

Maja Milčinski
**KAJ JE
FILOZOFIJA?
PRIMER
AZIJE**

27-37

MAJA MILČINSKI
ODDELEK ZA FILOZOFIJO
FILOZOFSKA FAKULTETA
AŠKERČEVA 2
SI-1000 LJUBLJANA
E-MAIL: MAJA.MILCINSKI@
GUEST.ARNES.SI

::POVZETEK

ČLANEK PRIKAŽUJE UTRINKE IZ azijskih filozofij, predvsem iz korejske in japonske filozofije, ki ponovno silijo k preizpraševanju o tem, kaj velja za filozofijo in kdo za filozofa. Teorija praznine in narava vezanosti na Jaz pomenita smernici za načine osvobajanja tako v filozofiji budizma kot pri Zhuang Ziju. Med evropskimi filozofi je posebna pozornost namenjena Leibnizu kot filozofu medkulturnega dialoga. Njegove misli o Yijingu in neokonfucijanstvu pomenijo namreč prvi pomemben korak evropskega filozofa k resnemu ukvarjanju z azijskimi filozofijami.

Ključne besede: azijske filozofije, neokonfucijanstvo, teorija praznine, medkulturni dialog, Leibniz

ABSTRACT*WHAT IS PHILOSOPHY? THE CASE OF ASIA*

This paper deals with the glimpses of Asian philosophies, particularly with Korean and Japanese philosophy. They are instrumental in re-examining the status of philosophy and philosophers. The doctrine of emptiness and the nature of attachment to the Ego present the ways to liberation in Buddhism and at Zhuang Zi. Among European philosophers special attention is given to Leibniz, as one of the philosophers who initiated the intercultural dialogue. His thoughts on Yijing and Neo-Confucianism present the first important step and a European philosopher to serious study of Asian philosophies.

Key words: Asian philosophies, Neo-Confucianism, Emptiness, intercultural dialogue, Leibniz

Filozofija kot kritična aktivnost, ki vsebuje spraševanje o svoji lastni naravi in pomenu, je seveda dediščina grške filozofije. V njenem razvoju so bili točno definirani problemi, s katerimi se je ukvarjala, in načini, kako se je ukvarjala z njimi. Posvečala se je vsebini misli, lastni definiciji in uveljavila čisto določeno tradicijo spekulativnega in konceptualnega mišljenja. Nesporen prispevek k tradiciji in razvoju racionalnosti so bila prizadevanja grških filozofov, ki so definirali področja svoje aktivnosti v odnosu do takrat obstoječih mitov in sistemov verovanja. Njihova prizadevanja v oblikovanju načina racionalnosti, ki so ga razvijali, naj bi nudila ustreznejšo sliko sveta, človeka in njegovih

izkušenj v svetu. Stiki z neevropskimi kulturami nam govorijo tudi o poskusih evropskega duha, da bi razumel samega sebe v odnosu do drugih ras, kultur in filozofij, o njegovem samopotrjevanju v odnosu do drugih in o izdelani racionalizaciji evropskega etnocentrizma kot filozofski osnovi evropskega kolonializma.

Podobno kot v antični Grčiji tudi filozofske šole klasičnega obdobja kitajske filozofije niso dale enotnih odgovorov na vprašanja te stare civilizacije in eksistencialnih zagat njenih pripadnikov. Vendarle pa je v tej skupni kulturni orientaciji obstajal problemski okvir, ki so ga delile različne filozofske šole. Bistveno vprašanje vseh teh pa ni bilo takšno, kot je zaposlovalo grškega filozofa (Kaj je resnica?), pač pa Kje je Dao? (Pot) - način upravljanja države in vodenja zasebnega življenja. Vladarji tega časa večini teh filozofov (razen morda najbolj politično usmerjenim) niso prisluhnili. Pojavili pa so se novi odgovori na vprašanja, kako voditi državo v teh časih in kako se obnašati v zasebnem življenju. Legalisti so imeli bolj praktične nasvete (nagrajevanje in kaznovanje), konfucijanci in mohisti so razglabljali o moralni osnovi socialnega reda in odnosu do vladajoče moči Neba, daoist Zhuang Zi pa je trdil, da je pravi način v takšnih časih umik v zasebno življenje in da je naloga države predvsem nevmešavanje in to, da pusti svoje prebivalce pri miru. Večina filozofskih šol stare Kitajske pa je črpala (vede ali nevede) iz modrosti *Yijinga* – *Knjige premen*, ki je tudi Leibnizu pomenila velik filozofski izziv.

Ne le, da Leibnizove misli o *Yijingu* in neokonfucijanstvu pomenijo prvi pomemben korak nekega evropskega filozofa na poti k resnemu ukvarjanju z azijskimi filozofijami - pomembne so tudi s stališča zgodovine evropske filozofije same. Za evropsko filozofijo je bilo to še zadnje uradno srečanje s filozofskimi deli Azije, preden je s Heglom kulminirala v evropski metafiziki, s slednjo pa tudi podlegla predsodkom, ki jih je sama gojila do svoje velike podobe Drugega celo na področju filozofije. S tem se je za dve stoletji zaprla v ozko pojmovanje tega, kaj naj bi bila filozofija, in obenem gojila paradokсно prepričanje o univerzalnosti razuma, ki da se manifestira samo lokalno - od Grčije naprej, v Evropi, seveda.

Za razliko od Hegla, ki je svojo gotovost o tem, da se je filozofija začela v Grčiji, v veliki meri gradil na nevednosti in nepoznavanju takrat v prevodih že dostopnih virov, so Leibnizova prizadevanja že od njegovih zgodnjih let naprej temeljila na pristnem zanimanju za Kitajsko in na branju vseh pomembnih takrat dostopnih del o njej. Že ta prva dela pa razodevajo zagato pri iskanju ustrezne terminologije prevajanja azijskih filozofskih konceptov.

Po Leibnizu je bilo pomembnih poskusov vzpostavljanja dialoga med evropskimi in azijskimi filozofi več. V predavanju bodo predstavljeni tisti, ki so vodili do postmoderne naravnosti sodobne japonske filozofije.

Zaradi hitrega pretoka informacij vemo danes veliko več o azijskih filozofskih tekstih, daoističnih teorijah slikarstva in budističnih praktikah kot pa ljudje, ki so živeli v času, ko so se ti razvijali. Od *zen* budističnih filozofov-praktikov, ki so v odporu do zgolj knjižne učenosti demonstrativno opravljali potrebo po *sutrah*, pa se lahko naučimo tudi, da v starih filozofskih in religijskih sistemih, če jih percipiramo zgolj kot tekste, ni ničesar, kar bi jih delalo nepristopne za interpretacijo. Gre za ponovno domislitev in vključevanje filozofskih dosežkov preteklosti in drugih kultur v sodobno filozofsko ukvarjanje. Poznavanje neevropskih filozofij je nujno ne le zaradi poznavanja posameznih regionalnih filozofij, denimo, prihoda indijskega budizma na Kitajsko in pozneje na Japonsko, ter njegovih vplivov na avtohtone sisteme mišljenja, ampak tudi zaradi poznavanja same evropske filozofske dediščine, saj so Leibniz, Nietzsche, Schopenhauer in v današnjem času Sloterdijk, razvijali filozofsko diskusijo s konfucijanstvom, budizmom in hinduizmom.

Vsi ti filozofski teksti posredujejo sporočilo o enem izmed poslanstev filozofije: izražanje, ubesedenje osnovnih resnic o svetu in Absolutu, kot tudi o našem odnosu do njega. Posamezne filozofske tradicije niso homogene entitete. Skozi zgodovino se spreminjajo v večji meri, kot pa se razlikujejo druga od druge. V primeru korejske in japonske filozofije, ki sta se razvijali pod velikim vplivom budizma, nas preseneča dejstvo, da ti dve tradiciji ne vsebujeta koncepta, ki bi docela ustrezal pojmu filozofija. To seveda ni pomanjkljivost, saj se v Aziji pojem filozofije širi in vključuje vso tisto vsebino mišljenja, ki vodi človeka v različnih časih: pojmovanje kozmosa, vesoljstva, sveta in načinov, kako se ta pojmovanja aplicirajo na vsakdanje delovanje – vse to, kar v podrobni analizi učinkuje kot negacija filozofije. Filozofija tu ni dosežek ali cilj, pač pa ostaja proces, gibanje in nenehno prizadevanje za resnico in osvoboditev, ki prinaša tudi radikalne spremembe v filozofih samih. Širjenje obzorij in kultivacija osebnosti v viziji tega, kar je sploh moč spoznati, vodi do neomejenega spoznavanja, ki bi ga vsakršne vsiljene meje ubile. V tem prizadevanju za resnico ostaja ves čas resnica filozofov osnovni vir mišljenja; prizadevanje za resnico, ki je porojeno iz resnice same, pomeni tudi neprestani boj proti absolutizaciji in konkretizaciji.

V korejski in japonski filozofiji se ponovno srečamo z vprašanjem, kaj velja za filozofijo, kaj za filozofsko in kdo za filozofa. Filozofija, ki želi postaviti razum nad ostale komponente človeka, je dominantna v evropski tradiciji. V evropskem filozofskem diskurzu pojmujejo mistično doživetje kot nekaj, kar je v nasprotju z reflektivno mislijo. Ta perspektiva je tako usodno vplivala na raziskovalno področje, da je zanemarilo zveze in povezave med filozofskimi in simboličnimi načini izražanja tradicije in mističnimi, nadracionalnimi dožitvi osebe, ki goji, ustvarja določeno filozofsko tradicijo. Logične tradicije Azije,

ki so vezane na meditativne tehnike, pa se odlikujejo z uporabo filozofske dialektike, ki vključuje konceptualno mišljenje, sicer na prvi pogled ločeno od nemisljive in neizrazljive modrosti, za katero si prizadeva filozof. Intelektualna prizadevanja so zato nepogrešljiva tako pri meditaciji kot pri doseganju oblik neposrednega, nekonceptualnega ali mističnega doživetja. Teorija praznine v budistični filozofiji je tudi osnova neokonfucijanske dialektike, ki dobi osrednje mesto v razvoju korejske in japonske filozofije.

S praznino velja preveriti naravo vezanosti na Jaz, na iluzije tega sveta in odkriti naravo nevezanosti, ki odpira pot do svobode in nove perspektive eksistence. Uzreti pojave v luči praznine pomeni osvoboditi se ontoloških entitet in spregledati področje takšnosti biti. Koncept praznine ni dvignjen na metafizični nivo ali reduciran na ontologijo. Percepcija pod lupo praznine omogoča uzreti pojave in stvari v njihovi enosti in napredovati v neomejeno svobodo, ki veže filozofijo budizma na *Zhuang Zija*: osvoboditev od omejitev telesa in vsakovrstnih intelektualnih iger, spoznanje, da so dosežki in slava samo breme, ki nam zapira pot v spontanost praznine, dom velikega *daa* in področje svobodnega in lahkega potovanja, odprtega tistemu, ki je zavrzel svoj Jaz, *Sebstvo*. Praznina ni antiteza biti ali pozicija med ničem in bitjo. Je transcendenca vseh stališč.

Od filozofije, utemeljene v pojmu biti ali substance, tu pač ni pričakovati odrešenja. Osvobajanje od mišljenja, ki bi substancializiralo, in od substancializirajočega razumevanja Sebe, ujetja v Ego, vodi v *prajño*, transcendentalno modrost, ki je nad vsako dualnostjo. Prodor v poslednjo realnost pa prinaša tudi zagato možnosti razkritja, izražanja poslednje resnice v verbalnih ali simbolnih izrazih in vprašanje o istovetnosti ali neistovetnosti pojmovnega mišljenja in neposredne percepcije ter zveze med analizo, uvidom in koncentracijo. Posebni uvid in izkušnja praznine in minljivosti ne pomenita zavrženja pojmovnosti, pač pa transcendenca običajnih dualističnih delitev pojmovnega mišljenja. Filozofske tradicije Azije nas učijo o kompatibilnosti intelektualne aktivnosti in mističnega doživetja, saj gre za skupno naravo misli in neposredne percepcije, kultiviranje specifičnega načina spoznanja in preseganja omejitev in napak običajne percepcije na poti do osvobajajočega spoznanja realnosti. Mistično mišljenje ni nekaj brez-umnega, saj igra v njem intelekt pomembno vlogo.

Četudi Koreja in Japonska nista poznali izraza za specifično aktivnost, ki je bila v evropski zgodovini poimenovana kot filozofija, pa sta gojili in priznavali pomen misli kot pomembnega orodja pri premagovanju neznanja in nevednosti. Povezovanje uveljavljanja grške racionalnosti in uradnega scenarija rojstva

filozofije v Grčiji¹ (Bonardel: 1996, 22) nam v primeru Koreje in Japonske ne pomaga kaj prida. Čeprav je izraz ljubezni do modrosti in aktivnost povezana z njim izrazito grški fenomen, pa to seveda ne pomeni, da Azija ni gojila enakih prizadevanj. Odsotnost izraza ne pomeni tudi odsotnosti podobnih aktivnosti v teh tradicijah. Opozarja nas tudi na paradokso situacijo, v kateri se je v Evropi tako kompleksna aktivnost omejila na racionalno nadzorovana prizadevanja.

Pred približno stoletjem je bil pojem filozofija (*ch'olhak*) uveden v Korejo, čeprav so tja že s prihodom krščanstva v sedemnajstem stoletju pritekale evropske ideje. Leta 1910 je Yi Chong-jik (1841-1910) prodril s svojo knjigo o Kantovi filozofiji in v istem času je izšel *Vodič po klasični grški filozofiji*, ki ga je napisal Yi In-jae (1870-1929). V teh delih so se avtorji opirali na japonske in kitajske vire. Sledila je uvedba učnih programov logike in posebnih stolic za evropsko filozofijo, ki je tudi na Kitajskem in Japonskem postala del univerzitetnih in srednješolskih študijskih programov. S tem je korejska filozofija, ki je bila do dvajsetega stoletja s svojim velikim predstavnikom Yi T'oegyem (Yi Hwang) vezana na neokonfucijansko metafiziko, odprla svoj filozofski diskurz evropskim idejam in v zadnjih dveh desetletjih tudi ameriški filozofiji.

V Koreji si filozofi niso edini v tem, kaj naj bi bila korejska filozofija: je to intelektualna aktivnost, refleksija o najvišjih načelih, ki jo s stališča načel korejske kulture izvajajo Korejci v korejščini, ali determinira korejskost filozofije rojstni kraj filozofa ali kraj, kjer je aktivna skupina, ki ji teoretik pripada, ali pa jezik, v katerem diskusija poteka?² (Kim: 1979, 119-29) Ne glede na te razlike pa so si filozofi edini, da sta za razvoj moderne korejske filozofije najpomembnejša T'oegy in Yulgok (Yi I). Mnogi sicer reprezentativni sodobni korejski filozofi razmišljajo in pišejo v angleščini v sociokulturnem okolju ZDA (Kim Jaegwon) in bi jih bilo tako moč uvrstiti med sodobne ameriške filozofe. Tako korejsko kot tudi japonsko in kitajsko filozofijo pa za razliko od evropskega ukvarjanja z bitjo lahko uvrstimo v filozofske tradicije, osredotočene na načelo nastajanja. V korejskem filozofskem kontekstu je to usmeritev k načelu *Velikega poslednjega*, ogelnega kamna neokonfucijanske filozofije, s katerim so razlagali človekovo mesto v svetu in procese, v katerih dosega vse svojo najvišjo izpopolnitev, dovršitev in končno tudi propad. Izhodišče te teorije je *Veliko poslednje*, ki s svojo aktivnostjo ustvari *yang*. Ko pride do svoje meje, nastopi mir in za njim spet vračanje v aktivnost. Tako postaneta aktivnost in mirovanje izmenoma izvor svojega nasprotja ali bolje komplementarnega

¹F. Bonardel, *L'irrationnel*, PUF, Paris 1996, str. 22.

²H-s. Kim, "Han'gugō, han'guk ch'olhak" (Korejščina in korejska filozofija), v *Hanminjok ch'olhakcha taeboe 1991 taeboebo-hyōndae han'gukesōi ch'olhak-ūi che munje*, zv. 2, str. 119-20.

principa. Na ta način sta ustvarjena dva vzorca. *Yangu* ob premeni ustreza *yin* in tako ustvarja vodo, ogenj, kovino, les in zemljo. Iz teh petih stanj so zaplojene vse stvari.

Kitajski neokonfucijanski filozof Zhou Dunyi je k diagramu *Velikega poslednjega* napisal filozofski komentar, v katerem imata osrednje mesto velika praznina – prvobitni začetek na vrhu diagrama in praznina na dnu: oba ustvarjata področje spokojnosti za razliko od osrednjega dela diagrama, ki je področje premene. Gre za kozmološko shemo, ki se navdihuje pri domiselni besedi človeka, ki je bil toliko moder, da je vedel, da najsubtilnejših zamisli duha ni mogoče izraziti z besedami. Kot v *Knjigi premen*, kjer so podobe kot koraki v minljivosti vse do večnega konca, imamo tu obliko imaga, kjer je element človeške osebnosti že navzoč in je podoba izoblikovana prek svojih specifičnih zakonov izkustva in predstave sveta ter človekovega mesta v njem. Tako je že posredovan videz razmejitve med Jazom in Nejazom, ki posledično vodi v spokojnost in osvoboditev v blaženosti in sreči. Razmejitev je pomembna, ker deli resnični svet od iluzornega, praznega sveta. Velika praznina brez sleherne fizične oblike kot vzor popolne nepristranosti in polje popolne odsotnosti interesov Jaza je področje nad obliko, v katerem postane področje premen nepomembno. Vendarle pa je svet človeških bitij pravo mesto očiščevanja, kajti z vsemi sredstvi nečistosti in zavor nudi osebnosti pravo možnost duhovne preobrazbe. V dimenziji vzgoje duha počiva spokojnost, kot jo je negoval Zhou Dunyi in kot jo je od njega prevzel tudi T'oegye. V diagramu je *wu ji* tista osrednja točka, okoli katere se zbira sleherni proces kozmičnega življenja in razvoja, od koder izhaja in kamor se vrača nešteto pojavov. To je grafična predstavitev, prenesena na metafizično ontološko raven poslednje stvarnosti, kot jo doživlja razsvetljeni in osvobojeni duh v meditativni izkušnji. Tako predstavlja srednja plast minljivost sveta pojavov in nešteto njegovih oblik, področje nenehne premene. Filozofsko je tu prisotno budistično pojmovanje premene v nasprotju z resnično praznino narave sveta. To je meditativna izkušnja, prevedena v jezik diagrama (*tu*). V svoji obliki in vsebini je diagram izraz dokončne nemoči ubesedovanja izkušenj razsvetljenega duha. Tako je budistična praznina vizualno predstavljena kot prazen krog, kot metafizična brezčasna narava vseh stvari. Zastopa pa prav tako osrednjo, ključno točko duha, na stopnji, kjer ni občutka ali zavedanja česar koli, ni nobenega pojma, misli ali podobe več. To je stanje nezavedanja, v katerem vesoljstvo odraža svojo prvobitno naravo nič. Neskončno je osrednja točka zavesti in hkrati tudi osrednja točka univerzuma.

S tem je bila ustoličena neokonfucijanska metafizika, ki je vezana na duhovni trening, metafiziko in filozofijo religije, ne pa na budizem v njegovem domnevnem zanikanju življenja. Daleč od tega, da bi bila meditacija nekakšno

jamstvo za onostranstvo. To je praksa osvobajanja, vezana na tu in sedaj. Filozofija, ki temelji na njej, pa izvira iz možnosti preseganja nenasitnih želja, tudi želje po življenju, in po zaustavitvi običajnega miselnega procesa, ki je v svojem evropskem filozofskem kontekstu povezan z življenjem samim. Prav zato pomeni za nekatere evropske eksegete proces meditacije grožnjo esenci življenjskega procesa samega, ki pa v prvobitnem budističnem pomenu goji prej življenju pritrjujoče kot pa življenje zanikujoče dimenzije. Kljub temu pa vsebuje človeško iskanje transcendence in poslednjega z budističnimi meditativnimi tehnikami, ki v neokonfucijanstvu postanejo del telesnega in notranje duhovnega očiščevanja in transformacije. Diagram (*tu*) kot izvirna oblika filozofske kartografije duha, ki je dajala prednost grafično imaginarni ponazoritvi in ne verbalnim simbolom, je bila izhodišče Yi T'oegyjeve filozofije psiho-spiritualne samovzgoje, ki jo je namenil vladarju. V tem to delo ni edinstveno, saj se uvršča v množico del kitajskih filozofov obdobja Stotih šol do tradicije Kutadgu Bilig³ (Yusuf: 1983). Vendar pa je T'oegyjevo delo edinstveno v prikazu dogajanja v globoki meditaciji, ki ga ni moč verbalizirati. Zanimivo je, da je T'oegyje povečal verbalni del in se s tem odmaknil od tradicije *chana* o nezadostnosti besed. V njegovi filozofiji je diagram dobil sekundarno vlogo, postal je sredstvo za vizualizacijo in grafično predstavitev *daa* ali *Velikega poslednjega*. T'oegyje je postal zagovornik ortodoksnega konfucijanstva v Koreji, ki je za razliko od samokultiviranja na osnovi intuitivnega dožemanja Poti filozofske šole Lu-Wang gradilo na prizadevnem raziskovanju stvari. Vendar pa je s svojimi desetimi diagrami dogradil tradicijo kartografije duha in problematizacije odnosa med direktnimi, neverbalnimi podobami duhovnega izkustva, zajetimi v diagramu in njegove besedne razlage, ki zahteva prehod na racionalni nivo. Neokonfucijanski diagrami, ki so postali tudi specifika korejske filozofije, pomenijo kreativno reinterpreteracijo budističnega doseganja transcendence posvetnega in hkrati konfucijansko zahtevo sodelovanja v njem in njegovega obvladovanja. Povezani z daoistično notranjo alkimijo in budistično potjo poslednje izpopolnitve gradijo na samoobvladovanju in zbranosti duha in tvorijo pomemben del filozofije nastajanja.

Ta filozofska smer je odločilno zaznamovala razvoj filozofije v Koreji, ki ni izločala človekove emocionalne sfere na osnovi delitve med duhom in telesom. Ob metodološki cepitvi med teorijo in prakso se seveda postavi vprašanje, kako danes z orodji čiste teorije razmišljati o smereh, ki se zavestno zavzemajo za resnico v smislu načina bivanja v svetu, vključujoč tudi telesno eksistenco. Gre torej za smeri, ki ne pristajajo na ozke okvire racionalnosti, kot so jo razvijali in razumeli v Evropi, pač pa razvijajo lastna metodološka izhodišča za doži-

³K-h. Yusuf, *Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig)*, The University of Chicago Press, Chicago 1983.

vljanje enotnosti duha-telesa. Sámó doživljanje telesa namreč razumejo tudi kot osnovo iluzije osebe, ki vodi do razlikovanja med subjektom in objektom. Diagram pa je neposredna nebesedna podoba nekega duhovnega doživljanja. Razlaga, ubeseditev *tu*-ja, simbolu odvzame vrednost, ker ga prestavi na bolj racionalno raven, medtem ko vsebuje kot diagram še afektivno noto; in v tem smislu je razlaga lahko regresija. Doživljanje *tu*-ja in njegovega pomena se namreč dogaja na drugem nivoju, ne samo na racionalnem. Racionalnost sama ne nudi nikakršnega univerzalnega, skupnega in zato splošno veljavnega stališča pri srečevanju različnih filozofij. Racionalni princip, kot so ga razumeli in razvijali v Evropi, torej ni univerzalno načelo. Projekcija lastnih kategorij na tujo kulturo je lahko pomembna, vendar pomeni analizo s kategorijami, ki jih raziskovane tradicije zavestno zavračajo.

Prikazani izsek iz tradicije korejske filozofije, ki močno vpliva tudi na sodobne filozofske smeri v Koreji, nam predstavlja možnosti pshiofizičnega zavedanja, ki je nad čistim intelektom. Je namreč duhovna tvorba, ki ne dopušča možnosti cepitve na dobro in zlo, belo in črno, lepo in grdo, ampak odpira pot k preseganju v smeri modrosti poslednje resnice. To pa je, kot prikazujejo diagrami, *tu*-ji, pogosto mogoče naslikati, ne pa izreči, da se doživeti v meditaciji, ne pa spoznati z vedenjem.

Začetnik japonske filozofije v evropskem pomenu besede je bil Nishi Amane (1829-1897). Oblikoval je velik del japonske filozofske terminologije, ki je v rabi še danes. Poenotil je kitajske in japonske pismenke z na novo uvedenimi evropskimi filozofskimi termini. Leta 1874 je vpeljal za filozofijo termin *tetsugaku*. To je okrajšava za *kitetsugaku* in *kikyū tetsuchi*. Termina sta oblikovana na osnovi grške terminologije in pomenita znanost o vprašanih modrosti oziroma ljubezen do modrosti. Pred tem, leta 1862 pa je bila naloga oblikovanja predavanj iz grške in evropske filozofije na Japonskem zaupana Centru za proučevanje barbarskih knjig (Bansho Shirabe-sho). *Kitetsugaku* je termin, ki naj bi evropsko filozofijo ločeval od budistične in kitajske filozofije.

Vprašanje filozofije na Japonskem se danes veže na odnos med tradicionalno japonsko duhovnostjo in neprizanesljivim ritmom razvoja, ki so ga propagirali v razsvetljenjskem obdobju Meiji. Takrat naj bi izumrli še zadnji filozofi življenja, tisti, ki so se upirali instrumentalizaciji in specializaciji znanja, ker so predpostavljali povezanost vsega v celoti in božanskosti. Danes mlajši teoretiki na Japonskem opozarjajo na nevarnosti Nove filozofske šole iz Kyōta, kot imenujejo skupino tako imenovanih duhovnih intelektualcev. Med kritiki te domnevno nevarne orientacije je tudi Asada Akira, ki je zaslovel leta 1983 s knjigo *Struktura in moč (Kozo to chikara)*. V tekstu avtor kritično nagovarja študente in opisuje degeneracijo znanja v buržoazno orodje napredovanja in uspeha. S tega stališča je tekst obramba védenja, znanja kot igre. Bralce

nagovarja k temu, naj se igrajo znanje. Védenje je tisto, kar se pojavi v med-prostoru, razmiku, mreži, vrzeli dualistične izbire. Je pot pobega, naključno srečanje, nomadska misel.

Sodobni japonski diskurz o védenju želi prerasti vlogo vrednosti védenja, njegovo funkcionalno vlogo, z namenom osvoboditve želje na način igre in ustvariti novo pojmovanje védenja nad vrednostjo in védenjem zaradi védenja. Sposobnost pridobivanja znanja postane najpomembnejši faktor pri védenju in učenju na način *zena*. Kako priti brez muke do znanja? Ne z intenzivno koncentracijo, pač pa na osnovi osvobojene sproščenosti. Če ti vedenje ne dene dobro, potem to ni pravo vedenje, znanje. Vedeti pomeni vedeti z užitkom, *con gusto!*

Seveda pa je treba biti realist glede tega, kaj stik z drugimi kulturami oz. srečanje med njimi lahko prinese. Gotove ne izkušnje stika s samim seboj in svetom, ki bi lahko pripeljala do konsenza ali po poti velike preobrazbe do obnovitve stanja celovitosti in harmonije. Dogodek je sicer lahko zaznamovan z duhom japonske čajne ceremonije, ki časti trenutek druženja in sobivanja kot takega, ki se v tej obliki pač nikdar ne bo ponovil (konstelacija ljudi, prostora, trenutka) in je kot tak seveda na poseben način tudi tisto edino, kar nam je dano. V vrtincu vsakdana in pod bremenom velikih načrtov za prihodnost ponavadi spregledamo marsikaj pomembnega in zato zamudimo in zaigramo tisto edino, kar nam je absolutno dano: ta trenutek, ki bi bil lahko prepoznan kot priložnost.

Res, da je bil evropski razsvetljenski projekt Razvoja na poti k tehnokratski dominaciji obsojen na inherentno alienacijo in da je s hierarhijo zatiranja tudi na intelektualnem področju gospodovalno pripomogel k zagotovitvi eksistencialnega in kulturnega osiromašenja, »podjarmljenja« narave in vsega dobrega povezanega z njo, vendar pa so tudi glasovi, da je bilo Razvoja v tej smeri oz. smislu že dovolj (če ne preveč) vse glasnejši. Intelektualni in moralni brodolom »zahodnega kánona« ekspanzionizma in eksploatacije pod krinko »zahodnih, judovsko krščanskih vrednot«, arogantnega odnosa do Drugih kultur, ki vendarle niso tako Druge, kot bi to marsikdo želel, divje opustošenje celotnega planeta in vseh drugih vrst je tako očitno, da ta radikalno nov kulturno-politični kontekst prinaša nove možnosti, vrednote in tehnike osvoboditve.

::LITERATURA

Bonardel, F. (1996): *L'irrationnel*. Pariz: PUF.

Kim, S.-i. (1979): *Han ch'ôlhak*. Seoul: Chôn Mangsa.

Yusuf, K.-h. (1983): *Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig)*. Chicago: The University of Chicago Press.