratta direttamente dal testo di S. Heine, *Existential and Ontological Dimensions of Time In Heidegger and Dogen*, State University of New York Press, New York, 1985, p. 64. Egli fa riferimento all'edizione tedesca di *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1953 p. 420 / *Being and Time* by John Macquarrie and Edward Robinson, New York, Harper and Row, 1972, p. 472. La traduzione dalla versione inglese è personale.

Al contrario di Heidegger, Dogen non presuppone alcuna distinzione fra *esistenzial* e *esistenziall*, come non presuppone alcun dualismo in generale. Come è stato preso già in esame, è nella divisione che Dogen vede l'impossibilità dell'illuminazione.

Nella realizzazione dell'essere-tempo di Dogen, tutti gli esseri vanno a compenetrarsi: solo quando si impara a lasciar andare l'ego si può veramente comprendere il fenomeno *Uji*, osservando la perfetta compenetrazione di ogni essere-tempo.

In *Genjo Koan*, egli narra di un uomo che si trova nel mezzo del mare aperto il quale, osservando null'altro che la circolarità dell'acqua, assume che l'oceano sia tondo. Si tratta di un racconto paradigmatico, volto a spiegare quanto la prospettiva antropocentrica possa essere distorta: è fondamentale non adottare un punto di vista specifico, poiché l'essere-tempo si manifesta in quanto tale.

Le persone comuni che non conoscono il Dharma del Buddha, pensano che l'essere-tempo prenda a volte la forma di un demone, a volte la forma del Buddha. È come la differenza tra vivere in una valle e poi guardare un fiume e arrampicarsi su una montagna, per raggiungere un palazzo. Vale a dire, montagna e fiume sono cose del passato, lasciate molto indietro, e non hanno alcuna relazione con il vivere nel presente. Sono separate quanto lo è il cielo dalla terra. Tuttavia, ciò non è vero. Quando attraversate il fiume o vi arrampicate sulla montagna, voi siete il tempo.¹⁴⁸

L'interrogativo relativo al *Seinfrage*, in Heidegger, rimane in questa fase comunque intimamente legato all'esserci. Nel caso di Dogen, egli sottolinea a più riprese come il risveglio esistenziale del non-io necessariamente viene con il superamento delle ontologie derivate, basate un'inautentica fissazione del sé. Egli supera tutte le limitazioni del linguaggio, arrivando così alla perfetta unità di *Uji*. Finalmente, si ha una dimensione in cui ogni distinzione scompare: le tre temporalità e la distinzione soggetto-oggetto perdono di significato.

Tutto questo, come sottolinea il monaco, è qualcosa di perpetuo che si rinnova attraverso i Buddha, da intendersi però come verità ontologica.

È evidente, dunque, l'enorme distanza che vede scontrarsi i due pensatori su questo tema: se da un lato abbiamo un fenomeno olistico e totalizzante, dall'altro abbiamo una temporalità che rimane ancora intimamente legata al mondo dell'esserci, non considerando le altre temporalità.

¹⁴⁸ E. Dogen, *Shōbōgenzō: i discorsi del maestro Dōgen*, Oscar Mondadori, Milano, 2005, p. 310.

In Dogen, è il *Dharma* stesso ad essere intimamente temporale (*shoho-jisso*):

Il significato centrale dell'essere-tempo è che tutti gli esseri nel mondo intero sono in relazione reciproca e non possono mai essere separati dal tempo. L'essere è tempo, dunque è il mio vero tempo. Nondimeno, vi è un movimento di tempo nel senso di uno scorrere dall'oggi al domani o dall'oggi all'ieri, o anche dall'ieri all'oggi, dall'oggi all'oggi, dal domani al domani.¹⁴⁹

Proseguendo nell'analisi di Heine, è interessante osservare come egli vada comunque a individuare un punto di raccordo fra i due pensatori: entrambi danno alla filosofia un ruolo essenziale circa l'analisi ontologica ed esistenziale della temporalità

I due pensatori, è innegabile, condividono un medesimo obiettivo, proprio come è stato menzionato all'inizio del capitolo: vogliono ridare dignità ad un interrogativo della filosofia fino a quel momento, ai loro occhi, trascurati.

Arrivando a conclusioni radicalmente differenti, ma l'elemento di interesse è osservare come due pensatori così distanti temporalmente e geograficamente siano stati mossi da un'analogia spinta all'indagine della consistenza ontologica del reale.

Certo, la separazione Heideggeriana fra *esistenzial* e *existenziell*, sé-come-temporalità e il tempo delle entità nel mondo, porta con sé il grande problema che Heine vede nel pensiero Heideggeriano: il filosofo tedesco non riesce mai a superare *in toto* i dualismi che lo contraddistinguono, nonostante in futuro cercherà sempre di più l'uscita da un dualismo gnoseologico tradizionale.

In conclusione, come è emerso da queste riflessioni è fondamentale ribadire come nella prospettiva del maestro Dogen siamo dinnanzi ad una frammentazione delle varie realtà temporali, le quali si compenetrano perfettamente universalmente. Come scrive Vianello, si è «privi di ogni ostruzione e quindi libere all'interno della totalità, in quanto tutti gli esseri e tutti i tempi si compenetrano nel Sé»¹⁵⁰.

Qui, ogni singolo essere va a coincidere con ogni singolo momento, in una dimensione di tempo-senza-tempo: è il termine *Uji*, analizzato nel primo capitolo di questo elaborato. La prospettiva Dogeniana è trans-antropocentrica *in toto*: lo stesso essere e lo stesso tempo perdono ogni possibilità di sostanzialità e "oggettività". Tutti gli esseri sono,

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 311.

¹⁵⁰ <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/filosofiacomparata/vianello.pdf>, p.6.

ontologicamente, Natura-di-Buddha: parlare di oggetto e soggetto andrebbe a modificare quest'ordine delle cose.

3.3 Il prolifico incontro Tezuka e Heidegger: il linguaggio poetico come apertura sulla verità. Il fenomeno dell'Ereignis.

Quando si prendono in esame le complesse relazioni che sussistono fra Heidegger e il mondo fluttuante, non si può che fare riferimento al celeberrimo incontro con Tomio Tezuka, docente di letteratura tedesca presso l'Università Imperiale di Tokyo, traduttore oltre che delle riflessioni sui poeti di Heidegger stesso, anche dei testi di Goethe, Rilke, Nietzsche, Hölderlin e Hesse.

Del dialogo in questione possediamo due versioni diverse, relative ad entrambi i punti di vista degli intellettuali. E, come accade sempre in questi casi, le due versioni divergono sotto svariati punti di vista, spostando l'attenzione più su alcuni temi teoretici piuttosto che altri: se da un lato, nella versione di Heidegger (tradotto in italiano come *Da un colloquio con un Giapponese* in *In cammino verso il linguaggio*¹⁵¹, 1958) egli sembra utilizzare questo testo per stabilire un confronto ed una connessione con una realtà così diversa ed altra dalla propria, ma feconda di stimoli che sente in linea con il suo pensiero, dall'altro lato Tezuka pone molto l'accento sull'interpretazione concettuale del filosofo tedesco, al quale egli risponde chiarendo ciò che gli potrebbe sembrare oscuro.

Le tematiche trattate all'interno del *Dialogo* sono molteplici, e ognuna di esse mostra quanto infinito e fecondo sia il confronto fra Heidegger e la scuola Zen, al quale il filosofo tedesco avrebbe voluto avvicinarsi in maniera più articolata e approfondita. Come è stato menzionato precedentemente, la tematica del nulla, della morte e della temporalità legata indissolubilmente alla consistenza ontologica del reale sono tutti *topoi* filosofici che il pensatore della foresta nera vede come assonanti alla sua visione del mondo.

All'inizio dell'opera, viene immediatamente menzionato il celebre Shuzo Kuki, autore del noto saggio *Iki no Kozo (la struttura dell'Iki)*: è proprio qui che Heidegger vede

¹⁵¹ La scelta dell'inserire il dialogo con Tezuka all'interno dei saggi sul linguaggio non è in alcun modo casuale: la versione di Heidegger di questo dialogo ha come elemento centrale la questione del linguaggio e, in seguito, del linguaggio poetante. È proprio in questo testo che è possibile rintracciare un autentico interesse da parte di Heidegger per la lingua giapponese, che gli permette di allargare il campo delle sue riflessioni circa la portata ontologica ed evocativa del linguaggio.

nascere il suo interesse per il paese del Sol Levante. Negli anni '20, il filosofo tedesco aveva avuto modo di incontrare il conte Kuki, il quale aveva seguito le sue lezioni circa *Essere e Tempo*, e ne aveva apprezzato il lavoro, rivedendo in esso molti elementi della sua prospettiva ontologica.

Il termine *Iki* rimanda ad una celebre categoria estetica giapponese, avente a che fare con la grazia e con l'eleganza: essa però non è in alcun modo da intendersi in maniera convenzionale, bensì essa è volta ad esaltare il contrasto fra visibile e invisibile, armonico e dissonante, e laddove si presenta il dissenso e l'inatteso nasce l'esperienza estetica¹⁵².

Agli occhi di Heidegger, questa dialettica di contrasti e dissonanze non può che rimembrare la natura dell'*aletheia*: come è ben noto, nel corso tenuto a Friburgo durante il semestre invernale del 1942/1943, ad oggi pubblicato con il titolo *Parmenide*, Heidegger propone una nuova etimologia del termine greco *aletheia*, legandolo indissolubilmente alla storia dell'essere e alla dialettica del contrasto.

I greci chiamano *aletheia* ciò che noi siamo soliti tradurre con la parola verità. Ma se traduciamo letteralmente la parola greca, essa dice *unverborgenheit* (svelatezza). Sembrerebbe che il tradurre letteralmente consista soltanto nel riprodurre la parola greca tramite il termine corrispondente. [...] Tuttavia, il tradurre non è una riproduzione di vocaboli.¹⁵³

Il termine *aletheia*, agli occhi del filosofo tedesco, non è mai stato indagato etimologicamente con la giusta dignità: il fenomeno della traduzione ha, infatti, oscurato il significato autentico della verità anticamente intesa.¹⁵⁴ La parola *aletheia* sarebbe, dunque, formata da due termini fondamentali: *a*, con il ruolo grammaticale di alfa

¹⁵² All'interno dell'opera, Kuki non darà mai una definizione chiara e analitica di ciò che è *Iki*: egli fa numerosissimi esempi, ma non riesce mai ad universalizzare la sua definizione, concludendo che è una categoria impossibile da rendere agli occidentali, poiché qualcosa di autenticamente giapponese.

¹⁵³ M. Heidegger, *Parmenide*, Adelphi Editore, Milano, 1997, pp. 45-46.

¹⁵⁴ Il fine della prima parte del *Parmenide* è sottolineare come la verità, concepita per come la intendevano i pensatori Greci iniziali – vale a dire Anassimandro, Parmenide ed Eraclito –, sia stata oggetto di una progressiva trasfigurazione da parte dei traduttori latini, i quali sarebbero, a detta di Heidegger, responsabili di un'estromissione totale di quell'elemento coincidente con il dis-velamento che collima con l'idea di Verità, declinata nella sua accezione semantica ed etimologica greca originaria. Questo elemento, fondamentale e volutamente ripreso dal pensatore tedesco, è stato progressivamente estromesso; tale posizione viene coadiuvata attraverso un raffinato studio filologico nelle opere della letteratura e del pensiero greco, con la conseguente messa in evidenza dell'errore di traduzione commesso in Età Romana. Il termine latino *falsum*, sostiene Heidegger, deriverebbe dal verbo *Sphallo* (trarre in inganno, dove l'inganno viene dall'alto e non da un pari): originariamente, quindi, *falsum* veniva impiegato in termini imperiali e curiali, ma in seguito è stato traslato in un contesto più ampio, inteso come l'unico contraltare del vero, perdendo così la sua accezione semantica ed etimologica. Inoltre, la verità ha così perduto il suo costitutivo e ontologico conflitto che la contraddistingueva. Per una trattazione più ampia, si rimanda al *Parmenide*, [...] pp. 119-120.

privativo, e *lethe*, sostantivo greco che si traduce con il termine velamento. È evidente, dunque, dove Heidegger abbia tratto l'idea della verità intesa come dis-velamento.

La verità si trova in questo costante conflitto, nella tensione fra ciò che vuole occultare e ciò che vuole disperatamente disvelare la verità, ontologicamente indipendente dall'esserci umano. Grazie alla sua analisi filologica, Heidegger riesce infatti a ricondurre l'autentica essenza della verità ad una sua indipendenza ontologica che, a suo dire, avrebbe perso con le successive traduzioni latine, che hanno portato all'idea medievale di *veritas* come *adequatio res et intellectus*. Sarà con l'avvento di Cartesio e del suo *Discorso sul Metodo*¹⁵⁵ che la verità sarà ridotta al mero rapporto con la soggettività, rimanendo nascosta nella successiva storia del pensiero. Il tentativo di Heidegger è, infatti, di uscire da un'ottica antropocentrica della verità, ridandole quell'indipendenza ontologica che aveva ormai perso nei secoli.

Inoltre, la grande rivoluzione in seno al rapporto verità ed opera d'arte viene qui sistematizzata da Heidegger: per secoli, la verità è stata da considerarsi figlia del pensiero tecnico-scientifico, del rigore logico. L'estetica e la logica sono sempre state due branche antitetiche: è con Heidegger che si esce finalmente da questo binomio, aprendo la possibilità all'esperienza estetica di schiudersi sul mondo, traendolo fuori dal *continuum* del tempo e dal grigiore della quotidianità, rivelandone il senso più profondo.

È solo grazie al risveglio poetico che il mondo assume un suo senso, nell'evento dell'opera d'arte.

Questa costante tensione fra svelamento e disvelamento, che in Heidegger ritornerà anche nell'analisi dell'opera d'arte, è la ragione per cui non è complesso comprendere perché il filosofo tedesco fu così entusiasta di leggere il testo di Kuki, vedendo nella categoria estetica dell'*Iki* una forma estetizzata della sua visione dell'*aletheia*.

Nella prosecuzione del dialogo, il grande interesse di Heidegger vira immediatamente sulle questioni linguistiche e sulle varie traduzioni: all'epoca di questo dialogo, il filosofo tedesco considerava il linguaggio uno degli elementi essenziali del suo pensiero, e prestava una grande attenzione alle questioni filologiche relative alle varie traduzioni dei

¹⁵⁵ A questo proposito, è di fondamentale importanza ricordare la grande critica che Heidegger fece al suo maestro Husserl: agli occhi dell'allievo, il suo maestro non riuscì mai veramente ad uscire dal dualismo cartesiano, rimanendo ancora legato al soggetto teorico e fallendo nel ritorno alle cose stesse programmato dalla sua Fenomenologia.

concetti filosofici. Prima di proseguire con l'analisi dell'interesse heideggeriano per il linguaggio e per la forma poetica dell'*haiku*, è fondamentale prendere in esame un importante frammento di questo dialogo in cui Heidegger interroga Tezuka circa la traduzione dei concetti di fenomeno (*erscheinung*) ed essenza (*wesen*). Qui, come sottolinea lo studioso giapponese, si apre immediatamente una finestra sul vasto e fecondo terreno di confronto con la dottrina Zen. Proprio per questa ragione, ora ci si limiterà ad analizzare ciò che è emerso nel dialogo fra i due intellettuali, mentre nei prossimi paragrafi si andrà ad approfondire il complesso rapporto che sussiste fra il nulla heideggeriano e il nulla buddhista, prendendo come autore di riferimento proprio il maestro Dogen.

Sono le parole *Shiki*¹⁵⁶ e *Kû*. *Shiki* corrisponde a fenomeno e *Kû* approssimativamente ad essenza. Nel pensiero buddhista e nella riflessione speculativa dei giapponesi, questi due termini vengono contrapposti, ancorché concepiti con una sorta di identità. [...] La concezione della loro identità si esprime anche così: *Shiki soku Kû* (Il fenomeno cioè l'essenza) e *Kû soku Shiki* (l'essenza cioè il fenomeno). [...] *Shiki* è il colore e la colorazione. [...] Penso che da un lato *Kû* sia il vuoto, ma che quel vuoto non abbia soltanto un significato negativo, e costituisca il modo originario di tutte le cose. [...] Esso indica una circostanza come ideale. Il Buddhismo è divenuto consapevole di questo tipo di vuoto. E la natura simbolica dell'arte giapponese di cui poco fa si è riferito consiste nel simbolizzare un siffatto vuoto.¹⁵⁷

È evidente che si tratta di due termini che portano con sé l'intera riflessione Zen: se da un lato, in *Shiki* si vuole richiamare al mondo delle forme e del colore, al mondo di ciò che è manifesto, con *Kû* si vuole entrare su un altro piano della realtà. Non bisogna, però, in alcun mondo confondersi con il mondo occidentale: *Shiki* non è mera materia, poiché nella dimensione giapponese il colore assume un valore trasformativo e simbolico, e analogamente *Kû* è quell'esperienza della vacuità non-negativa che si può ottenere solamente attraverso la pratica meditativa.

Il sensibile e il sovrasensibile sono in una costante relazione dialettica, la quale rende impossibile stabilire una priorità ontologica l'una sull'altra. Senza *Kû* non vi sarebbe *Shiki*, e così viceversa.

¹⁵⁶ È fondamentale tenere a mente che qui Tezuka utilizza il termine *Shiki*, ma se aprissimo il testo Heideggeriano troveremmo il termine *Iro*: si tratta di una diversa lettura del *Kanji* giapponese a cui si fa riferimento.

¹⁵⁷ T. Tezuka, *Un'ora con Heidegger: oriente e occidente*, Mimesis Edizioni. Milano: 2023, p. 16.

Prima di proseguire con la restante analisi del dialogo, è interessante menzionare un elemento di originalità del colloquio riportato da Heidegger: qui, il giapponese Tezuka per meglio spiegare il *Kû* fa riferimento al celebre teatro *Nô*¹⁵⁸, il cui palcoscenico è caratterizzato da una scena completamente vuota, priva di decorazioni, sullo sfondo della quale si concretizza il dramma rappresentato. Tezuka, dunque, sottolinea come nel teatro *Nô* si possa ancora attingere alla rappresentazione del vuoto più autentica, unita ad un riconoscimento adeguato della categoria dell'*Iki*. È proprio nel teatro che ci si trova dinnanzi ad un vuoto che non ha nulla di nichilistico: esso è la condizione necessaria per evocare tutta la drammaticità della vicenda umana, rendendo il silenzio l'unico modo di colloquiare nell'ascolto del linguaggio.

Tornando alla risposta di Tezuka, è interessante osservare come egli menzioni un elemento fondamentale, reso con le due espressioni giapponesi *Shiki soku Kû* (Il fenomeno cioè l'essenza) e *Kû soku Shiki* (l'essenza cioè il fenomeno).

Questo modo di dire, che sembra all'uditore quasi cacofonico, nasconde in realtà una spiegazione ontologica molto precisa e strettamente legata a ciò che è stato precedentemente preso in esame nel primo capitolo di questo elaborato: il termine *Kû* è associabile al vuoto buddhista, quel vuoto che non è inteso negativamente come non-pieno, bensì come modo originario di tutte le cose. Ed è proprio in virtù di ciò che Heidegger prende in esame relativo all'arte del mondo fluttuante, intimamente legata al concetto di vuoto buddhista: siffatto vuoto è simbolizzato nella natura ritratta nei dipinti del Sol Levante.

In quest'ottica, dire il fenomeno cioè l'essenza (*Shiki soku Kû*) implica dire che il fenomeno incede verso la natura dell'essenza stessa, dando così il presentimento che quella stessa essenza assuma una direzione indeterminata tipica di un siffatto vuoto. Ed è proprio in virtù di ciò che Heidegger si riferisce all'arte giapponese come *metafisica*.

Come è già stato evidenziato, la questione del linguaggio assume un'importanza primaria in tutte le fasi del pensiero heideggeriano, soprattutto nel momento storico a cui questo

¹⁵⁸ Nasce durante il periodo *Heian* (794- 1185), ed è una delle tre principali forme teatrali giapponesi. Strutturalmente parlando, il dramma si svolge su un palco vuoto da dove emerge la scena nella sua totalità: per questa ragione, tutte le opere *Nô* sono delle tragedie caratterizzate dalla presenza di danze e canti tradizionali. La scena *Nô* incarna, fattivamente e concettualmente, tutte le principali categorie dell'estetica giapponese, fra cui l'*Iki* e lo *yugen*; inoltre le sue rappresentazioni sono state fortemente influenzate dalla dottrina dello Zen. Ogni rappresentazione porta con sé dei messaggi spiccatamente in linea con le idee del buddhismo.

dialogo fa riferimento. Ed è proprio per questa ragione che l'elemento del linguaggio è stato lasciato per ultimo nell'analisi di quest'opera: non per importanza, bensì per necessità di una trattazione ad ampio respiro che si va a scontrare anche con la forma poetica autoctona giapponese, l'*haiku*.

All'interno del dialogo stesso, prima di scontrarsi con il testo poetico del Sol Levante, Heidegger pone delle domande linguisticamente molto precise a Tezuka: egli vuole sapere con quale parola il giapponese indichi il termine linguaggio.

La parola sulla quale mi interroga è *kotoba*. [...] Probabilmente, *koto* è correlato a cosa e al carattere *koto* nel termine *kotogara* (evento/circostanza). *Ba* è modifica eufonica di *ha* e dovrebbe significare abbondante o fitto, termini spesso accostato al fogliame della vegetazione. Se questa considerazione è pertinente, *koto* e *kotoba* sono due aspetti dello stesso elemento: la cosa si manifesta e diviene linguaggio/parola. Così, il termine linguaggio potrebbe derivare da questa considerazione.¹⁵⁹

Riportando le parole di Tezuka stesso, è innegabile quanto questa stessa spiegazione possa aver colpito Heidegger: per sua stessa ammissione, essa risulta perfettamente in linea con il suo pensiero. L'idea della cosa che si manifesta nel linguaggio, dove per cosa si intende un termine giapponese semanticamente identico al suo omonimo per dire evento, è qualcosa che ad Heidegger suona familiare. Ed è proprio questo profondo senso di vicinanza che lo porta ad avvicinarsi alla lingua del Sol Levante, mosso da un'autentica curiosità nei confronti della stessa e dalla sua complessità, vedendovi una possibile nuova casa dell'essere (*haus des Seins*). Ed è proprio per questa ragione che egli prova un forte interesse per la poesia del paese giapponese, chiedendo a Tezuka di recitargli alcuni *Haiku*¹⁶⁰ di Matsuo Basho (1644-1694), poeta vissuto in Giappone durante il periodo *Edo* (1603- 1868). Secondo Leonardo Vittorio Arena, commentatore del *Dialogo* qui preso in

¹⁵⁹ T. Tezuka, *Un'ora con Heidegger: Oriente e Occidente*, Mimesis Edizioni, Milano:2013, p. 7.

¹⁶⁰ Il termine *haiku* si è affermato solamente durante il periodo *Meiji* (1868 – 1912), fino ad allora si prediligeva utilizzare la dizione *haikai* (per il senso generale) ed *hokku* (che stava a denotare la forma 5-7-5). Il registro linguistico è completamente originale, e lo distingue dalle altre forme poetiche del Sol Levante: innanzitutto, il lessico fa deliberatamente cozzare gli elementi naturalmente in contrasto, come il quotidiano e il letterario, o l'aulico con il volgare, utilizzando immagini volte allo straniamento del lettore. La grande efficacia espressiva dell'*Haiku* è dovuta soprattutto alle presentazioni di immagini fulminee, squarci nello spazio-tempo che descrivono percezioni e sensazioni cristallizzate in quello che heideggerianamente definiremmo evento. Tipico di questa forma poetica è l'utilizzo delle *kigo*, parole stagionali codificate che consentono di contestualizzare il componimento in una precisa stagione dell'anno. Per dei riferimenti più precisi circa le caratteristiche fondamentali dell'*haiku*, vd. Pierantonio Zanotti, *Introduzione alla poesia Giapponese: dalle origini all'ottocento*, Elementi Marsilio, Venezia: 2012, cap. 12, p. 93.

esame, la tradizione poetica del Sol Levante non fu più la stessa dopo l'avvento poetico di Basho, definendo l'impronta su cui poi si sarebbe innestato il filone degli *haiku* nella letteratura successiva.

Prima di procedere con l'interessante confronto fra i due, e su quali siano le effettive analogie e differenze che Heidegger e Tezuka stesso rintracciano, è fondamentale specificare per quale ragione il pensatore tedesco sia così interessato alla poesia e alle sue più svariate implicazioni. All'interno del celeberrimo saggio *L'origine dell'Opera d'arte*, preso in esame nel precedente capitolo, è stato osservato come Heidegger si riferisca alla poesia (*dichtung*) come «progetto illuminante, dispiega nel non-essere-nascosto e progetta nel tratto della figura, e l'aperto che essa fa sì che si storicizzi, e precisamente in modo tale che l'aperto, nel senso dell'ente, porti l'ente stesso a risplendere e a risuonare». ¹⁶¹

La poesia è, agli occhi del pensatore della foresta nera, l'essenza delle arti condotto alla parola: ed è quest'ultima la novità radicale, la quale si innalza direttamente dal nulla dell'ente e non dall'ente stesso. Il termine *dichtung*, in tedesco, condivide la medesima radice semantica del termine *dichten*, ossia inventare, insistendo sul potere creativo dell'arte poetica.

Egli identifica il linguaggio come ciò che «porta nell'Aperto l'ente in quanto ente [...]. [n.d.a. il linguaggio] nominando l'ente, per la prima volta lo fa accedere alla parola e all'apparizione. Questo nominare dà un nome all'ente nel suo essere. Questo dire è un progetto dell'illuminazione in cui è detto il modo di essere in cui l'ente accede all'aperto. Progettare è la liberazione di un gettamento secondo cui il non-essere-nascosto si dispone nell'ente come tale. La dizione progettante è ad un tempo il ripudio di quella sorda confusione in cui l'ente si copre e si sottrae. Il dire progettante è poesia». ¹⁶²

Alla luce di queste osservazioni Heideggeriane, è semplice comprendere come egli consideri il linguaggio stesso come poesia in senso essenziale, e come quest'ultima possa tranquillamente essere considerata come l'essenza dell'arte e l'instaurazione della verità, permettendo così un'apertura sul mondo e su quest'ultima. Ed è proprio questa la grandezza della poesia intesa come opera d'arte: la differenza millenaria che si è instaurata fra logica ed estetica qui viene meno, attribuendo all'opera d'arte un potere di

¹⁶¹ M. Heidegger, *Origine dell'opera d'arte in Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Venezia, 1979, p. 56.

¹⁶² *Ivi*, p. 57.

schiusura sul mondo e sulla verità. Essa, come è evidente, fonda in sé stessa il proprio mondo, presentando un progetto sulla totalità dell'ente che Heidegger definisce *messa in opera della verità*¹⁶³.

Inoltre, nel 1959 viene pubblicata una raccolta di saggi e conferenze heideggeriane che hanno come comune denominatore il tema del linguaggio: *unterwegs zur sprache (In cammino verso il linguaggio)*. L'elemento che risalta all'occhio nel titolo, come sottolinea il commentatore dell'incontro Leonardo Vittorio Arena, è l'elemento della presenza costante di un linguaggio sul sentiero. Egli sottolinea come il termine tedesco *unterwegzs* sia etimologicamente più vicino alla garanzia di una via, e non di un arrivo, sposandosi più che altro con una visione aporetica del tema: sembra quasi che Heidegger ci voglia dire che la meta svanisce, e non resterà che il viandante sommerso dal linguaggio.

Un'altra questione fonetica interessante da prendere in analisi è la somiglianza fonetica fra due termini appartenenti al medesimo campo semantico: *gesprach* (dialogo) e *sprache* (lingua/linguaggio). Agli occhi di Arena, il significante qui trova ragione di essere e di svilupparsi. Il tutto è nutrito dalla costante attenzione di Heidegger per l'udito, la pronuncia e la voce, da cui l'interesse per la lingua giapponese e per l'*haiku*, che è per antonomasia la poesia di difficoltà di traduzione.

Alla luce di queste osservazioni, è interessante proseguire nel far dialogare Heidegger con la figura del poeta Matsuo Basho, al fine di poter creare un confronto prolifico che possa restituire le ragioni per cui il pensatore tedesco si è dimostrato così interessato alla poesia zen giapponese.

La forma poetica dell'*haiku* e il *dichtung* heideggerianamente inteso non vanno in alcun modo intesi acriticamente: le analogie sono molteplici, ma è grazie alle differenze che è, ad oggi, possibile un vero e proprio lavoro di studio inter-culturale.

Come è stato sottolineato, è nell'Origine dell'*Opera d'arte* che Heidegger si impegna in un ripensamento dell'essere su basi poetiche, che prende le mosse dal problema del linguaggio: è nella forma dell'arte poetica che è reso possibile lo schiudersi del mondo e della verità.

¹⁶³ *Ibidem*.

Nel dialogo con Tezuka, Heidegger chiede al suo interlocutore di spiegargli un *haiku* di Basho dal quale era stato molto colpito:

Hibari Yori

Ue ni Yasurau

*Toge Kana.*¹⁶⁴

(Il passo cheto, immoto/ ah, ma ancora più in alto/ Il volo dell'allodola)¹⁶⁵

In questo testo, Heidegger vede la cristallizzazione dell'aspetto più essenziale dell'essere umano (*sprechen*): la poesia è qui da intendersi come l'espressione tipica del contatto fra l'uomo e il suo agire, permettendo nella sua semplice espressione la percezione della vastità del mondo. Bisogna ricordare, a questo proposito, che l'obiettivo della poesia di Basho era cristallizzare in un momento molto preciso la sua visione del mondo. A questo proposito, è molto utile riferirsi al concetto di *zoka*, elemento base della poesia del monaco giapponese, secondo cui nella poesia si nasconde l'atto di assecondare i processi naturali, cogliendone la verità estetica. Ed è proprio in questa idea di mostrarsi accondiscendenti nei confronti dei processi naturali e ritrarli nella loro totalità e complessità che si cela l'idea Zen del monaco Dogen di una realtà inesauribile e trasformativa, che si manifesta in maniera completamente impersonale.

In termini Heideggeriani, è come se Basho tornasse alle cose stesse: la realtà si presenta così come essa è.

Tezuka, per riferirsi al testo di Basho, utilizza il termine giapponese *kire*, ossia taglio: l'immagine che si ottiene dal componimento poetico è quella di un vero e proprio taglio nel continuum spazio-temporale, trasformandolo nel linguaggio quasi come se fosse un processo di evenemenzializzazione. Il volo dell'allodola viene fissato nello scorrere della rappresentazione, tratteggiato come se fosse qualcosa di unico e irripetibile.

Messa in questi termini, sembra esservi una connessione con il celebre *ereignis* heideggeriano: bisogna tenere a mente che non si sta in alcun modo parlando della stessa cosa, ma vi sono degli elementi che consentono un dialogo potenzialmente molto prolifico.

¹⁶⁴T. Tezuka, *Un'ora con Heidegger: Oriente e Occidente*, Mimesis Edizioni, Milano, 2013, p. 12.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

Davanti a queste considerazioni, appare chiaro come Basho intenda la poesia in maniera radicalmente diversa da come la intende Heidegger: essa non è una messa in opera della verità, né un “essenziarsi” dell’evento dell’essere. Nella poesia del monaco non si è dinnanzi ad alcuna apertura miracolosa della verità, bensì si osserva un istante della realtà per quella che è: si tratta di un momento evemenenziale che in sé non ha nulla di speciale, ma che non tornerà mai indietro, proprio come il volo dell’allodola. È possibile giungere alla conclusione che la poesia Zen di Basho, cristallizzando il momento, lo vada a sottrarre al continuo mutamento del reale, permettendogli così di emergere.

Quali sono, allora, le analogie possibili fra l’*haiku* di Basho e la poesia intesa da Heidegger? Dinnanzi a queste considerazioni e a queste differenze, è innegabile che vi sia una grande somiglianza fra i due: la consonanza ontologica fra tempo ed evento. È il grande tema che vede Heidegger scontrarsi con lo Zen, ed è anche la questione, assieme a quella del nulla, che più ha stimolato il suo interesse.

Per quanto sia evidente che si parli di due concezioni completamente diverse, è stato ampiamente dimostrato come l’evento, per quanto inteso in maniera difforme, vada a cristallizzarsi nella temporalità, con un carattere evenemenenziale: se dal lato del filosofo tedesco, l’evento nella poesia mette in luce l’opera d’arte, dall’altro lato esso permette il fissare lo stesso nella temporalità. In entrambi, l’essere poetico avviene in quanto attimo condensato di tempo.

Proprio a questo proposito, è interessante entrare nell’interpretazione che da Byung-Chul circa il complesso rapporto fra l’*ereignis* e l’*haiku*. Egli va a riferirsi alla poesia impersonale che Heidegger prende in esame in *Tempo ed Essere*, al fine di chiarire il suo pensiero dell’evento. Il fulcro della riflessione del filosofo coreano, a questo proposito, è sottolineare il prolifico rapporto che sussiste in questo specifico confronto.

In *Tempo ed Essere*, Heidegger cita le poesie di Trakl, poeta espressionista di origine austriaca:

C’è [*Es ist*] un lume che il vento ha smorzato.

C’è [*Es ist*] nella landa un’osteria che un ubriaco lascia

al pomeriggio.

C’è [*Es ist*] una vigna bruciata e nera, tutta buchi e

ragnatele.

C'è [*Es ist*] una stanza che con latte di calce hanno
scialbata.

C'è [*Es ist*] un campo di stoppie sul quale nera cade la
pioggia.

C'è [*Es ist*] un albero bruno che sta solitario.

C'è (*Es ist*) un vento che sibila intorno a capanne
deserte.

Com'è triste questa sera!¹⁶⁶

La scelta di riportare una poesia di Trakl è, da parte di Heidegger, significativa: egli vuole indagare l'effettivo significato linguistico dell'*es gibt* dell'evento, cercando di spiegare dove si collochi la presenza umana in questo frangente. Come è stato già preso in esame, il cambio di prospettiva heideggeriano da una fase all'altra è evidente: se prima l'interesse era la temporalità legata all'esserci, qui siamo in un campo più ampio, quello dell'essere. Come accade l'evento, che riunisce in sé l'essere e il tempo?

Il termine di maggiore interesse è qui la forma impersonale del verbo *geben* (dare), ossia *es gibt*: si tratta un verbo che indica l'accadere di qualcosa, l'esserci. Può anche essere interpretato come "Ciò dona essere", se seguito dal termine *Sein*, permettendo così alla lingua tedesca di rivelare già una presenza originaria che si articola in modo dualistico.

La ragione che porta Byung-Chul ad affermare che, in questo caso, Heidegger rimanga comunque distante dal tipo di poesia dell'*haiku* risiede nel fatto che il termine *es gibt*, per quanto impersonale, vada a necessitare sempre un rapporto a un ente già concepito in vista della sua appropriazione da parte dell'esserci. Dunque, al contrario degli *haiku* visti fino ad ora, qui ci si trova dinnanzi ad una realtà che ancora connota una visione soggettiva. Come è evidente dal testo, è Heidegger stesso a sottolineare come la poesia impersonale di Trakl e, nelle pagine successive di Rimbaud, contemplino la presenza dell'esserci implicitamente. Per usare le parole del filosofo stesso:

Nel ruscello ci sono (*es gibt*) trote, non abbiamo constatato il semplice "essere" delle trote, ma prima ancora e insieme a questo abbiamo espresso ciò che contraddistingue il ruscello: lo abbiamo caratterizzato come il "ruscello delle trote", quindi come un ruscello particolare, vale a dire come

¹⁶⁶ M. Heidegger, *Tempo ed Essere*, Longanesi, Milano, 2005, pp. 50 – 51.

quel ruscello dove si può pescare. Nell'uso immediato dello *es gibt* (c'è, si dà) è già contenuto il rapporto all'uomo. Questo rapporto è comunemente l'essere disponibile, il rapporto ad una possibile appropriazione da parte dell'uomo. Ciò che *es gibt* non è semplicemente sottomano, ma piuttosto si rivolge all'uomo perché lo riguarda.¹⁶⁷

Non si tratta, dunque, di esprimere la semplice presenza dell'essere, l'essere-disponibile di ciò che è. Dietro ad esso, c'è sempre la presenza di un «indisponibile, quel che ci si rivolge e ci riguarda come un inquietante, il demonico (*ein unheimliches, das Dämonische*)»¹⁶⁸, che si sottrae all'intervento dell'esserci.

Linguisticamente parlando, dunque, Heidegger non lascia scampo ad interpretazioni: la poesia impersonale dell'occidente è una poesia che, implicitamente, non riesce a fare a meno della presenza del soggetto per ragioni interne al linguaggio stesso.

Qui sorge la grande differenza: nell'*haiku* la Natura-di-Buddha è interamente manifesta: essa si presenta come ciò che è. Le immagini di Basho vanno oltre la dicotomia personale-impersonale, presentando una vera e propria fenomenologia delle cose stesse. Inoltre, la forma poetica del Sol Levante non necessita la presenza di alcun soggetto: è la Natura-di-Buddha la protagonista, essa si cristallizza nell'istante di tempo, viene fatta emergere dal *continuum* insostanziale che caratterizza il reale buddhista. Il soggetto è completamente de-potenziato, fino ad una sua completa assenza: se nella poesia presa in esame da Heidegger la lingua rimanda direttamente alla presenza di un soggetto che guarda l'accadere, nell'*haiku* esso non ha significato. È proprio a questo proposito che sarebbe interessante azzardare un confronto fra la poesia di Basho, l'*ereignis* heideggeriano e l'illuminazione di Dogen: come è stato specificato in precedenza, la poesia giapponese è stata pesantemente influenzata dal buddhismo, uno dei principali culti di riferimento nell'arcipelago.

Prima di procedere con l'analisi, è necessario menzionare alcune delle più celebri analisi sull'argomento filosofia dell'evento – illuminazione del maestro Dogen. Si tratta di contributi spesso molto diversi fra loro, che portano però alla luce molte fra le analogie e differenze prese qui in esame. Fra questi è necessario ricordare lo studioso trans-culturale e storico della filosofia Giancarlo Vianello, il quale cerca di ricostruire le analogie fra la filosofia dell'evento e il mondo dello Zen, e il celeberrimo pensatore appartenente alla

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 49.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 51.

scuola di Kyoto, Abe Masao. Egli ha dedicato innumerevoli pagine al prolifico confronto fra i due autori, ed anche qui sarà un fondamentale punto di riferimento.

Prima di iniziare a parlare della filosofia dell'evento, Abe Masao prende in esame quello che Heidegger stesso identifica come la svolta (*kehre*) del suo pensiero. Per sviscerare la sua tesi su di essa, e circa un eventuale confronto con il monaco Dogen, il pensatore di Kyoto parte da una lettera scritta da Heidegger stesso a William J. Richardson:

Il Pensiero della svolta (*kehre*) è un cambiamento nella mia filosofia. Ma questo cambiamento non è la conseguenza di un'eventuale alterazione del punto di vista, bensì di un abbandonare le questioni fondamentali di *Essere e Tempo*.¹⁶⁹ [Trad. mia]

E ancora:

La svolta è, al di sopra di tutto, una questione inerente alla stessa terminologia essere e tempo, tempo ed essere. Per questa ragione, nella *Lettera sull'Umanismo* si può leggere che il tutto è rigirato. Il tutto implica ciò che è essere e tempo e tempo ed essere. Questa svolta, dunque, è insita alla questione stessa.¹⁷⁰ [Trad. mia]

Sulla base di questa lettera, e nello specifico di questi estratti, Abe Masao va ad ipotizzare che la svolta non indichi semplicemente un'inversione da *Essere e Tempo* a *Tempo ed Essere*, bensì che vi sia dietro l'idea di proseguire in quel ritorno alle cose stesse di cui Heidegger voleva farsi portatore, superando così la tradizione filosofica occidentale, ancora così legata al cartesianesimo e alla filosofia del *cogito*.

Nel corso *Tempo ed Essere*, Heidegger evidenzia come «Noi non diciamo: l'essere è, il tempo è, bensì: vi è l'Essere (*es gibt Sein*) e vi è il Tempo (*es gibt Zeit*). Per il momento, abbiamo solo cambiato il modo di esprimere: invece di dire “esso è”, diciamo “vi è” o “si dà”». ¹⁷¹

Abe Masao vuole sottolineare la perifrasi “si dà”: essa, utilizzata in relazione alla natura dell'essere e del tempo, indica che fra i due sussiste una relazione profonda di co-appartenenza, che si concretizza in quello che è chiamato *ereignis*.

¹⁶⁹ William J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, The Hauge, Martinus Nijhoff, 1963, XVI.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ M. Heidegger, *Tempo ed Essere*, Longanesi, Milano, 2005, p. 7.

Esso è ciò che determina essere e tempo nel loro appartenersi, ritornando così alle radici dell'effettiva analisi del rapporto fra i due, ma in termini completamente differenti.

Abe Masao sottolinea come sia complesso trovare un esatto equivalente della svolta di Heidegger in Dogen: la ragione di ciò risiede, probabilmente, nel fatto che la sua esperienza dell'emancipazione (*todatsu*) gli ha permesso di superare ogni concettualizzazione e dualismo logico, realizzando l'unità dialettica fra gli opposti.

Ed era proprio questo l'obiettivo del monaco giapponese, arrivato al termine del suo percorso soteriologico.

Ma, dalla sua, il pensatore della scuola di Kyoto sostiene che, anche in questo caso, sia possibile fare delle effettive analogie fra i due, rintracciando dei passaggi del monaco zen associabili alla svolta heideggeriana:

È un'illusione cercare di realizzare la nostra prassi e illuminazione attraverso sé stessi, ma realizzare prassi e illuminazione attraverso i fenomeni, questo è il risveglio. Avere una grande illuminazione circa l'illusione è essere un Buddha. Avere una grande illusione circa l'illuminazione è essere un essere senziente. [...] Quando i Buddha diventano Buddha, non è necessario che siano consapevoli di essere Buddha. Essi sono, nondimeno, Buddha risvegliati e ininterrottamente realizzano il Buddha. [...] Studiare la Via del Buddha è studiare sé stessi. Studiare sé stessi è dimenticare sé stessi. E dimenticare sé stessi è percepire sé stessi come tutte le cose. Realizzare questo è lasciar cadere mente e corpo di sé stessi e degli altri. Una volta che avete raggiunto questo stadio, sarete distaccati anche dall'illuminazione e la agirete ininterrottamente, senza pensare ad essa.¹⁷²

In questo estratto, Abe Masao rintraccia due dimensioni ben distinte del rapporto sé-cose del mondo: da un lato, Dogen, sembra descrivere un momento iniziale in cui è il sé ad avvicinarsi alle cose, mentre il secondo sembra percorrere una traiettoria opposta. Sono le cose che si mostrano in sé stesse. L'essenziale distinzione, qui, risiede nella dimensione a cui egli fa riferimento: la prima è la realtà illusoria, dove il soggetto osserva il mondo attorno a sé e lo interpreta secondo il suo sguardo soggettivo. La seconda è, invece, la realtà dell'illuminazione: un approccio dalle cose verso il sé implica che quest'ultime si diano per come sono, senza alcuna distorsione. Quel lasciar cadere l'ego di cui è stato parlato a più riprese.

¹⁷² E. Dogen, *Shōbōgenzō: i discorsi del maestro Dōgen*, Oscar Mondadori, Milano, 2005, p. 36.

Bisogna, comunque, ricordare che le due dimensioni coincidono sotto tutti i punti di vista: come scrive Dogen stesso, la prima dimensione è inclusa nella seconda, e chi è veramente illuminato riesce a superare la contraddizione. Chi crede di esserlo, ma ancora la vede, non è veramente giunto al supremo fine dello Zen.

Come sottolinea Abe Masao, non bisogna sovrapporre l'*ereignis* e l'illuminazione: hanno delle distinzioni fondamentali, che ora andranno prese in esame, ma risulta comunque interessante osservare come entrambi i filosofi abbiano in loro stessi la volontà di un cambio di prospettiva. Con tutte le specifiche del caso, non si possono ignorare le analogie metodologiche che hanno condotto i pensatori a muoversi spinti da necessità comuni. Heidegger non passa certo dall'illusione all'illuminazione, ma è evidente come tutta la prima parte della sua filosofia fosse interamente centrata sul *Dasein* e il suo rapporto verso l'essere, ponendo il primo in una posizione di rilievo. In questa seconda parte invece, con l'impersonalità dell'*ereignis*, egli cerca di restituire una centralità all'essere.

Per quanto concerne le importanti distinzioni circa i due fenomeni, è necessario riprendere in esame l'intervento di Abe Masao. Il filosofo della scuola di Kyoto, nei suoi saggi su Dogen e Heidegger, si pone una domanda centrale al fine del confronto fra i due pensatori: dove si trova il soggetto durante l'*ereignis*? In Dogen, durante il momento dell'illuminazione, l'ego cade completamente e diventa un *unicum* con la Natura-di-Buddha. In Heidegger si può dire che il soggetto si immerga completamente in questo fenomeno?

La risposta immediata è no, come è stato già osservato con l'analisi linguistica dell'*es gibt* della poesia di Trakl. La ragione che porta ad un serrato confronto fra l'*haiku*, l'illuminazione e l'evento è proprio questo: nelle due forme espressive nipponiche emerge nella sua totalità la necessità buddhista di abbandonare il dualismo soggetto-oggetto, imponendo quel cambio di prospettiva che si andava cercando attraverso la realizzazione dell'illuminazione. In entrambi i casi ci si trova dinanzi ad un soggetto che perde completamente il suo statuto ontologico, e va finalmente a scorrere nella Natura-di-Buddha, raggiungendo così il suo scopo esistenziale. Nella filosofia dell'evento, tutto ciò non può e non deve accadere: per quanto Heidegger voglia distaccarsi dal dualismo di cartesiana memoria, egli non ha mai cercato di far scomparire il *Dasein* nel *Sein*, di far scorrere il primo nel secondo. Il tentativo di superare l'antropocentrismo è nel filosofo

tedesco ben presente, ma non è mai radicale: da qui si comprende la ragione per cui l'uomo rimane un punto fermo del suo pensiero.

A questo proposito, Abe Masao va oltre nella sua analisi: non si limita a stabilire linguisticamente la questione bensì, attraverso la lettura di *Tempo ed Essere*, il filosofo della scuola di Kyoto stabilisce che quando Heidegger parla dell'evento, egli lo descrive attraverso un vero e proprio processo di oggettivazione: l'*ereignis* diventa un vero e proprio oggetto. E dove vi è un oggetto, vi è un soggetto che assiste al suo accadere.

Non bisogna, però, intendere il processo di oggettivazione in questione in senso ordinario o metafisico: dietro di esso, si trova comunque la necessità di superare la grande tradizione metafisica e soggettivista dell'occidente.

Prima della svolta, Heidegger vede nella morte un muro, e l'essere è filtrato attraverso l'analisi fenomenologica del *Dasein*. È solo successivamente che egli afferra il cosiddetto impensabile, vera origine del pensiero, e l'*ereignis*, non arrivando mai ad un'identificazione con esso.

Prima di proseguire con l'analisi di Abe Masao circa il ruolo della filosofia dell'evento nel pensiero heideggeriano e le sue possibili implicazioni di confronto con il mondo buddhista, è fondamentale stabilire alcuni punti fermi circa il testo di riferimento. Già citato nelle pagine precedenti, *Tempo ed Essere* (1962) è uno degli ultimi testi del pensatore tedesco: si tratta di una conferenza che attirò sensibilmente le attenzioni dei critici, e la ragione risiede nel fatto che esso portava il nome della sezione di *Essere e Tempo* mai scritta. Essa avrebbe dovuto operare un radicale ribaltamento nel pensiero heideggeriano, che nel '27 egli non era ancora pronto ad operare: ma nel '62, Heidegger si sentiva pronto a cambiare radicalmente alcuni aspetti del suo pensiero, operando una modifica della prospettiva che aveva caratterizzato l'opera che lo aveva consacrato alla storia della filosofia.

Ed è da questa considerazione che parte Abe Masao per riprendere in esame l'opera heideggeriana: nel '27 il centro della riflessione era il *Dasein* e la sua relazione con l'essere, qui il perno gira attorno alla filosofia dell'evento e al suo accadere. Come è stato a più riprese sottolineato, l'*ereignis* può tranquillamente essere osservato e interpretato come il tentativo di uscire dal soggettivismo occidentale, ed è proprio questo che Abe Masao ha in mente nella sua lettura di *Tempo ed Essere*.

Il tempo non è. Si dà il tempo. Il dare che dà tempo si determina a partire dalla vicinanza che rifiuta e riserba. Essa concede l'aperto dello spazio-di-tempo, ma anche custodisce ciò che nell'essere-stato resta rifiutato e nell'ad-venire resta riserbato. Il dare che dà il tempo autentico noi lo chiamiamo l'offrire che dirada e vela. Nella misura in cui l'offrire stesso è un dare, nel tempo autentico si vela il dare di un dare¹⁷³

L'accostamento di tempo e essere richiede, tuttavia, una disamina della peculiarità propria del tempo che tenga conto di quanto abbiamo detto sull'essere. Essere significa: essere presente, lasciare essere presente, presenza.¹⁷⁴

Già dai *Contributi alla filosofia dell'evento*, Heidegger aveva stabilito il darsi dell'essere-tempo: i due si co-appartengono *in toto*. Per questa ragione Abe Masao suggerisce una peculiare traduzione giapponese per l'evento: egli usa il termine "appropriazione", volendo sottolineare la costante dialettica di appropriazione – espropriazione che vede protagonisti l'essere e il tempo in relazione alla realtà.

Ma Abe Masao vuole proseguire nel dettaglio della sua analisi: egli si interroga su una presunta priorità ontologica di uno sull'altro. Se è vero che si co-appartengono, chi è ontologicamente prioritario, l'essere o il tempo? Agli occhi del pensatore giapponese, è il tempo ad avere la meglio. Se all'inizio Heidegger sembra dipingere una coappartenenza alla pari, come ora si andrà ad osservare, la situazione cambia drasticamente nelle pagine successive:

Che cosa ci spinge a nominare insieme tempo ed essere? Essere vuol dire, dagli albori del pensiero occidentale-europeo fino ad oggi essere presente (*anwesen*). In essere presente, presenza, parla il presente. Quest'ultimo, insieme al passato e al futuro, caratterizza il tempo. L'essere inteso come presenza è determinato attraverso il tempo. [...] In che termini? [...] Ogni tentativo di pensare in maniera sufficiente il rapporto fra essere e tempo servendosi delle idee correnti e approssimative di tempo e di essere, si impiglia subito in un intreccio inestricabile di relazioni.¹⁷⁵

Già dall'*incipit* del testo, Abe Masao insiste che Heidegger implichi una priorità del tempo rispetto all'essere, che spiegherebbe inoltre la ragione che giace dietro la scelta del ribaltamento del titolo dell'opera del '27. Effettivamente, qui il filosofo tedesco insiste molto sul carattere temporale dell'essere, e poco sulla relazione opposta.

¹⁷³ M. Heidegger, *Tempo ed Essere*, Longanesi, Milano, 2005, p. 21.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 14.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 4.

Proseguendo su questa posizione, Heidegger scrive:

Alla tradizione delle epoche del “destino” dell’essere rimane vincolato il pensiero anche e proprio quando esso si fa memore di come e da dove di volta in volta l’essere riceve la propria determinazione, vale a dire dall’”esso dà essere”. Il dare si è mostrato come un destinare. Ma come va pensato ciò che da essere? Quanto abbiamo osservato in sede introduttiva circa l’accostamento di “tempo ed essere” rimanda al fatto che l’essere inteso come presenza, ovvero come presente, è connotato [...] dal carattere temporale. Sulla base di ciò risulta spontaneo supporre che “ciò che da essere”, ossia che determina l’essere come essere presente e come lasciare essere presente, corrisponda nel titolo *Tempo e Essere* a ciò che è chiamato “tempo”. [...] Il “tempo” ci è noto dalle idee correnti alla stessa maniera in cui lo è l’”essere”, ma allo stesso modo ci è sconosciuto se ci proponiamo di analizzarne la peculiarità più propria. Dalle riflessioni sull’essere svolte poc’anzi è emerso che la peculiarità propria dell’essere [...] si mostra nel darsi inteso come destinare.¹⁷⁶

Proseguendo nella lettura del passo qui preso in esame, Heidegger continuerà ad approfondire il carattere temporale dell’essere e come quest’ultimo non possa che darsi attraverso la temporalità, non dando alla relazione opposta il medesimo spazio. In questa modalità di trattazione, Abe Masao vede una priorità ontologica del tempo sull’essere: nulla può prescindere dal presentarsi temporalmente. L’elemento della co-appartenenza è presente: è innegabile che in Heidegger i due elementi non possano presentarsi in maniera indipendente, ma non godono neanche di una situazione paritaria.

Abe Masao classifica, dunque, questo cambio di prospettiva come uno dei tanti tentativi heideggeriani di superare il soggettivismo occidentale, tenendo però sempre a mente ciò che è stato specificato nelle pagine precedenti: l’esistenza umana rimane un punto centrale del pensiero heideggeriano, dal quale non vorrà mai allontanarsi completamente. In *Tempo ed Essere* sono numerosi i riferimenti alla presenza umana in questo schema metafisico:

Se l’*answen* (presenza) ci riguarda, allora *gegenwart*, il presente, significa: rimanere incontro a noi uomini. [...] L’uomo, colui che è riguardato dalla presenza, colui che in virtù di tale riguardo è a suo modo presente a tutto ciò che è presente o assente. [...] L’uomo riceve come dono l’essere presente che esso dà, percependo ciò che appare nel lasciare essere presente. Se l’uomo non fosse colui che riceve il dono da parte di ciò che dà presenza, ovvero se ciò che nel dono è offerto per arricchire (*das gereichte*) non raggiungesse l’uomo arrivando così ad arricchirlo, allora in

¹⁷⁶ *Ivi*, pp. 13-14.

mancanza di questo dono l'essere non rimarrebbe solo velato [...] bensì l'uomo stesso rimarrebbe escluso dalla ricca e ampia offerta di ciò che dà essere. L'uomo non sarebbe uomo.¹⁷⁷

Si va a ribadire qui l'enorme distinzione che vede protagonista l'incontro-scontro che è stato fino a questo punto preso in esame: in *Tempo ed Essere* risponde con chiarezza al ruolo dell'uomo durante l'evento. Egli è fondamentale in quanto colui che disvela l'*aletheia*, facendo così comprendere come sia proprio dell'uomo il ruolo di scopritore della verità. Se nell'illuminazione l'uomo scompare, scorrendo nella Natura-di-Buddha, qui è evidente come egli non solo rimanga, ma risulta essere arricchito dall'essere e dal tempo, da intendersi come doni dell'*ereignis* che egli dovrà custodire.

La nozione di produzione sembra essere chiave nella trattazione della questione: l'uomo riceve il tempo, e il vero tempo è vicino alla presenza fuori dal presente, passato e futuro.

In questo senso particolare, il tempo e la sua aperture prenderebbero in esame gli esseri umani, trasformando metaforicamente la priorità dell'apertura sulla presenza in quella del tempo sull'essere.

Ed è a questo punto della trattazione che è possibile inserire il maestro Dogen: anche a questo proposito, ossia il rapporto essere-tempo, è possibile stabilire gli estremi per un dialogo trans-culturale. Se da un lato in Heidegger il tempo si dà, tutto ha tempo, in Dogen tutto è tempo.

In *Uji*, il tempo è l'essere tanto quanto l'essere è tempo, creando una realtà in cui tutto si compenetra:

Il significato centrale dell'essere-tempo è che tutti gli esseri nel mondo intero sono in relazione reciproca e non possono mai essere separati dal tempo. L'essere è tempo, dunque è il mio vero tempo. Nondimeno, vi è un movimento di tempo nel senso di uno scorrere dall'oggi al domani o dall'oggi all'ieri, o anche dall'ieri all'oggi, dall'oggi all'oggi, dal domani al domani. Questo movimento è la caratteristica del tempo, e passato e presente non possono essere ricalcati.¹⁷⁸

Ogni istante di tempo si penetra l'un l'altro, il vero essere risiede nella compenetrazione dell'essere tempo. Ogni istante ha una sua irripetibilità. In Dogen, essere e tempo non possono essere propriamente realizzati fuori dal vero essere che, avendo emancipato sé stesso da tutti i dualismi scrive:

¹⁷⁷ *Ivi*, pp. 16-17.

¹⁷⁸ E. Dogen, *Shōbōgenzō: i discorsi del maestro Dōgen*, Oscar Mondadori, Milano, 2005, p. 311.

Poiché noi siamo l'essere-tempo, anche prassi e illuminazione sono essere-tempo. Il non facile compito di insegnare agli altri è, ancora una volta, essere-tempo. Poiché il pensiero delle persone non illuminate non è basato sulla giusta comprensione dell'essere-tempo, esse non possono scoprire la vera Legge. La vera Legge è in loro ma essi non lo capiscono.¹⁷⁹

Al contrario di Heidegger, per Dogen il tempo non è prioritario rispetto all'essere né il contrario: essi si compenetrano perfettamente, realizzando perfettamente quell'approccio trans-antropocentrico. Gli infiniti essere-tempo coincidono in infinite unità, dove il soggetto scivola lentamente entrando a far parte del tutto, perdendo quell'elemento della contemplazione. Tutto ciò è reso possibile dalla non-sostanzialità del tutto buddhista: in un sistema speculativo dove essere non è essere, tempo è non tempo né vi è niente che permetta di darsi nel senso dell'*ereignis* heideggeriano.

3.4 L'apertura di un nuovo ordine di riflessione: il problema della morte

Nell'analisi dell'*ereignis* e delle sue varie implicazioni, Heidegger ha aperto la strada ad altre due questioni filosofiche di radicale importanza: il problema della morte e quello del nulla. In questo paragrafo ci occuperemo del primo, mentre del secondo si avrà modo di discuterne diffusamente nel prossimo. Già dal primo paragrafo di questo elaborato, è stato molto chiaro come il problema del nulla e della vacuità sia stato di prolifico e ampio interesse nel mondo giapponese. La ragione per cui sarà trattato solo in seguito risiede nel suo essere legato a doppio filo con il problema della morte in Heidegger: egli è, infatti, il primo filosofo a non aver marginalizzato il tema in questione anzi, rendendolo centrale all'interno del suo pensiero filosofico.

Prima di proseguire con un'analisi dettagliata del confronto fra i due, è interessante osservare la riflessione che compie Steven Heine nell'approcciarsi alla questione: egli sottolinea, come è stato più volte messo in luce in questo elaborato, come entrambi i pensatori siano accumulati da una volontà di cambiamento circa la complessa questione della morte e della finitudine.

Sia Dogen che Heidegger, infatti, si sentono appartenenti ad una tradizione che non ha trattato con la giusta dignità tale tematica: se da un lato l'occidente di Heidegger l'ha spesso ignorata, dall'altro l'oriente di Dogen vede nell'impermanenza della tradizione

¹⁷⁹ *Ibidem.*

un'attribuzione di uno statuto di sostanzialità, per quanto negativa, che sembra impedire un'analisi accurata del fenomeno.

Bisogna, però, menzionare come nel primo capitolo di questo elaborato, si fosse già preso in esame questo tema, concludendo che Dogen stesso a volte assume inconsapevolmente questa tendenza, soprattutto nelle pagine dedicate alla trattazione della Natura-di-Buddha.

Inoltre, prima di proseguire nella trattazione, è interessante osservare come entrambi i filosofi non intendono la morte come termine ultimo dell'esistenza, bensì come una parte integrante della vita dell'individuo.

Tornando ad Heidegger, è evidente come già in *Essere e Tempo*, la morte faccia la sua comparsa, venendo posta direttamente in relazione con il *Dasein*: esso viene definito in quanto «essere per la morte» (*sein zum tode*). È qui, secondo il filosofo tedesco, il primo istante in cui l'essere entra nel nulla, (*hinheingehaltenheit in das Nichts*), provando quello stadio di angoscia (*angst*) che ci spinge a trascendere la totalità degli enti e giungere all'essere, dando all'esserci la possibilità di superare la differenza ontologica tra ente ed essere.

Come è stato accennato, è in *Essere e Tempo* che Heidegger fa un'importante e diffusa analitica della morte. Egli la definisce infatti come «incommensurabile impossibilità dell'esistenza»¹⁸⁰, o anche come la «possibilità più estrema di assumere se stessi».¹⁸¹ Non è da intendersi, dunque, come lo smettere di esistere del *Dasein*: al contrario, come sottolinea il filosofo Abe Masao, Heidegger vede nella morte l'inizio (*anfang*) del *Dasein*, il momento in cui esso ritorna in sé stesso e si riappropria autenticamente del proprio sé, solo grazie all'incontro con il momento negativo della morte.

Posta in questi termini, Abe Masao sottolinea come si possa già osservare una forte analogia fra il filosofo tedesco e il monaco Dogen: entrambi parlano di una realizzazione dell'impermanenza come ultima riappropriazione del sé.

La grande distinzione, però, risiede nel lato in cui si va a cogliere questo elemento: da un lato, Heidegger coglie la morte dal lato del *Dasein*, sottolineando che è quest'ultimo che torna in sé stesso grazie a questo incontro. Dall'altro lato, è stato più volte sottolineato nel primo capitolo di questo elaborato come Dogen consideri la morte come l'istante e

¹⁸⁰ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Mondadori, Milano, 2017, p. 354.

¹⁸¹ *Ibidem*.

l'attualizzazione del fulcro esistenziale dell'individuo. Ed è qui che si fa riferimento allo *shoji*, già analizzato ma che verrà ripreso in esame anche in seguito. La morte assurge a situazione di tempo-senza-tempo, una manifestazione della totalità dinamica dell'universo, un orizzonte che apre alla realizzazione esistenziale del nulla. *shoji* diventa il fulcro dell'interrogarsi umano, una costante dialettica di nascita-morte che pervade l'intero reale, dalla quale è impossibile astrarsi.

Insegnare, chiarire l'impermanenza e addestrarsi sono dunque, per loro propria natura, impermanenti. [...] Questa è la Natura-di-Buddha. Talvolta si usa una forma estesa per predicare un *Dharma* esteso, talvolta una forma breve per predicare un *Dharma* breve. "L'impermanenza stessa è natura di Buddha"; perciò, sia i santi che la gente comune sono impermanenti. Solo agli occhi della gente ignorante e dalle idee ristrette non è così. Se le cose stessero come pensano costoro, il corpo del Buddha sarebbe davvero molto piccolo. Di qui l'affermazione del sesto Patriarca: "L'impermanenza stessa è natura di Buddha."¹⁸²

Esercitarsi nell'impermanenza vuol dire esercitare noi stessi al raggiungimento dell'illuminazione.

Bisogna, però, tenere a mente l'importanza della continua coappartenenza di vita e morte in ogni istante (*shojikorai*). Essa assume i connotati di un accadimento istantaneo, che determina l'esistenza umana in ogni istante: al contrario, in Heidegger la morte è un annichilimento del sé, che va compresa come una consapevolezza anticipatoria (*vorlaufende entschlossenheit*). Se in Dogen la morte va ad incarnare perfettamente quell'idea del qui ed ora e quella tendenza alla conciliazione degli opposti che ha sempre incarnato, in Heidegger assume un valore di riaffermazione del *Dasein*, considerando la morte sempre in relazione al singolo.

A questo punto della trattazione, si potrebbe però operare un'obiezione: tutto ciò che è stato detto fino ad ora, fa riferimento all'Heidegger posteriore al 1927. La riflessione sulla morte nasce in seno ad un'altra questione, relativa ai primi corsi del filosofo Maburghese tenuti a Friburgo nel '19/'20. Si fa qui riferimento alle lezioni tenute da Heidegger stesso sulle lettere di San Paolo, prese in esame nel capitolo precedente. Non è questa, tuttavia, la sede per potersi dilungare in modo ulteriore su di esse, ma è possibile prendere in esame un concetto che rimarrà sempre caro al filosofo maburghese: la *parousia*.

¹⁸²E. Dogen, *Shōbōgenzō: i discorsi del maestro Dōgen*, Oscar Mondadori, Milano, 2005, p. 60.

Essa coincide con l'avvento del Messia, che può essere intesa in due modi: secondo la religione ebraica, che vede un messia che deve ancora arrivare, e secondo la religione cristiana, in cui si presenta un messia che si è già presentato in precedenza.

Il dato che interessa Heidegger è che le prime comunità cristiane vivono una temporalità *kairologica*: essa è un circolo, in cui la *parousia* avviene ogni istante della vita. L'escatologia è anticipata, attualizzandola qui ed ora nel momento presente. La vita del proto-cristianesimo è legata all'insicurezza e all'*inquietudo*, che porta a vivere l'avvento ogni istante.

Ciò che pone, dunque, in relazione la *parousia* con la morte è l'idea dell'angoscia autentica. Anche qui, essa si manifesta come ciò che rivela all'esistenza la sua possibilità più propria.

Se la *parousia* dipende dal modo in cui vivo, allora non sono in grado di attenermi saldamente alla fede e all'amore che mi sono richiesti, dunque giungo a un passo dalla disperazione. Quelli che la pensano così si angosciano in senso genuino, nel segno della vera cura riguardo le loro possibilità di compiere le opere della fede e dell'amore, e di resistere fino al giorno decisivo.¹⁸³

Prima ancora di fare la sua comparsa in relazione alla morte, l'angoscia era ben presente all'interno della riflessione heideggeriana, legata però all'avvento: ciò che risulta di primario interesse è, però, l'idea che la *parousia*, quindi il timore dell'avvento del giudizio universale, sia qui ed ora. Essa sembra essere, in embrione, il timore dell'annichilimento dell'esserci: il Cristiano ha timore per il suo futuro, ha paura di ciò che lo aspetta dopo l'Apocalisse. Ed è proprio questa ragione a portarlo a vivere questo evento come se fosse presente, e a non limitarsi ad attendere la sua venuta.

In termini differenti, è possibile notare come essa abbia molte analogie con lo *shoji* di cui si è abbondantemente parlato: entrambe avvengono nel presente, ma fanno capo a due sistemi speculativi completamente differenti. È stato più volte menzionato come Dogen non consideri la morte come il timore di un annichilimento, bensì come parte integrante della vita e coincidente con essa. Inoltre, l'elemento puramente soggettivo è completamente assente nel pensiero del monaco giapponese; nella *parousia* heideggeriana essa continua ad avere un intimo rapporto con il Cristiano. Quest'ultimo la vive nella sua totalità: sia *shoji* che la *parousia* sono qui ed ora, rimandano a delle

¹⁸³ M. Heidegger, *Fenomenologia della Vita Religiosa*, Adelphi Editore, Milano, 2011, p. 350.

dimensioni radicalmente differenti e a dei sistemi speculativi con delle significative distinzioni.

Proseguendo con le varie analisi effettuate proprio sulla complessa relazione Heidegger – Zen, è interessante osservare l'analisi che ne fa Byung-Chul Ha. Nel suo *Filosofia del Buddismo Zen*, egli sottolinea come la morte intesa dal filosofo tedesco porti con sé una concezione non-passiva: qui, l'esserci assume l'estrema possibilità della morte, non dovendola patire contro la propria volontà. Essa viene identificata come estrema impossibilità dell'esistenza, colei che strappa l'esserci dalla quotidianità e lo fa «sprofondare in sé stesso».¹⁸⁴ Si tratta di una tesi già presa in esame nel precedente capitolo: Byung-Chul fa qui riferimento alla complessa relazione dialettica fra esistenza inautentica e autentica in cui si trova l'esserci, dalla quale riesce a risvegliarsi solo ed esclusivamente grazie al suo essere-per-la-morte. Come sosteneva già Abe Masao, il filosofo coreano continua sulla medesima linea, sottolineando il valore che ha la morte nel riappropriarsi della propria autenticità.

L'esserci si trova costretto in quella che possiamo tonalità emotiva del nudo spaesamento. Si tratta, però, di uno spaesamento dell'essere che consente all'esserci di sollevarsi, risvegliando il sé enfatico.

Nel precedente capitolo è stato spesso analizzato come solo dinnanzi alla l'esserci si desti dall'esistenza inautentica, rientrando a pieno titolo nella categoria di autenticità presa in esame nel precedente capitolo del nostro elaborato. Ci troviamo dinnanzi ad una morte che riesce a rompere quella dimensione del sì impersonale, richiamando il *Dasein* a sé stesso.

Il *Dasein*, dunque, rientra in rapporto con il suo io-sono. Ed è proprio grazie al nostro essere-per-la-morte che possiamo continuare ad affermarci con così tanta enfasi, poiché è solo grazie ad essa che siamo in grado di riavere il nostro essere più proprio.

Con la morte, che di volta in volta è il mio morire, mi incombe il mio essere più proprio, il mio poter essere in ogni istante. L'essere che io sarò “alla fine” del mio esser-ci, che io posso essere in ogni istante, questa possibilità è quella del mio più proprio “io sono”; in questo modo cioè io sarò il mio io più proprio. Questa possibilità, la morte come la mia morte, sono io stesso.¹⁸⁵

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 353.

¹⁸⁵ M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, il Melangolo, Genova, 1991, p. 389.

In questo frammento emerge perfettamente quella dialettica a cui è stato fatto qui fatto cenno: è dinnanzi alla possibilità della morte, possibilità costante che incombe sull'esserci, che esso decide di riprendere sé stesso ed esistere autenticamente.

Proseguendo nell'analisi della morte nel pensiero del filosofo tedesco, è interessante riprendere le fila anche delle riflessioni del precedentemente citato Abe Masao. Come è stato osservato, egli ha immediatamente sottolineato la complessa relazione che vede nella morte, intesa da ambo i filosofi, una riaffermazione del sé. Ma va oltre. Egli mette in luce come l'essere-per-la-morte vada a mettere in evidenza la complessa relazione che sussiste fra essere e nulla, la quale sarà il nucleo del prossimo paragrafo di questo elaborato. Secondo il pensatore della scuola di Kyoto, in Heidegger la morte è qualcosa da cui è costitutivamente impossibile fuggire, quasi come se fosse un muro impenetrabile. Essa guarda l'essere da dove si trova: in altre parole, agli occhi di Abe Masao, la morte in Heidegger è oggettificata e rappresentata, rendendone impossibile la comprensione sulla base della sola presenza.

Similmente al filosofo tedesco, anche il mondo del buddhismo zen non vede nella morte una catastrofe, anzi. Ma, nonostante le svariate analogie a cui è stato fatto cenno, non bisogna pensare in alcun modo che si è dinnanzi a due visioni analoghe: se da un lato, Heidegger ha indissolubilmente legato l'esperienza della morte a quella dell'angoscia e della dicotomia essere-nulla, qui ci si trova dinnanzi ad un abbandono ad essa, privo di quell'elemento attivo legato all'affermazione dell'esistenza autentica che è presente in Heidegger.

Come è stato riportato nel primo capitolo di questo elaborato, il monaco Dogen ha avuto un'esperienza della morte e della caducità esistenziale piuttosto prematura, a causa della dipartita di entrambi i genitori. La tradizione vuole che è in quel momento che egli decise di intraprendere la strada dell'illuminazione.

A cosa posso paragonare

il mondo e la vita dell'uomo?

Al riflesso della luna

nella goccia di rugiada, scossa

dal becco dell'uccello acquatico.¹⁸⁶

Dogen ha sempre avuto un grande interesse circa la caducità dell'esistenza umana, considerata la questione principe della riflessione Zen, e in queste parole sembra che tale interesse trovi la massima espressione. Vi è una serena accettazione della condizione umana e della sua rapidità, facente intimamente parte del ciclo esistenziale.

Il poeta Kobayashi Issa, celeberrimo autore di *haiku* alla maniera di Basho, sintetizza perfettamente il pensiero del monaco Dogen riguardo la caducità della vita, scrivendo:

In nessun momento della mia vita mi allontanai dal pensiero della fugacità e della caducità, e compresi che tutte le cose di questo mondo vivono per breve tempo per poi andarsene veloci come il lampo. Andai in giro vagando fino a che i miei capelli diventarono bianchi come la brina d'inverno.¹⁸⁷

Il frammento qui preso in esame è molto chiaro: il rapporto dello zen con il fenomeno del passaggio del tempo è di totale serenità e accettazione. Non si cerca di contrastarlo, bensì si abbraccia in uno stato di serenità dal fondo di tristezza: il sentimento di chi accetta, con sorriso dolce-amaro, l'avanzare della vita.

È proprio a questo riguardo, che Dōgen scrive:

Quando si osserva l'impermanenza ci si deve congedare dal sé egocentrico.¹⁸⁸

Quando il monaco zen parla in questi termini, fa riferimento ad una peculiare maniera di intendere la caducità: la percezione di essa, infatti, non porta immediatamente alla distruzione del sé.

Quel «risveglio all'impermanenza»¹⁸⁹ assurge a momento in cui l'uomo si abbandona allo svanire, aprendo le porte ad un altro tipo di percezione della mortalità.

Abbandonarsi alla morte, svuotarsi ad essa, spersonalizza completamente la morte, rendendola non più mia. Essa perde ogni elemento di drammaticità: non sono più incatenato ad essa, ma sono finalmente libero e facente parte della Natura-di-Buddha.

¹⁸⁶ Testo poetico citato all'interno di *Filosofia del Buddhismo Zen*, Nottetempo editore, Milano, 2018, pp.72-73. Byung-Chul fa qui, a sua volta, riferimento a Heinrich Dumoulin, *Geischichte des Zen-Buddhismus*, Bd. 2, Francke, Bern 1986, p.42

¹⁸⁷ Testo poetico citato all'interno di *Filosofia del Buddhismo Zen*, Nottetempo editore, Milano, 2018 p. 68. Egli qui fa riferimento all'edizione tedesca del testo di K. Issa, *Die Letzten Tage Meines Vaters*, p.123

¹⁸⁸ E. Dōgen, *Shōbōgenzō: i discorsi del maestro Dōgen*, Oscar Mondadori, Milano, 2005, p.36.

¹⁸⁹ *Ivi*, p.104.

È evidente comprendere come si è dinnanzi a due concezioni della morte radicalmente differenti: da un lato, si ha una morte che interrompe la dialettica d'inautenticità dell'esserci, gli consente di uscire dal *si* impersonale, entrando nel momento dell'autenticità e affermando l'esserci. Dall'altro lato, il buddhismo zen vuole portare via qualsiasi tipo di affermazione dell'ego, riconducendo l'io dell'individuo oltre ogni contraddizione e permettendogli di superare i limiti imposti dall'individualità. È una morte accettata come possibilità come superamento del sé.

Dopo aver ripreso le fila del concetto di *Shoji*, presentato nel primo capitolo di questo elaborato, è necessario procedere con un confronto articolato e preciso anche della morte intesa in questi termini.

L'essere-per-la-morte ha in sé l'elemento dualistico: la morte divide i due ambiti, che per quanto siano strettamente legati, non sono mai uno solo. Il monaco Dogen, invece, inserisce nel suo complesso sistema speculativo la nozione di *Shoji*, la presenza continua e contestuale di nascita e morte: non si è dinnanzi ad un ciclo vitale, bensì ogni istante è caratterizzato da questa duale presenza. La dottrina Buddhista insiste molto su questa connessione, togliendo ogni oggettivazione dall'intimo legame, coincidente, di nascita e morte. Si tratta della più volte citata dimensione samsarica: è solo attraverso la pratica del risveglio che è possibile realizzare il loro appartenere alla, come scrive Vianello, «dinamica totale dell'universo»¹⁹⁰, non escludendosi a vicenda.

Ed è qui che si può rintracciare l'intimo legame fra *Uji* e la morte: ogni istante va a collocarsi nella situazione del *Dharma*, è tempo-senza-tempo: solo in quest'ottica si realizza *Uji*, non essendovi essere senza tempo e viceversa. Questa è la dinamica totale dell'universo.

Come sottolinea Vianello, Heidegger vede nella morte un evento futuro volto all'annichilimento del *Dasein*, mentre Dogen un processo di rinascite. In questo modo, è evidente come la prospettiva del monaco si continui a presentare come radicalmente trans-antropocentrica, volta al superamento totale del soggetto e al definitivo ritorno alle cose stesse.

Proseguendo nell'analisi di questo prolifico confronto, è interessante chiamare in esame anche l'interpretazione che ne da Heine. Egli si lega intimamente alla riflessione sulla

¹⁹⁰<http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/filosofiacomparata/vianello.pdf>, p.7.

morte intesa come finitudine e impermanenza, rivelando quello che ai suoi occhi è un punto di partenza analogo: entrambi i pensatori vogliono schiudere la profonda e complessa relazione fra la dimensione esistenziale e ontologica della temporalità. Con l'interrogarsi sulla morte e sui temi ad essa legati, Heidegger e Dogen riescono a prendere in esame il problema della contingenza radicale, definita da Heine come ultima condizione ontologica indipendente dalla scelta esistenziale. In questo modo, attraverso l'analisi della morte e dell'impermanenza, i due pensatori hanno messo in luce il profondo legame fra l'esistenza umana e l'ontologia del mondo che li circonda.

Heine, in questa sua riflessione, vuole sottolineare come in entrambi gli autori la contingenza sia una caratteristica universale, che assume però il suo significato autentico in relazione all'individuo: qui viene in aiuto Heidegger e la sua trattazione dell'autenticità dell'esistenza.

In entrambi i filosofi, si può osservare come la morte diventi l'estremo punto esperienziale di convergenza fra le due dimensioni: solo tramite essa, l'esistenza e l'ontologia vanno a toccarsi.

Heine, però, individua anche delle grandi e centrali distinzioni fra i due pensatori, altre rispetto a quelle da noi prese in esame: da un lato, il fulcro centrale di Heidegger è la decostruzione dell'ontologia sostanziale della tradizione attraverso il *Dasein* inteso come essere-per-la-morte. Ma la morte stessa diventa l'elemento fondamentale per la dinamica di essere dell'esserci e per la sua esistenza: in questo modo, agli occhi di Heine, Heidegger sembra spostare il fulcro della ricerca sulle future possibilità esistenziali del *Dasein* più che sulla morte in sé, vedendola come strumentale per la riaffermazione dello stesso nella sua dialettica di autenticità e inautenticità.

Dall'altro lato, Dogen vede l'impermanenza sotto un'ottica più totalizzante: *Shoji* non si lega al soggetto, il ciclo samsarico di morte e rinascita comprende l'intera complessità dell'universo. Per quanto la ruota del tempo buddhista consenta all'uomo di avere una posizione di primaria e centrale importanza, esso rimane solo una parte del fenomeno, che comprende invece il reale in tutta la sua totalità.

Il Maestro Zen Engo disse: “La vita è la totale attività della vita, e la morte è la totale attività della morte. Vita e morte sono le attività della grande vacuità.” Engo lasciò molti detti su vita e morte, ma naturalmente non poté mai spiegarli completamente a parole.¹⁹¹

Come evidenziato, *shoji* è ontologicamente legato al reale, comprendendone tutte le sue accezioni.

Quindi, se da un lato entrambi i pensatori sono accumulati da una volontà di esaminare l'incontro dell'uomo con la morte, dall'altro è possibile osservare come si sia arrivati a concezioni completamente differenti: come è stato detto, Heidegger utilizza la morte nell'ottica di una fenomenologia dell'esserci, e successivamente all'apertura di un nuovo filone della sua riflessione. Dogen usa invece l'impermanenza per riscoprire la dimensione esistenziale, soteriologica ed ontologica del sé, ponendola alla base di *Uji*.

Studiare la Via del Buddha è studiare sé stessi. Studiare sé stessi è dimenticare sé stessi. E dimenticare sé stessi è percepire sé stessi come tutte le cose. Realizzare questo è lasciar cadere mente e corpo di sé stessi e degli altri. Una volta che avete raggiunto questo stadio, sarete distaccati anche dall'illuminazione e la agirete ininterrottamente, senza pensare ad essa.¹⁹²

Quelle categorie che Heidegger ha distinto, *existenziell* e *existenzial*, Dogen le riunisce sotto un unico standardo: la via del Buddha, volta a chiarire la consistenza ontologica del reale tenendo ben presente la sua struttura samsarica.

Siamo dinnanzi all'eterna questione che caratterizza il confronto fra i due pensatori: Heidegger rimane attaccato ad un dualismo che vede fondamentale proseguire nella distinzione fra soggetto e oggetto, elemento che Dogen vuole completamente eliminare, poiché grande impedimento per il raggiungimento dell'illuminazione.

Agli occhi di Heine, come per quelli di Masao, la filosofia di Heidegger rimane incompleta: non è mai riuscita a superare il dualismo intrinseco alla tradizione. Riesce ad allontanarsi gradualmente, ma non riesce a lasciarlo completamente andare, proprio come è emerso nella questione relativa all'*ereignis*.

¹⁹¹ E. Dogen, *Shōbōgenzō: i discorsi del maestro Dōgen*, Oscar Mondadori, Milano, 2005, p. 94.

¹⁹² *Ivi*, p. 36.

3.5 La complessa relazione fra Heidegger e il maestro Dogen: la vacuità buddhista e il nulla heideggeriano

Come si ha avuto modo di accennare, la relazione fra Martin Heidegger, pastore dell'essere, e il composito mondo del Buddismo Zen è prolifica e piena di nuovi e costanti spunti di riflessione: ma arrivati a questo punto, è fondamentale concentrarsi sull'autore che è stato preso come punto di riferimento di questo elaborato, Eiei Dogen. Maestro e iniziatore dello Zen giapponese, le sue parole incarnano l'originale e prima dottrina zen. Molti sono gli elementi che possono garantire un confronto fra i due, ma è fondamentale delimitare ad alcuni di essi, per poter dare una relazione approfondita e accurata.

Come è stato a più riprese menzionato, uno dei grandi *topoi* di convergenza dei due differenti sistemi di pensiero è proprio nel concetto di nulla Heideggeriano, che sembra avere delle risonanze molto specifiche con l'idea della vacuità buddhista. In una lettera a Kojima Takehiko, datata 1963¹⁹³, Heidegger constatava che la sua conferenza *Was ist Metaphysik* fosse stata tradotta in giapponese ancora prima che fosse pubblicata in Germania, e che solo i giapponesi ne avessero colto il senso più autentico. In occidente, egli fu accusato di nichilismo, mentre è stato nell'estremo oriente che egli ha trovato una comprensione effettiva del suo pensiero. Quel nulla di cui parla Heidegger è il nulla intimamente legato all'essere, in quanto parte costitutiva di esso. Non si può, in alcun modo, associare ad una posizione di stampo nichilista.

Proprio in virtù di questa sua originale visione del nulla, Heidegger è stato analizzato e ripreso da moltissimi autori in relazione al mondo Zen. Qui, avremo modo di concentrarci su due di esse: la prima del filosofo coreano, naturalizzato tedesco, Byung-Chul Han. Egli, nel suo *Filosofia del Buddismo Zen*, dedica un intero capitolo al confronto fra Dogen e Martin Heidegger in relazione alla vacuità, concentrandosi soprattutto sul concetto di vuoto dell'ultima fase del pensiero heideggeriano. Il secondo autore di riferimento è sempre Abe Masao, che ha analizzato nel dettaglio la conferenza del '29, assieme al precedentemente menzionato Giancarlo Vianello.

Byung-Chul Han inizia la sua trattazione facendo riferimento a quello che il concetto centrale del buddhismo: esso prende il nome di *sūnyatā* (vacuità), spesso associata

¹⁹³ Si tratta di uno scambio epistolare ad oggi proposto nel testo *Japan Und Heidegger*, Jan Thorbecke Verlag, Ostfildern, 1989, pp. 216-227.

all'opposto logico della sostanza. All'interno del primo capitolo di questo elaborato, è stata presa in esame una grande contraddizione insita a quella che poi è la metafisica dello zen: per quanto si parli di una negazione, in alcuni passi sembra quasi che si voglia condurre una ricerca ontologica negativa, che per quanto negativa ha tutti gli attributi di quella che nei termini occidentali si può definire una sostanza. Per questa ragione, Byung-Chul insiste sull'idea che dietro al termine *sūnyatā* vi sia «un movimento di espropriazione (*ent-eignung*), ovvero svuota l'ente che si ostina in sé stesso, che si irrigidisce in sé stesso o in sé stesso si chiude. Lo immerge in un'apertura, in un'aperta vastità»¹⁹⁴. Si tratterebbe di un movimento costante, che però non va in alcun modo confusa con un principio di causalità: da essa non discendono effetti, non parliamo di una potenza sostanziale aristotelicamente intesa. Inoltre, come è stato preso in esame nel dialogo fra Heidegger e Tezuka, non siamo dinnanzi ad alcuna frattura ontologica: forma e vuoto risiedono sullo stesso piano dell'essere, la trascendenza non è un elemento proprio dello zen. In Dogen, in fondo, è stato pienamente dimostrato come la distinzione fra *Nirvana* e *Samsara* non abbia alcuno stampo di natura ontologica: l'illuminazione è il grande discrimine che permette il passaggio da una dimensione all'altra.

Come dice Heidegger stesso a Tezuka, è attraverso l'arte dell'oriente antico che è possibile visualizzare finalmente questo vuoto:

Riguardo le mie affermazioni, Heidegger ripropose l'uso di un termine tecnico da lui amato, “Signor Tezuka, forse si potrebbe definire quel carattere spirituale [N.d.A. dell'arte giapponese] come una natura metafisica”. Dopo una breve riflessione, assentii.¹⁹⁵

Proseguendo la lettura, emerge un'altra interessante riflessione circa questa stessa tematica:

Poc'anzi, Professore, lei si è riferito alla natura metafisica dell'arte giapponese; penso che sia una natura metafisica provvista di un siffatto contenuto. Dopotutto, penso che l'arte giapponese sia in un certo senso un'arte dello spazio, e che in ciò consistano i suoi punti di forza e i suoi limiti.¹⁹⁶

Ed è proprio dietro questa considerazione dell'arte giapponese, che Byung-Chul sembra allargare all'arte orientale in generale, che egli prende in esame le pitture di paesaggio *Otto vedute di Hsiao-Hsing* di Yü-chien, artista vissuto nella Cina del periodo Song (XII

¹⁹⁴ Byung-chul Han, *Filosofia del Buddismo Zen*, Nottetempo, Milano, 2018, p. 30.

¹⁹⁵ T. Tezuka, *Un'ora con Heidegger: Oriente e Occidente*, Mimesis Edizioni, Milano, 2023, p. 15

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 17.

secolo) e che ha trovato nel Buddhismo Chan/Zen la sua ispirazione artistica. Kōichi Tsujimura stesso ha spesso sostenuto che questi siano tra le più efficaci vedute del vuoto Zen. Si tratta di quadri dalla pennellata rapida, quasi allusiva, volta a lasciare tracce che non hanno nulla di permanente: le forme vogliono proprio evocare l'idea della singolare assenza, che si ritrae sulla vastità di uno sfondo bianco e, appunto, vuoto. Tutto sembra fluttuare liberamente fra presenza e assenza, fra essere e non essere, non manifestandosi nella loro definitezza.

Proprio come accade per la scena del teatro *Nō*, è grazie al vuoto che si concretizza la particolarità delle cose: se da un lato la vicenda umana vede la sua azione nascere da una scena vuota e disadorna, dall'altro le cose si particolarizzano e nascono proprio grazie allo sfondo bianco del dipinto.

Nel *Sutra delle montagne e dei fiumi*, Dogen racconta di un peculiare passaggio del vuoto:

Non insultare le montagne dicendo che le azzurre montagne non possono camminare e la montagna orientale non può scivolare sull'acqua. Solo un uomo dall'intelligenza grossolana dubita che "le azzurre montagne camminano". È solo per l'inadeguata esperienza che restiamo stupiti nell'ascoltare l'espressione "montagne che scorrono".¹⁹⁷

Come è stato a più riprese sottolineato in questo elaborato, all'occhio occidentale alcune espressioni potrebbero sembrare delle metafore, come l'idea di una montagna che scorre. In realtà, seguendo il ragionamento di Dogen, le montagne scorrono veramente: se fossimo in un piano sostanzialistico come quello della tradizione aristotelica, saremmo portati a pensare che la montagna non può scorrere, siccome è ontologicamente diversa dalla montagna. Nel mondo buddhista, dove la vacuità è la categoria fondamentale per l'interpretazione del reale, montagne fiumi si rispecchiano reciprocamente: la montagna non scorre come il fiume, bensì essa stessa è il fiume, togliendo così qualsiasi idea di modello sostanzialistico positivo. Anche quando è stato preso in esame il fenomeno dell'illuminazione in relazione all'evento heideggeriano è stata sottolineata la questione dello scorrimento: nella descrizione di Dogen, è il soggetto stesso a scorrere nella Natura impermanente.

¹⁹⁷ E. Dogen, *Shōbōgenzō: i discorsi del maestro Dōgen*, Oscar Mondadori, Milano, 2005, p. 169.

È proprio per questa ragione per cui, nel discorso di Dogen, Byung-Chul vede riflesse completamente le categorie di pensiero di “proprio” e “improprio”¹⁹⁸: nella metafora, lo scorrere del fiume viene idealmente prestato alla montagna, al fine di rendere un concetto altrimenti di più difficile comprensione. La montagna, infatti, non può propriamente scorrere, ed è proprio per questo che la metafora spesso è “impropria”. Il discorso di Dogen non è associabile ad alcuna categoria.

Nel discorso metaforico, una proprietà del fiume sarebbe semplicemente “trasferita” alle montagne, poiché le montagne non scorrono “propriamente”. Le montagne appaiono solo come se fossero in movimento, ed è perciò il discorso metaforico parla in modo “improprio”. Il discorso di Dogen si tira fuori da questa dicotomia, come vedremo si tirerà fuori dalle altre, abbandonando il piano sostanzialistico dell’essere, l’unico in cui ha effettivamente senso distinguere le due categorie di cui abbiamo parlato.

L’immagine che fornisce il maestro Dogen è quella di un mondo fluido, come quello dipinto da Yü-chien:

Le montagne si librano al di là delle nuvole e camminano nel cielo. La cima dell’acqua è varie montagne; vagare per le montagne, salendo e scendendo, avviene sempre sull’acqua. Poiché i piedi delle montagne possono camminare su ogni tipo di acqua facendola così danzare, si cammina liberamente in tutte le direzioni.¹⁹⁹

Da questo frammento emerge in tutta la sua chiarezza il punto nevralgico della riflessione di Dogen: il superamento delle dicotomie e il ricondurre tutto all’uno, in un processo che vuole annullare tutte le opposizioni logico-dialettiche e le contraddizioni del nostro mondo. Questo *topos* è da tenere a mente, poiché ritornerà a più riprese all’interno del nostro elaborato.

L’idea fondamentale che risiede dietro al pensiero del maestro Dogen è proprio questa: superare le contraddizioni, abolire i limiti (*entschränkung*) anche per ciò che concerne i complessi rapporti fra soggetto e oggetto. Come abbiamo a più riprese preso in esame nei

¹⁹⁸ In questo passo specifico, bisogna menzionare brevemente l’analisi etimologica compiuta da Byung-Chul del termine tedesco *eigen* (proprio), dal quale deriva in seguito *eigenschaft* (qualità, caratteristica propria di un soggetto). Si tratta di un’analisi che si rivelerà fondamentale al fine della sua analisi heideggeriana successiva. Altro termine di grande rilevanza è *eigentlich*, aggettivo volto a significare “reale, intrinseco” nel senso del proprio. In Eckhart, il termine *eigenschaft* porta ancora con sé il significato dell’appropriazione e dell’attaccamento. L’intero pensiero buddhista ha come comune denominatore la critica del proprio, intesa come critica del sé, sia dal punto di vista soteriologico che ontologico.

¹⁹⁹E. Dogen, *Shōbōgenzō: i discorsi del maestro Dōgen*, Oscar Mondadori, Milano, 2005, p. 172.

paragrafi precedenti, Heidegger ha spesso criticato le impostazioni filosofiche soggettivistiche che vedono un *adequatio* della *res* all'intelletto, come quella medievale, o peggio ancora la teoria del *cogito* cartesiano. Proprio per questo è interessante osservare che Dogen, dalla sua, cerca di superare anche quest'ultimo dualismo: nessun soggetto deve imporsi sull'oggetto. La cosa deve mostrarsi come essa è, senza alcuna sovrastruttura imposta dal primo sul secondo: per usare dei termini linguisticamente e temporalmente lontani dal monaco Dogen, anche egli sembra dimostrare di voler tornare alle cose stesse. Ed è qui che può essere di grande aiuto ricordare ciò che è stato qui detto circa la poetica di Basho: anch'egli, incarnante l'essenza dello Zen, vuole che la poesia ritorni alle cose stesse, a quell'attimo cristallizzato nella temporalità.

Byung-Chul parla di un «vuoto che svuota chi guarda in ciò che è guardato. Viene esercitato un vedere gentile, che lascia essere, un vedere che diventa oggetto. Bisogna osservare l'acqua come l'acqua osserva l'acqua».²⁰⁰

L'immagine dell'acqua è presa in prestito da Dogen stesso, che la utilizza per esprimere la necessità di uno sguardo che osservi come se fosse la cosa stessa: nel mondo della vacuità, la mancanza di dicotomie permette di guardare ed essere guardato contemporaneamente, di essere soggetto ed oggetto. Byung-Chul utilizza l'efficace immagine dell'asino che guarda nel pozzo, e del pozzo che guarda nell'asino.

Dopo averla posta in questi termini, è evidente come la vacuità assuma la caratteristica dell'Aperto: è grazie ad essa che può esservi la conciliazione degli opposti e la compenetrazione reciproca, permettendo alla singola cosa di rispecchiarsi nel tutto, e al tutto di abitare la singolarità. Essa non può isolarsi: è calata in una correlazione in cui ogni cosa trapassa e fluisce nell'altra, senza alcuna divisione ontologica.

L'immagine dell'acqua è fondamentale nel sistema speculativo di Dogen, tanto da arrivare a sostenere «che ci siano luoghi in cui l'acqua non possa arrivare è il falso insegnamento dei non-buddhisti. L'acqua penetra le fiamme, penetra cuore e mente; penetra il discernimento e la saggezza illuminata della natura-di-Buddha».²⁰¹

Ritorna il topos della Natura-di-Buddha, *Busho*, tanto discusso nel primo capitolo di questo elaborato: è necessario, infatti, ribadire come in Dogen qualsiasi tipo di distinzione fra i concetti di "natura" e "mente" sia completamente eliminata. L'acqua diventa il corpo

²⁰⁰ Byung Chul H., *Filosofia del Buddismo Zen*, Nottetempo, Milano, 2018, p. 34.

²⁰¹ E. Dogen, *Shōbōgenzō: i discorsi del maestro Dōgen*, Oscar Mondadori, Milano, 2005, p. 174.

e la mente dei saggi, quegli stessi saggi che per raggiungere l'illuminazione vivono fra i monasteri delle montagne, assumendone la natura stessa. Ogni cosa è in costante movimento, ogni cosa si compenetra e assume la natura dell'altro: le dicotomie e le divisioni non hanno qui alcuno spazio per esistere. Conseguenzialmente, anche il principio cardine della logica occidentale, il principio di identità, non trova un suo luogo in un sistema speculativo di questo tipo: il vincolo identitario è solamente una costrizione che impedisce alla Natura-di-Buddha di compenetrare tutti gli aspetti del reale. Esso è ancora figlio di una visione che impedisce la vera illuminazione Buddhista.

Il vecchio pruno [...] è libero da ogni costrizione. Fiorisce in modo del tutto improvviso e reca con sé frutti. Talvolta realizza la primavera e talvolta l'inverno. A volte subisce un vento impetuoso e altre una pioggia violenta. Talvolta è la fronte di un semplice monaco e talvolta l'occhio del Buddha eterno. Talvolta si mostra fra erbe e alberi e talvolta è solo puro profumo.²⁰²

La vacuità positiva dello zen è l'unica a consentire il superamento delle divisioni insite nel principio di identità e non contraddizione, permettendo il libero fluire della Natura-di-Buddha in ogni parte del reale. Siamo dinnanzi ad un fluire in una totalità priva di quei dualismi di cui, vedremo, Martin Heidegger cercherà di superare senza mai riuscirvi in maniera radicale.

Inoltre, nelle pagine precedente è stato spesso menzionato il potere evocativo del vuoto, partendo dalla forma d'arte del teatro *Nō* e passando per l'arte metafisica della pittura dell'estremo oriente. Questi elementi sono da tenere a mente, siccome sono da considerarsi propedeutici e fondamentali al fine di una considerazione che, ad una prima lettura, potrà sembrare paradossale: il vuoto è forma.

Il maestro Yunmen²⁰³ disse una volta: La vera vacuità non annienta ciò che è. La vera vacuità non è diversa da ciò che ha forma.²⁰⁴

Viene qui, finalmente, sintetizzato a parole ciò che l'arte mostra: il vuoto immerge le presenze in un'assenza, che però non le inghiottisce. È proprio grazie ad essa che le presenze possono emergere, conservando il loro aspetto originario ed emergendo, proprio come il dramma umano emerge dal palcoscenico del *Nō* e il paesaggio evanescente

²⁰² *Ivi*, p. 172.

²⁰³ Yunmen Wenyan (864-949) è un maestro del buddhismo Chan cinese. Vive durante l'epoca *Tang* (618-907), il periodo classico dello sviluppo del buddhismo Chan.

²⁰⁴ Anche in questo caso, si tratta di una citazione qui riportata grazie all'opera di H. Byung-Chul, *Filosofia del Buddhismo Zen*, Nottetempo, Milano, 2018, p. 30 – egli fa riferimento al seguente testo dell'edizione tedesca *Zen-Worte vom Wolkentor-berg*, p.167.

emerge dal bianco del dipinto. È proprio grazie al vuoto che gli enti perdono di rigidità, riuscendo ad emergere e a fluire in quella compenetrazione di cui è stato scritto fino ad ora.

Nello *Shōbōgenzō* si legge:

L'uomo risvegliato è come la luna che si riflette nell'acqua (letteralmente: che dimora, che abita): la luna non si bagna, e l'acqua non è perturbata dalla luna. Sebbene la luce lunare sia vasta e grande, può essere contenuta in poca acqua. La luna e il cielo abitano in una goccia di rugiada e in un filo d'erba, in un'unica goccia d'acqua. L'illuminazione non manda in frantumi il singolo essere, così come la luna non trafigge l'acqua. Il singolo essere non turba lo stato d'illuminazione, così come una goccia di rugiada non turba il cielo e la luna.²⁰⁵

Il passo qui preso in esame serve a chiarire un elemento fondamentale: non bisogna in alcun modo confondere la vacuità e la sua fluidità con la negazione della singolarità. Quando nel primo capitolo di questo elaborato è stata discussa la grande illuminazione, è stato reso chiaro che essa vuole che ogni ente fluisca e vada a risplendere nella sua unicità, senza che nulla domini su null'altro, proprio come il soggetto non deve imporre le proprie categorie all'oggetto, che anzi deve presentarsi come sé stesso. In questo frammento, tutto entra in rapporto con tutto in maniera amichevole, senza sovrastare: ogni ente ha la sua unicità, che non ostacola quella degli altri, proprio come la luna non ostacola l'altra e viceversa.

A questo proposito, Byung-Chul insiste nel sottolineare che non siamo dinnanzi alla negazione del fenomeno singolare: proprio come Heidegger sottolinea nel discorso con Tezuka, i giapponesi sono lontanissimi da qualsiasi forma di nichilismo o di scetticismo. La loro sembra quasi essere «un'estrema affermazione dell'essere. Soltanto la delimitazione propria della sostanza, che crea tensioni oppositive, è negata. L'apertura, la gentilezza del vuoto significa anche che l'ente di volta in volta presente non solo è nel mondo, ma che nel suo fondo è il mondo, che nel suo strato profondo respira le altre cose o procura loro lo spazio di soggiorno. Così in una cosa abita il mondo intero».²⁰⁶

Proseguendo nella nostra argomentazione, rimaniamo legati al ragionamento di Byung-Chul, che proprio qui inserisce un interessante punto di contatto fra la vacuità Zen e il vuoto Heideggeriano. Prima di proseguire con l'analisi, è necessario menzionare un

²⁰⁵ E. Dogen, *Shōbōgenzō: i discorsi del maestro Dōgen*, Oscar Mondadori, Milano, 2005, p. 35.

²⁰⁶ Byung-Chul H., *Filosofia del Buddismo Zen*, Nottetempo, Milano, 2018, p. 34.

elemento: Byung-Chul qui opera un'analisi comparatistica con il concetto di vuoto dell'ultimo Heidegger, e non con l'idea di nulla del *Che cos'è Metafisica*. Si tratta di due concetti differenti che, ora, si andrà analizzando.

Proseguendo con l'analisi ad opera del filosofo coreano, bisogna immediatamente fare riferimento al *Kōan XX del Mumonkan*²⁰⁷:

Il maestro Wei-shan, allora fra gli studenti di Pai-chang, svolgeva il lavoro di cuoco. Pai-chang desiderava scegliere la persona che dirigesse il monastero del monte Ta-kuei. Andò con Wei-shan e il monaco di più alto grado davanti alla schiera di studenti e li mise alla prova. Pai-chang prese una brocca, la posò per terra e domandò: "Se questa non la chiamate brocca, come la chiamate?" Il monaco di più alto grado disse: "Non la si può chiamare una scarpa di legno". Pai-chang interrogò allora Wei-shan. Wei-shan rovesciò la brocca con un calcio e se ne andò. Pai-chang allora rise e disse: "Il monaco di più alto grado è stato battuto da Wei-shan". Così questi divenne il fondatore del nuovo monastero.²⁰⁸

Alla luce di ciò che è stato scritto fino ad ora, non è complesso comprendere le numerose ragioni che risiedono dietro alle risposte, all'apparenza prive di senso, dei monaci. Dire che la brocca non è una scarpa di legno implica essere ancora intimamente legato al mondo delle contraddizioni e delle divisioni, proprie del pensiero sostanzialistico per l'occidente, o della visione antecedente all'illuminazione per il Buddhismo.

La brocca ha qui una sua identità molto precisa: rientra, cioè, nel campo del principio di identità e non contraddizione che è stato qui preso in esame. Dall'altra parte, il rovesciare la brocca con un calcio da parte del cuoco sta a significare che essa è sospinta nel campo della vacuità, essendo ormai svuotata.

Nella celeberrima conferenza heideggeriana *Ding ni tsuite*²⁰⁹ (la cosa), il filosofo tedesco riprende l'esempio della brocca, indagando la natura ontologica di essa e il suo rapporto con il vuoto al suo interno.

²⁰⁷ Il *Mumonkan* è la principale raccolta di *koan* della scuola Rinzai. L'opera è rivolta agli studenti della scuola, ai monaci o ai laici: si tratta di quesiti tratti dai detti dei più celebri maestri buddhisti, volti ad innescare il processo per il raggiungimento dell'illuminazione. Spesso si trattava di espressioni prive di senso logico, le quali servivano proprio a generare quella confusione volta al superamento dualistico e sostanzialistico nel ragionamento degli studenti. È databile attorno al XIII secolo, scritto dal maestro Wumen Hui-k'ai (in giapponese, Mumon Ekai, 1183-1260), comprende quarantotto *koan* che risalgono all'epoca Tang (618-907).

²⁰⁸ Z. Shibayama, *Mumonkan: la porta senza porta*, Astrolabio Ubaldini, Roma, 1977, p. 65.

²⁰⁹ In *Un'ora con Heidegger: oriente e occidente*, dialogo abbondantemente citato all'interno di questo capitolo, è Heidegger stesso a chiedere a Tezuka se conosca questa conferenza in particolare. L'occasione nel quale lo fa è il momento in cui si parla dell'etimologia del termine *kotoba*, tema a cui il pensatore

Come contiene il vuoto della brocca? Essa contiene in quanto prende ciò che è versato. Contiene in quanto tiene ciò che ha preso. [...] Il duplice contenere del vuoto si fonda sul versare. [...] Ma versare dalla brocca è offrire. [...] L'essenza del vuoto contenente è raccolta nell'offrire. [...] Il riunirsi del duplice contenere nel versare, che nel suo insieme soltanto costituisce l'essenza piena dell'offrire, lo chiamiamo il *geschenk*, l'offerta. L'esser-brocca della brocca si dispiega nell'offerta del versato. Anche il vuoto della brocca riceve la sua essenza dall'offerta, benché una brocca vuota non permetta alcun mescolare. Ma questa impossibilità appartiene alla brocca e solo alla brocca. Una falce, invece, o un martello, non possono “non permettere” un tale offrire.²¹⁰

In questa prima parte della conferenza, Heidegger stabilisce un chiaro legame con il modello sostanzialistico occidentale al quale è sempre stato legato: l'essere-brocca della brocca è nell'offrire, la sua essenza è intimamente legata alla sua utilizzabilità. La brocca ha una sua identità precisa, definita dal suo uso, ed è ben distinta dalla falce o dal martello da lui presi come paragone.

Ma in seguito, egli sembra voler andare oltre: non rovescia la brocca come ha fatto il cuoco, e non riuscirà ad approdare al campo della vacuità. Ma ciò che vale la pena di osservare a questo proposito è il tentativo che vede Byung-Chul di superare la storica categoria della sostanza, perno della storia del pensiero occidentale.

Nell'acqua che viene offerta permane (*weilt*) la sorgente. Nella sorgente permane la roccia, e in questa il pesante sonnecchiare della terra, che riceve la pioggia e la rugiada del cielo. Nell'acqua della sorgente permangono le nozze di cielo e terra. Questo sposalizio permane nel vino, che ci è dato dal frutto della vite, nel quale la forza nutritiva della terra e il sole del cielo si alleano e si congiungono. Nell'offerta dell'acqua, nell'offerta del vino permangono ogni volta cielo e terra. L'offerta del versare, però, è l'esser-brocca della brocca. Nell'essenza della brocca permangono cielo e terra.²¹¹

A questo proposito, ritorna un tema a cui si era fatto cenno precedentemente: alle categorie di proprio/improprio e al concetto di *eigenschaften* (proprietà). La cosa non è qualcosa a cui far inerire delle proprietà, bensì va ad approdare nel complesso mondo dei rapporti e della permanenza: affinché la brocca continui nel suo esser tale, alcuni rapporti devono rimanere inerenti ad essa. È questo che Heidegger intende quando parla del

tedesco è molto interessato. In questo dialogo è il pensatore tedesco stesso a stabilire una connessione diretta fra il suo interrogarsi circa lo statuto ontologico della cosa e il sistema speculativo dello zen giapponese. Per dei riferimenti diretti, vd. pp. 13-14 del dialogo in questione, Mimesis Edizioni, Milano, 2023.

²¹⁰ M. Heidegger, *Saggi e Discorsi*, Mursia Editore, Milano, 2015, p.114.

²¹¹ *Ibidem*.

permanere dei divini e dei mortali, che permangono nell'offerta del versare da bere. A questo proposito, prosegue scrivendo:

L'offerta del versare dà da bere ai mortali. Essa calma la loro sete. Anima il loro riposo. Rallegra le loro riunioni. Ma l'offerta della brocca viene talvolta offerta anche in consacrazione. Se il versare ha questo senso di consacrazione, esso non calma una sete. Esso quietava la festosità della festa solennizzandola. [...] Ciò che è versato è la bevanda offerta agli dei immortali. [...] La bevanda consacrata è ciò che la parola *Guss* (il versato) propriamente indica: la libagione sacrificale e il sacrificio. [...] Nell'offerta di quel versare che versa una bevanda permangono a loro modo i mortali. Nell'offerta di quel versare che offre una libagione sacrificale, permangono a loro modo i divini, che ricevono indietro, come offerta della libagione sacrificale, il dono del versare che avevano concesso (*das geschenk des schenkens*). Nell'offerta del versare permangono in modo diverso di volta in volta i mortali e i divini.²¹²

All'interno di questo discorso, il filosofo coreano sottolinea la brocca assurgere a ciò che trattiene a sé, e che riunisce in sé, i due poli opposti: terra e cielo, i mortali e i divini. Heidegger definisce questo trattenere in sé una "riunione" (*versammlung*) dei "quattro" il "mondo", ovvero la "quadratura" (*geviert*). Alla luce di ciò che è emerso, la brocca assume su di sé il complesso significato di mondo, che ha come sua origine il tenersi-insieme, la relazione (*verhältnis*) di terra e cielo, divini e mortali. Ognuno di questi elementi ha una sua ragion d'essere: la terra sostiene e nutre, il cielo rende possibile lo splendore del sole, la luce chiaroscurale della luna, che illumina le nostre notti, e l'alternarsi delle stagioni. Ed è su questo sfondo che si articola l'altra coppia del *geviert*: i divini assurgono a messaggeri del Sacro, che è esso stesso oggetto di una dinamica di velamento e disvelamento, come la verità esso si ritrae o si mostra. I mortali sono coloro che vivono nella consapevolezza di essere-per-la-morte, ma comunque decidono di continuare ad esistere nella *quaternitas*. Ed è qui che si manifesta il modo di esistere dei mortali: abitano la terra, la curano, accolgono i doni del cielo, attendono i divini ed esistono in quanto essere-per-la-morte, consapevoli che è la morte stessa ad essere la loro essenza e origine.

Alla luce di questa nuova riproposizione dell'ontologia della cosa Byung-Chul, nella sua analisi del precedente passaggio, insiste sull'osservare come Heidegger cerchi di tenere a sé le due strade: se da un lato vuole liberarsi e superare la categoria di sostanza, dall'altra parte non riesce, e forse non vuole, lasciar completamente andare quella stessa categoria,

²¹² *Ivi*, pp. 114-115

tenendola a sé riproposta in maniera differente. D'altronde, l'obiettivo del filosofo tedesco non è mai stato quello di superare *in toto* gli elementi critici della metafisica tradizionale: come con l'*ereignis* il soggetto rimane perché non vi è mai stata l'intenzione di lasciarlo fluire via, anche qui Heidegger mira ad allontanarsi dalla sostanzialità non volendola, però, abbandonare completamente. Il ritratto che fa il pensatore della brocca è quella di una realtà isolata, con all'interno un mondo relazionale che riunisce in sé il quadrato di cui abbiamo disquisito. Le cose non si permeano le une con le altre, manca totalmente quell'elemento di fluidità che è proprio della vacuità dello Zen. Non vi è quel costante rispecchiarsi di cui è stato abbondantemente scritto.

Ma, dall'altra parte, non si può non menzionare il pregevole tentativo Heideggeriano di ripensare il mondo in un senso non sostanziale, bensì relazionale: il quadrato di terra, cielo, divini e mortali non costituisce una dimensione rigida e fissa. A questo proposito, è Heidegger stesso a chiarire la fluidità interna al quadrato:

Nessuno dei Quattro si irrigidisce in ciò che ha di specificamente proprio. Invece, ognuno dei Quattro, all'interno della loro "traspropriazione", è espropriato in modo da divenire qualcosa di proprio (*zu einem Eigenen enteignet*). Questo espropriante "traspropriare" è il gioco di specchi della Quadratura.²¹³

Per tornare alla questione della proprietà, l'espressione heideggeriana "espropriato in modo da divenire qualcosa di proprio" chiarisce perfettamente il senso che Heidegger dà al concetto di proprietà: egli vuole negare che essa sia rigida e chiusa, infatti ogni membro del quadrato esiste nella relazione con gli altri, rendendo l'elemento relazionale il fulcro di questa sua riflessione.

È il termine "traspropriazione" a legare i Quattro del *Geviert*, sottolineando come la loro essenza risieda proprio nell'appartenersi reciprocamente. È però fondamentale menzionare che tale semplicità è in sé molteplice: contiene, dunque, quell'elemento dicotomico di cui il buddhismo zen vuole liberarsi, unificando tutte le contraddizioni dialettiche insite al nostro mondo.

Proseguendo nell'analisi di questo passo, e traendole delle precise conclusioni, Byung-Chul conclude che il mondo heideggeriano perde qui la sua sostanzialità, assumendo su

²¹³ *Ivi*, p. 119.

di sé un carattere relazionale: ed è in questo mondo-relazione che ogni elemento del quadrato rispecchia gli altri. Così scrive il filosofo della foresta nera:

Ognuno dei Quattro rispecchia (*spiegelt*) a suo modo l'essenza degli altri. Così facendo, ognuno si rispecchia a modo suo in ciò che gli è proprio entro la semplicità dei Quattro.²¹⁴

Interessante è, a questo riguardo, la totale mancanza di un rapporto di fondazione: ognuno esiste in relazione all'altro, e non vi è nulla a fondare questo loro rapporto. Essi si appartengono *in toto*, rendendo impossibile coglierli nella loro singolarità. Ed è in virtù di questa necessità che Heidegger deve ricorrere ad una tautologia:

Il mondo è (*welt*) in quanto mondeggia (*weltet*). Ciò vuol dire che il mondeggiare del mondo non è spiegabile in base ad altro né fondabile su altro. Questa impossibilità non dipende dal fatto che il nostro pensiero di uomini sia incapace di una tale spiegazione e fondazione. Invece, l'inspiegabilità e infondabilità del mondeggiare del mondo risiede nel fatto che cose come cause e ragioni fondanti restano inadeguate al mondeggiare del mondo. [...] I Quattro, di per sé uniti, sono già irrigiditi nella loro essenza quando li si rappresenta come realtà separate che devono essere fondate e spiegate l'una in base all'altra.²¹⁵

Qui Heidegger ribadisce ciò che è stato scritto fino ad ora: non ci troviamo dinnanzi ad un'unità costituita da più sostanze, bensì davanti a Quattro essenti che si relazionano gli uni con gli altri, impossibili da scindere nel loro rapporto. Nessuno dei due può esistere in maniera indipendente e autonoma.

All'interno della sua riflessione circa questo complesso rapporto, Byung-Chul Han prosegue nella sua analisi, sottolineando come Heidegger non rimanga all'interno di questa relazionalità. Ai suoi occhi, il pensatore friburghese mantiene comunque una certa interiorità presente all'interno della cosa, e questo elemento emerge *in toto* con la figura del dio. Heidegger sente, a questo proposito, la necessità di andare oltre e trascendere questo mondo relazionale: vi è la presenza dell'Alto.

Si tratta di un dio extra-mondano, differente dai divini presenti nel quadrato a cui abbiamo fatto ora menzione. Egli esiste fuori dal mondo, si ritira in sé stesso e costruisce una sua precisa interiorità.

Quest'ultima viene così definita:

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ *Ivi*, p. 120.

Il Dio è [...] sconosciuto ed è tuttavia la misura. Non solo: il Dio che rimane sconosciuto deve apparire come quello che rimane sconosciuto, in quanto si mostra come colui che Egli è.²¹⁶

Questo mondo relazionale che Heidegger ha costruito, rimanda necessariamente alla divinità extra-mondana: non ha dunque quell'elemento della vacuità tipico del buddhismo zen. Ed è qui che, seguendo l'argomentazione di Byung-Chul, abbiamo una delle grandi distinzioni fra lo zen e Heidegger: il primo è interamente svuotato della soggettività, impedendo al soggetto di sussumere l'oggetto, ma è anche svuotato di qualsiasi rimando teologico. Il pensatore della foresta nera, invece, sembra non riuscire a staccarsi dalla presenza della divinità: bisogna ricordare, a questo proposito, che anche nella precedentemente citata *Origine dell'Opera d'arte*²¹⁷, Heidegger parla della mondizzazione del mondo (*welt weltet*), prendendo in esame come la divinità renda possibile questo processo.

Il vuoto nel pensiero del filosofo tedesco, sottolinea Byung-Chul, è volto a caratterizzare l'essere, il perno attorno cui ruota tutto il suo manifesto: esso è quell'Aperto che consente la manifestazione dei più svariati enti, senza tuttavia manifestare sé stesso. Ogni ente gli è intimamente legato, e deve all'essere la sua esistenza: spiegando la metafora della brocca utilizzata da Heidegger stesso, non sono le pareti della brocca a creare il vuoto negativo, bensì è quest'ultimo a permettere la costruzione delle pareti.

Questi non sono che l'irradiarsi di quell'originario aperto che fa essere essenzialmente la propria apertura esigendo attorno a sé e rispetto a sé questo richiudersi delle pareti (la forma del recipiente). Così, in ciò che racchiude, si riverbera l'essenziale permanenza dell'aperto.²¹⁸

Il termine "richiudersi" porta con sé l'"irradiarsi del vuoto", mentre l'aperto della cavità esige il "richiudersi rispetto a sé". Quest'ultimo testimonia la caratteristica interiorità del vuoto, ossia l'aperto, diventa l'essenza della brocca: ed è dunque questa una delle grandi analogie fra il pensiero heideggeriano e il mondo zen: anche qui, il vuoto ha un carattere ontologicamente negativo, come se mancasse di altro. Esso ha in sé gli elementi della dinamicità, che consente la creazione di un'unità finale, rimanendo però sul fondo.

Ed è a questo punto, che il vuoto heideggeriano crea un'apertura: parliamo del luogo, che si manifesta grazie alla forza unificante e interiorizzante del vuoto. Esso viene portato

²¹⁶ *Ivi*, p. 132.

²¹⁷ Per quanto concerne degli approfondimenti circa la questione mondo-dio, si rimanda alle pp. 29-30 dell'*Origine dell'Opera d'arte* in *Sentieri interrotti*, Nuova Italia, Venezia, 1979.

²¹⁸ M. Heidegger, *Contributi alla filosofia dell'evento*, Adelphi Editore, Milano, 2007, pp. 334-335.

allo scoperto proprio grazie alla vacuità. Quest'ultima è invisibile, ma rende possibile la venuta alla luce delle cose nella loro significatività propria, proprio come accade nelle forme dell'arte orientale prese in esame: quella del vuoto è una vera e propria azione dialettica che porta allo scoperto il luogo, *Ort*. In origine, questo termine si utilizzava per indicare la punta di una lancia, e Heidegger cerca di recuperare quest'accezione di convergenza:

Il termine *Ort* significa originariamente la punta della lancia. Tutte le parti della lancia convergono nella punta. L'*Ort* riunisce attirando verso di sé in quanto punto più alto ed estremo. Ciò che riunisce trapassa e permea di sé tutto. L'*Ort*, come quel che riunisce, trae a sé, custodisce ciò che a sé ha tratto, non però al modo di uno scrigno, bensì in maniera da penetrarlo della sua propria luce, dandogli solo così la possibilità di dispiegarsi nel suo vero essere.²¹⁹

Emerge l'elemento radicale che distingue il vuoto zen da quello heideggeriano: nel primo manca qualsiasi tipo di punta di riferimento, non si trova alcun elemento che raccolga in sé. Si tratta di un vuoto totalizzante.

Come accennato in precedenza, se Byung-Chul si dedica alle analogie con il concetto di vuoto heideggeriano, Abe Masao e Giancarlo Vianello si dedicano al confronto con il nulla. È stato già preso in esame il contributo della conferenza *Che Cos'è Metafisica*, testo cardine per quanto concerne la concezione del nulla heideggeriano, ed è stata fatta menzione all'importanza che questa conferenza ha rivestito nell'opinione pubblica giapponese, al momento della sua pubblicazione. Per questa, ed altre ragioni, si proseguirà in questa sede circa le varie analogie fra i due concetti.

La presenza del nulla è la vera novità della conferenza presa in esame: è la prima volta che un pensatore occidentale si pone una effettiva e articolata domanda circa l'ontologia del Nulla. Heidegger cerca una definizione di esso, volendo metterlo in relazione con l'essere e con il *Dasein*, arrivando a parlare della trascendenza di quest'ultimo.

Il punto fondamentale, in questo caso, risiede nell'idea di Abe Masao secondo cui anche il Nulla vive una situazione di oggettificazione rispetto all'esserci: è grazie alla scoperta di esso che egli scopre la sua caratteristica trascendenza. Se in Dogen, come è stato abbondantemente preso in esame, la Natura-di-Buddha e la non-Natura-di-Buddha coincidono, si riesce a comprendere la grande distinzione che vede protagonisti i due pensatori: il monaco non mira ad un nulla da intendersi in relazione al soggetto, al

²¹⁹ M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Ugo Mursia Editore, Milano, 2014, p. 45.

contrario del sistema speculativo heideggeriano, che vede nel Nulla la possibilità del Dasein di comprendere il suo carattere trascendente.

Entrambi gli autori pongono al centro del loro pensiero la domanda metafisica fondamentale: anche in questo frangente emerge quanto i due filosofi siano mossi da curiosità ontologiche estremamente simili.

Molto interessante è anche la riflessione che fa lo studioso Giancarlo Vianello a questo riguardo: egli parte dal grande assunto Heideggeriano secondo cui, durante lo sviluppo della tradizione della metafisica occidentale, l'essere è stato oggettivato e confuso con l'ente. Proprio per questa ragione, sottolinea lo studioso, recuperare il senso dell'essere implica osservare la complessa relazione che esso ha con il nulla.

Quest'ultimo è antitetico all'ente: è l'altro polo della dicotomia *Nichts/Etwas*. È il nulla, infatti, che consente l'esserci dell'ente: Abe Masao sottolinea che, secondo il filosofo tedesco, il tempo ha una priorità ontologica rispetto all'essere, in quanto è nel tempo che esso si dà.

È da domandarsi, dunque, che importanza assuma il nulla nella sua relazione con l'essere: esso ne svela il senso. Ed è qui che entra in azione quel sentimento di angoscia, *angst*, che assurge a luogo dove il nulla si rivela. E' solo grazie ad essa, grazie al timore della morte, che «le cose sono messe in relazione con il loro poter non essere ed emerge il nulla da cui l'ente proviene».²²⁰

Vianello sottolinea come la fondazione dell'ente sul nulla è ciò che salva il *Dasein* dal rigido determinismo: essere immerso in esso implica un elemento di trascendenza dell'esistenza che, come è stato a più riprese sottolineato, consente di osservare una realtà altra. In questo modo, il Nulla assurge a momento essenziale della dialettica dell'essere.

Per Heidegger, è necessario ritornare al pensiero essenziale (*wesentliches denken*): come scrive nel *Parmenide*, bisogna ricondurre la filosofia alla sua a-specificità, rendendola generale.

Il sapere essenziale è di tutt'altro genere. Esso mira a ciò che l'ente è nel suo fondamento, mira cioè all'essere. Il "sapere" essenziale non padroneggia ciò che intende sapere, ma ne è piuttosto toccato. [...] Il sapere essenziale, l'attenzione è un arretrare di fronte all'essenziale, un arretrare in cui vediamo e percepiamo essenzialmente di più, vale a dire qualcosa di completamente diverso

²²⁰ <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/filosofiacomparata/vianello.pdf>, p.6.

che nel singolare procedimento della scienza moderna. [...] L'attenzione pensante rimane invece un prestare ascolto a un richiamo che non proviene dai singoli fatti e processi della realtà, e nemmeno riguarda l'uomo negli aspetti superficiali delle sue occupazioni quotidiane.²²¹

Si tratta di un *topos* del pensiero heideggeriano presente già dai primi corsi, e destinato ad un approfondimento successivo sempre maggiore. Bisogna ricordare che il filosofo desiderava ridare un'autonomia ontologica alla filosofia, trasformandola così nella scienza fondamentale che aveva come oggetto l'essere a-specifico.

E' su questa idea che va ad instaurarsi l'anti-umanesimo del filosofo tedesco: la centralità del soggetto umano è *heimatlosigkeit*, termine che indica «la condizione dell'uomo nell'età della tecnica, caratterizzata dall'instaurarsi del completo dominio conoscitivo e operativo dell'ente, ma altresì da un singolare spaesamento».²²²

Dall'altra parte, il *Dasein* assume le caratteristiche di un ente differente dagli altri, in quanto vive una relazione con la dicotomia essere/nulla. E tutto ciò è possibile grazie alla consapevolezza della morte e l'angoscia che essa genera: la conoscenza della propria finitezza permette di trascendere la dimensione ontica.

Ed è qui che andiamo a riprendere uno dei grandi temi del pensiero heideggeriano, oggetto del prossimo paragrafo, la dicotomia. Egli si muove sempre articolato su due poli, a differenza della prospettiva Zen: quest'ultima risolve le opposizioni, esprimendosi nei termini di una finale coincidenza e non di una relazione. Come è stato analizzato in precedenza, neanche l'*ereignis* risolve questo problema: esso ha un ruolo molto specifico circa l'idea del superamento del dualismo, che si andrà analizzando da qui a breve.

Abe Masao, a questo proposito, scrive:

Se la vacuità, o il mu assoluto, fosse il terzo aspetto che trascende la dualità di u (essere) e mu (nulla), non potrebbe essere vuoto assoluto, in quanto legato ad una relazione dualistica con u e mu.²²³

²²¹ M. Heidegger, *Parmenide*, Adelphi, Milano, 2005, pp. 34-34.

²²² Franco Volpi, *Noi senza patria": Heidegger e la "Heimatlosigkeit" dell'uomo moderno*, Revista Portuguesa de Filosofia, T. 59, Fasc. 4, A Herança de Heidegger: Heidegger's Heritage (Oct. - Dec., 2003), pp. 1261-1267 (7 pages) / <https://www.jstor.org/stable/40337796>.

²²³ Citazione riportata da Vianello nell'articolo al seguente link: <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/filosofiacomparata/vianello.pdf>, p. 6. Egli fa riferimento all'opera di A. Masao, *Non-Being and the Mu: The Metaphysical Nature of Negativity in the East and the West in Religious Studies*, 2, 1975, p.187.

Vianello rivela come, nella prospettiva del filosofo tedesco, espressioni quali “L’essere non è un ente e quindi non ha nulla di temporale e tuttavia è determinato dal tempo come presenza” usa “non” e “nulla” nell’ottica di evidenziare una relazione negativa, che per passare ad affermativa necessita di una disgiunzione.

Nell’ottica del maestro Dogen, la frase “L’essere non è una cosa e quindi non ha nulla di temporale” oppure “Il tempo non è una cosa, quindi niente che è” portano con sé l’idea di un’assoluta negazione, che esprime una vera e propria coincidenza e non una relazione.

3.6 Ultime considerazioni: il paradigma antropocentrico e il suo superamento

Come è stato a più riprese sottolineato e preso in esame, nell’arco di questo elaborato, uno dei grandi temi di confronto è il problema dell’antropocentrismo: spesso è stato fatto riferimento a questo elemento, sottolineando come Heidegger non arrivi mai ad un’ottica trans-antropocentrica *in toto*, al contrario del maestro Dogen, che vuole invece uscire completamente dallo sguardo del soggetto.

È proprio a questo proposito che saranno riprese in esame numerose questioni, volte a stabilire quanto effettivamente Heidegger si sia riuscito ad allontanare da una filosofia del soggetto. Come è stato già specificato nel precedente capitolo, il filosofo tedesco ha reso l’aspra critica al teoreticismo husserliano uno dei perni del suo sistema speculativo, sostenendo che il pensatore ebreo non sia mai riuscito ad ultimare quel ritorno alle cose stesse che aveva desiderato.

Prima di parlare di quanto effettivamente Heidegger sia riuscito in questa impresa, è fondamentale riprendere le fila di ciò che si è detto nel primo paragrafo di questo capitolo, prendendo nuovamente in considerazione le varie forme artistiche legate allo zen del mondo fluttuante. La ragione per cui si andrà a fare ciò risiede nella perfetta esemplificazione di ciò che il Sol Levante vede nel Soto Zen, permettendo di meglio visualizzare e comprenderne i concetti. Come Heidegger ha spesso sottolineato, l’arte giapponese è perfettamente metafisica.

Ricapitolando, ogni pratica del Buddismo zen è volta a lasciar cadere il sé: il mondo è percepito come completamente privo della preoccupazione per noi stessi. Come scrive Dogen stesso:

Praticare-inverare tutte le cose a partire dal sé è illusione; praticare-inverare il sé a partire da tutte le cose è risveglio.²²⁴

L'uomo è libero solo quando si sono rotte le catene dell'io-sono: l'obiettivo è confluire finalmente nell'essere, nella Natura-di-Buddha, risplendendo nella luca delle cose. Questo è possibile solo dinnanzi alla realizzazione della particolarità individuale: è proprio nel suo annullamento, che l'uomo vive al massimo della sua potenzialità, facendo cadere tutti i limiti e fondendosi con la Natura-di-Buddha.

Byung-Chul definisce l'esperienza del risveglio, descritta da Dogen e dall'arte successiva, come un processo di metamorfosi: ed è qui che si torna ai più spesso citati dipinti zen. Kōichi Tsujimura riporta un celeberrimo detto zen:

Avendo contemplato a fondo il paesaggio Hsiao-Hsing, m'inoltro con la barca nell'immagine dipinta.²²⁵

In questo modo, se nel precedente paragrafo ci siamo serviti dei dipinti di Yü-chien per approfondire la questione della vacuità, qui essi fungono da paradigma per cogliere il totale assorbimento del soggetto nell'essere. Contemplare il paesaggio, sottolinea Byung-Chul, non significa coglierlo in maniera totalizzante: è impossibile impadronirsene nella sua totalità. La contemplazione, nei termini intesi dallo Zen, significa immergersi totalmente nel paesaggio, o nell'essere, permettendoci di far cadere noi stessi: non ci si trova dinnanzi un oggetto inteso come *gegenstand*, piuttosto siamo noi a fonderci interamente nel paesaggio, facendo completamente sparire il sé e cadendo nel flusso di quella Natura-del-Buddha di cui Dogen ha abbondantemente scritto.

Osservando i quadri di Yü-Chien, è chiaro come ogni cosa *scorra* nell'altra: non vi è distinzione fra i vari oggetti. Come recita lo *Shōbōgenzō*, il fiume scorre nella montagna e viceversa. È impossibile distinguere i vari enti, proprio come nel dipinto *Barche a vela* fanno ritorno alla baia lontana è impossibile scindere la barca dal fiume, i vapori della sera dalle vele. L'osservatore stesso è completamente fluito nel paesaggio, alla maniera dell'illuminazione.

²²⁴ E. Dogen, *Shōbōgenzō: i discorsi del maestro Dōgen*, Oscar Mondadori, Milano, 2005, p. 120.

²²⁵ Si tratta di un detto Zen riportato da H. Byung-Chul, *Filosofia del Buddismo Zen*, Nottetempo, Milano, 2018, p. 50. Egli fa riferimento all'edizione tedesca di K. Tsujimura, *Über Yü-chiens Landschaftsbild In die ferne Bucht kommen Segelboote zurück*, in *Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführung*, von Ryōsuke Ohashi, Alber, Freiburg, 1990, p. 457.

Il pittore non dipinge come lui vede il quadro: è il paesaggio stesso ad essere ritratto, quasi come se si fosse dipinto da solo. Fuor di metafora, è esattamente quello stesso processo di illuminazione al quale mira lo zen: l'essere guarda l'essere, non bisogna in alcun modo legarsi all'ottica dell'uomo. Siamo, dunque, nel più totalizzante trans-antropocentrismo.

Il concetto di metamorfosi è intrinseco anche nel celeberrimo teatro *Nō*, preso in esame già nei precedenti paragrafi in quanto perfetta incarnazione dello Zen giapponese. Se precedentemente è stata presa in esame dal punto di vista della vacuità, e come essa permetta l'esaltarsi dell'azione e la sua concretizzazione, qui Byung-Chul prende in esame il fenomeno relativo la trasformazione del sé: il dramma *Nō* è caratterizzato dall'uso di maschere particolari ed estremamente riconoscibili, volte a far comprendere immediatamente al pubblico l'identità del personaggio.

La cerimonia della maschera è il momento della trasformazione: è qui, nella camera dello specchio²²⁶, che «si concentra l'attore principale, *shite*, prima di entrare in scena. Davanti allo specchio questi indossa la maschera del *Nō*, *omote*, compiendo la metamorfosi. Si trasforma nel volto della maschera che ora vede nello specchio. Davanti allo specchio l'attore si svuota di sé stesso per convertirsi nell'altro. Si raccoglie nell'altro. Lo specchio non è uno spazio narcisistico, ma un luogo di metamorfosi».²²⁷

È evidente, dunque, come agli occhi di Byung-Chul anche il teatro *Nō* vada a permettere lo scorrimento del soggetto nella vacuità: l'attore non è più sé stesso, ma scorre nella scena vuota del *Nō*, proprio come il pittore si fonde con il paesaggio che ha dinnanzi a sé. In entrambi i casi, si rispetta la volontà dello Zen: il soggetto che guarda scorre nella totalità della Natura-di-Buddha, permettendo così di diventare un unico e superare quel dualismo che condanna l'uomo a vivere senza la consapevolezza del risveglio.

Infine, per proseguire in questa analisi circa le forme in cui si manifesta il sistema speculativo dello Zen, si andrà a riprendere ciò che è stato detto circa la forma poetica dell'*haiku*. Quando è stata fatta menzione della poetica di Basho, è stata utilizzata l'anacronistica espressione di husserliana memoria "fenomenologia delle cose stesse": si è voluto sottolineare come nell'*haiku* l'obiettivo non è mai quello di presentare il mondo

²²⁶ Spazio antistante alla scena centrale del teatro, in cui compare un enorme specchio dinnanzi a cui gli attori si preparano per entrare in scena.

²²⁷ H. Byung-Chul, *Filosofia del Buddismo Zen*, nottetempo, Milano, 2018, p. 52.

dal punto di vista del poeta, bensì si vuole solo riportare la Natura-di-Buddha come essa si manifesta. Come giustamente sottolinea Byung-Chul, non vi sono simboli o metafore a presentare un ipotetico io-lirico del poeta: è solo un rispecchiamento del mondo come esso è, proprio come è stato sottolineato nel primo capitolo, durante il confronto fra la poesia di Trakl e l'*haiku*, entrambi in relazione al fenomeno dell'*ereignis*. È lì che si è reso estremamente manifesto come, anche nella concezione della filosofia dell'evento, Heidegger non sia mai riuscito ad uscire da una realtà legata al dualismo esserci-essere, non superando mai il dualismo.

A questo proposito, è interessante osservare le opinioni di Abe Masao e Byung-Chul, che nella loro ricostruzione delle varie fasi del pensiero Heideggeriano, rintracciano

Proprio sulla questione dell'ottica legata all'esserci, il filosofo coreano prende in analisi il celeberrimo esistenziale della cura (*Sorge*).

La "Cura", mentre stava attraversando un fiume, scorse del fango cretoso; pensierosa, ne raccolse un po' e incominciò a dargli forma. Mentre è intenta a stabilire che cosa abbia fatto, interviene Giove. La "Cura" lo prega di infondere lo spirito a ciò che essa aveva fatto. Giove acconsentì volentieri. Ma quando la "Cura" pretese di imporre il suo nome a ciò che aveva fatto, Giove glielo proibì e volle che fosse imposto il proprio. Mentre la "Cura" e Giove disputavano sul nome, intervenne anche la Terra, reclamando che a ciò che era stato fatto fosse imposto il proprio nome, perché aveva dato ad esso una parte del proprio corpo. I disputanti elessero Saturno a giudice. Il quale comunicò ai contendenti la seguente giusta decisione: "Tu, Giove, che hai dato lo spirito, al momento della morte riceverai lo spirito; tu, Terra, che hai dato il corpo, riceverai il corpo. Ma poiché fu la Cura che per prima diede forma a questo essere, fin che esso vive lo possiede la Cura. Per quanto concerne la controversia sul nome, si chiami *homo* poiché è fatto *dihumus* Terra."²²⁸

Al fine di potersi liberare dalla cura, *l'homo* dovrà darsi la morte, ed è qui che Heidegger commenta:

Cura prima finxit: questo ente ha l'"origine" del suo essere nella Cura. *Cura teneat, quamdiu vixerit*: l'ente in questione non è abbandonato da questa origine, ma è tenuto sotto di essa e da essa dominato fin che "sia nel mondo". "L'essere nel mondo" ha una struttura conforme all'essere della "Cura". [...] La decisione intorno alla natura dell'essere "originario" di questo ente spetta a Saturno, al "tempo".²²⁹

²²⁸ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Mondadori, Milano, 2017, pp. 282- 283.

²²⁹ *Ibidem*.

La Cura assurge a modo di relazionarsi dell'esserci con il mondo: come è stato preso in esame nel capitolo precedente, essa si articola su due ramificazioni, che hanno entrambe a che fare con il rapportarsi con gli altri (*fürsorge*) o con le cose dell'essere (*sorge*). In questa maniera, gli esistenziali permettono all'esserci di progettarsi all'interno del mondo.

Ed è nell'idea della progettazione che Byung-Chul vede una forma di *appetitus*, che gli permette di fare un preciso confronto con la filosofia del monaco Dogen. Egli vede nel progetto che l'esserci vuole per sé stesso, calandosi nel mondo, una forma di tensione appetitiva: Byung-Chul sottolinea come la cura non significhi nulla se non questo essere teso, sostenendo che l'esserci esiste sulla base di sé stesso ontologicamente parlando.

Ed è proprio questo che porta il filosofo coreano a riflettere su una prima tendenza antropocentrica del pensiero heideggeriano: *Essere e Tempo* è, infatti, interamente incentrato sul modo di relazionarsi del *Dasein* con l'essere. Ed è proprio questa la grande distinzione con il monaco giapponese: la filosofia di Dogen, come è stato più volte fatto presente, è la totale negazione di una qualsiasi tendenza volta all'appetizione del soggetto, anzi, obiettivo dell'uomo è lasciarsi interamente cadere.

Come scrive Heidegger stesso, l'avvenire è «l'avvento cui l'Esserci perviene in sé stesso, in base al suo poter-essere più proprio»²³⁰: è il tratto più proprio dell'esserci, che determina la sua relazione con l'esterno.

Per quanto riguarda Abe Masao, anch'egli prende in considerazione circa il presunto trans-antropocentrismo heideggeriano: già nel paragrafo dedicato all'*ereignis*, abbiamo sottolineato come egli trovi in Heidegger il tentativo di superare la filosofia del *Dasein*, per abbracciare un sistema speculativo maggiormente legato all'Essere come esso stesso si presenta, proprio grazie al *darsi* dell'evento.

Inoltre, nell'ottica del pensatore della scuola di Kyoto, l'unicità della filosofia heideggeriana risiede anche nel suo peculiare approccio alla morte e nella trascendenza dell'esserci: anche qui, il filosofo tedesco apre alla possibilità di un'ottica trans-antropocentrica, un orizzonte in cui il soggetto trascende situandosi immediatamente come *Dasein* nel mondo. È l'esperienza dell'*angst* che permette l'apertura della verità (*Wahrheit*) dell'essere stesso.

²³⁰ M. Heidegger, *I problemi fondamentali della Fenomenologia*, Adelphi, Milano, p. 266.

Bisogna però tenere a mente una questione centrale: mentre in Dogen, l'annullamento del sé è la condizione fondamentale per l'illuminazione e il superamento, in Heidegger l'annullamento del proprio essere è il terrore estremo, che rimane però dualistico.

Come però è stato a più riprese sottolineato, Heidegger non riuscirà mai ad uscire completamente dal soggettivismo occidentale: nei precedenti paragrafi è stato reso chiaro come il nulla, la morte e l'essere siano tutti stati presi in esame partendo dal *Dasein*, soprattutto nell'Heidegger di *Essere e Tempo*. È evidente che la situazione cambi nel secondo Heidegger, che cerca di concentrarsi più sull'Essere stesso, ma esso è sempre qualcosa che si dà, diviso dal soggetto che lo analizza: abbiamo precedentemente accennato, nel paragrafo dedicato al fenomeno dell'*ereignis*, come anche durante questo fenomeno vada a sussistere una dicotomia molto precisa. Abe Masao sottolinea questa idea, evidenziando come Heidegger rimanga sempre esterno al fenomeno dell'*ereignis*, al contrario di Dogen che diventa un *unicum* con la Natura-di-Buddha.

Anche nell'ultimo Heidegger, dunque, non si riesce ad abbandonare in via definitiva la distinzione logica soggetto-oggetto.

Abe Masao, dunque, considera le tracce di oggettificazione nel rapporto con l'*ereignis* la principale traccia di un pensiero trans-antropocentrico ancora incompleto. Egli «si trova all'estremo limite del pensiero, ma non riesce a saltare nel non-pensiero che è oltre il dualismo fra pensiero e non-pensiero. È il primo ad arrivare al confine fra zen e occidentale».²³¹

Il pensatore della scuola di Kyoto, dunque, vede in Dogen un possibile superamento teoretico di Heidegger, verso un'ottica intimamente trans-antropocentrica, espresso attraverso queste parole:

Dovresti imparare a fare un passo indietro, che ti consentirà di accendere la luce per illuminare te stesso. Corpo e mente si lasceranno naturalmente andare, consentendo al tuo volto naturale di manifestarsi.²³²

Per Dogen è evidente come non vi sia nulla dietro all'essere-tempo, al pensiero e alla natura-di-Buddha: tutto si compenetra senza problemi, il sé diventa parte integrante del

²³¹ A. Masao, *A study of Dogen: his philosophy and religion*, State University of New York press, New York, 1992, pp. 125-16. Traduzione personale dalla versione inglese del testo, edita da Steven Heine.

²³² *Ivi*, p.144. Si tratta di una citazione riportata che A. Masao riconduce al paragrafo 122 di E. Dogen *Fukanzazengi*. Si tratta di una traduzione personale dalla versione inglese del testo.

tutto. La radice di *Uji* è quell'io che si emancipa da tutti i dualismi e confini: la vera origine del pensiero non è l'impensabile, ma l'originale volto dell'universo in cui tutto è risolto nell'uno.

In Heidegger, invece, vi è la mancanza di una realizzazione: l'assoluto nulla è oltre il dualismo essere e nulla, ma contemporaneamente li include. È qui, che dunque, risiede il vero punto fondamentale del confronto fra i due pensatori: entrambi sospinti da necessità analoghe, si muovono in tradizioni filosofiche completamente differenti, eppure è innegabile come i due sembrano avere in comune molto di più di quanto si pensi.

CONCLUSIONI

Al termine di questo elaborato, è fondamentale ricapitolare gli elementi centrali della nostra argomentazione: il fulcro del testo è stato nel cercare di creare un dialogo fra due pensatori profondamente distanti temporalmente e linguisticamente, ma entrambi mossi da interrogativi analoghi. Ciò che è emerso è, infatti, come sia Dogen che Heidegger avessero in sé il desiderio di analizzare la consistenza ontologica del reale: entrambi insoddisfatti da come la loro tradizione di appartenenza aveva analizzato la questione, i due pensatori si interrogano su quello che Heidegger definisce *Sein*, mentre in Dogen prende il nome di Natura-di-Buddha.

Tutto questo non implica, però, che i due filosofi arrivino a conclusioni analoghe: nel loro avvicinarsi in cerca di una risposta, e nella nostra trattazione delle loro argomentazioni, sono emerse le grandi distinzioni che vedono protagonisti i due sistemi speculativi. Nel caso del pensatore di Marburgo, vi è un'iniziale centralità del soggetto: nel 1927, con *Essere e Tempo*, la visione heideggeriana è *Dasein*-centrica. L'essere è inteso in relazione all'esserci. È stato però osservato come, durante il passare degli anni, il pensiero di Heidegger evolvesse verso un disinteresse nei confronti del soggetto, interessandosi più all'*ereignis* e al suo accadere. Si è anche specificato come nella filosofia dell'evento il soggetto non scompaia del tutto, ma sia sempre implicito: esso perde semplicemente di centralità, ma l'evento senza esserci non potrebbe accadere. Ed è proprio nelle ultime opere della sua esistenza che Heidegger inverte i termini della sua opera magna, concludendo così quella terza parte rimasta in sospeso dal '27: da *Essere e Tempo*, a *Tempo ed Essere*. Il soggetto non è scomparso, bensì è stato depotenziato, creando così quel sistema speculativo che Abe Masao ha definito come "trans-antropocentrismo imperfetto": Heidegger va oltre il dualismo di cartesiana memoria, rifiutando *in toto* la distinzione *res cogitans* e *res extensa*, ma non lascia completamente andare la distinzione soggetto-oggetto, creando così una filosofia che va oltre l'antropocentrismo che ha caratterizzato il pensiero europeo fino a quel momento, ma che non radicalizza mai la sua posizione. E, come è stato sottolineato, forse Heidegger non ha mai voluto compiere questo passo: è proprio in *Tempo ed Essere*, dopo l'analisi della poesia impersonale di Trakl, che egli cerca di ricavare uno spazio per l'esserci, sebbene non più centrale.

Al contrario di Heidegger, l'obiettivo di Dogen è il totale scorrimento del soggetto nell'oggetto: qui i dualismi vengono tutti superati, poiché tutto va a fluire nella Natura-di-Buddha, una non-sostanza dal carattere ontologico. In Dogen, tutto è Natura-di-Buddha: ogni cosa è priva di confini e contorni definiti e, come nel paesaggio di Hsiao-Hsing, ogni cosa scorre nell'altra. La concezione del reale dello Zen, dunque, non comprende scissioni di sorta: si raggiunge l'illuminazione solo nell'istante in cui l'ego si lascia cadere, scorrendo via nella Natura-di-Buddha.

Quel che Dogen riesce a concettualizzare è un sistema teorico in cui l'essere umano perde gradualmente d'importanza, fino ad arrivare alla massima illuminazione: l'istante in cui tutto va a fluire nell'interezza dell'essere. Anche nella poesia d'ispirazione buddhista, l'*haiku*, si può osservare come il soggetto sia sempre depotenziato: se nella poesia impersonale di Trakl esso è in qualche modo implicito, nella forma poetica giapponese il soggetto non ha alcuna rilevanza. L'*haiku* mira a cristallizzare un momento nel costante fluire della Natura-di-Buddha, ma il soggetto che osserva non sembra in alcun modo avere un ruolo. È chiaro, dunque, come il Buddismo Zen miri all'unione di tutto nell'Uno: si tratta di un sistema speculativo trans-antropocentrico sotto tutti i punti di vista, che si riflette anche nelle varie arti d'ispirazione buddhista.

Proseguendo nella trattazione, è evidente come questo discorso si sia andato a riflettere anche sul problema della temporalità: è stato osservato come entrambi i pensatori considerino il problema del rapporto essere-tempo come primario, e che anche in questo caso i due si sentano come il frutto di una tradizione che non ha dato a questo rapporto la giusta importanza. Da una parte, la concezione della temporalità heideggeriana evolve con il passare degli anni, proprio come quella dell'essere: se prima anche il tempo era intimamente legato al *Dasein*, con l'avvento dell'*ereignis* essa "si dà", riducendo drasticamente il ruolo che il soggetto aveva avuto nel '27. La coincidenza essere-tempo diventa impersonale, essa accade e l'esserci può solo contemplarla.

In Dogen, *Uji* è una questione legata alla Natura-di-Buddha, dove il soggetto non ha alcun ruolo di contemplazione, né tantomeno rilevanza: sulla scia delle tradizionali teorie sulla temporalità buddhista, il maestro Zen afferma che ogni realtà nel nostro universo è essa stessa una frazione del tempo. Dunque, l'essere di ogni individuo coincide con il tempo stesso e, consequenzialmente, la Natura-di-Buddha è il tempo. Ed è qui che Dogen

utilizza il termine *Uji*, l'unità di essere-tempo: essi sono infiniti, costituiscono il reale, non possono essere scissi in alcun modo e sono caratterizzati dall'impermanenza.

Obiettivo di questo elaborato è, dunque, riprendere le fila di quello che è un prolifico dialogo fra due pensatori profondamente simili e diversi contemporaneamente: le loro istanze ontologiche presentano delle profonde distinzioni, ma non si può ignorare come i due si siano spinti a questo punto mossi da necessità analoghe. L'interesse di Heidegger per il mondo orientale, e viceversa, è tutt'ora oggetto di dibattito anche grazie al fondamentale contributo della scuola di Kyoto, che ha visto nel filosofo tedesco un sistema speculativo dalla sensibilità vicina alla tradizione filosofica giapponese.

BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINO, *Le Confessioni*, trad.it. di Carlo Carena, RBA Editori, Milano, 2017.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, trad.it. di Carlo Natali, RBA Editori, Milano, 2017.
- BROSSE, J., *Zen e Occidente*, trad.it. Marina Marino, Lindau, Torino, 2019.
- BYUNG- CHUL, H., *Filosofia del Buddhismo Zen*, trad.it. di Vittorio Tamaro, Nottetempo, Milano, 2018.
- CIMINO A., FABRIS A., *Heidegger*, Laterza, Bari, 2009.
- CAPOBIANCO, R., *La via dell'essere di Heidegger*, a cura di Francesco Cattaneo, Orthotes Editrice, Napoli, 2023.
- DEAL W.E. e RUPPERT B., *A Cultural History of Japanese Buddhism*, Chichester, Wiley, 2015.
- DOGEN, E., *Shōbōgenzō: i discorsi del maestro Dōgen*, Oscar Mondadori, Milano, 2005.
- FILORAMO, G., (a cura di), *Storia delle religioni, vol. IV- Le religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Roma-Bari, Laterza, 1966.
- HEIDEGGER, M., *Che cos'è Metafisica*, a cura di Franco Volpi, Adelphi Editore, Milano, 2023.
- HEIDEGGER, M., *Contributi alla filosofia dell'evento*, a cura di Franco Volpi, Adelphi Editore, Milano, 2007.
- HEIDEGGER, M., *Essere e Tempo*, a cura di Alfredo Marini, Mondadori, Milano, 2017.
- HEIDEGGER, M., *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di Franco Volpi, Adelphi Editore, Milano, 2011.

HEIDEGGER, M., *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di Adriano Fabris, Il Melangolo, Genova, 1995.

HEIDEGGER, M., *Identità e differenza*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 2018.

HEIDEGGER, M., *Il Concetto di Tempo*, a cura di Franco Volpi, Adelphi Editore, Milano, 1998.

HEIDEGGER, M., *In cammino verso il linguaggio*, Mursia Editore, Milano, 2014

HEIDEGGER, M., *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul Teeteto di Platone*, a cura di Franco Volpi, Adelphi Editore, Milano, 1997.

HEIDEGGER, M., *Parmenide*, a cura di Franco Volpi, Adelphi Editore, Milano, 1997.

HEIDEGGER, M., *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, a cura di Adriano Fabris, il Nuovo Melangolo, Genova, 1998.

HEIDEGGER, M., *Saggi e Discorsi*, Mursia Editore, Milano, 2015.

HEIDEGGER, M., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Venezia: 1979.

HEIDEGGER, M., *Tempo ed Essere*, a cura di Corrado Badocco, Longanesi, Milano, 2005.

HEINE, S., *Existential and Ontological Dimensions of Time In Heidegger and Dogen*, State University of New York Press, New York, 1985.

KEOWN, D., *Buddhismo*, a cura di Mario Maglietti, Einaudi, Torino, 1999.

KUKI, S., *La struttura dell'Iki*, Adelphi Editore, Milano, 2022.

LEIGHTON, T. D., *Visions of awakening space and time: Dōgen and the Lotus sutra*, Oxford University Press, New York, 2007

LEVITT, P., TANAHASHI, K., *The essential Dogen*, Shambhala Publications, Boulder Colorado, 2013.

MASAO, A., *A Study of Dogen: his Philosophy and Religion*, edited by Stephen Heine, State University of New York Press, New York, 1992.

MASAO, A., *Zen and Comparative Studies*, edited by Stephen Heine, Palgrave Macmillan, Londra, 1996.

NISHITANI, K., *Religion and Nothingness*, trans. Jan Van Bragt, University of California Press, Berkley, 1982.

RAFFOUL, F., NELSON, E. S., *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, Bloomsbury Publishing, Londra: 2013.

SAFRANSKI, R., *Heidegger e il suo tempo: una biografia filosofica*, a cura di Massimo Bonola, Garzanti Elefanti, Milano, 2019.

SAVIANI, C., *Heidegger e l'oriente*, Il Melangolo, Genova, 1998.

SHIBAYAMA, Z., *Mumonkan: la porta senza porta*, Astrolabio Ubaldini, Roma, 1977.

SHIZUTERU, U., *Basho: Nijū-sekai-nai-sonzai (Place: Being-in-the-Twofold-World)*, Kōbundō, Tokyo, 1992.

STAMBAUGH, J., *Impermanence is Buddha nature: Dogen's Understanding of Temporality*, University of Hawai Press, Honolulu, 1990

Sutra del Loto, Esperia, Milano: 2014

TEZUKA, T., *Un'ora con Heidegger: oriente e occidente*, a cura di Leonardo Vittorio Arena. Mimesis Edizioni. Milano: 2023.

TOLLINI, A., *Buddha e Natura di Buddha*, Astrolabio Ubaldini, Roma: 2004.

TOLLINI, A., *Pratica e Illuminazione nello Shobogenzo*, Astrolabio Ubaldini, Roma: 2001.

TSUJIMURA, K., *Haideggā no shisaku (Heidegger's Thought)*, Sōbunsha, Tokyo, 1991.

WASUJI, T., *Il monaco Dōgen*, Mimesis, Udine, 2016.

VATTIMO, G., *Introduzione ad Heidegger*, Laterza, Bari: 2008

VIANELLO, G., “*La ricezione di Heidegger in Giappone*” in *Atti del XXV convegno di studi sul Giappone*, Venezia, 4-6 ottobre 2001.

VOLPI, F., (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma, 2005.

VOLPI, F., *Noi senza patria: Heidegger e la "Heimatlosigkeit" dell'uomo moderno*, *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 59, Fasc. 4, A Herança de Heidegger: Heidegger's Heritage (Oct. - Dec., 2003), pp. 126 – 127.

ZANOTTI P., *Introduzione alla poesia Giapponese: dalle origini all'ottocento*, Elementi Marsilio, Venezia, 2012.

SITOGRAFIA

DAVIS, Bret W., *The Kyoto School*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/kyoto-school>

VIANELLO, G., *La visione del tempo in Dogen e Heidegger*, Filosofia e nuovi sentieri, <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/filosofiacomparata/vianello.pdf>

RINGRAZIAMENTI

Alla fine di questo secondo percorso, è necessario sottolineare come io non abbia fatto tutto da sola: negli anni, molte persone mi hanno sostenuto nelle maniere più disparate, probabilmente essendo completamente inconsapevoli di aver contribuito in toto al mio percorso esistenziale e universitario. Ognuna di queste persone è stata, a suo modo, necessaria per la riuscita di questo elaborato.

Innanzitutto, un primo ringraziamento va ai miei genitori. Non ho un carattere semplice, anzi, e spesso non è semplice avere a che fare con la mia persona quando sono sotto stress. Eppure, i miei genitori sono sempre stati al mio fianco: mi hanno sostenuto sotto tutti i punti di vista, mi hanno incoraggiato in ogni momento, anche quando io stessa sembravo voler rifiutare qualsiasi aiuto. Se sono a questo punto della mia vita, oggi, devo ringraziare soprattutto voi due. Vi voglio tanto bene ragazzi, grazie di tutto.

Secondariamente, e non per importanza, devo menzionare Paolo. Abbiamo condiviso cinque anni della nostra esistenza, e da tre a questa parte siamo diventati una coppia. Tutto il mio percorso universitario ed esistenziale degli ultimi cinque anni è trascorso con te al mio fianco, e onestamente non avrei potuto chiedere di meglio. Grazie a te ho capito cosa significa condividere con qualcuno tutti gli aspetti della propria persona: mi conosci spesso più di quanto conosca me stessa, aiutandomi a razionalizzare anche i momenti peggiori. Questa tesi ti è debitrice sotto tutti i punti di vista: tutto questo lavoro non sarebbe stato possibile senza gli innumerevoli confronti fra di noi, senza tutte le volte in cui ti chiedevo un consiglio su papabili idee e senza le infinite chiacchierate su qualsiasi argomento. Grazie di tutto, questo lavoro senza di te non sarebbe mai stato lo stesso, e forse anche io non sarei la persona che sono oggi.

Mi considero una persona tendenzialmente fortunata: ho molte persone splendide al mio fianco, con cui sono cresciuta fin dalla più tenera età e che non posso che considerare famiglia. Sto parlando di Francesca e Letizia: ogni momento della mia vita è trascorso con voi al mio fianco. Non ci sono istanti in cui non ricordi la vostra presenza: abbiamo passato ore l'una al fianco dell'altra, parlando di tutto solo come fra cugine è possibile fare. Mi avete insegnato che si può essere cugine senza legami di sangue. Siete e sarete sempre una certezza in questo marasma esistenziale.

A proposito di persone che sono diventate famiglia più che semplici amici, vorrei menzionare Francesco ed Elena. Francesco, sei entrato nella mia vita ormai quasi nove anni fa, e sei diventato un fratello: sei un punto di riferimento nella mia quotidianità, quel fratello che non ho mai avuto ma che ho avuto la fortuna di incontrare. Elena, fra alti e bassi sei diventata una persona centrale nella mia vita: ci conosciamo da anni, e senza di te la mia vita non avrebbe avuto lo stesso corso. Siete due persone speciali, protagonisti di tante serate passate sul terrazzo a bere la nostra tisana serale, a parlare del più e del meno. Anche voi siete diventati famiglia.

Laura, Silvia, è il vostro turno. Siete con me da tredici anni: tredici anni che rischiamo la vita sui sentieri di montagna, che ci scambiamo scritti e opinioni, senza mai tirarci indietro. Abbiamo condiviso tutto, dai momenti più alti ai più bassi. Eravate con me durante gli esami di terza media, durante la maturità, e siamo state insieme il giorno della mia discussione triennale. Ogni tappa importante, voi eravate lì. Anche voi siete due costanti in questa vita, due persone che so che rimarranno sempre accanto a me, nel bene e nel male.

Laura, non potrei mai scordarmi di te. Ne abbiamo passate tante, eppure siamo sempre l'una accanto all'altra: sei una certezza, potrebbe accadere qualsiasi cosa e so che tu saresti sempre lì, ogni istante. Possiamo non sentirci o vederci per mesi, ma ogni volta che ci rincontriamo è come se non ci fossimo mai lasciate: eri con me al mio orale di maturità, al mio primo esame della triennale, e sei con me alla discussione della tesi di laurea magistrale. Grazie, sei un sostegno fondamentale.

Ilaria, quante cose da dire su di te. Non è possibile sintetizzare in poche righe quanto sei stata importante durante questo percorso: sono anni che sei accanto a me, abbiamo passato ore a discutere delle nostre materie e di tutti i possibili collegamenti. Ogni cosa che ho letto negli ultimi anni che abbia un qualsiasi collegamento con le scienze, è sempre stata discussa con te: molte delle mie idee sono maturate proprio grazie ai nostri continui confronti, al tuo fornire sempre un punto di vista differente. Sei una persona eccezionale, non dimenticarlo mai.

Elisa, è finalmente il tuo turno. Non posso neanche spiegarti quanto tu sia stata fondamentale durante la mia carriera universitaria: nonostante ci vediamo una volta l'anno, sei una delle persone che sento con più frequenza. Ogni giorno mi sveglio con la certezza che potrò scriverti di tutto ciò che accade nella mia vita, dalla cosa più banale a quella più impegnativa. Questa tesi non sarebbe stata la stessa senza il tuo sostegno: sono anni che ascolti interminabili minuti di audio sulle mie idee di tesi, aiutandomi sempre come se non fossi a troppi km di distanza.

Sono consapevole di aver scritto dei lunghissimi ringraziamenti, ma ognuna di queste persone merita una citazione in questi ringraziamenti: come è stato già detto, io non sarei la stessa senza di loro. Ed è a questo proposito che devo menzionare altre persone: Bologna è una città che mi ha dato tanto, permettendomi di incontrare la miglior vicina – coinquilina che potessi incontrare.

Sedef, you have become one of my closest friend. During my time in Bologna, you have been my certainty: every evening, after dinner, I knew you were there, ready to drink some tea, enjoying the evening breeze while talking about everything and everyone. You are the best neighbour someone could ever ask for.

Una menzione anche ai miei colleghi Laura, Chiara e Davide: questo secondo anno di magistrale ha assunto un sapore diverso anche grazie a voi. I sabati notturni a Bologna passati tutti insieme mi hanno insegnato tanto: spero che tutti i nostri progetti vadano in porto, perché non c'è nessun'altro con cui vorrei condividere questo percorso.

Prima di concludere questi lunghi ringraziamenti, vorrei menzionare un'ultima persona, e non per importanza: la mia insegnante di storia e filosofia del liceo, la Professoressa Paola Galli. Durante tutto il mio percorso universitario e di vita, dal primo anno della triennale fino a questo momento, è sempre stata un sostegno importante: ogni esame, ogni scritto è stato condiviso anche con lei, che mi ha sempre dato la sua più sincera opinione. Molte delle mie idee, accademiche ed umane, sono evolute e maturate grazie al confronto con lei, che mi ha sempre aiutato proponendomi nuovi punti di vista: anche questa tesi, senza il suo sostegno, non avrebbe probabilmente la forma che ha oggi. Grazie di tutto, Prof.