

Maja Milčinski
Korejska in japonska filozofija danes

Filozofija kot kritična aktivnost, ki vsebuje spraševanje o svoji lastni naravi in pomenu, je seveda dediščina grške filozofije. V njenem razvoju so bili točno opredeljeni problemi, s katerimi se je ukvarjala, in načini, kako se je ukvarjala z njimi. Posvečala se je vsebini misli in definiciji same sebe 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 ustrežnejšo 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.

Zaradi hitrega pretoka informacij vemo danes veliko več o azijskih filozofskih tekstih, daoističnih teorijah slikarstva in budističnih praktikah kot pa so vedeli 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 – v njih samih –, če jih dojemamo zgolj kot besedila, ni ničesar, kar bi jih delalo nedostopne za interpretacijo. Gre za ponovno domislitev in vključevanje filozofskih dosežkov preteklosti in drugih kultur v sodobno in prihodnje filozofsko ukvarjanje. Ne samo zaradi poznavanja posameznih regionalnih filozofij – npr. prihod indijskega budizma na Kitajsko in Japonsko in vplivov le-tega na avtohtone sisteme misli –, pač pa tudi zaradi poznavanja evropske filozofske dediščine (Leibniz, Nietzsche, Schopenhauer, ki so razvijali filozofsko diskusijo s konfucijanstvom, budizmom in hinduizmom) in sodobnosti (Sloterdijk) je nujno poznavanje neevropskih filozofij.

Vsi ti filozofski teksti posredujejo sporočilo o enem izmed poslanstev filozofije: izražanje, ubesedenje osnovnih resnic o svetu in 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 vse tisto miselje, 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 često učinkuje kot negacija filozofije. Filozofija tu ni dosežek ali cilj, pač pa ostaja proces, gibanje in nenehno prizadevanje za resnico, 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 mu 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, 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 usodno vplivala na raziskovalno področje, da je zanemarilo zveze in povezave med filozofskimi in simboličnimi načini izražanja tradicije in mističnimi, nadracionalnimi doživetji osebe, ki goji, ustvarja določeno filozofsko tradicijo. Logične tradicije Azije, ki so vezane na meditativne tehnike, pa se odlikujejo po uporabi filozofske dialektike; ta vključuje konceptualno mišljenje, na prvi pogled ločeno od nemisljive in neizrazljive modrosti, do katere si prizadeva filozof. Intelktualna prizadevanja so zato nepogrešljiva tako pri meditaciji kot pri doseganju oblik direktnega, nekonceptualnega ali mističnega doživetja. Teorija praznine v budistični filozofiji je tudi osnova neokonfucijanske dialektike, ki postane osrednja v razvoju korejske in japonske filozofije. S praznino velja preveriti naravo vezanosti na Jaz, iluzije tega sveta in odkriti naravo nevezanosti, ki odpira nove perspektive eksistence. Spregledati pojave v luči praznine pomeni osvoboditi se ontoloških entitet in uzreti začudujoče 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 tovor, ki nam zapira pot v spontanost praznine, dom velikega Daa in področje svobodnega in lahkega potovanja, odprtega tistemu, ki je zavrgel 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 substantiviralo, in od substantivirajočega razumevanja Sebe, tujtja v Ego, vodi v *prañjo*, transcendentno 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 identičnosti ali neidentičnosti pojmovnega mišljenja in neposredne zaznave ter zveze med analizo, uvidom, koncentracijo. Posebni uvid in izkušnja praznine in minljivosti ne pomenita zavrženje pojmovnosti, pač pa transcendenco običajnih dualističnih delitev pojmovnega mišljenja. Filozofske tradicije Azije nas učijo o združljivosti intelektualne aktivnosti in mističnega doživetja, saj gre za skupno naravo misli in neposredne zaznave, kultiviranje specifičnega načina spoznanja in preseganja omejitev in napak običajne percepcije na poti do osvobajajočega spoznanja realnosti. Mistično mišljenje (sic!) ni nekaj brez-umnega, saj v njem igra intelekt pomembno vlogo.

Cetudi Koreja in Japonska nista imeli izraza za specifično dejavnost, 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 nam v primeru Koreje in Japonske ne pomaga kaj dosti. Čeprav je izraz ljubezni do modrosti in aktivnost, povezana z njim, izrazito grški fenomen, pa to seveda ne pomeni, da Azija ni gojila enakih tovrstnih prizadevanj. Odsotnost izraza ne pomeni tudi odsotnosti podobnih aktivnosti v teh tradicijah. Opozarja nas tudi na paradokсно situacijo, v kateri se je v Evropi tako kompleksna dejavnost omejila na racionalno nadzorovana prizadevanja.

Pred približno stoletjem je bil pojem filozofija (*ch'ölhak*) uveden v Korejo, čeprav so tja že s prihodom krščanstva v sedemnajstem stoletju pritekale evropske ideje. Leta 1910 je *Yi Chöng-jik* (1841-1910) prodrl 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.² 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'oegyejem* (*Yi Hwang*) vezana na neokonfucijansko metafiziko, odprla svoj filozofski diskurz evropskim idejam in v zadnjih dvajsetih letih tudi ameriški filozofiji.

¹ F. Bonardel, *L'irrationnel*. (PUF, Pariz 1996), str. 22.

² Prim. *Han'guk ch'ölhaksa* (*Zgodovina korejske filozofije*). (Dong Myung Sa, Seoul 1987).

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.³ Ne glede na te razlike pa so si filozofi edini, da sta najpomembnejša za razvoj moderne korejske filozofije *T'oegye* 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 z razliko od evropskega ukvarjanja z bitjo lahko uvrstimo v filozofske tradicije, osredotočene na načelo nastajanja. V korejskem filozofskem kontekstu je to orientacija na načelo *Najvišjega Poslednjega*, ogelnega kamna neokonfucijanske filozofije, s katerim so tolmačili človekovo mesto v svetu in procese, v katerih vse dosega svojo najvišjo izpopolnitev, dovršitev in končno tudi propad. Izhodišče te teorije je Najvišje Poslednje, ki z 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 boljše komplementarnega 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 Najvišjega Poslednjega napisal filozofski komentar, v katerem imata osrednje mesto velika praznina (prvobitni začetek) na vrhu diagrama in praznina na dnu: oba ustvarjata področje spokojnosti z razliko od osrednjega dela diagrama, ki je področje premene. Gre za kozmološko shemo, ustvarjeno iz domiselne besede človeka, ki je bil obdarjen tudi z modrostjo, da najsubtilnejših zamisli duha ni mogoče izraziti v besedah. Kot v *Knjigi premen*, *Yijingu*, 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 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 očiš-

³ H-s. Kim, »Han'gugō, han'guk ch'ōlhak« (Korejščina in korejska filozofija), v *Han-minjok ch'ōlhakcha taehoe 1991 taehoebō-hyōndae han'gukesōi chōlhak-ūi che munje.*, Vol.2, str.119-20.

čevanja, 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'oegeye*. V diagramu je Wuji tista osrednja točka, okoli katere se zbira sleherni proces kozmičnega življenja in razvoja, od koder izhajajo mirijade pojavov in se k njemu spet vračajo. To je grafična predstavitev, prenesena na metafizično ontološko raven poslednje stvarnosti, kot jo doživlja razsvetljeni duh v meditativni izkušnji. Tako predstavlja srednja plast minljivost sveta pojavov in mirijade 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 – *tuja*. V svoji obliki in vsebini je diagram izraz dokončne nemoči ubesedovanja izkušenj razsvetljenega duha. Tako je budistična praznina vizualno zastopana kot prazen krog, kot metafizična brezčasna narava vseh stvari, predstavljena v obliki praznega kroga. 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 veseljstvo 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 nekakšna garancija onstranstva. To je praksa, 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 zanikajoče razsežnosti. 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 grafični, imaginarni ponazoritvi in ne verbalnim simbolom, je bila izhodišče Yi T'oegejeve filozofije psiho-spiritualne samovzgoje, ki jo je namenil vladarju.⁴ V tem to delo ni edinstveno, saj se uvršča v množico del kitajskih filozofov obdobja Stotih šol do tradicije Kutadgu Bilig.⁵ Vendar pa je T'oegejevo delo edinstveno v

⁴ Prim. *T'oegeye chōnsō*. (Sōng-gyun'gwan Taehakkyo, Seoul, 1985).

⁵ K-h. Yūsuf, *Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig)*. (The University of Chicago Press, Chicago 1983).

prikazu dogajanja v globoki meditaciji, ki ga ni moč verbalizirati. Zanimivo je, da je T'oegye 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 besednega dela, know how *Daa* ali Najvišjega Poslednjega. T'oegye je postal zagovornik ortodoksnega konfucijanstva v Koreji, ki je z 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 (*tuji*), ki so postali tudi specifična korejske filozofije, pomenijo kreativno reinterpretacijo 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 duh-telo. 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, ki seveda vključuje tudi telesno existenco. 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 doživljanje enotnosti duha-telesa. Doživljanje telesa samo namreč razumejo tudi kot osnovo iluzije osebe, ki vodi do razlikovanja med subjektom in objektom. Diagram (*tu*) pa je neposredna nebesedna podoba nekega duhovnega doživljanja; razlaga, ubesedenje *tuja*, simbolu odvzame vrednost, ker ga prestavi na bolj racionalno raven, medtem ko vsebuje kot diagram (*tu*) še afektivno noto; zato je razlaga lahko regresija. Doživljanje *tuja* in njegovega pomena se dogaja namreč 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 psihofizičnega zavedanja, ki je nad čistim intelektom. Je namreč duhovna tvorba, ki ne do-

pušča možnosti cepitve, npr. na dobro-zlo, belo-črno, lepo-grdo, ampak odpira pot k preseganju v smeri modrosti poslednje resnice. To pa je, kot prikazujejo diagrami, *tuji*, često mogoče naslikati, ne pa izreči, da se doživeti v meditaciji, ne pa spoznati z vedenjem, torej prek znanja.

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 danes se 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 Kyota, 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 (Kōzō to chikara)*. V tekstu avtor kritično nagovarja študente in opisuje degeneracijo znanja v buržoazno orodje napredovanja in uspeha. S tega stališča je tekst obramba vedenja, znanja kot igre. Bralce nagovarja k temu, naj se igrajo znanje. Vedenje je tisto, kar se pojavi v medprostoru, razmiku, mreži, špranji dualistične izbire. Je pot pobega ven, naključno srečanje, nomadska misel.

Sodobni japonski diskurz o vedenju želi prerasti vlogo vrednosti vedenja, njegovo funkcionalno vlogo, z namenom osvoboditve želje na način igre in ustvariti novo pojmovanje vedenja nad vrednostjo in vedenjem zaradi vedenja. Know how postane najpomembnejši faktor pri vedenju (zen učenje, pridobivanje znanja). Kako priti brez muke do znanja? Ne z intenzivno koncentracijo, pač pa na osnovi odpete opuščenosti. Če ti vedenje ne dene dobro, potem to ni pravo vedenje, znanje. Vedeti pomeni vedeti z užitkom, *con gusto!*

Umehara Takeshi, japonski filozof, ki je svojo akademsko kariero začel v evropski filozofiji, je eden izmed skupine teoretikov, ki jih danes uvrščajo v

tako imenovano skupino duhovnih intelektualcev. Umehara je po prvem obdobju ustvarjanja, ki ga je posvetil grški in nemški filozofiji, prešel na japonsko tradicijo, predvsem šintoizem, ki ga povezuje z obdobjem Jōmon in današnjimi ljudstvi na Okinawi in Ainuji. Glavni koncepti zgodnjega šintoizma, na katerem gradi danes svoje teorije, so ideja reinkarnacije, enakost vseh bitij, poudarek na vitalnosti in čaščenje narave. Animizem zgodnjega šintoizma povezuje z čaščenjem dreves, gozdov in koeksistenco v naravi. V svoji *Filozofiji gozda* (*Mori no tetsugaku*) opisuje čaščenje narave in sobivanje vsega v njej kot glavno značilnost tega avtohtonega japonskega miselnega sistema, ki naj bi v prihodnosti odigral pomembno vlogo v svetu. Prav teorija o Aziji oz. Japonski in budizmu kot odrešiteljih sveta je tista, na katero opozarjajo kritični filozofi Japonske, katerih spomin seže do tridesetih, štiridesetih let tega stoletja, ko je s podobnimi teorijami poskušala Japonska na izredno krute načine »pomagati« svojim »manj razsvetljenim« sosedom.

V sodobni japonski filozofiji je moč čutiti odpor do načina modernizacije, ki je v določeni meri na Japonskem res pomenila razvoj po vzoru tedanje Evrope, po drugi svetovni vojni pa ZDA, in vzpostavitev moči kot norme v zasebnem in družbenem življenju. Uporabili so tudi sredstva in načine ter razvili tehnike za doseganje določenih ciljev, ki do tedaj niso bili v splošni uporabi. Proti takšni smeri evropeizacije, tudi na področju filozofije, pa je zrasel odpor tistih, ki so se zatekali k japonski duhovnosti in esenci. Ta smer, t.i. *nativizem*, ki je močno obarvala večino smeri sodobne japonske filozofije, se še danes pojavlja v obliki kulturno narcisističnih teorij o japonskosti in o njeni posebnosti, superiornosti. Teorije o nacionalni zavesti, duhovnosti se pojavljajo proti zahtevam racionalnosti in razuma v zgodovini. Te zahteve se slej ko prej končajo z nostalgичnim utemeljevanjem atemporalnih božjih struktur. Ko odpove racionalnost pri retrospekciji, se takšen diskurz zateče (ne k diagramom – tujem, kot smo videli v korejski filozofiji) k tišini in sklicevanju na specifičnosti Japonske in japonskega duha, ki se v trezni analizi izkažejo kot značilnosti določenega socialnega razreda v specifičnih zgodovinskih okoliščinah.⁶ Takšen odpor je v določeni meri tudi ogrožal smer, ki si jo je izbrala Japonska leta 1868 z reformami Meiji. Na Japonskem modernizacija nikdar ni bila preprosto pozahodenje, čeprav sta bila zgled bodisi Evropa ali ZDA. Vse do danes Japonska išče svoj model v obliki programa japonskega duha (*wakon*) in zahodne tehnike, vedenja (*yōchi*). Modernizacija se torej ne uvaja od zunaj. S sprejemanjem evropskega racionalizma se je moderniziral tudi tako imenovani japonski duh oz. se racionalno osmišlja japonska duhovnost.

⁶ H.D. Harootunian, *Things Seen and Unseen. Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism*. (The University of Chicago Press, Chicago, 1988), str.435.

Ta situacija je na področju identitete posameznika vidna v teoretski produkciji in iskanju filozofskih metod danes. Vprašanje postmodernizma se na Japonskem veže na okroglo mizo najpomembnejših japonskih intelektualcev, organizirano v Tokyu leta 1942 z naslovom *Preseganje moderne*.⁷ Japonska, ki je v zgodovini tudi v filozofiji veliko črpala od svoje često razvitejšše sosede Kitajske, se je konec devetnajstega stoletja učila tudi iz težav, ki jih je imela v Opijskih vojnah, in se odločno podala na pot neodvisnosti, a tudi kolonizacije Azije z izgovorom zaščite pred evropskimi kolonizatorji. Filozofi tega časa so se z evropskimi filozofskimi tokovi in racionalizmom ukvarjali, bodisi tako, da so jih kritizirali ali pa so poskušali univerzalizirati lastno duhovnost. Nishitani Keiji (1900-1990) je to situacijo opisal kot nihilizem in zavest o globoki in univerzalni krizi moderne Evrope⁸ ter pozval k povratku k duhovnosti. Na okrogli mizi o preseganju moderne je Nishitani označil moderno kot evropski pojav in situacijo tistega časa kot prehod Evrope v planetarno civilizacijo v političnem, kulturnem in filozofskem smislu. Značaj modernizacije Japonske v obdobju Meiji pa je postavil v oster kontrast z asimilacijskim značajem prenosa kitajske filozofske in kulturne dediščine na Japonsko v sedmem stoletju. Z razliko od specifično sino-japonske trojice: Nebo-Človek-Zemlja, ki je bila v središču filozofskih prizadevanj vseh obdobj, je evropska moderna izšla iz ontološke hierarhije in piramidalne strukture, tako značilne za judovsko-krščansko tradicijo. Ohranjala naj bi se tudi v moderni kot Bog-Svet-Duša. Okrogla miza je bila naperjena proti evropeizaciji Japonske in namenjena iskanju japonske poti navznoter, v duhovnost, kot kontrast mehanične in navzven naravnane Evrope.

Vračanje k japonskim koreninam kot reakcija na evropske in ameriške vplive se tako često pojavlja kot središče filozofskih in literarnih debat. Hkrati pa pomeni tudi os v individualnih iskanjih in krizah posameznikov, po večini najslavnejših literatov, ki so v dvajsetem stoletju kar v večini končali svoje življenje s samomorom kot dejanjem, s katerim so se po porazu v petnajstletni vojni povezali z narodom v izkušnji enotnosti in identifikacije.⁹ Pri mnogih teoretikih je pri tem dejanju šlo za racionalno osmišljenje najbolj nesmiselnega početja, življenja.¹⁰ Tudi na individualnem področju ni šlo za enoznačen konflikt med tistimi, ki bi želeli ostati zvesti tradiciji, in tistimi, ki hočejo v koraku z moderno ovreči japonski fevdalni sistem. Problem je globlji, saj zadeva nacionalno bistvo in japonskega duha. Vse obdobje

⁷ Kindai no chōkoku.

⁸ K. Nishitani, *The Self-overcoming of Nihilism*. (SUNY, New York 1991), str. 173.

⁹ N. Sakai, »Return to the West/Return to the East«, v: *Japan in the World*, ur. M. Miyoshi, H.D. Harootunian (Duke University Press, Durham 1991), Vol.18, Nb 3, str. 190.

¹⁰ M. Pinguet, *Voluntary Death in Japan*. (Polity Press, Oxford 1993), str. 4.

je Meiji se je le-ta navezoval na šintoizem, avtohtono nacionalno religijo, ki temelji na kultu vladarja in na starih mitih o nastanku Japonske. Tudi japonska filozofija modernega obdobja se je ukvarjala z narodovim bistvom, esenco naroda.¹¹ Ultranacionalistična ideologija tridesetih in štiridesetih let je razvijala teorijo naroda, kult cesarja in cesarske hiše, ki naj bi se ji podrejal sleherni posameznik. S tem je ustvarjala teorijo skupnosti, utemeljeno na duhovnem principu. Z razliko od japonskega modela piramide s cesarjem na vrhu, je sosednja Kitajska – vsaj na videz – sledila drugemu modelu, ki je prav tako navduševal nekatere japonske intelektualce: združitev ljudstva proti oblasti, utopija revolta, ki je imela na Kitajskem že dolgo zgodovino. Višek je dosegla v Mao Zedongovi zmagi, ki je tako odločilno spremenila Kitajsko in v veliki meri vplivala tudi na Japonsko in celotno Azijo. V Kitajski je del japonskih intelektualcev ugledal enotnost naroda, ne po japonskem vzoru, pač pa v združitvi različnih plasti in slojev prebivalstva v proletarski revoluciji. Že v dvajsetih in tridesetih letih je bila to na Japonskem literarna renesansa, na katero je močno vplival *marksizem*. Teoretiki so v njem videli simbol evropskega duha in možnost odpora proti japonski esencialistični tradiciji. Rigorozen na moralnem in dogmatski na teoretskem nivoju je igral vlogo Drugega, Japoncem je pomenil modernizem in hkrati njegovo ukinjanje. Z začetkom vojne leta 1935 je marksizem na Japonskem zamenjala transmoderna filozofija. Nekateri to obdobje že označujejo *postmoderno* z vsemi zagatami na področju identitete in osebne integritete, ki so jih filozofi povojnega obdobja reševali na specifične načine; danes mnogi tudi kot odpor do Evrope, njenega modela univerzalne zgodovine in triumfa razuma in racionalnosti.

Med najpomembnejše sodobne japonske filozofe sodi gotovo *Yuasa Yasuo* s svojo filozofijo enotnosti duha in telesa. Na osnovi podrobnega poznavanja zgodovine evropske, indijske in kitajske filozofije je ponovno osmislil teorijo *kultivacije*,¹² vadbe duha-telesa, ki je bila osnova azijskih filozofij in še danes središče teorije-prakse japonskih filozofov, tistih, ki v odporu do obrnjenega orientalizma v filozofiji razvijajo tradicionalne japonske filozofske metode. Metode kultivacije so bile osrednjega pomena predvsem v budistični tradiciji in v kasnejšem daoizmu kot tehnike usmerjanja, vzpodbujanja in razvijanja psihofiziološke energije, imenovane *qi*¹³. Medtem ko je predvsem zen budizem poudarjal tehnike gojenja v mirovanju, pa so se kasnejše daoistične metode osredotočale na telesne vaje, ki naj bi ponovno zbudile in razvijale psihofiziološke potenciale, prisotne v vsakem posamezniku

¹¹ Nishida Kitarō je 1940 pisal o bistvu, esenci naroda (kokutai).

¹² Y. Yuasa, *Ki, shugyō shintai*. (Hirakawa shuppan, Tōkyō 1986).

¹³ Y. Yuasa, *Ki to ningen kagaku*. (Hirakawa shuppan, Tōkyō 1990).

in nepogrešljive pri razvijanju filozofskih tez. Z razliko od orientacije k logiki, spoznavanju in spreminjanju zunanjega sveta je v japonski filozofiji, ki vključuje meditativne tehnike, telo postalo središče teoretskega zanimanja in praktične izkušnje.

Evropskemu konceptu libida ustreza japonski *sei* (kitajsko *jing*). Kultivacija naj bi se začela s spreminjanjem osnovnih značilnosti libida, njegovih psiholoških in fizioloških funkcij, in sicer tako, da naj bi v abdominalnem predelu nakopičeno energijo (qi) pretvarjala in usmerjala; ne v nekega drugega, pač pa po teoriji klasičnega kitajskega priročnika za medicino *Huang-dineijing* po meridialnih kanalih in točkah, kjer so, ne slučajno, tudi v evropski teoriji locirane žleze z notranjim izločanjem. Psihosomatska medicina v svojih teorijah o stresu poudarja povezanost med žlezami z notranjim izločanjem in čustvi oziroma korelacijo med fiziološkimi in psihološkimi dogajanjem v organizmu. V meditativnem procesu naj bi se libidinalna energija spreminjala v duhovno. Yuasa tu opozarja na povezovanje ženskega in moškega načela v procesu kultivacije in meditativne izkušnje japonskega filozofa. Žensko in moško se ne nanašata na fiziološke razlike med njima, pač pa na psihološke značilnosti, ki naj bi jih utelešala idealna predstavnika ene in druge podvrste homo sapiensa. Evropski filozofski tradiciji pripisuje enostranost v razvijanju in poudarjanju izključno moškega načela, značilnosti katerega se je moralo podrediti vse v evropski duhovni tradiciji. Azijska pot se zaključuje v praznini, od koder se tudi vse poraja. V tem področju izginotja zavesti Ega vznikne *samādhi*, v katerem se razgali prvotna človekova narava. V daoiističnem besednjaku pomeni to vrnitev k Dau. Psihofiziološko poteka proces kultivacije preko središč, kjer poteka mišljenje, vznikajo instinktivne želje, preko živčnega sistema, in to ne na osnovi zatiranja čustvovanja in emocij z orodji razumske presoje. Filozofija, ki gradi na meditaciji, ne zanika racionalnega mišljenja, ga pa tudi ne priznava kot osnovo osebnosti in ne pripisuje pomembne vloge razumski presoji in zavesti Sebe, teoriji Ega. Prizadeva si namreč doseči tisti globoki nivo izkušnje, ki transcendirata razum, saj naj bi bil ta pogoj razvoja kultivirane osebnosti.

Pretvarjanje *sei-ja* v *qi*, libida, ki je naravnan navzen, v notranjost človeškega telesa, omogoča aktiviranje izvenzavestnih plasti, ki postanejo pomembne v procesu meditacije.¹⁴ Procesi, ki se odvijajo v telesu, privedejo na duhovnem nivoju do povezovanja, združevanja moškega in ženskega načela. Proces prečiščevanja je opisan v različnih sistemih indijske *yoge*, daoiističnega *neidana*, Yuasa pa ga danes razvija v svojo originalno filozofijo telesa in kultivacijo popolne, androgine osebe, ki razvija in neguje kamen filozofov v lastnem duhu-telesu.

¹⁴ Y. Yuasa, *Shintai: tōyōteki shin shin ron no kokoromi*. (Shōbun sha, Tōkyō 1977).

Z ženskostjo in moškostjo ne označujemo samo psiholoških potez osebnosti, pač pa tudi določene vrline. V svoji filozofiji se Yuasa približa sodobnim evropskim teorijam, ki odkrivajo v evropski kulturi povezovanje idej o človeškem razumu z ideali moškosti.¹⁵ Na področju filozofije se je ta razlika med moškim in ženskim načelom kazala kot razlika med razumom in njegovimi nasprotki. Z razliko od filozofskih tradicij Azije, ki nas jasno učijo: »Poznati moškost, ženskosti zvestobo ohraniti,«¹⁶ pa v evropski kulturi razum ni bil vezan samo na različna področja mišljenja in verovanja, pač pa tudi na označevanje značaja; ne samo na vprašanje resnice, pač pa tudi na razumevanje tega, kakšen naj bi človek bil, na pogoje, ki naj bi jih zadovoljeval, da bi bil dober človek, oseba. Takšno pojmovanje razuma je z razliko od azijskih filozofskih tradicij zgodovinsko izločalo ženski princip, ki naj bi ga racionalno mišljenje transcendiralo.

Z oživljanjem diskusij o kultivaciji in meditaciji kot nepogrešljivima elementoma filozofskega udejstvovanja v japonski tradiciji je Yuasa v osemdesetih in devetdesetih letih pripeljal japonsko filozofijo v dialog z najpomembnejšimi predstavniki kontrastivne filozofije in teoretiki časa-prostora.

¹⁵ G. Lloyd, *The Man of Reason*. (Routledge, London 1986), str. XVIII.

¹⁶ *Klasiki daoizma, Dao de jing 28*. (Slovenska matica, Ljubljana 1992), str. 92.