

*Neva Bizjak*  
**AZIJSKE  
FILOZOFIJE V  
GIMNAZIJI**

*STR. 179-194*

DRŽAVNI ZNANSTVENI LICEJ S  
SLOVENSKIM  
UČNIM JEZIKOM "F. PREŠEREN"  
STR.DI GUARDIELLA 13/I  
IT-34128 TRST

**::POVZETEK**

ČLANEK OPOZARJA NA DEJSTVO, da je pouk filozofije v gimnazijah osredotočen na obravnavanje evropske filozofije in skoraj popolnoma zamolči azijske in druge filozofske smeri. Tako se šola odpoveduje eni svojih bistvenih nalog vzgajanja k odprtosti duha in k spoštovanju Drugega kot različnega, pouk filozofije pa enemu svojih bistvenih ciljev privajanja k samostojnem mišljenju z vključevanjem različnih idej v svobodno diskusijo in preiskovanjem argumentov Drugega. Spoznavanje Drugega zahteva odkrivanje različnih načinov duhovnega odzivanja, ki se enkrat prevaja v azijski drugič v evropski način razmišljanja in tretjič spet v jezik neke druge filozofske tradicije. Tovrsten pristop dovoljuje, da pri filozofiji ene tradicije odkrivamo komponente drugih, saj niti evropska niti azijske filozofije ne predstavljajo sveta zase, ampak se različne filozofske smeri medsebojno dopolnjujejo.

**Ključne besede:** azijske filozofije, evropska filozofija, odprtost duha, spoštovanje Drugega, samostojno mišljenje

***Abstract******ASIAN PHILOSOPHIES IN GRAMMAR SCHOOL***

*The article underlines that philosophy classes held in grammar school predominantly focus on the European philosophy, highly overlooking other philosophical traditions, including the Asian ones. Therefore the school system is neglecting one of its main tasks, which should be teaching open-mindedness and respect for the Other as a different yet equal being. At the same time, philosophy lessons neglect another important goal: teaching to think freely and weaving different ideas within an open discussion and focusing on the Other's topics and argumentations. The knowledge of the Other rests on the discovery of different kinds of spiritual reaction that can sometimes be traced back to the Asian philosophies, other times to the European one and so on. By setting the knowledge of the Other as our objective, we can identify foreign elements in the various philosophical traditions, understanding how neither European nor Asian philosophies represent separate worlds but rather different philosophical ideas that complement each other.*

*Key words: Asian philosophies, European philosophies, open-mindedness, respect for the Other, independent thinking*

Med cilji, ki so bili zapisani v *Pariški deklaraciji o filozofiji*, velja izpostaviti predvsem enega: "Filozofska praksa, ki ne izključuje nobene ideje iz svobodne diskusije, ki si prizadeva natančno definirati uporabljene pojme in preveriti veljavnost poti razmišljanja, ki si prizadeva temeljito preiskati argumente drugih, omogoča vsakemu, da se nauči misliti samostojno."<sup>1</sup>

Če je namen pouka filozofije v gimnazijah učiti samostojno mišljenje, ki si prizadeva temeljito preiskati vse razpoložljive argumente, potem je prav, da si učitelji filozofije postavimo vprašanje 'Kako poučujemo?'. Pouk filozofije v gimnazijah bi moral omogočati odprtost duha in samostojnost. Filozofija namreč ni samo posredovanje vednosti o preteklih filozofijah ampak tudi navajanje na kritičnost in samostojnost, ki omogoča razpravljanje ter preverja pojme in poti razmišljanja, je vzgajanje k odprtosti duha in strpnosti, je svobodno raziskovanje, ki ne sprejema nobene resnice kot dokončne. Dijak lahko te cilje dosegaja, če profesorji znamo ustvariti pogoje, ki mu to omogočajo, in če razpolaga z ustreznimi vednostjo. Šolska praksa pa govori drugače. Naj se učitelj odloči za zgodovinski ali problemski pristop poučevanja filozofije, vselej uči zgolj filozofijo brez pridevnikov.

Šolski programi črpajo iz zastavka filozofije kot globalno poenotene stroke z rojstvom v Grčiji in azijske mislece navadno omenjajo le mimogrede v navezavi na evropske filozofe (npr. Leibniza, Schopenhauerja, Nietzscheja), medtem ko neevropske filozofske tradicije kot take ostajajo zastrte. Neseznanjenost dijakov z drugimi miselnimi sistemi ob njihovi omembi lahko učinkuje ne- navadno. Učenci namreč azijske filozofije pogosto razumejo skozi netočne in pogostokrat popačene podobe teh tradicij, kot se pojavljajo v popularni kulturi, in jih največkrat povezujejo z alternativno medicino, astrologijo, magijo ipd. Krivdo za tovrstna razumevanja deloma nosimo tudi učitelji filozofije, saj kot branilci samostojnega mišljenja, ki ga želimo priučiti svojim dijakom, iz filozofske prakse ne bi smeli izključevati pogleda neevropskih tradicij. Ne glede na oddaljenost drug od drugega in zemljepisno lokacijo so si ljudje namreč vselej in povsod postavljali podobna filozofska vprašanja: kaj lahko vem? kaj lahko storim? kaj smem upati? kaj je človek? Le-ta so bila kot človeku inherentna vprašanja formulirana na zelo slične načine, medtem ko so se odgovori na njih bistveno razlikovali.

Schelling je v začetku 19. stoletja v *Predavanjih o metodi akademskega študija*<sup>2</sup> napisal: "Od Pitagore naprej in še od prej, pred Platonom, filozofija

<sup>1</sup>Unesco, (1995): "Paris declaration for philosophy" V: *Report by the director-general on an intersectoral strategy on philosophy*, ANNEX II, Paris, 2005. Povzeto 15. februarja 2009 s strani <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001386/138673e.pdf>.

<sup>2</sup>Schelling, F. W. J. (2006): "Predavanja o metodi akademskega študija." V: *Phainomena*, XVI/ 55-56, prev. Košar A., Ljubljana: Nova revija str. 175.

samo sebe spoznava kot eksotično rastlino na grških tleh - občutek, ki se je izrazil že v občem gonu, ki je zajel te, ki so bili - bodisi prek modrosti zgodnjih filozofov ali pa prek misterijev - posvečeni v višje nauke, jih vodil k domovini idej, na Orient.” Morda je Schelling pripisoval Aziji preveliko vlogo, gotovo pa je, da učbeniki, ki jih danes uporabljamo v šoli, pretiravajo v drugo smer. Redki namreč omenjajo obstoj preteklih in sedanjih odnosov ter povezav med Azijo in Evropo in večina jih celo zanika, da so tudi azijske duhovne tradicije filozofske. Naravnost presenetljivo je, da se še vedno pišejo učbeniki, ki naj bi obravnavali zgodovino filozofije, a se omejujejo samo na evropsko filozofijo. Tisti redki učbeniki, ki omenjajo možne povezave med evropsko in azijskimi filozofijami, temelijo na predpostavkah, ki so etnocentrične in včasih celo rasistične. Tovrstna stališča so v preteklosti služila kot ideološka podlaga kolonialnim osvajalcem in so danes v isti meri kot takrat neprimerna ter netočna.

Sama поближе poznam načine in razmere poučevanja filozofije v slovenskih šolah v Italiji. Za pouk filozofije profesorji ne razpolagamo z ustreznimi sodobnimi učbeniki, ki bi bili usklajeni z italijanskim učnim programom, zato za pripravo svojih predavanj večkrat segamo po italijanskih učbenikih. Med temi so tisti, ki omenjajo azijske filozofije, zelo redki<sup>3</sup> (podobno je z učbeniki, ki se uporabljajo na gimnazijah v Sloveniji) in običajno peljejo v podobne zaključke. Slednje je mogoče strniti v par točk:

1. Grški filozofi in zgodovinarji v svojih delih ne omenjajo, da bi grška filozofija imela svoje korenine v Aziji. Tovrstne teze podajajo zgolj azijski intelektualci, da bi ovrednotili svojo kulturo. Za časa Ptolomejcev so nekateri egipčanski duhovniki, ki so poznali grško filozofijo, trdili, da se je ta razvila na osnovi egipčanske vednosti.
2. Ni podatkov, ki bi pričali o tem, da so stari Grki poznali, kaj šele prevajali filozofijo azijskih mislecev pred Aleksandrom Velikim in potemtakem tudi svojih filozofij niso osnovali na duhovnih tradicijah Azije. Med vzhodom in zahodom<sup>4</sup> so obstajali samo ekonomski stiki. Nepoznavanje jezika je grškim intelektualcem onemogočalo, da bi razpravljali o filozofskih problemih z indijskimi, egipčanskimi in drugimi misleci. Ljudstva, s katerimi so se Grki srečevali na območju Azije, so gradila svoje religijske predstave na mitih in domišljjskih predstavah, medtem ko je grška filozofija sad svobodnega raziskovanja, ki temelji na logosu.

<sup>3</sup>Abbagnano, N., Fornero G. (1986): *Filosofi e filosofie nella storia*, Torino: Paravia; Ameruso D, Tangherlini S., Vigli M. (1987): *I percorsi del pensiero*, Roma: Lucarini; Reale G., Antiseri D. (1983): *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, Brescia: La Scuola.

<sup>4</sup>Vzhod in Zahod sta ideološko obremenjena termina, zato ju uporabljam izključno v geografskem pomenu. V vseh drugih primerih uporabljam naziv azijski in evropski.

3. Čeprav je grška filozofija sprejela kak element iz azijskih filozofij, ostaja izvorna, elemente je namreč nadalje sama razvijala in jih racionalno opravičevala.

Kaj lahko rečemo o takih površnih sodbah, ki so dijakom predstavljene v nekaj vrsticah ali par straneh in ki jih ne ovrednoti nobena zgodovinska ne filozofska teza? "Razsvetljenska Evropa je namreč kazala dvojen odnos do azijskih filozofij: sinofilijo in sinofobijo. Pravo znanje pa se pojavlja na osnovi bolj nevtralnih pozicij".<sup>5</sup> Razsvetljenska Evropa je gojila idejo evropocentrizma, ki je kulminirala v Heglovi filozofiji. V svojih delih, ki so imela največji vpliv na razvoj evropske filozofije, je Hegel dokazoval, da Azija filozofije ni razvila, in to so obenem tista Heglova dela, ki jih najbolj vestno obravnavamo pri urah filozofije v gimnazijah. Več pozornosti posvečamo tistim argumentom, za katere mislimo, da jih mora dijak usvojiti zavoljo lažjega razumevanja nadaljnega razvoja filozofske misli, seveda evropske. Dijake bi veljalo opozoriti na antitezo med azijskim in evropskim človekom (ki jo lahko srečamo že pri Heglu), znotraj katere Evropejec zaseda vrh lestvice vrednot, medtem ko se Afričani ne uvrščajo niti v razred mislečih bitij, ampak sodijo v zemljepisno kategorijo. Edina filozofija, ki je vredna svojega imena, je evropska in kljub izpostavljanemu prepričanju o univerzalnosti razuma, naj bi se ta razvijal le v Evropi (začeni pri starih Grkih). Potrebno je izpostaviti, da je Hegel svoje trditve pretežno gradil brez poznavanja azijskih filozofskih virov, niti tistih, ki so bili takrat že dostopni v prevodih. "V tej luči je zato še toliko pomembnejše dejstvo, da je v zadnjih letih življenja svoja stališča nekoliko spremenil. V nemškem kulturnem življenju se je namreč tedaj pojavil prvi prevod *Bhagavadgite*.

V uvodu k prevodu, ki ga je napisal W. Von Humbolt, je Hegel našel potrditev konkretnih dosežkov indijskega filozofskega duha".<sup>6</sup> Za razliko od Heglovega časa imamo danes nič koliko prevodov najvažnejših del azijskih filozofij in potemtakem hkrati nimamo več razlogov za govor o eni sami filozofiji, zrasli na starogrški ali judovsko-krščanski osnovi, pač pa bi bilo najtočneje govoriti o svetovni filozofiji. Svetovna filozofija vključuje vse velike filozofske tradicije (nekatero izmed njih bistveno starejše od evropske), tudi tiste, ki smo jih do sedaj manj poznali in pogosto nanje gledali s predsodki. Kljub temu pa predsodki ostajajo in profesorji jih posredujemo svojim dijakom, ki jih bodo tudi sami nadalje prenašali v svoja okolja delovanja.

"Postmodernizem nas je s preizpraševanjem odnosa do Drugega naredil bolj pripravljene za sprejemanje Drugega, ki obenem kot Druge gleda prav nas.

<sup>5</sup>Milčinski, M. (1996): "Leibniz in kitajska filozofija." V: *Filozofski vestnik*, letn. xvii, št. 3, Ljubljana: Filozofski inštitut ZRC SAZU, str. 51.

<sup>6</sup>Veljačić, Č. (1992): *Ločnice azijskih filozofij*, Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 7

Če nam uspe stopiti iz evropocentričnih okvirov in razumeti, da smo tudi mi lahko za nekoga Drugi, se problem razumevanja drugačnosti na vseh ravneh (tudi kulture) razblini. Pri tem je pomembno izpostaviti, da se kategorialni aparat evropske filozofije včasih pri poskusih priličenja pojmov azijskih filozofij že poznanim evropskim formulam izkaže za nezadostnega.<sup>7</sup> To pa ne zato, ker bi bili ena ali druga tradicija pomanjkljivi, ampak ker probleme rešujeta nekoliko drugače. Evropski kategorialni aparat zavrača kot tuje tisto, česar sam ne more sprejeti, in na ta način odriva tudi tiste vsebine, ki mu sicer niso tuje, a so v azijskih filozofijah drugače obravnavane.

Tukaj se zastavlja vprašanje: ali je v sodobnih medkulturnih družbah, katerih pripadniki izhajajo iz zelo različnih tradicij, superiorna drža evropske filozofije še mogoča in aktualna? Evropska superiornost je, kot pravi E. Said, dovoljevala Evropi, da obravnava azijski svet tako, da "daje izjave o njem, avtorizira poglede nanj, opisuje, poučuje o njem, urejuje ali vlada". (Said, 1996: 14) Občutek večvrednosti je Evropi in Ameriki omogočil ter upravičil gospodovanje in kolonizacijo Drugega. V današnjem globalnem svetu je čas za razvijanje novih misli, novih filozofskih sistemov, ki v dialog ter filozofski diskurz vključujejo besedila in mislece azijskih filozofij in ki nenazadnje odtegujejo primarno mesto tradicionalnemu evropsko-amerškemu vzvišenemu gledišču izključevanja.

"Evropska zgodovina filozofije 19. in 20. stoletja je v celoti pozabila, da je bila Azija mesto rojstva evropske civilizacije in njenih jezikov ter da veliko dolguje predvsem egipčanski civilizaciji, največji civilizaciji vzhodnega Mediterana v času nastanka in razvoja grške kulture. Viri pričajo, da so se stari Grki še zavedali, da so bile njihove institucije, znanost, filozofija in religija prevzete od Egipta. Vztrajajočemu spominu na mesto izvora pa je konec zadalo zavestno oblikovanje t.i. 'klasične civilizacije' in kulturnih predsodkov, ki jih je le-ta porodila. Od 18. stoletja naprej ti predsodki že kažejo na rasizem."<sup>8</sup>

Pomembno je, da se profesorji filozofije zavedamo, da s tradicionalnim pristopom k poučevanju filozofije, ki ne vključuje neevropskih duhovnih tradicij, nevede pomagamo širjenju izključujočega evropskega vzorca mišljenja. Tu ne govorimo o pravilnosti ali napačnosti tega modela, ampak gre za problematičnost nekritičnega sprejemanja in širjenja modelov, ki so pod vplivom določenih ideologij ter ustvarjajo prepričanja, ki so rasistična, in dijakom prikazujejo družbo, ki je ni več. V sodobni družbi, ki je multikulturna in medkulturna, ne bi smelo biti več prostora za kulturni imperializem.

<sup>7</sup>Milčinski M. (1995): *Kitajska in Japonska: med religijo in filozofijo*, Ljubljana: TRIAS WTC, str. 5

<sup>8</sup>Milčinski, M. (2008): "Medkulturna filozofija." V: *Anthropos*, letn. 40, št. 3-4, Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo, str. 188-189.

“Azijska filozofska tradicija v nasprotju z evropsko uči pristopanje pluralnosti in vključevanja. V besedilih azijskih filozofij je poudarjeno, da resnica dopušča več kot eno formulacijo in da zatorej ni mogoče izoblikovati ene same resnične filozofije ter zanikati vseh ostalih. Pluralizem v filozofiji, torej izražanje različnih oblik mišljenja, pa ne pomeni razširitve našega védenja, pač pa pomeni priznanje nove dimenzije, ki je v njem že vselej prisotna. Pomeni upoštevanje in priznavanje raznolikosti filozofskih tradicij: grške, indijske, kitajske, afriške, indijanske itd., ki postavljajo enakovrstna vprašanja, toda (kot je bilo omenjeno že zgoraj) nanje raznovrstno odgovarjajo. Evropska filozofska tradicija npr. trdi, da je resnično, kar je racionalno, torej dokazano, preizkušeno in posledično ugotovljeno kot pravilno. Na drugi strani pa je cilj azijskih filozofij soteriološko razumevanje narave resničnosti in samega sebe.”<sup>9</sup>

Danes Evropa in Amerika kažeta na raščajoče zanimanje za azijske filozofije, vendar jih še vedno prepogosto doživljata kot nekaj eksotičnega, zanimivega za sprostitev, ki pa se ne more primerjati z njuno znanostjo in filozofijo in v tej luči ostaja manjvredni Drugi. To stanje se seveda zrcali tudi pri delu z dijaki. Azijske filozofske tradicije so za dijake zanimive predvsem toliko, v kolikor človeku, živečem tekom kriznega stanja vrednot evropskega in ameriškega modela življenja, lahko ponudijo ‘hitri izhod v stiski’. Evropski človek je zaverovan vase in v svoje sposobnosti, je individualist in za vsako ceno mora biti uspešen danes, zdaj, takoj. Taki cilji zahtevajo veliko od vsakega izmed nas, za mlajšega človeka, ki je manj izkušen, težje izbira in se opredeljuje, pa so še toliko bolj obremenjujoči. Ob omembi azijskih filozofij pri pouku dija-ke navadno zanimajo tisti elementi azijskih tradicij, za katere menijo, da jih lahko nemudoma uporabijo v svoje dobro, kot je npr. joga za sprostitev ipd. Kritični pristop k poučevanju filozofije in namerno vključevanje neevropskih filozofskih tradicij lahko tovrstna netočna razumevanja izpostavi in oklesti popularna popačenja. Smisel filozofije ni naučiti dija-ke tisto, kar je posredovano, ampak omogočiti jim osebno dozorevanje in in jih vzgajati v duhu odprtosti do Drugega ter spoštovanja drugačnega. Ta cilj je prisoten tudi pri drugih predmetih, a je pri filozofiji zaradi njene vsebine bolj poudarjen.

Spoštovanje in razumevanje Drugega je mogoče šele skozi njegovo spoznavanje, t. j. v našem primeru odkrivanje različnih načinov duhovnega odzivanja. M. Milčinski<sup>10</sup> opozarja na dva različna načina duhovnega odzivanja, ki se pogojno lahko imenujeta azijski in evropski način razmišljanja. “Evropski človek je navajen na v filozofiji točno definirane probleme in tudi na točno definirane

<sup>9</sup>Prav tam, str. 191.

<sup>10</sup>Milčinski, M. (1998): “Logično-diskurzivni vzorec razmišljanja in meditativno-mistični vzorec doživljanja (ob temi človeške minljivosti).” V: *Filozofski vestnik*, letn. XIX, št. 1., Ljubljana: Filozofski inštitut ZRC SAZU, str. 79-87.

načine, kako se ukvarjati z njimi. Že od Grčije naprej so prizadevanja filozofov usmerjena k racionalnosti, da bi lahko nudili ustrežnejšo sliko sveta, človeka in njegovih izkušenj v svetu. Torej vprašanje, ki zaposluje evropskega filozofa je: kaj je resnica? Za azijske filozofije je to vprašanje lahko: kaj je Dao (Pot), torej način upravljanja države in zasebnega življenja.”<sup>11</sup> V evropski tradiciji dominira razum, postavlja se na prvo mesto med komponentami človeka, medtem ko azijske filozofije dopuščajo tudi uvid, mistično doživetje. Evropa je pojmovala mistično doživetje kot nekaj, kar je v nasprotju z reflektivno mislijo, vendar azijske filozofije, ki uporabljajo meditativne tehnike, vključujejo tudi intelektualna prizadevanja. Zagata uporabe dveh različnih metodoloških ravni se pokaže pri poskusih prevajanja ene ravni v drugo, pri čemer jezikovno opisovanje mistično-meditativnih izkustev nujno ostaja v mejah metafore.

Če je Dao izrekljiv,

to ni večni Dao,

če ga je moč imenovati,

to ni večno ime.

Brezimni -

je Neba in Zemlje začetek,

imenovani šele - pramati vsega. “ (Lao Zi, 2009: 7)

“Evropska filozofska tradicija je azijski pojmovni aparat (npr. koncept praznine) kljub temu poskušala posredovati z logično-diskurzivno metodo in ga opisati v vseh nadrobnostih. Individualna zavest, na kateri sloni evropski grško-judovsko-krščanski model, skuša nadvladati praznino, tako da okoli nje gradi strukturo znanstvenih dokazov, s katerimi hoče zagospodariti nad realnostjo življenja in prodreti v praznino. V svojem idealnem razvoju bi lahko dosegla neskončnost, prekrila celotno praznino in dosegla položaj Boga ali Najvišjega. Potemtakem tako azijski kot evropski način vodita k praznini, evropski sicer počasneje, ker se praznine boji in se je brani z logiko ter Bogom, azijski pa hitreje, ker mu je praznina bližja in bolj temeljna.”<sup>12</sup>

V nasprotju z evropsko prevzetostjo z Jazom azijski koncept praznine omogoča oddaljevanje od biti, od obstoječega v prostoru in času in omogoča preverjanje vezanosti na Jaz ter na iluzije tega sveta. Kot transcendenca vseh stališč odkriva pot do svobode in do novih perspektiv življenja. Različnost azijskega in evropskega gledišča se jasno kaže v odnosu do smrti. V evropski kulturi je tematika smrti tabu. Potisnili smo jo v stran, kot da ni del življenja, in nanjo gledamo kot na nekaj naključnega in ne kot nekaj, čemur se v življenju

<sup>11</sup>Milčinski, M. (2008): “Kaj je filozofija? Primer Azije”. V: *Anthropos*, letnik 40. št. 1-2, Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo, str. 29

<sup>12</sup>Milčinski, M. (2008): *Filozofija i smrt*, Zagreb: CID-NOVA, str. 141-142.



ne moremo izogniti. "Tovrsten pristop spominja na podobo Uroborosa, kače, ki samo sebe grize v rep. Ena od razlag tega simbola, po kateri kača predstavlja samozadostnost, začetek in konec, se popolnoma ujema z evropskim načinom življenja, ki se kaže kot težnje k stalni aktivnosti, stremljenje k blagostanju, ki pa dejansko zrcali temeljno stremljenje po nesmrtnosti. V razpravah o človekovi eksistenci, o njegovem bivanju in minevanju, se tudi metoda logično-racionalnih razlag izkaže za pretesno. V azijskih tradicijah Uroboros zamenja odprti krog, ki nakazuje pomiritev z idejo o življenjski stvarnosti kot iluziji, od katere se človek s smrtjo poslavlja. V tovrstnih koncepcijah človeška logika odpove in posameznik mora zavoljo njihovega doumetja preseči to, kar mu v vsakdanjosti pomenita stvarnost in jaz, ter se odpovedati želji, da bi našel besede, s katerimi bi lahko to poslednjo in neizrekljivo resnico opisal."<sup>13</sup> Pri ukvarjanju s težavnimi vprašanji, ki človeka vznemirjajo (npr. minljivost), velja evropski Uroborični model dopolniti z azijskim odprtim krogom, ki jih osvetli kot manj travmatična.

Prikaz pluralnosti možnosti, ki neevropskih filozofij ne izpostavlja kot večvrednih, temveč zgolj drugačnih, človeka bogati in mu pomaga pri sprejemanju Drugega in drugačnega. Prehod iz logično-diskurzivnega sklepanja na meditativno-mistično doživetje gotovo ni lahka stvar za nekoga, ki je trdno zasidran v evropskem načinu razmišljanja. Vendar pa je prav možnost izbire še posebej za mladostnika velika prednost.

Pri tem ne gre pozabiti, da meditativna ali mistična pot evropski filozofski tradiciji ni tuja. Mojster Eckhart (1260 - 1320 n.št.), dominikanski mistik, ki ga je po smrti Cerkev razglasila za heretika, izpostavlja neposredno izkušnjo med človekom in Stvarnikom. S tem se pridruži kritiki racionalne teologije, ki je temeljila na Aristotelovih teorijah. Delo Mojstra Eckharta lahko razumemo kot zanimivo iskanje opravičila za vero, ki ji zmanjkuje racionalna podlaga. Mistično metodo je moč najti tudi pri poznih sholastikih, ki od Duns Scotusa naprej vse do Ockhama izražajo pomisleke o tem, da razum zmore doseči vsaj t.i. *preambulo fidei*. Ko Eckhart omenja vračanje vsega k Bogu, podčrta svobodo duha: "Prosto srce je tisto, ki ga nič ne bega in ni na nič navezano, ki tistega, kar ima najboljšega, ni povežalo z nobenim načinom in se v ničemer ne ozira na svoje, ampak se je, nasprotno povsem potopilo v preljubo Božjo voljo in je izstopilo iz svojega."<sup>14</sup> Mojster Eckhart je torej znal ceniti odmaknjenost, vendar ne v stoičnem smislu nezanimanja za svet. Za Eckharta je odmaknjenost blizu temu, kar je doživel Kristus, ki je znal živeti, trpeti in se veseliti, odmaknjen od vsakdanje resničnosti.

<sup>13</sup>Milčinski, M. (2006): *Strategije osvobajanja*, Ljubljana: Sophia, str. 57-58.

<sup>14</sup>Mojster Eckhart (1995): *Pridige in traktati*, Celje: Mohorjeva družba, str. 52.

Odmaknjena človeka torej nič ne pogojuje in veže, kar spominja na ne navezanost v budizmu.

Poleg mistikov obstajajo študije, "ki nadaljujejo iskanje po evropskem znanstvenem vzorcu, vendar ne s filozofsko temveč s psihološko metodo".<sup>15</sup> "K. Albrecht trdi, da mistika človeku lahko ponudi pristno doživetje, ki ne dopušča dvomov, kar pomeni, da je tak uvid znanje. Zavest kot psihološka kategorija ima več ravni. Ko se približujemo mističnemu doživetju dosežemo najprej stanje zatopljenosti potem stanje potopljenosti, ki še vedno pomeni duševno zbranost in lucidnost. Mistično doživetje pa se pojavi, ko se pojavi nekaj, kar je Jazu tujega, od nekje drugje in kar mi doživljamo kot vseobsegajoče. Torej mistika nam nudi pristno nedvomljivo doživetje."<sup>16</sup>

Priznavanje, da obstaja Drugo kot drugačno od našega, dovoljuje gimnazijcu, ki prvič stopi v stik s filozofsko mislijo, da odkriva, da se v vsaki posamezni tradiciji srečujemo z razlikami in mnogovrstnimi šolami. "Obenem pa ne gre zanemariti dejstva, da so lahko komponente ene filozofske tradicije včasih jasno vidne pri filozofiji neke druge, kar pomeni, da nobena od filozofskih tradicij, ne evropska ne azijske, ne predstavljajo nekaj popolnoma ločenega."<sup>17</sup>

Leibniz se je npr. že zelo zgodaj zanimal za Kitajsko in poznal takrat dostopna dela, ki so govorila o njej, ter je opazil izziv, ki ga je tamkajšnja filozofija predstavljala za razvoj Evrope. "Svoj odnos do kitajske filozofije je oblikoval na odnosu *Yijinga* (*Knjiga premen*) in neokonfucijanske filozofije. Leibnizova teorija monad ima mnogo skupnega s kitajsko korelativno filozofijo."<sup>18</sup> "Monade se namreč na različnih ravneh povezujejo med seboj v višje organizme, kar nekateri primerjajo s prisposodbo o neskončni mreži draguljev boga Indre na vsakem vozlu katere visi dragulj, ki jih je torej prav tako neskončno. V vsakem od njih se odsevajo vsi drugi biseri. Vsak od teh biserov, ki se odseva v njih, odseva vse med seboj, ki so pripeti na mrežo. To je prisposodba o kosmosu budistične šole Hua Yan. Vsi členi veoljstva so med seboj povezani in ta povezanost se nekončno ponavlja. Vsak posamezni del je odvisen od celote in celota je odvisna od njega. Vse obstaja v medsebojni odvisnosti in nikakor ne samo po sebi."<sup>19</sup> Leibniz je poznal tudi tiste klasične filozofske tekste, ki kažejo, da je mogoč drugačen stik z realnostjo in s samim seboj. Le-ta zopet presega logično-diskurzivni vzorec iskanja, saj vodi onkraj razlikovanja med

<sup>15</sup>Milčinski, M. (1998): "Logično-diskurzivni vzorec razmišljanja in meditativno-mistični vzorec doživljanja (ob temi človeške minljivosti)." V: *Filozofski vestnik*, letn. XIX, št. 1, Ljubljana: Filozofski inštitut ZRC SAZU, str. 84.

<sup>16</sup>Prav tam, str. 84

<sup>17</sup>Milčinski, M. (2006): *Strategije osvobajanja*, Ljubljana: Sophia, str. 62.

<sup>18</sup>Milčinski, M. (1996): "Leibniz in kitajska filozofija." V: *Filozofski vestnik*, letn. XVII, št. 3, Ljubljana: Filozofski inštitut ZRC SAZU, str. 54

<sup>19</sup>Milčinski, M. (1992): *Pot praznine in tišine*, Maribor: Obzorja, str. 106

telesom in duhom ter uči, da je spoznavati možno tudi s telesom. Resnica je torej način bivanja v svetu in ne samo razmišljanje o njem. Kakor kitajski filozofi, ki jih je Leibniz poznal, si je tudi sam predstavljal stvarnost kot enotnost, v kateri se duhovna bitja progresivno razvijajo. Leibniz in stari Kitajci so si bili enotni tudi v mnenju o nujnosti pridobivanja in ustvarjanja védenja za družbeno koristna dejanja. "V analizi trigramov klasičnega kitajskega dela *Yijing* pa je Leibniz odkril potrditev za svoj binarni sistem."<sup>20</sup> *Knjigo premen* so tolmači spočetka razumeli kot besedilo vedeževalskih praktik<sup>21</sup>, kasneje pa je spodbudila tudi filozofska razmišljanja. Leibniz je prepoznal, da so Kitajci že pred 4500 leti razvili matematični sistem in gojili racionalnost ter logiko, in je spodbijal zmotno mišljenje, da na eni strani evropska filozofija temelji na logosu, medtem ko so na drugi strani azijske filozofije izključno iracionalne. Na osnovi svojih dognanj je ugotovil, da so Kitajci imeli naravno religijo, ki jo je njegov učenec Christian Wolff v svojih predavanjih spoštljivo omenjal kot ateistično. Prav on je v svojem znamenitem predavanju o praktični kitajski filozofiji poudaril, da so Kitajci odkrili moralno resnico brez razodetja. Tako Leibniz kot Wolff sta se z zaupanjem v človekovo sposobnost samospoznanja in samouresničevanja približala konfucijanski filozofiji. Konfucijev nauk namreč spodbuja oblikovanje samega sebe. "Dnevno si izprašam vest v treh smereh: ali morda tedaj, ko sem za druge kaj snoval, nisem tega počel iz vsega srca; ali morebiti tedaj, ko sem bil s prijatelji, nisem bil zvest svoji besedi; in ali se mogoče nisem ravnal po [mojstrovih] naukih."<sup>22</sup> Samooblikovanje se v družbi lahko uresničuje preko človečnosti, ki je za Konfucija najvišje med življenjskimi načeli. Ko ga je Fan Chi vprašal, kaj je bistvo človečnosti, je Konfucij odgovoril: "Ljubezen do ljudi."<sup>23</sup> Očitek evropskih filozofov 18. stoletja konfucijanstvu je bil, da je to filozofski sistem, ki temelji na moralni resnici osnovani na ateizmu. Tudi Wolff sam se je moral pred smrtno obsodbo zaradi ateizma umakniti iz Prusije.

Poleg Leibniza in Wolffa se velja spomniti Nietzscheja, ki je v svojih delih prav tako posegal v azijske filozofske tradicije. "Kaj ni moralo vse, kar od vseh reči more teči, enkrat že preteči to stezo? Kaj se ni moralo vse, kar se more zgoditi od vseh reči, enkrat že zgoditi, storiti, preteči?" (Nietzsche, 1999: 184) Tako je Nietzsche predstavil večno vračanje enakega, teorijo, da se stvarnost, življenje in spoznanje ne odvijajo premočrtno, ki je navdih črpala v azijskih

<sup>20</sup>Milčinski, M. (prev.) (1992): *Yijing. Knjiga premen*, Ljubljana: Sopotja, str. 14

<sup>21</sup>Kitajci so napovedovali prihodnost po žganih kosteh ali želvjih oklepih. Na osnovi razvrstitve razpok na kosteh in želvjih oklepih so osnovali neprekinjene črte (*yang*) in prekinjene črte (*yin*) v trigramih in heksagramih.

<sup>22</sup>Confucius, Mencius (2005): *Štiri knjige: Konfucij, Mencij, Nauk o sredini, Veliki nauk*, prev. M. Milčinski, Ljubljana: Mladinska knjiga, str. 5.

<sup>23</sup>Prav tam, str. 74.

filozofijah. “Vse ravno laže”, je zaničljivo zamomljal pritlikavec. “Vsa resnica je kriva, čas sam je krog.” (Nietzsche, 1999: 184) Ni končne zadnje resnice, ki bi se ji človek lahko približal. Nietzsche odklanja teleološki značaj metafizične koncepcije realnosti, kot jo narekuje judovsko-krščanski model. Čas ni linearen proces, v katerem se uresničuje zgodovina kot priprava na uresničitev božjega kraljestva. Ker je končna resnica nedosegljiva, je spoznanje stalno, ponavljajoče se iskanje, večno vračanje enakega, ki ga človek tekom svoje eksistence stalno doživlja. V *Veseli znanosti* Nietzsche človekovo bivanje tako primerja z zrnem prahu v peščeni uri, ki se stalno obrača .

Po drugi strani je tudi Azija vzpostavljala dialog z Evropo. Zasluga za to gre predvsem Filozofski šoli iz Kyota in njenemu začetniku ter glavnemu predstavniku Nishidi Kitaru (1870-1945). Nishida je svoje študente spodbujal k študiju evropske filozofije in tako je le-ta dobila svoj prostor na Japonskem, vendar ni sledila razvoju, ki je značilen za grško filozofijo. Z Nishidovo filozofijo je japonska filozofija postala del svetovne zgodovine filozofije. Poleg Nishide, ki mu lahko rečemo japonski filozof v evropskem pomenu besede, velja omeniti tudi Nishija Amaneja (1829-1897), “ki je oblikoval velik del japonske filozofske terminologije, ki je v rabi še danes. Japonsko-kitajske pismenke je poenotil z idejami evropske filozofije oziroma z na novo uvedenimi evropskimi filozofskimi termini. Nishi je uvedel tudi pojem *tetsugaku*, ki pomeni filozofijo. To je okrajšava za *kitetsugaku*, znanost o vprašanih modrosti, in *kikyū tetsuchi*, ki pomeni ljubezen do modrosti. Termin je torej nastal na osnovi grške terminologije”.<sup>24</sup>

“Nishida je pisal svoja dela med leti 1910-1945, torej ko se je Japonska odpirala Evropi in vplivu evropske filozofije, kajti Japonska je z Evropo trgovala že v 19. stoletju in zahodna kolonizacija Azije je bila v polnem razmahu: ZDA so dosegle Pacifik, preko Indije se je vpliv Francije in Velike Britanije širil na Kitajsko, Rusija je osvajala severne otoke Japonske. Japonska je tako imela dve alternativni: ali se pustiti kolonizirati ali pa začeti krepiti svojo vojaško moč. Odločila se je seveda za drugo možnost, kar je obenem pomenilo, da potrebuje evropsko znanost. Le-to je sicer ločevala od filozofije, tako da je ohranjala svojo moralno. Na tej osnovi je Nishida napisal svoje prvo delo, *Študijo o Dobrem* (1911), v katerem je predstavil svoj filozofski sistem, ki je po tematiki ostajal azijski, sprejemal pa je evropsko filozofsko metodologijo. Grška logika je osnova evropske kulture, Nishida pa je v svojih delih oblikoval logiko, ki naj bi povezovala različne kulture Azije. Mahajana budizem izpostavlja pojavno stvarnost kot praznino. Uvaja torej koncepcijo, ki je evropski filozofski tradiciji težko razumljiva. Zato je Nishida skušal izoblikovati novo

<sup>24</sup>Milčinski, M. (2006): *Strategije osvobajanja*, Ljubljana: Sophia, str. 70

logiko, ki vključuje možnosti, ki jih nudi budizem - izkušnja zena. Budistično prizadevanje na poti do Resnice vključuje intelektualna sredstva, vendar ne postavlja razuma na prvo mesto. Prizadeva si spoznati vse, kar je spoznanju dostopno, upira pa se temu, da bi tu sodeloval samo razum. Opira se je na neposredno izkušnjo, ki omogoča pravilno videnje sveta, pri čemer videnje vključuje notranje doživetje, izkustvo brez posredovanja čutnih organov, ki prepozna bistvo in medsebojno povezanost stvari.”<sup>25</sup> .

Tudi Nishitani Keji (1900 -1990) je dokazoval, da se ni mogoče izogniti primerjavi med evropsko in azijskimi filozofijami, ter je poskušal vzpostaviti filozofski model, ki bi lahko veljal za planetarnega. Tako kot drugi predstavniki Filozofske šole iz Kyota je želel obogatiti obe filozofski tradiciji, azijsko in evropsko, in sicer azijsko z uvajanjem pojmov evropske filozofske tradicije ter evropsko s pomočjo ključnih pojmov budistične filozofije. “Nishitani je uporabljal pojme evropske filozofije, da bi moderniziral japonskega duha in tovrstno pristopanje je zanj predstavljalo pot, ki bi ji morala slediti vsa japonska kultura. Sedanjost zahteva od človeka, da se vrača k svojim koreninam, vendar Nishitani izpostavlja, da ni dovolj oživljati ideje iz preteklosti in na njih graditi sedanost, ampak da je vzporedno s tem potrebno sprejemati evropsko filozofsko misel in morda tudi kulturo. Sprejemanja seveda ne gre prevajati v popolno sledenje evropski kulturi, ki bi ne pomenilo obogatitve za svetovno kulturo, ampak gre za oživljanje japonske kulture preko evropske.

Nishitani je priznaval, da je japonska kultura veliko podedovala od Kitajske in Evrope. To je zanj pomenil privilegij, ki ga Evropa ne pozna in ki zahteva od Japonske veliko odgovornost izoblikovanja novih temeljev za svet, ki nastaja, za svet, v katerem ni razlik med Evropo in Azijo. Filozofska misel mora preseči razlike med Azijo in Evropo, poudarja Nishitani, in se nastaniti na bolj širokih temeljih. To prepričanje ga je nagovarjalo, da je veliko pisal o evropski filozofiji in veliko tudi prevajal v japonščino. V Ameriki in Evropi je predstavljal svojo filozofsko misel zato, da bi tudi tam spoznali njegova prepričanja”.<sup>26</sup>

Iz zapisanega lahko izpeljemo, da azijske filozofije dopolnjujejo druge filozofske smeri. Budizem, konfucijanstvo, daoizem in pa smeri, ki so se razvile na Japonskem, usmerjajo na področje notranje zavesti, intuicije in tistih delov duha, ki so pomembni pri izbirah in odločitvah. Evropski človek je na drugi strani popolnoma predan delu, aktivnosti, raziskovanju in potrošništvu. Vendar tovrsten ritem in nepomirjeno odzivanje na življenje,

<sup>25</sup>Milčinski, M. (1992): *Pot praznine in tišine*, Maribor: Obzorja, str. 138-139

<sup>26</sup>Saviani C. (2008): “La tradizione filosofica occidentale nel pensiero di Nishitani Keji.” V: *Asia - associazione spazio interiore ambiente*, articoli. Povzeto 26. aprila 2009 a strani [www.asia.it/adon.pl?act=doc&doc=683](http://www.asia.it/adon.pl?act=doc&doc=683).

ki ga potrošniška družba zahteva od ljudi, človeka razburja in ga oddaljuje od njegovega bistva ter mu ne dovoljuje primerne vključevanja v družbo. Filozofije Azije predstavljajo življenje kot proces, v katerem morajo biti skrbi za fizično, psihološko in duhovno plat usklajene. Skrb v Aziji hkrati ni nekaj izključno individualnega človeškega, ampak se nanaša tudi na odnos do življenja. Azijske filozofije potemtakem razstirajo tudi tiste dimenzije človeka, na katere je Evropa pozabila ali pa jih je premalo vpoštevala.

Potem ko se je evropski logično-diskurzivni vzorec razmišljanja, ki omogoča določeno vrsto odzivanja na spodbude iz okolja, v prenekaterem primeru izkazal za problematičnega, je tudi Evropa začela razvijati razne tehnike samokultivacije, ki omogočajo t.i. pozitivno alienacijo. "Ta vrsta alienacije se zrcali prav v azijskih tehnikah samokultivacije, ki posamezniku omogočajo, da se reši svojih misli in ostane sam s seboj. Tako drugače razumeva svet in sebe v njem. Za doseg tega stanja je potrebno zapreti se vase in se odtujiti zunanjemu svetu, dokler se ne udejanji absolutno ponotranjenje. V tem procesu človek pride do popolne osvoboditve, je absorbiran v Absolutno. Te tehnike razkrivajo, na kakšen način telo o sebi govori spretneje kot zavest. Eno od področji, na katerem se omenjene tehnike izkažejo za učinkovite, je področje športa. Poznavanje metod in razumevanje komunikacije med telesom in razumom je namreč zelo važno, ko pride do bolečine in ko je potrebna sprememba fizičnih aktivnosti. Z absolutnim ponotranjenjem je mogoče doseči skladnost s samim seboj ter pripravljenost na odgovore, ki jih življenje terja od človeka in ki se najbolj skladajo s tem, kar on sam je. V človeku, ki doseže tako stanje, sta psihično in fizično delovanje popolnoma usklajena. Pojem pozitivne alienacije so poznali že daoistični modreci, ki bivanja v svetu niso zvajali na življenje subjekta oziroma na odvisnost od telesa in čutov. Odvezanost od občutka Jaza in samospoznanje celote so ti mojstri dosegali z dolgoročnimi naporji ter spreminjanjem telesa in uma. Taka oblika doživljanja sebe in sveta se je marsikje izkazala za potrebno in koristno, zlasti tam, kjer je evropski vzorec razmišljanja zatajil".<sup>27</sup>

Spoznavanje azijskih filozofij je za dijaka torej zanimivo, ker mu lahko ponudi alternativne odgovore na življenjske izzive in ker mu omogoči razumevanje pomembnosti vzpostavljanja stikov med kulturami ter preseganje evropskega občutka večvrednosti, ki se naslanja na zakoreninjen Herodotov model: "Kajti ko bi dal kdo vsem narodom na voljo, da si izmed vseh šeg in običajev izbere najboljše, bi po natančnem preudarku vendarle volil vsak svoje: zakaj vsak ima svoje za najboljše." (Herodot, 2003: 3-38, 246) Pomembno je spoštovanje

<sup>27</sup>Milčinski, M. (2008): "Self cultivation and the art of positive alienation". V: *Sport, Culture & Society: an Account of views and Perspectives on Social Issues in a Continent (and Beyond)*, str. 170-171.

in razumevanje različnih sistemov vrednot, tudi če so zelo različni od našega. Ukvarjanje z Drugim (v tem primeru z azijskimi filozofijami) relativizira načine dojemanja sveta in namesto enega absolutnega izpostavi pluralnost možnih odgovorov ter s tem vzpostavlja svet, v katerem so različnosti enakovredno upoštrevane, spoštovane in zaželenne.

## ::LITERATURA

- Confucius, Mencius (2005): *Štiri knjige: Konfucij, Mencij, Nauk o sredini, Veliki nauk*, prev. M. Milčinski, Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Herodot, (2003): *Zgodbe*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Lao, Z. (2009): *Dao de jing*, prev. M. Milčinski, Klasiki kondorja, Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Milčinski, M. (1992): *Pot praznine in tišine*, Ljubljana: Sophia.
- Milčinski, M. (1995): *Kitajska in Japonska: med religijo in filozofijo*, Ljubljana: TRIASWTC.
- Milčinski, M. (1996): "Leibniz in kitajska filozofija." V: *Filozofski vestnik*; letn. XVII, št. 3, Ljubljana: Filozofski inštitut ZRC SAZU, str. 51-59.
- Milčinski, M. (1998): "Logično-diskurzivni vzorec razmišljanja in meditativno-mistični mistični vzorec doživljanja (ob temi človeške minljivosti)." V: *Filozofski vestnik*, letn. XIX, št. I, Ljubljana: Filozofski inštitut ZRC SAZU, str. 79-87.
- Milčinski, M. (2006): *Strategije osvobajanja*, Ljubljana: Sophia.
- Milčinski, M. (2008): "Selfcultivation and the art of positive alienation." V: *An Account of Views and Perspectives on Social Issues in a Continent (and Beyond)*, Ljubljana; str. 167-177.
- Milčinski, M. (2008): *Filozofija i smrt*, Zagreb: CID-NOVA.
- Milčinski, M. (2008): "Kaj je filozofija? Primer Azije." V: *Anthropos*, letnik 40, št. 1-2, Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo, str.188 -197.
- Milčinski, M. (2008): "Medkulturna filozofija". V: *Anthropos*, letn. 40, št. 3-4, Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo, str. 187-197.
- Mojster Eckhart (1995): *Pridige in traktati*, Celje: Mohorjeva družba.
- Nietzsche, F. (1999): *Tako je govoril Zaratustra*, Ljubljana: Slovenska Matica.
- Saviani C. (2008): "La tradizione filosofica occidentale nel pensiero di Nishitani Keji". V: *Asia -associazione spazio interiore ambiente, articoli*. Povzeto 26. apr.2006 s strani <http://www.asia.it/adon.pl?act=doc&doc=683>.
- Shelling, F. W. J. (2006): "Predavanje o metodi akademskega študija." Prev. A.Košar. V: *Phainomena*, letn. XV, št. 55-56, Ljubljana: Nova revija, str. 175-179.
- Unesco (1995): "Paris declaration for philosophy:" V: Report by the director-general on an intersectoral strategy on philosophy, ANNEX II, Paris, 2005. Povzeto 15. februarja 2009 s strani <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001386/138673e.pdf>.
- Veljačić, Č. (1992): *Ločnice azijskih filozofij*, Ljubljana: Cankarjeva založba.