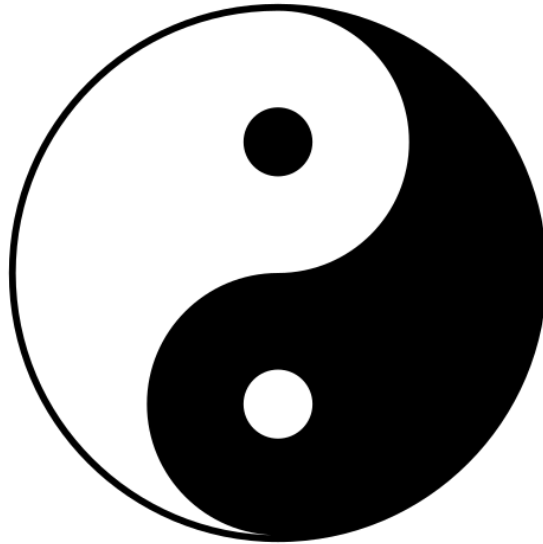


Döden på Tomhetens Fält

Döden, Intet och det Absoluta hos Nishitani Keiji och Nishida Kitarō



Av: Theodor Zetterberg

Handledare: Marcia sá Cavalcante Schuback

Södertörns högskola | Institutionen för Kultur och Lärande

C-uppsats 15 hp Filosofi | Höstterminen 2018

Abstract

This paper examines the role played by death in the philosophy of Nishitani Keiji, through the nondual logic of contradictory identity developed by his teacher and founder of the Kyoto school of philosophy, Nishida Kitarō. I explore Nishitani's understanding of how Nothingness, *nihilicity*, through our awareness of death penetrates and nullifies existence itself, how the irreality of all being comes to the fore to make being itself unreal. The nullifying nothingness of nihilicity, however, is still nothingness represented as a something; it is a reified nothing, defined as the antithesis to being and thus still seen as a corollary of being itself. A truly absolute nothingness, what Nishitani calls Śūnyatā, emptiness, must be a nothingness so devoid of being as to not even be nothing; it must be absolutely nothing at all, and thus nothing else than being itself. The final chapter of my paper seeks to apply this nondual understanding of being and nothingness to the question of death itself; to understand the ontological meaning of death - the passage from being to non-being - when being and non-being have been one from the very beginning. The paper also seeks to blur the lines between what has traditionally been considered philosophy and religion, using the thinking of the Kyoto school to point to the deeper ties between the two in the borderland that is buddhist philosophy.

Innehållsförteckning

Bakgrund, Syfte och Frågeställning	2
Metod och Disposition	5
Frågeställning	6
1 - Nishida Kitarō - Motsatsernas Identitet	7
2 - Nishitani: Vara, Intighet, Śūnyatā.	11
3 - Livet i Döden, Döden i Livet	17
Slutsats och diskussion	20
Litteraturförteckning	22

Bakgrund, Syfte och Frågeställning

Kyotoskolans grundare Nishida Kitarō¹ (1870-1945) tillhörde den första generationen av filosofer som växte upp under Meijirestaurationen, när den japanska kejsarmakten efter århundraden av feodalt styre återupprättades och Japan efter över tvåhundra år av självvald isolering åter öppnade sig för omvärlden.² Detta ledde till en snabb moderniseringsansats, vilken bland annat innebar introduktionen av västerländsk vetenskap och filosofi i Japan. Nishida var den första att i sitt eget tänkande syntetisera Japans buddhistiska tänkande med verktyg och begrepp ur den europeiska filosofin; innan honom hade den europeiska akademiska filosofin och den inhemska buddhistiska traditionen inte meningsfullt interagerat med varandra.³ Enligt Bret W. Davis ska Kyotoskolans filosofiska verk inte förstås som traditionell japansk filosofi uppklädd i den västerländska filosofins språk, utan som ett kritiskt och kreativt möte mellan de två traditionerna.⁴ Nishida själv var öppen med Zenbuddhismens grundläggande roll i hans tänkande, men ansåg att de som likställde hans filosofi med Zen missförstod båda.⁵

Nishitani Keiji (1900 - 1990) var elev till Nishida och framträdande filosof i egen rätt, vars centrala filosofiska problem var nihilismen och dess övervinnande. Till skillnad från andra religiösa tänkare som brottats med nihilismens problem försöker Nishitani inte övervinna nihilismen genom att förneka den, utan genom att driva nihilismens negativitet till sin logiska slutpunkt, i negationen av nihilismen själv. Vi kan inte blunda för nihilismens verklighet för att istället rädda oss in i en religiös sagovärld; det religiösa kan inte förlita sig på hoppet om en annanvärldslig transcendens utan måste sökas i nihilismens avgrund själv. Den avgrund som genom Guds död visade sig ligga under fötterna på den västerländska civilisationen har sedan länge varit en central aspekt av den österländska traditionens religiösa och filosofiska värld, och syftet med Nishitanis *Religion and Nothingness* (1961) är att visa hur nihilismen

¹ Japanska namn anges genomgående i traditionell följd, dvs Familjenamn - Personnamn.

² "Meiji Restoration" i *Encyclopædia Britannica*, (Encyclopædia Britannica, inc. 2018)

³ Bret W. Davis, "The Kyoto School", i *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* red. Edward N. Zalta (Spring 2017 Edition)

⁴ Ibid

⁵ Yusa Michiko, *Zen and Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitarō* (University of Hawai'i Press, 2002), sida xx

genom radikaliseringen till vad zenbuddhismen kallar tomhet (sanskrit: *sūnyatā*) kan övervinnas och övergå i ett absolut livsbejakande.

Värt att nämna är att den klara distinktionen mellan religion och filosofi som gjorts i den kristna traditionen sedan Augustinus har varit obefintlig i den östasiatiska traditionen, och att det alltså är nästintill omöjligt att dra en gräns mellan det religiösa och det filosofiska i Kyotoskolans tänkande.⁶ Del av syftet med denna uppsats är att genom Nishidas och Nishitanis gränsöverskridande filosofier visa på otillräckligheten i det traditionella filosofiska tänkandet, att visa varför ett rent intellektuellt tänkande är otillräckligt i existentiella frågor, och därmed på filosofins behov att vidga sina horisonter och inkorporera det religiösa, existentiella tänkandet. Därigenom vill jag problematisera den för oss så tydliga gränsen mellan det filosofiska och det religiösa, och visa på deras ömsesidiga beroende av varandra. I *Religion and Nothingness* tolkar Nishitani den religiösa resan som “man’s search for true reality in a *real* way (that is, not theoretically and not in the form of concepts, as we do in ordinary knowledge and philosophical knowledge)”.⁷ Religionens väsen ligger enligt Nishitani i vår grundläggande relation till verkligheten, och det är i den bemärkelsen ordet “religion” framöver kommer användas. Jag har i uppsatsen valt att tala om denna relation med Heideggers term *varaförståelse*.⁸ Vad kan då sägas om förhållandet mellan filosofin och varaförståelsen? I artikeln *The Problem of Philosophy and Religion - Through the Philosophy of K. Nishida, H. Tanabe and K. Nishitani* beskriver Hanaoka Eiko religionens och filosofins symbiotiska relation i Kyotoskolans tänkande; hur filosofins abstrakta resonemang tar sin utgångspunkt i den levda verkligheten för att sedan återvända till och fördjupa vår varaförståelse, som i sin tur blir utgångspunkt för nytt filosofiskt tänkande.⁹ Det är möjligt att den icke-begreppsliga förståelsen av varat kan utvecklas utan filosofin (som i meditation, askes eller diverse extatiska praktiker), men filosofin förblir likväl ett värdefullt verktyg för utvecklandet av den religiösa förståelsen. I praktiken är symbiosen mellan dem helt nödvändig för religionens överlevnad: i vår moderna, vetenskapliga värld där religiösa

⁶ Thomas J.J. Altizer, ”Emptiness and God” i *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji: Encounters with Emptiness*, red. Taitetsu Unno (1989, Asian Humanities Press) sida 70,71

⁷ Nishitani Keiji, *Religion and Nothingness*, (University of California Press, 1983) sida 6

⁸ Huruvida min användning av ordet överensstämmer med Heideggers låter jag vara osagt. Säkert är dock att Nishitani på det sena trettioåret studerade under Heidegger i Freiburg, och att det finns djupgående likheter i deras tänkande.

⁹ Hanaoka Eiko, “The Problem of Philosophy and Religion” i *Zen and Christianity – From the Standpoint of Absolute Nothingness* (Kyoto: Maruzen Kyoto Publication Service Center, 2008) sida 177

uppenbarelsen och mystiska insikter som inte kan förklaras rationellt saknar plats blir filosofin religionens enda möjlighet att framstå som det minsta trovärdig.¹⁰ Med filosofin kan religionen försvara sig mot anklagelsen att den är irrationell och oförenlig med ett vetenskapligt synsätt, samtidigt som filosofin genom att återvända till och bejaka de existentiella frågorna kan återvinna den anknytning till det verkliga livet som annars så lätt går förlorad i det rena tänkandets abstraktioner. En filosofi som enbart håller sig kvar på det abstrakta tänkandets plan förlorar förmågan att på allvar ta sig an de viktigaste frågorna, eftersom de största sanningarna ofta både är de enklaste att uttala och de svåraste att förstå. Att jag, precis som alla andra levande varelser ska dö är den mest banala sanningen att greppa intellektuellt, men likväl den svåraste att greppa "i hjärtat", att leva dess verklighet.

Bristen på klar linje mellan det religiösa och det filosofiska medför dock inte att filosofi ska vara religion, eller att religion ska vara filosofi. Som Marcia så Cavalcante Schuback skriver i *Philosophy and Religion* handlar det inte om att gå bortom uppdelningen för att upphäva den, utan om att uppmärksamma överskridandet som till sin natur är närvarande i gränsen emellan dem, en gräns som både separerar dem och binder dem samman.¹¹ I *Religion and Nothingness* menar Nishitani att religionens väsen ligger i vändningen bort från vår vardagliga teleologiska relation till världen, där vi själva (som individer eller mänsklighet) är det mål utifrån vilket världen förstås.¹² Religionen innebär för Nishitani en förskjutning av perspektivet där vår egen existens blir problematisk, en skiftning från "vad är det här bra för?" till "vad är jag bra för?" Det religiösa kännetecknas därmed för Nishitani av ett tvivel inför den egna existensen.¹³ Detta tvivel skiljer sig dock fundamentalt från det Cartesianska tvivlet som enligt Nishitani håller sig på en rent intellektuell nivå, till skillnad från "det Stora Tvivlet" som gör sig känt i vårt själva vara.¹⁴

¹⁰ Marcia så Cavalcante Schuback, "Philosophy and Religion" i *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, Årg. 78 Nr 3 (2002) sida 98, 99

¹¹ Ibid. Nishitani talar också om gränsens sammanbindande funktion - se *Religion and Nothingness*, sida 77

¹² Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 2, 3

¹³ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 3, 4

¹⁴ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 18, 19

Metod och Disposition

Mitt tillvägagångssätt i uppsatsskrivandet har varken varit idéhistorisk eller exegetisk; målet har vare sig varit att jämföra Nishida och Nishitani, att ge en fullständig sammanfattning av deras verk eller att definiera och analysera ett visst begrepp i deras tänkande. Snarare har jag vänt mig till texterna utifrån det egna intresset i och intuitionen om döden som religionens utgångspunkt, och låtit detta intresse vägleda min läsning. De frågeställningar som uppsatsen avhandlar har vuxit fram i samspel med texterna under arbetets gång, från en vag intuition till en tydlig frågeställning. Eftersom uppsatsens skrivande skett parallellt med inläsningen speglar den färdiga uppsatsens upplägg den stundom slingriga stig som lett fram till den slutgiltiga frågan som jag i uppsatsens avslutande delar försöker besvara.

I efterhand kan jag ifrågasätta det utrymme Nishida tar i uppsatsens tidigare delar, särskilt med tanke på hur lite hans perspektiv integreras i den avslutande diskussionen om dödens ontologi, men då fröet till uppsatsen sattes av följande citat (som jag återkommer till i det avslutande kapitlet), kändes *Nothingness and the Religious Worldview* som en naturlig utgångspunkt för den då ännu ganska vaga fråga jag visste att jag ville utforska i min uppsats.

Death involves a relative being facing an absolute. For the self to face God is to die. When Isaiah saw God he cried out: "Woe to me! For I am undone; because I am a man of unclean lips; for my eyes have seen the King, the Lord of hosts" (Isaiah, 6, 5). [...] When a relative being faces the true absolute it cannot exist. It must pass over into nothing. The living self relates to the divine, encounters the divine, only through dying - only in this paradoxical form.¹⁵

På grund av detta samt Nishidas roll som Kyotoskolans grundare och Nishitanis läromästare lät jag honom stå kvar som inledning och bakgrund till Nishitani, vars tänkande är uppsatsens huvudfokus.

¹⁵ Nishida Kitarō, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview* (University of Hawaii Press, 1993) sida 68

Min förmåga att utvärdera och förhålla mig till det samtida forskningsområdet har begränsats starkt av min fåspråkighet, för eftersom jag bara talar svenska och engelska kan jag inte yttra mig om Kyotoskolans ställning vare sig i Japan eller internationellt. Till min vetskap finns dock ingen svensk forskning bedriven på Kyotoskolan eller dess medlemmar (en sökning i DiVA ger inga resultat), men på engelska har ett antal böcker utkommit under 2000-talet, bland annat *Philosophers of Nothingness* (James W. Heisig, 2001), *Japanese and Continental Philosophy: Conversations with the Kyoto School*, (red. Bret W. Davis, Brian Schroeder och Jason M. Wirth, 2011) samt den i uppsatsen citerade *Zen and Christianity – From the Standpoint of Absolute Nothingness* (Eiko Hanaoka, 2008).

Det vägledande intresset för döden är svårt att motivera akademiskt, eftersom döden inte är *någonting* som kan objektiveras och fattas av intellektet. Men då döden utgör livets gräns definierar den i bokstavig mening vårt vara, och en förståelse av dödens mening framstår därmed som den naturligaste vägen till en förståelse av varat. Givetvis är även frågan om varats mening svår att motivera intellektuellt, men i och med dess centrala ställning i den kontinentalfilosofiska traditionen tar jag en översiktlig bekantskap med frågan för givna, och lämnar uppgiften att motivera den därhän. Uppsatsens syfte är alltså att utifrån Kyotoskolans (främst Nishitanis) ickedualistiska förståelse av varat och intet klargöra dödens, och därmed livets, ontologiska innebörd.

Frågeställning

- 1: Vad innebär en ickedualistisk logik för Nishida, och hur kan den uttrycka religiösa sanningar? Hur förstår Nishida relationen mellan människan och gud?
- 2: Hur förstår Nishitani relationen mellan varat och intet? Vad menar han med tomhet?
- 3: Vilken ontologisk status har döden när varat och intet förstås ickedualistiskt? Vad betyder det att jag ska upphöra existera, när min existens från första början är ett med intet? Vad menar Nishida när han skriver att vi enbart möter gud genom att dö?

Jag börjar med att vända mig till Nishida och hans ickedualistiska logik för att ge en filosofisk bakgrund och förklaring till de till synes motsägelsefulla och mystiska aforismerna

zenbuddhismen så ofta uttrycker sig i. Ett exempel på denna form som Nishida ofta citerar i *Nothingness and the Religious Worldview* lyder som följer:

Buddha and I, distinct through a billion kalpas of time,
Yet not separate for one instant;
Facing each other the whole day through,
Yet not facing each other for one instant.¹⁶

Rader av denna sort ter sig som nonsens om de tolkas bokstavligt, inom vad Nishida kallar en *objektlogik*. Som bakgrund både till Nishitanis senare tänkande och till Zenbuddhismens religiösa struktur kommer uppsatsen inledas med en genomgång av vad Nishida kallar paradoxens logik, samt den syn på relationen mellan människan och det gudomliga som Nishida artikulerar genom denna logik.

1 - Nishida Kitarō - Motsatsernas Identitet

De logiker som vi i vardagen har nytta av, den »objektiva» predikatlogiken (S är P) och den dialektiska logiken som beskriver begreppens utveckling till högre och högre former är båda enligt Nishida otillräckliga för att förstå religiösa, existentiella sanningar.¹⁷ De ämnen den religiösa logiken behandlar - jaget, livet, döden, gud är alla saker som inte kan fattas i termer av subjekt och predikat. Nishidas logik uttrycker den absoluta identiteten mellan motsatser, någonting som i sig framstår som nonsens utifrån en traditionell objektlogik. Ett tidigt exempel Nishida använder sig av är relationen mellan jaget och världen. Jaget och Världen är "motsatser" i och med att de definieras i opposition till varandra - världen är det som inte är jaget, jaget är det som inte är världen - men de är därmed oåterkalleligt knutna till varandra. Precis som vi väsensmässigt är i världen, är världen väsensmässigt i oss. Varje medvetande är en monad, ett mikrokosmos, som genom att negera världen (vara det som inte är världen) uttrycker den.¹⁸ Vi möter alltid världen, och detta som ett uttryck för världen själv.

¹⁹ I och med att vi själva är uttryck för världen når världen självmedvetande genom oss; alltså

¹⁶ Daitō Kokushi citerad i Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview* sida 70, et al.

¹⁷ Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, sida 49

¹⁸ Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, sida 52

¹⁹ Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, sida 53

lever vi genom världen, precis som världen lever genom oss.²⁰ Kort sagt: Jaget är i världen och världen är i jaget, men de två *är* inte varandra. De utgör en paradoxal identitet av motsatser som aldrig övergår i en Hegeliansk syntes. Samma motsägelsefulla relation råder enligt Nishida mellan våra handlingar och världshistorien (världshistorien uttrycker sig i oss samtidigt som vi uttrycker oss i den)²¹, mellan subjekt och predikat, mellan rum och tid, och så vidare. Denna logiska struktur gäller också för religionens objekt - relationen mellan människan och gud.²² Det religiösa är för Nishida ingenting som kan tänkas intellektuellt; det är ett "event of the soul", som var människa måste erfara själv.²³ Nishida definierar den religiösa erfarenheten som erfarenheten av det absoluta. Vad betyder det då att någonting är absolut? *Filosoflexikonet* anger följande definitioner:

1. Det egentligt verkliga; det i sista hand verkliga.
2. Det obetingade, vilket som sådant är villkor för allt annat; det oändliga, som är villkor för det ändliga.
3. Den sista eller yttersta grunden för det som är.
4. Det som är i sig självt, det själv tillräckliga.
5. Det i högsta grad varande; det högsta väsendet; Gud.
6. Det allomfattande.²⁴

Eftersom det absoluta är obetingat och själv tillräckligt kan det enligt Nishida inte stå i relation till någonting relativt, ty då skulle det absoluta vara relativt till det relativa, och därmed relativt själv.²⁵ Men Nishida är också tydlig med att det absoluta inte heller *bara* kan stå bortom och transcendera det relativa. En gud som inte har någonting med världen att göra skulle vara ourskiljbar från ren icke-existens.²⁶ Hur kan då vår relation till det absoluta se ut? Som vi sett måste det absoluta vara allomfattande, för om någonting står utanför eller bortom det är det absoluta inte längre absolut. Eftersom det relativa då inte kan vara någonting utanför det absoluta, måste det alltså vara en aspekt av det absoluta själv.²⁷ För att det absoluta ska vara verkligt absolut, verkligt allomfattande, måste det vara absolut paradoxalt; det måste innefatta sin egen negation - i och med att det är absolut positivitet måste det också

²⁰ Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, sida 58, 59.
Poetiskt skulle man kunna säga att vi är världens tankar.

²¹ Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, sida 58

²² Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, sida 48

²³ Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, sida 47

²⁴ "Absoluta, det" i *Filosoflexikonet*, red. Poul Lübcke (Stockholm, Forum, 1988), sida 11

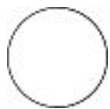
²⁵ Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, sida 68

²⁶ Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, sida 68

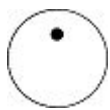
²⁷ Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, sida 68

innefatta absolut negativitet.²⁸ Då det absoluta per definition inte saknar någonting kan det inte heller sakna relationalitet, och eftersom ingenting yttre existerar för det absoluta att stå i relation till måste det istället stå i relation till sig självt, i form av sin egen negation.²⁹

Relationen mellan oss och det gudomliga är alltså ingenting annat än det absolutas relation till sig självt. Den paradoxala identiteten mellan det absoluta och det relativa kan förklaras grafiskt med hjälp av en välbekant symbol - taoismens Taijitu.



Det absoluta



Innehåller sin negation



Står i relation till sin negation



Som i sin tur innehåller det absoluta.

Som vi sett tidigare i diskussionen om relationen mellan jaget och världen, förverkligar sig världen genom sitt uttryck i den egna motsatsen, i jaget.³⁰ Detsamma gäller för det absoluta. Det absoluta blir "verkligt" först genom uttömmandet i den egna negationen, genom *skapandet*. I kristna termer blir skapelsen till genom att skaparen skapar, och omvänt blir skaparen skapare först genom *skapandet*.³¹ Skapare och Skapelse är alltså likaursprungliga, och den ena kan inte existera utan den andra.³² Nishida är dock noga med att detta inte resulterar i en panteism - skapelsen är inte gud och gud är inte skapelsen; snarare är världen i gud och gud i allt i skapelsen.³³

²⁸ Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, sida 69

²⁹ Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, sida 68

³⁰ Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, sida 52,58 et al.

³¹ Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, sida 69

³² Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, sida 70

³³ Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, sida 69,70;

Religionen berör oss inte som någonting yttre, utan stammar just ur det egna jagets inre motsättningar. Som Nishida konstaterat tidigare skulle en rent transcendental gud vara oskiljbar från ingen gud alls, och på samma sätt skulle religionen inte vara ett problem för oss om det enbart rörde sig om någonting yttre. De religiösa frågorna drabbar oss just när det egna jaget blir ett problem; de berör oss för att de handlar om vår egen existens.³⁴ Den motsägelse som öppnar oss för religionens kall är enligt Nishida den mellan livet och döden, varat och intet. Han skriver:

A living being lives to die. There is no life when there is no death. Here too it can be said that there is already a contradiction. But a biological being does not know of its own death and something that does not know of its own death does not possess a self. In it there is no self. To a being that has no self, death has no meaning. We can even say that there is no death for a merely biological being. For death entails that a self enter into eternal nothingness. It is because a self enters into eternal nothingness that it is historically irrepeatable, unique, and individual. Now to know of one's own death is to transcend death, and yet a being that merely transcends death is not a living being. To know of one's death is already to exist while being nothing. To exist while being absolutely nothing is the ultimate self-contradiction. Yet the true self-consciousness of the self exists therein.³⁵

Det är alltså vetenskapen om den egna döden, insikten i den intighet som ligger till grund för jagets vara, som gör oss till historiskt unika individer. Trots dödens oundvikliga verklighet tar Nishida den religiösa tanken om evigt liv på största allvar. Evigt liv innebär dock inte något slags efterliv eller annat sätt att undfly döden. Nishida skriver: "One who dies enters into eternal nothingness. Once he dies, a person is eternally dead. The individual never returns."³⁶ Det eviga livet uppnås inte genom odödlighet, utan genom insikten att det relativa inte är annat än det absoluta, att samsara (den ändliga världen av födelse och död) inte är annat än nirvana, än himmelen.³⁷ Vi är absolut ändliga, men vår ändlighet är ett uttryck för någonting evigt - det absoluta. Som ändliga varelser bär vi därmed så att säga evigheten inom oss.³⁸

Jag skulle beskriva relationen som en *panenteism*, men Nishida motsätter sig även en sådan definition.

³⁴ Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, sida 80, 81

³⁵ Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, sida 77,78

³⁶ Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, sida 87

³⁷ Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, sida 87

³⁸ Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, sida 88,89

Jagets grund är inte jaget självt, utan det absoluta vars negation jaget är.³⁹ Det är inte vi som lever genom oss själva, utan det absoluta som lever genom oss. Som Paulus skriver i Galaterbrevet, “Jag lever, fast inte längre jag själv, det är Kristus som lever i mig.”⁴⁰ Detta betyder däremot inte att jaget på något sätt skulle uppgå i det absoluta och därmed förlora sin individualitet - jaget är absolut individuellt, just som ett tidsligt unikt uttryck för det absolut⁴¹

Många frågor kvarstår naturligtvis, men den för mig mest intressanta är den om dödens relation till det absoluta. Döden är, som vi sett central för det religiösa medvetandet, och som vi såg i uppsatsens inledning likställer Nishida vid ett tillfälle att dö med att möta gud.⁴² Å ett annat skriver han “At the ground of the self, therefore, there must be that which, in its own absolute nothingness, is self-determining, and which, in its own absolute nothingness, is being”⁴³, vilket antyder en identitet mellan intet, det absoluta och varat självt. Denna relation utgör huvudfokus i Nishitani Keijis *Religion and Nothingness* (1961), och är därmed ämne för nästa avsnitt av undersökningen.

2 - Nishitani: Vara, Intighet, Śūnyatā.

Som vi såg i inledningen innebär religionen för Nishitani en skiftning bort från vårt vardagliga, självcentrerade förhållande till verkligheten, genom problematiseringen av den egna existensen.⁴⁴ Detta sker genom mötet med vad Nishitani kallar *Intighet*, (nihility).⁴⁵ Intigheten är kort sagt det som gör livet meningslöst; döden, förgängligheten och meningslösheten gör sig påmind, och väcker frågorna: Varför? Varför finns jag? Varför finns det här? Vad är meningen med alltihop?⁴⁶ Intighetens avgrund öppnar sig under fötterna på oss; den genomsyrar allt och gör det meningslöst. I vardagen är vi upptagna av vår omvärld, vi fnattar än hit än dit, alltid på jakt efter någonting annat, och detta hindrar oss från att höja (eller snarare, sänka) blicken till vårt eget vara.⁴⁷ När vi tvingas stanna upp och fästa blicken

³⁹ Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, sida 110

⁴⁰ Galaterbrevet 2:20; En vers också Nishitani citerar i *Religion and Nothingness*.

⁴¹ Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, sida 111

⁴² Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, sida 68

⁴³ Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, sida 82

⁴⁴ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 3

⁴⁵ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 3

⁴⁶ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 3,4

⁴⁷ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 4

på marken under våra fötter upptäcker vi att där inte finns något, att vi svävar över en avgrund. Medvetandet om intigheten är för Nishitani inte bara ett psykologiskt tillstånd, utan en grundläggande förändring i verkligheten själv.⁴⁸ Denna förändring i varat själv är i grunden förenat med förändringen i vår varaförståelse. Nishitani kallar denna skiftning “the real self-awareness of reality”.⁴⁹ Han förklarar sig:

By the “self-awareness of reality” I mean both our becoming aware of reality and, at the same time, reality realizing itself in our awareness. The English word “realize”, with its twofold meaning of “actualize” and “understand” is particularly suited to what I have in mind here [...] I am using the word to indicate that our ability to perceive reality means that reality realizes (actualizes) itself in us; that this in turn is the only way that we can realize (appropriate through understanding) the fact that reality is so realizing itself in us; and that in so doing the self-realization of reality itself takes place.⁵⁰

När vi inser tillvarons intighet förverkligar vi därigenom denna intighet. Intigheten är inte någonting abstrakt som vi bara förstår genom intellektet; den rör vår grundläggande varaförståelse, och när vi verkligen förstår tillvarons intighet gör sig intigheten känd i vårt vara, den visar sig som konkret verklighet. Då vi själva (som för Nishida) är monadiska uttryck för verkligheten innebär vår fördjupade insikt i verkligheten samtidigt att verkligheten själv förverkligar sig i oss genom vår insikt i den.⁵¹ Nishitani är tydlig med att det inte handlar om intellektuell, teoretisk förståelse, utan att insikten som själv ändrar verklighetens karaktär måste ske på ett djupare plan, i vårt varas själva verklighet.⁵² När intigheten framträder gör den det alltså inte som ett intellektuellt faktum, utan som en fundamental skiftning i verklighetens struktur. Intigheten genomsyrar hela varat (såväl det “subjektiva” som det “objektiva”) och gör det intigt. Detta “omintetgörande” (nullification) är dock på inget sätt ett “förintande” (annihilation); den intiga verkligheten är fortfarande där, fortfarande verklig, men nu verklig just som överklighet.⁵³

⁴⁸ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 19

⁴⁹ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 5

⁵⁰ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 5

⁵¹ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 5

⁵² Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 5,6

⁵³ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 17

Den moderna cartesianska⁵⁴ människans vardagliga verklighetsuppfattning utgår ifrån vad Nishitani kallar *Jagets Fält* (the field of consciousness), och präglas av en strikt uppdelning i subjekt och objekt, inre och yttre, samt en klar uppdelning mellan oss och andra. På jagets fält är vi fundamentalt egocentriska, eftersom jaget tas som verklighetens yttersta grund och resten av världen förstås instrumentellt utifrån dess nytta för jaget.⁵⁵ När den *realiseras* (förverkligas genom insikt) upphäver intigheten den klara uppdelningen i subjekt och objekt, eftersom den visar sig i varat självt, och alltså likaursprungligt på båda sidorna av det fönster som på jagets fält skiljer oss från vår omvärld.⁵⁶ Övergången från jagets till intets fält innebär alltså en fördjupning av den mänskliga självmedvetandet, i och med att vi "öppnar oss" för en "sannare" verklighet utanför och oberoende av det egna jaget, då vi nu befinner oss på en grund (eller avgrund) utanför oss själva.⁵⁷ Samtidigt som mötet med intigheten bereder väg för religionens möjlighet är den också (i form av Guds död) källan till den nihilism som enligt Nishitani är den moderna civilisationens största hot.⁵⁸ Samtidigt som Nishitani tar nihilismens problem på allvar är han klar med att vi inte kan återvända till ett tidigare stadium; när väl intigheten har visat sig kan vi inte blunda för den - nihilismen måste övervinnas inifrån, genom radikaliserings av intet till tomhet, *śūnyatā*.⁵⁹

När intigheten förstås som en grund (eller som en grundlöshet) förstås den som någonting annat, som ligger utanför och bortom varat. Intet är *ett* inte; som varats motsats är det någonting annat än varat, och måste därmed i någon bemärkelse vara ett vara självt. Som matematisk analogi kan vi säga att verkligheten är X, som i realiseringen av intigheten omintetgörs: $X * 0 = 0$. Precis som intigheten är 0 absolut ingenting, men det är fortfarande ingenting representerat som någonting. Noll är ett intigt tal, ett »tal som är ingenting», men fortfarande ett tal. Skriver vi "0" har vi inte skrivit *ingenting*, vi har skrivit "0". Ett verkligt Inte är inte "0", utan "".

Visuellt kan övergången från först varat till intigheten till *śūnyatā* representeras såhär:

⁵⁴ Jämför Descartes, vars hela filosofiska metod grundar sig i att ta det egna jaget som absolut utgångspunkt. Se bl.a *Religion and Nothingness*, sida 19

⁵⁵ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 3

⁵⁶ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 9,10

⁵⁷ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 15

⁵⁸ Se Nishitani, *The Self-Overcoming of Nihilism*.

⁵⁹ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 90 et al.



B:



C:



Varat (A) genomsyras av intet och omintetgörs när intigheten väller fram ur dess grund. Detta *inte* betraktas fortfarande som *ett* inte, som ett *inte* utanför och bortom varat (B). När intigheten negerar sig själv och uttömmar sig i *sūnyatā* visar sig tomheten inte vara någonting annat än varat, och varat inte annat än tomhet. Nishitani skriver:

The emptiness of *sūnyatā* is not an emptiness represented as some “thing” outside of being and other than being. It is not simply an “empty nothing”, but rather an *absolute emptiness*, emptied even of these representations of emptiness. And for that reason, it is at bottom one with being, even as being is at bottom one with emptiness. At the elemental source where being appears as one with emptiness, at the home-ground of all being, emptiness appears as one with being.⁶⁰

Varats illusoriska karaktär inom Buddhismen stammar ur denna paradoxala identitet mellan varat och tomheten, det absoluta intet. Nishitani jämför varat med en mask, utan någonting under. Varat är den sannaste verkligheten, eftersom det inte finns någonting annat under masken, men också fullkomligt överkligt, eftersom masken är en mask för intet.⁶¹ Det är alltså, liksom för Nishida, inte vi som lever genom oss själva, utan tomheten som lever genom oss.⁶² Tomheten är till skillnad från intigheten ingenting transcendentalt »bortom» såsom Platons idévärld eller kristendomens himmel; om dessa transcendenser motsvarar en vändning så långt »bort» från världen man kan komma, en vändning 180 grader, går vändningen därifrån till *Sūnyatā* ytterligare 180°. Den sluter cirkeln och lämnar oss där vi en gång började, i den omedelbara verkligheten.⁶³ Den absoluta transcendensen visar sig sammanfalla helt med den absoluta immanensen; som ett absolut »bortom» visar sig tomheten befinna sig »hitom» jaget, närmare jaget än jaget självt.⁶⁴ I vändningen först till intet och genom intet vidare till tomheten bryter vi oss ur den bokstavligt egocentriska världsbild som präglar jagets fält, där det egna jaget förstås som allt (och jagets) yttersta

⁶⁰ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 123

⁶¹ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 71

⁶² Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 72

⁶³ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 106

⁶⁴ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 138

grund.⁶⁵ Vårt vardagliga medvetande är “a grasping of the self by the self, a confinement of the self by the self that spells attachment to the self.”⁶⁶ Jaget förblir i sitt greppande fångat i sitt eget grepp. När jaget tas som sin egen grund förblir vi instängda i oss själva; vi stänger världen ute och förblir därmed också avstängda från vår egen djupaste botten, eftersom denna botten är den tomhet som manifesterar sig likaursprungligt inom och utanför jaget.⁶⁷

När intighetens avgrund öppnar sig under världen och jaget upphäver den därmed den klara distinktionen mellan subjekt och objekt som vi annars tar för given.⁶⁸ Intigheten gör oss till främlingar inför både oss själva och världen. Allting framträder som intighet, som oändligt avlägset, okännbart och utsägligt. Nishitani ger ett exempel:

Take the tiny flower blooming away out in my garden. It grew from a single seed and will one day return to the earth, never again to return as long as this world exists. Yet we do not know where its pretty little face appeared from nor where it will disappear to. Behind it lies absolute nihility: the same nihility that lies behind us, the same nihility that lies in the space between flowers and men. Separated from me by the abyss of nihility, the flower in my garden is an unknown entity.⁶⁹

I vår vardagliga relation till världen sätter vi namn på personer och ting, och bara för att vi vet vad namnet pekar på antar vi att vi vet vad det utpekade självt är. Vi glömmer världens och tingens sanna natur, vi glömmer tingens inneboende mysterium och ser istället bara namnlapparna vi sätter på dem.⁷⁰ I tomheten bibehåller allting den outgrundlighet som visar sig genom intigheten, men det oändliga avstånd som visade sig i intigheten har tömt sig självt, och därmed lämnat oss i tingens absoluta närvaro. Här framträder tingen i sin fullständiga *dethet* (*tathātā*), precis som de är, men samtidigt visar sig allting som en manifestation av samma underliggande tomhet.⁷¹ På förnuftets fält förstår vi tingets vara eidetiskt, vi förstår dess “vad” som “vilken kategori den tillhör” och ser därmed rakt förbi tinget självt.⁷² När intighetens avgrund öppnar sig under tingen faller de begreppsliga och

⁶⁵ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 103 et al

⁶⁶ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 103

⁶⁷ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 104

⁶⁸ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 17

⁶⁹ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 101

⁷⁰ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 101

⁷¹ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 102

⁷² Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 131

sinnliga bestämningarna bort, de skingras i Nishitanis ord som dimma över en avgrund.⁷³ Tingen framstår som outgrundliga, onämbara och okännbara.⁷⁴ När tingen i tomheten återvänder till sig själva har de bara sig själva, sin dethet, att återvända till. I och med att tingen förstås vara tomma faller den kantianska distinktionen mellan tinget-i-sig (noumenon) och fenomenet (tinget-för-oss) bort.⁷⁵ Tingen vi kan se och röra är precis som Kant menade en slags mask, men då varat, som vi tidigare sett, är en mask för tomheten (en mask med ingenting under) är de illusoriska fenomenen ingenting annat än tingens sanna verklighet.⁷⁶ För att illustrera detta citerar Nishitani ett japanskt talesätt, som i den engelska översättningen lyder:

“A bird flies and it is like a bird. A fish swims and it looks like a fish.”⁷⁷

Fågelns dethet, dess sanna natur, ligger alltså i att den är *som* en fågel. *I sig* är fågeln *ingenting*; den är tom, illusorisk, överklig. Som tomhet är fågeln helt och hållet verklig, men den »är» inte en fågel - den är ingenting annat än sig själv. Att fågeln ändå är en fågel ligger just i att den är »som en fågel», att den är »det som vi kallar «fågel»». Här finner vi lösningen på en zen-koan som Nishida citerar i *Nothingness and the Religious Worldview*: “One day Shuzan, taking up a bamboo stick, said: ‘When you call this a bamboo stick, you are wrong; and when you don’t, you are also wrong. What then, do you call it?’”⁷⁸ Tingens dethet kan inte greppas av förnuftet och kan därmed aldrig heller uttryckas språkligt. Det närmaste vi kan komma till att uttrycka detheten logiskt är “It is *not* this thing or that, therefore it *is* this thing or that.”⁷⁹ Tinget dethet, dess sanna natur, kan aldrig tänkas med intellektet eller fångas i ord; den måste helt enkelt upplevas. Nishitani citerar en vers av poeten Basho, som skriver:

From the Pine tree,
Learn of the Pine tree;
And from the bamboo,

⁷³ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 122

⁷⁴ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 124

⁷⁵ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 138

⁷⁶ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 139

⁷⁷ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 139

⁷⁸ Nishida, *Last writing: Nothingness and the Religious Worldview*, sida 108

⁷⁹ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 124

of the bamboo.⁸⁰

Som Nishitani gör klart har detta ingenting att göra med att studera eller observera tallen; det handlar om ett sätt att vara där tallen framträder som det den själv är. Det är alltså enbart genom intets allomfattande negativitet som upphäver sig själv i tomhet som verkligheten själv kan framträda. Tomheten är ett "field of be-ification", där ett Nietzscheanskt bejakande av livet och världen först blir möjligt.⁸¹ Här ser vi betydelsen av ytterligare en ofta citerad zenfras: *I den stora döden föds himlen och jorden ånyo.*⁸²

3 - Livet i Döden, Döden i Livet

Nu när vi vunnit en förståelse av varats och tomhetens ickedualistiska relation är ramverket lagt för att vända oss till uppsatsens ursprungliga fråga: dödens mening.

När vi försöker föreställa oss döden tänker vi oss ofta att vi kliver ut ur livet och kliver in i någonting annat, antingen ett efterliv av något slag eller ut i intet. Vi kan jämföra denna syn på döden som ett inte med en vardaglig förståelse av blindhet. När vi tänker oss hur det är att inte se någonting tänker vi oss att allt är svart. Total blindhet, att vara utan synsinne, är dock inte att vara i ett evigt mörker, eftersom mörkret just är intet-för-synen. Verklig blindhet, att överhuvudtaget inte ha någon syn, innebär att ögat ser lika lite framåt som det ser in i huvudet. Det ögat ser bakåt är inte svarthetens intighet, utan Tomhet, inte ens ingenting. Döden tänkt som ett evigt ingenting förutsätter att det fortfarande finns ett "vi" för vilket intet är **ett** inte - det bygger på intighet, på ett relativt inte. I själva verken är döden inte ens ett inte, eftersom det inte finns något vara utifrån vilket intet kan förstås. Efter döden finns ingen kvar som kan uppleva intet; **det finns inte ens ingenting, alltså tomhet.**

När intet i övergången till *sūnyatā* upphäver sig självt i tomhet återförs vi till världen och ser att varat och intet är enat i roten. Inuti och genom mig, allt i min omgivning, hela min värld, alla världar, finns intet, finns förgängligheten, finns döden. Vad säger det då om döden själv? Vad innebär då döden som varats övergång i tomhet, om varat redan är tomt från början? Tidigt i *Nothingness and the Religious Worldview* skriver Nishida följande om döden:

⁸⁰ Bashō, citerad i Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 128

⁸¹ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 123,124

⁸² Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 90

Death involves a relative being facing an absolute. For the self to face God is to die. When Isaiah saw God he cried out: "Woe to me! For I am undone; because I am a man of unclean lips; for my eyes have seen the King, the Lord of hosts" (Isaiah, 6, 5). [...] When a relative being faces the true absolute it cannot exist. It must pass over into nothing. The living self relates to the divine, encounters the divine, only through dying - only in this paradoxical form.⁸³

Vad betyder detta, att vi i döden möter gud, när vi själva som vi tidigare sett inte är annat än det absoluta som förverkligar sig självt genom uttrycket i sin negation? Oavsett den inbördes relationen mellan Nishidas absoluta och Nishitanis tomhet tror jag att vi ställs inför samma problem här: vad innebär det att döden är tomhet/absolut när själva vårt vara inte är annat än tomheten/ det absoluta? En tolkning är att jag, när jag dör, negeras som negation av det absoluta och därmed »uppgår» i det absoluta självt. I Nishitanis språk, där varat är tomhetens mask, en mask som bärs av tomheten, det vill säga en mask med ingenting under, är att dö att återgå till tomheten själv.⁸⁴

Att form inte är annat än tomhet, och att tomhet inte är annat än form kan lätt bli missvisande om det tas för att betyda att det utan varat inte heller skulle finnas någon tomhet, det vill säga att tomheten likväl är tomhet sedd från varats synpunkt. Detta hänger dock på en objektiverande syn på tomheten, som behandlar tomheten som avhängigt varat, som någonting som antingen finns eller inte finns. Själva kategorierna "existens" och "icke-existens" är i själva verket otillämpbara på tomheten, eftersom tomheten inte är *någonting* som kan finnas eller inte finnas. Som absolut negativitet existerar tomheten inte, men inte heller inte-existerar den.⁸⁵ Detsamma gäller naturligtvis för det absoluta hos Nishida, som i och med att det måste besitta sin egen absoluta självnegation samtidigt är absolut vara och absolut icke-vara.⁸⁶

⁸³ Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, sida 68

⁸⁴ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 71, et al.

⁸⁵ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 70

⁸⁶ Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, sida 69

Nishitani finner roten till likgiltigheten inför det religiösa i uppfattningen om att döden upphör med oss.⁸⁷ Om vi förstår vår död som dödens egen död, alltså döden själv som ändlig, kan jaget aldrig bryta sig sitt eget grepp, aldrig finna en fast punkt att förankra sig vid. Vår förmåga att vara religiösa över huvud taget vilar på möjligheten att överskrida det egocentriska jagets fält, att se vårt vara som grundat i någonting utanför och bortom oss själva.⁸⁸ Enligt Marcia så Cavalcante Schuback kan vi vara likgiltiga inför livet, men inte inför döden.⁸⁹ Vår likgiltighet inför livet stammar enligt så Cavalcante Schuback ur en dualistisk syn på livet och döden, där vi antingen förstår livet-och-döden som bara livet (och därmed glömmer ta vara på livet i dess ändlighet) eller också om vi förstår det som bara döden (vilket får livet att framstå som överkligt och meningslöst). Ju djupare vi förstår dödens oundviklighet, desto mer radikalt penetrerar döden våra liv. Precis som någon vars öde just beseglats skulle säga till sig själv "Jag är död", måste vi när vi i hjärtat inser dödens oundviklighet låta den genomsyra oss helt. Liksom den dödsdömde är vi "redan döda", då vi varit döende sedan födseln. När vi inser jagets tomhet inser vi även livets och dödens icke-dualism.⁹⁰ Döden är ingenting *annat*; dödens tomhet är samma tomhet som hela tiden legat till grund för vårt vara. Vi har, som tomhetens masker, redan varit döda från början. För att illustrera detta citerar Nishitani zenmästaren Gasan Jōseki som vid sin död lämnade efters sig följande vers: (Yellow Springs = dödsriket.)

It is ninety-one years,
Since my skin and bones were put together;
This midnight, as always,
I lay myself down in the Yellow Springs.⁹¹

Att dö är ingenting vi gör vid livets slut, det är någonting vi gör så länge vi lever. Livet har från början varit ett med döden, och omvänt har döden aldrig varit någonting annat än livet. När döden inses vara ett med livet förlorar dödsångesten, ångesten inför livets slut sitt järngrepp om oss - för eftersom vi varit döda från början är det ingen skillnad mellan tiden efter livets slut och tiden innan livets början. Nishida citerar zenmästaren Bunan, som skriver:

⁸⁷ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 171

⁸⁸ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 175

⁸⁹ så Cavalcante Schuback, *Philosophy and Religion*, 105

⁹⁰ Ibid

⁹¹ Gasan Jōseki, citerad i Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 75.

While alive
Be a dead man.
Be thoroughly dead,
And behave as you like:
All will be well.⁹²

Slutsats och diskussion

Genom radikaliseringsen av det representerade intet (*ett ingenting*) till den orepresenterbara tomheten (inte ens ingenting) visade sig det absoluta intet inte vara någonting annat än varat självt. När denna dialektik tillämpas på döden sker en likartad vändning, där döden till sist inses inte vara någonting annat än livet, precis som livet inte är någonting annat än döden. Denna ickedualism innebär som vi tidigare sett inte att distinktionen mellan livet och döden faller bort; som Nishitani skriver förblir livet liv och döden död, men båda manifesterar sig likaursprungligt i allting. Varat är så att säga en dubbelexponering av liv och död.⁹³ Jag ska här försöka skissera vad jag ser som dödsmedvetandets fem stadier, samt deras inverkan på vår relation till vår omvärld.

1: Att inte veta om döden, som ett barn eller djur. Om döden gör sig känd är det som en händelse - någon dör på samma sätt som någon bryter benet, det är någonting som ibland händer men som oftast inte gör det. Livsfaran finns givetvis i djurets värld, men där är döden begränsad till en situation som man antingen överlever eller inte gör det.

2: Att känna till dödens oundviklighet, men bara som ett faktum bland andra. Att jag ska dö och att jorden är rund är likvärdiga fakta. Döden är någonting avlägset, som väntar i framtiden. Den är inte här, inte nu. Denna distans från döden låter oss förhålla oss likgiltigt och ironiskt till döden - I Heideggers språk är det *man* som dör, inte *Jag*.

⁹² Bunan, citerad i Nishida, *Nothingness and the Religious Worldview*, sida 101

⁹³ Nishitani, *Religion and Nothingness*, sida 93,94

3: Jag fattar döden inte bara som abstrakt faktum, utan som en verklighet som rör mitt eget vara. Jag inser att det är just jag som ska dö, att ingen annan kan dö min död åt mig. I och med att min död är min och bara min är också mitt liv mitt och bara mitt. Det ångestframkallande mötet med döden leder till individueringen av jaget ur mannen som ett egentligt jag.

4: Döden har hittills fattats som en *händelse*, som min övergång från vara till icke-vara som sker vid en given tidpunkt. När dödens absoluta oundviklighet tränger sig på visar sig varats inre överklighet, den intighet som Nishitani beskriver. Döden genomsyrar allt och gör det meningslöst. Verkligheten är överklig, livet är död.

5: Trots att livet inte är annat än döden har döden fortfarande tänkts som någonting annat än livet. När insikten att vi redan är döda verkligen når fram innebär det en befrielse från dödsångesten som tidigare hängt över oss. Då vi varit döda hela våra liv är döden ingenting annat; när vi dör slutar vi bara att leva och alltså är döden ingenting att frukta. Eftersom döden därmed i en viktig bemärkelse inte finns kan vi som goda Epikureer leva utan att ägna döden en tanke.

Litteraturförteckning

- “Absoluta, det” i *Filosofilexikonet*, red. Poul Lübcke (Stockholm, Forum, 1988)
- Altizer, Thomas J. J. - “Emptiness and God” i *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji*, red. Taitetsu Unno (Asian Humanities Press, 1989)
- Davis, Bret W. - "The Kyoto School" i *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward N. Zalta (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017)
- Hanaoka, Eiko - “The Problem of Philosophy and Religion” i *Zen and Christianity – From the Standpoint of Absolute Nothingness* (Kyoto: Maruzen Kyoto Publication Service Center, 2008)
- “Meiji Restoration” i *Encyclopædia Britannica*, (Encyclopædia Britannica, inc. 2018)
- Nishida, Kitarō - *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview* (University of Hawaii Press, 1993)
- Nishitani, Keiji - *Religion and Nothingness*, (University of California Press, 1983)
- Sá Cavalcante Schuback, Marcia - “Philosophy and Religion” i *Svensk Teologisk Kvartalskrift*. Årg. 78 Nr 3 (2002)
- Yusa, Michiko - *Zen and Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitarō* (University of Hawai’i Press, 2002)