

*HUANG Kuan-Min* 黄冠閔

## Med filozofijo in religijo: razmišljanje o modernosti pri Tang Junyiju in Nishitaniju Keijiju<sup>1</sup>

Vsenci vojn, ki so neizbrisno zaznamovale 20. stoletje, skozi stanje tragičnih družbenih sprememb pa tudi nepretrganih kulturnih izmenjav, se je izrazila kriza modernosti. V filozofiji se je Martin Heidegger (1889–1976) skozi Nietzschejevo (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844–1900) kritiko geneologije krščanstva skušal zoperstaviti evropskemu nihilizmu ter tako odgovoriti na probleme modernosti. Takšen Heideggerjev poskus dekonstrukcije metafizike je botroval rojstvu Derridajevega (Jacques Derrida, 1930–2004) dekonstruktivizma ter spodbudil še nova izpraševanja filozofov, kot sta bila Michel Foucault (1926–1984) in Gilles Deleuze (1925–1995). Emmanuel Lévinas (1906–1995) je sicer podal ostro kritiko Heideggerjeve nacistične ideologije, vendar pa kljub temu ni dvoma, da sam razmislek o modernosti spodbuja ponovno obravnavo odnosov med filozofijo, politiko, etiko in religijo.

---

1 Naslov izvirnika: 哲学と宗教の間——唐君毅と西谷啓治における近代性をめぐる思索. Članek je izšel leta 2013 v *Nihon tetsugakushikenkyû* 日本哲学史研究 [*Raziskave zgodovine japonske filozofije*], št. 10. 39–64.

V pričujočem članku razvijam misel, da bi se skozi obravnavo dveh modelov (Tang Junyijevega in Nishitani Keijijevega), ki sta prek zastavljenega problema nihilizma poskušala odgovoriti na problem evropske modernosti, dalo priti do dobrega rezultata tudi znotraj filozofskih razprav o »vzhodnoazijski modernosti«. Seveda pri tem obstaja velika razlika med kitajskim (Tang Junyi) in japonskim (Nishitani Keiji) primerom. Medtem ko je Tang Junyi (1909–1978) svoj odgovor na vprašanje modernosti predstavil na podlagi razmisleka o konfucijanskih vrednotah, se je Nishitani Keiji (1900–1990) svoje študije loteval z vidika japonskega budizma. Kljub temu lahko odgovori, ki so v skladu s tema vrstama religioznosti – ko v zvezi z vzhodnoazijsko modernostjo njun portret izrišemo s filozofskega vidika –, pomagajo izgraditi nov filozofski dialog.

V tem smislu bi rad opozoril na troje. Prvič: na vračanje vzhodnoazijske modernosti k evropski. Čeprav sta se z izzivom trka kultur soočali v različnih časovnih obdobjih, lahko skozi takšno vračanje v sodobnem svetu kljub vsemu pridemo do novih pomembnih dognanj. Drugič: znotraj odgovorov na vprašanje modernosti, skozi razmislek o teh primerih Kitajske in Japonske, je mogoče razjasniti filozofsko spekulativno metodo konfucijanstva in budizma, ne nazadnje tudi razlike v njunem odnosu do vzhodnoazijske modernosti. Tretjič: glede na način, na katerega sta omenjena filozofa svoje odgovore utemeljevala vsak na podlagi svoje religije, lahko z univerzalnega vidika prispevamo novo refleksijo o sodobnem odnosu med filozofijo in religijo ter s tem posvetimo luč na pot lastnih filozofskih raziskav.

## 1 Kriza humanizma znotraj modernosti in nihilizem

Tang Junyi in Nishitani Keiji sta živela v za Vzhodno Azijo nevihtnem obdobju 20. stoletja – v času, ko so nove evropske vrednote ravno začele izpodrivati tradicionalne vzhodnoazijske –, zaradi česar sta se bila primorana soočiti z izzivom prevrednotenja vrednot. Pred tem je v Evropi Heidegger preučil šok, ki ga je tradicionalni evropski filozofiji povzročil nihilizem, ter ponudil obravnavo krize modernosti in humanizma. Svojo študijo bi rad začel prav tam.

### 1.1 Heidegger in nihilizem

Heidegger je videl Nietzschejevo misel kot dovršeno obliko nihilizma. Takšen pomen naj bi imela, ker je jasno pokazala v zgodovini metafizike odvijajočega se izpodrivanja in zastiranja biti. Po Nietzscheju naj bi se nihilizem jemal kot »razvrednotenje najvišjih vrednot (nem. *Entwertung der obersten Werte* (Heidegger 1961, 45; Nietzsche 1952, 11)«, hkrati pa pomeni to tudi

prevrednotenje (nem. *Umwertung*) in vzpostavitev novih vrednot. Heidegger je prevrednotenje vrednot videl kot nekaj, kar je dejansko vzkliko znotraj zgodovine evropske metafizike in v njej igralo ključno vlogo, dalje pa tudi kot določilo njene obče dovršenosti (zaključka, nem. *Vollendung* (Heidegger 1961, 34, 45)). Vendar pa je v mišljenju, da »prevrednotenje vrednot prvič misli biti kot vrednoto (Ibid., 35)«, zajet pojem »ničnosti« – na podlagi pojma »vrednot« pa tako »bit« postane zastrta. Vzpostavitev novih vrednot privede do nadzora nad vrednotami, na podlagi tega pa do volje do moči (Ibid., 89). Na pojmovni osi »volje« je oče moderne filozofije, René Descartes (1596–1650), izpeljal prehod k filozofiji avtonomnosti, Nietzsche pa je takšno zgodovino filozofije avtonomnosti tudi sam nasledil in zgodovino evropske metafizike privedel do dovršitve. Ko Heidegger zatrdi, da je »nihilizem očitno zgodovina te naše lastne dobe«, govori o takšni zgodovini, ki od »nas (Evropejcev)« urgentno zahteva, naj nam bo zgodovina kot taka »način, na katerega stojimo in hodimo, na katerega smo (nem. *die Art und Weise, wie wir stehen und gehen, wie wir sind* (Ibid., 86)). Ko se Heidegger sprašuje: »Na kakšen način mi smo?«, to pomeni: »Na kakšen način mi smo mi?« oziroma »Na kakšen način smo mi lahko mi?« V tem pa se vendarle skriva tudi ironija svojevrstnega paradoksa. Tisto, kar povezuje pojma »biti« in »bivati«, je namreč prav pojem »nič«. »Biti« in »bivati« sta nasprotno vzpostavljena skozi »nič« in »ničnost«.

O premagovanju nihilizma je treba razmišljati skozi pojem volje do moči. Heidegger sprejme Nietzschejevo stališče o volji do moči, njeno ohranitev in jačanje pa imenuje »ohranitev ter jačanje moči (nem. *Macht-Erhaltung und Macht-Steigerung* (Ibid., 102)«. Dalje pa je v logiko volje do moči vgrajeno tudi transcendentno premaganje nihilizma. Heidegger svojo misel osnuje na pojmu ničnosti, skozi razmišljanje o tem, kako se lahko od biti ločuje in kako lahko povzroča njen izostanek (nem. *Ausbleiben*), zakritost (nem. *Verbergung* (Ibid., 354)), odtegnitev (nem. *Entzug*) in zapuščenost (nem. *Seinverlassenheit des Seienden* (Ibid., 355)) pa pokaže, da je »nič« prav prostor biti. Iz krajevnosti biti takole določi bistvo človeka: »Krajevnost kot takšen prostor biti je sama Bit kot taka. Ta krajevnost pa je bistvo človeka (Ibid., 357).«<sup>2</sup> Bistvo človeka nikakor ni povezano z avtonomnostjo. Torej, ne le da takšno bistvo ni zmožno posedovanja – ker tudi ni zmožno niti obvladovanja niti upravljanja, obratno pozdravlja prihod Biti. Prav človekova tukajšnjost (tu-bit, nem. *Da-sein* (Ibid., 358)) poveže »tukaj« s krajevnostjo Biti.

Logika »premaganja« in »nič« sta medsebojno povezana. Heidegger premaganje nihilizma prestavi na podlago logike, v kateri se prepletata pojma

2 *Das Ortschaft des Ortes des Seins als solchen ist das Sein selber. Diese Ortschaft aber ist das Wesen des Menschen.*

»nič« in »biti«. Pravi in nepravi nihilizem sta znotraj bistva nihilizma združena v eno – ko razglasimo, da je bit pravzaprav vrednost, s tem zanemarimo izostanek biti kot biti (nem. *das Auslassen des Ausbleiben des Seins als solchen* (Ibid. 361)). Tudi če takšno bistvo nihilizma ni nekaj uničujočega v absolutnem smislu, pa je seveda povezano z vprašanjem bistva človeka (nem. *die Sache des Wesens des Menschen* (Ibid., 363)). »Bistvo človeka« biva na podlagi Biti kot takšne (Ibid., 365), Bit pa s svojim izostankom od bistva človeka zahteva, naj se napravi za mesto nastanitve Biti, na tem mestu nastanitve pa pripravi prihod nezastrtosti Biti (*aletheia*). Med krajem nastanitve ter prihodom (nem. *Ankunft*) se ponavlja igra osvobodjene prostorsкости in časovnosti – igra prihodnosti (nem. *Zukunft*). Premagati nihilizem nikakor ne pomeni razrešiti ga, temveč ga pomeni izkusiti in privedi do dovršitve. Heidegger ta posebni odnos imenuje z izrazom »spregledati izostanek Biti«. Oba zaporedna glagola *auslassen* (spregledati, izpustiti, izločiti) in *ausbleiben* (manko, izostanek) vsebujeta tisti »iz« (nem. *aus*), v smislu »izstopiti s topološkega stališča«, »nič« pa zoper takšne »iz« in »od« pomeni dvojno opustitev. Človek sprejme Bit, vendar Biti tudi nasprotuje in jo zatira. Z drugimi besedami, človek takšnega odnosa z Bitjo ne more opustiti. V tem smislu je v premaganju nihilizma zmeraj tudi nekaj, česar se ne dá premagati (Ibid., 371). To ni bilo le bistvo modernega človeka, temveč tudi usoda (nem. *Schicksal, Geschick* (Ibid., 369)), skrivnost (nem. *Geheimnis*) in uganka (nem. *Rästel* (Ibid., 372)) modernega evropskega človeka. Človek se želje po premaganju nihilizma (nem. *Überwindenwollen* (Ibid., 375)) odločno oklepa.

Heidegger v svojem delu *Pismo o humanizmu* nasprotuje Sartrovemu (Jean-Paul Sartre, 1905–1980) eksistencializmu in znova definira pojem »humanizma«. V ta namen citira Hölderlinovo (Friedrich Hölderlin, 1770–1843) pesem *Vrnitev domov* in pokaže, da odsotnost doma, kamor bi se lahko vrnil, pomeni pozabo Biti (nem. *Seinsvergessenheit* (Heidegger 1959, 26)), domači kraj pa predstavlja približevanje praizvoru (nem. *Ursprung*); poleg tega pa, da moramo v zgodovini Biti nujno prepoznati dejstvo, da so moderni ljudje, vključno z Nietzschejem, dom, kamor bi se lahko vrnil, že izgubili (Ibid., 25). Z drugimi besedami, »humanizem« mora nujno prepoznati, da človek obstaja v osvobajanju (nem. *Ek-sistenz*), potem pa se mora odpraviti stran od same Biti kot take (nem. *vom Sein selbst her* (Ibid., 31)). Tudi etika »je« vrsta ontologije (nem. *Ontologie* (Ibid., 41)), in etično delovanje (*êthos* (Ibid., 39)) pomeni mesto spokojne nastanitve, vendar pa se tudi takšno umirjeno življenje v razmišljanju hrepeneče spominja Biti (nem. *das Andenken an das Sein* (Ibid., 42)). Takšno razmišljanje nikakor ne gradi hiše Biti, da bi se upokojilo in odpovedalo delu – še zmeraj gre za srečevanje z

odporom izničevanja znotraj zgodovinske eksistence (nem. *die geschichtliche Existenz*). »Ne« negacije, ki se pojavi na podlagi »ničnosti«, zoper »nebit« pomeni afirmacijo (Ibid., 43).

Tudi Gianni Vattimo (1936–) sledi Heideggerjevemu stališču in potrди, da križa humanizma predstavlja del splošne krize metafizike (Vattimo 1988, 40), njeno premagovanje pa naj bi posedovalo kritičnost (angl. *a means for a critical ,overcoming‘*, it. *un ,superamento‘ critico* (Ibid., 2)). Sočasno pa pravi, da ima, ker obdobje »premagovanja (nem. *Verwindung*)« ni le preprost odstop, tudi množico pozitivnih vlog, kot so priznavanje pripadnosti, zdravljenje bolezni in priznavanje odgovornosti (Ibid., 39, 172). Kot pravi Heidegger, »premagovanje« seže tudi do prevlade v »ogrodje (nem. *Ge-stell*)« zajetih modernih znanosti in tehnologije ter se vrača k metafizični omejenosti subjekta, vplivi modernih znanosti in tehnologije pa se vežejo na umetniški izraz. Vattimo dalje skozi povezavo hermenevtike ter Nietzscheja in Heideggerja razlaga odziv postmoderne misli, vključno s problemom »osamitve Boga (smrti Boga)«, vendar opaža, da so prav »ostanki« (znanost in tehnologija) začetna točka transformacije resnične narave človeka. Vattimo poudarja vidike sekularizma (Ibid., 179), s tem pa opozarja k ponovnemu razmisleku o religiji, znanosti in humanizmu.

Evropska modernizacija je pripeljala do dvojne krize humanizma. 1.) »Bistvo človeka« si nadene karakteristike »ničnosti«, zastiranje pa napravi za karakteristiko Biti. Na podlagi tega je določena »resnična narava človeka«. 2.) Sočasno je znotraj krize postavljena tudi »neevropskost«. Vzhodnoazijski svet, v katerem sta delovala tudi Nishitani Keiji in Tang Junyi, lahko razmišlja z nasprotnega vidika – vendar pa ne more, da z vidika univerzalnosti, ki poseduje razlikovanost, ne bi podal kritike »bistva človeka in njegove krize«, ki ju je oznanila evropska modernost.

## 1.2 Nishitani Keiji in nihilizem

Nishitani Keiji se v svojem delu *Nihilizem* (1949) poskuša soočiti z evropsko in svetovno zgodovino. Meni, da je pomen Nietzschejeve misli v tem, da predstavlja zamenjavo platonizma – to pa nikakor ni omejeno le na metafiziko, temveč obsega tudi etiko. Zato takšno prevrednotenje vrednot razume kot prehajanje, v katerem je »celoten platonistično-krščanski sistem izgubil moč svojega zgodovinskega vpliva (Nishitani 1990, 70; Nishitani 2001, 188–189)«. Nishitanijeva študija vsebuje dve fazi. Pri prvi gre za ponovno vzpostavitev notranjega sistema vrednot evropske filozofije in predstavitev nove oblike »samo-premagovanja 自己超克« nihilizma; pri drugi pa gre za navezavo

na Nietzschejevo razumevanje budizma in iskanje priložnosti za odgovor na evropski nihilizem.

O prvi točki lahko rečemo, da je Nishitani dobro razumel dvojnost Nietzschejeve osebne izkušnje nihilizma. Šele ko je nihilizem znotraj samega sebe priveden do skrajnih meja, se prvič porodi priložnost za »samo-premagovanje« – spremeni se v afirmativni nihilizem ter v večnem vračanju enakega afirmira enotnost trpljenja in sreče. Na tej točki se za razliko od Kierkegaarda (Søren Aabye Kierkegaard, 1813–1855), ki je podprl stališče krščanske cerkve, Nietzsche srečuje z religioznim vidikom, ki afirmira Dionizovo trpljenje – dalo bi se reči, da gre za neke vrste protikrščansko panteistično religijo (Nishitani 1990, 65; Nishitani 2001, 100), ki afirmira življenje.

V drugi točki pa Nishitani prevzame več ravni pojma »smeha« v Nietzschejevem delu *Tako je govoril Zaratustra*; v svoji razlagi jih primerja s »smehom« v zen budizmu. Zaratustra si je hrepeneče želel veliko se smejati, želel pa je postati tudi »nadčlovek«, znotraj zena pa na primer v pesmi, ki jo je v dinastiji Tang deželni guverner Li Ao (772–841) poklonil Yaoshan Weiyanu (745–828), piše: »Včasih se povzpnem na samotni vrh in pod mesecem med oblaki zavijam (Nishitani 2001, 102; Keitoku dentôroku).« O Baizhang Huaihaju je rečeno: »Baizhang je vzel v roke sekirico in se postavil, kakor da bo udaril Huangboja. Huangbo ga je tedaj klofnil. Baizhang se je na glas zasmel in se vrnil v svojo sobo (Eryin Mi chan shi yu lu).« Xuedou Chongxian (980–1052) pa je takole sestavil hvalnico Yangshan Huijiju (804–890): »Ko se smeh preneha, kdo ve, kam odide? V odgovor: večni veter žalosti.« Dalje pa Nishitani kot religiozno karakteristiko, ki se navezuje na »smeh«, izpostavi »neumno« (愚か); »nespamet« (痴) in »neumnost« (愚) predstavi kot nekaj, kar izraža globino religiozne izkušnje.

Takšno razumevanje zen budizma nikakor ni samo preprosta nadgradnja Nietzschejeve »evropske oblike budizma (Nishitani 1990, 62; Nishitani 2001, 96)«, temveč je lastno Nishitaniju. Pri tem pa se za še bolj pomembnega jemlje njegov afirmativni odnos. Nishitani si sposodi Stirnerjev (Max Stirner, 1806–1856) »ustvarjalni nič (nem. *das schöpferische Nichts* (Nishitani 1990, 106; Nishitani 2001, 112)) in govori o ustvarjalnosti »niča«, na podlagi tega pa poda svojo sodbo o pojmu »izvirne enotnosti med ustvarjalnim nihilizmom in končnostjo (Nishitani 1990, 172; Nishitani 2001, 174)«, na katerega se je osredotočal Heidegger.

Ko je judovski filozof Karl Löwith (1897–1973), ki je v obdobju druge svetovne vojne bežal iz domovine, na Japonskem kritiziral evropski nihilizem, je Nishitani njegovo kritiko uporabil za to, da je Japonsko pozicioniral znotraj

svetovne zgodovine ter opravil svojo raziskavo krize japonske kulture, dalje pa je našel tudi način »temeljnega premaganja takšne krize (Nishitani 1990, 174; Nishitani 2001, 176)«. Skupaj z napredkom evropeizacije in amerikanizacije naj bi generacije po obdobju Meiji izgubile svoje »duhovno jedro« (精神的核心), do sredine 20. stoletja pa naj bi se iz tega porodil vakuum temeljev. Nishitani meni, da je na tem mestu vzknila kriza japonske kulture. Takšen zaključek naj bi na podlagi »ničča« japonsko kulturo torej znova pomagal postaviti na tehtnico svetovne zgodovine. Nishitani si sposodi zavedanje odgovornosti do prednikov, ki jo je poudarjal Nietzsche, in pravi: »Zremo v prihodnost, da bi se vrnili k prednikom.« S tem pa izpostavi idejo, da je šele to pravi pomen »temeljne volje« do svobode (Nishitani 1990, 177; Nishitani 2001, 180–181).

V tem smislu je nihilizem moderni Japonski prinesel dvoje. Prvič: Japoncem je pomagal zaznati obstoj ničnosti, hkrati pa razumeti, da je prav ničnost japonska zgodovinska dejanskost. Na ta način jim je odprl pot do določene vrste ničejanskega »afirmativnega nihilizma«. Drugič: premagal je »notranjo ničnost« in »duhovno izvotlenost« modernih Japoncev ter jim pomagal ohraniti neposredni stik s samimi sabo (Nishitani 1990, 178; Nishitani 2001, 182).

Dalo bi se reči, da se je Nishitani uspel soočiti z Evropo in se vrniti k izviru Japonske. Na podlagi Löwithove misli, da je treba »sredi drugih biti sam svoj«, je poglobil razumevanje pojma »postati sam svoj«. Löwith je obstoj drugega ter nujnost soočenja z drugim poudarjal kot odprtost in ustvarjalnost, zaradi katerih je grška kultura kot osnova evropske vase lahko vzela druge zunanje kulture. Nishitani »postati sam svoj« spet vidi v smislu vračanja k tradiciji, vendar pa se v njegovem primeru dá razbrati še dvoje. Prvič: skozi ponovno ovrednotenje vzhodnoazijske kulture Nishitani opravi temeljito kritiko »preteklosti«. Kot dodatek k temu tradicijo vzame za konec (*eschaton*) zahodenja in pravi:

Svojo tradicijo moramo zgrabiti s strani, v katero se odpravljamo, kot neko novo možnost onkraj tako zvane Nietzschejeve perspektive (Nishitani 1990, 70).

Premagovanje nihilizma je mogoče udejanjiti tako, da se s stališča tradicije vzhodnega sveta – posebej z vidika budističnega pojma »praznine« – soočimo s prihodnostjo, na ta način pa se soočimo tudi s preteklostjo.

### 1.3 Tang Junyi in kriza humanizma

Na drugi strani se je Tang Junyi osredotočal predvsem na problem vrednot, osrednji pojem njegovega idealizma (idealističnega spiritualizma (理想主義

唯心論)) pa je pojem »duhovnih vrednot (精神價值)«. Kitajska modernost se je soočala s krizo kulture in krizo vrednot. Povedano konkretnije, to sta bila razcepljenost države po izbruhu kitajske državljanske vojne leta 1949 in komunistični pretres tradicionalnega sistema vrednot.

Tang Junyi je v svojem delu *Rekonstrukcija humanističnega duha* (1955) za jedro problema vzel kulturni trk Kitajske in zahoda. Kitajska izkušnja neuspeha se navezuje na evropsko zgodovinsko izkušnjo neuspeha, vendar pa je do problema evropske modernosti pripeljala nezadostnost duha zahodne moderne kulture. Tang Junyi pokaže, da je v razmerju do imperializma, kapitalizma in doktrine moči treba znova razmisliti o dvojem. Prvič: da skrajna ekspanzija želje po oblasti izhaja iz težnje po »izražanju jeze (見瞋)«. Drugič: da sta »spoštovanje temeljne narave resničnega človeka ter njegovega <idealno-racionalnega> duha pozabljena, s čimer zapademo v neke vrste duha realizma in naturalizma (Tang Junyi, 155–158)«.

Tang Junyi do takšnih sklepov pride na podlagi dvojega:

### 1.3.1 Ponovne kritične izgradnje racionalnega humanističnega duha

Tang Junyi je za neki skupni imenovallec vzel konfucijanski humanizem, nato pa podal dvojno kritiko razvoja kitajskega in zahodnega humanizma. S takšno kritiko je imel v prvi fazi za cilj, da se sooči z zgodovino medsebojnih vplivov moderne Evrope in Kitajske ter ponudi kritiko pomanjkljivosti modernosti evropske kulture, s tem pa ustvari nekakšno drugačno dimenzijo, v kateri bi lahko predstavil možnosti »ponovne izgradnje« humanističnega duha. Dalje pa je kritiziral notranje pomanjkljivosti moderne kitajske kulture in zagovarjal tudi nujnost tega, da slednja vase vpije zahodno (evropsko) kulturo, s čimer bi bila kitajska kultura privedena do nove oblike.

Kritiki sta pripeljali do nove kulturne sheme. Tang Junyi je po letu 1949 bival v Hongkongu, ki je kot kolonija pripadal Angliji (nasprotnici v hladni vojni), to pa je bil nekakšen nemiren in razcepljenosti poln nov prostor. Pojem »samorasti duhovnega (靈根自植)«, ki ga uporablja Tang, pomeni vzpostavitev novega vrednostnega prostora in odpiranje prostora novih razprav o možnosti prevrednotenja vrednot. Prehajanje, ki ga omenja Nishitani Keiji, izraža idejo, da se je treba sočasno soočati tako s tradicijo kot s prihodnostjo; v primeru Tang Junyija pa gre za to, da je poskušal skozi krizo humanizma posvetiti luč na prihodnost. To pa je pomenilo tudi nekaj, kar »nasproti temeljem odpira nov položaj (Ibid., 21)«. Za prihodnost moderne Kitajske je zahteval demokracijo in znanost, vendar pa se je Tang Junyi na podlagi neke vrste kritike politične zavesti



zoperstavil nadzoru, ki ga prinašata znanost in tehnologija. Tang, kljub temu da je prevzel trend delitve duha evropske kulture na religijo in znanost (Ibid., 88), meni, da tudi zahteva po resnici, ki jo zasleduje znanost, vabi na plan težave modernosti. To pa zato, ker je utemeljena na naturalizmu tekme apetitov (Ibid., 158). Po drugi strani pa pravi, da se, ko nihilizem znanosti doseže svoje skrajne meje, nasprotno porodijo neke vrste religiozni prizori. Ko Tang reče, da je »na meji med bogovi in demoni tudi meja med življenjem in smrtjo,« to nikakor ni preprosta alegorija, temveč skozi to stanje skrajnega trpljenja poskuša opraviti prehod na religiozni položaj, ki ga ponazarja z besedami: »Skozi srce sočlovečnosti ustvarimo gospodarja.« Ko je zatrdil, da je »srce sočlovečnosti temelj človekove vrednostne zavesti«, je s tem ciljajal na na tem osnovano prevrednotenje vrednot (Ibid., 132).

### 1.3.2 Predstavitve religiozne izkušnje

Tang Junyi je poskušal na svoj edinstveni način razvozlati kulturo. Odnos med krščanskim Bogom in človekom je interpretiral kot enak odnosu med Nebom in človekom na Kitajskem, na podlagi odnosa med človekom in transcendentnim bitjem pa je na kompleksen način zaobjel nauke konfucianizma, budizma in daoizma ter enega Boga, kot sta krščanstvo in islam; na tem mestu je poskušal izgraditi nov sistem vrednot. Na podlagi modela, ki ga ponazarja z besedami »nasproti temeljem odpreti nov položaj«, je poskušal ponovno od korenin preučiti trku zahodnih kultur podrejeno vzhodno miselnost, religiji sami pa v dvojnem pomenu spremeniti miselni kontekst. Tangovo z religiozno kulturo povezano vrednotenje je na površju sicer konservativno, na notranji strani pa v sebi skriva tudi ostrino. Če se vzame, da nasprotuje kapitalizmu, doktrini moči in imperalizmu ter da je takšna konfrontacijska drža vzknila znotraj preseganja krize, se zdi, da je Tang Junyi oder takšne konfrontacije povzdignil celo nad samo religijo.

Tang Junyi in Nishitani Keiji sta se, ne da bi to pričakovala, postavila na podobno stališče kritike religije. V zvezi s problemom vzhodnoazijske modernosti sta izoblikovala vsak svoje značilno vrednotenje in držo.

## 2 Izbira med filozofijo in religijo – razlika, napetosti, prehajanje

### 2.1 Nishitani Keiji: Pozicija praznine

Nishitani Keiji je leta 1961 izdal svoje delo *Kaj je religija?*, v katerem je razglabljal tudi o tem, da se nujnost religije pojavi, ko začne delovati negacijska

lastnost nihilizma (Nishitani 2011, 9; Nishitani 1974, 5). Ničnost se pojavi, ko je sebi predočen »veliki dvom 大疑«, s tem pa se odpre neke vrste mehанизem prehajanja. Z drugimi besedami, ko »to odpre kraj ničā (Nishitani 2011, 34; Nishitani 1974, 26)«, se hkrati odpre tudi »zaupanje, da bo prehod proč od takšnega greha pomenil odrešitev (Nishitani 2011, 40; Nishitani 1974, 31)«. To je tudi »trenutek, ko pride do prehajanja od smrti k rojstvu, trenutek, v katerem absolutna negacija in absolutna afirmacija sovpadeta (Nishitani 2011, 44; Nishitani 1974, 34)«. Religija se udejanji v takšnem prehajanju<sup>3</sup> bivajočnosti, vendar pa takšen prehod na nek način ni nič drugega kot menjava osnove brez osnove in temelja, ki ima za temelj ničnost. Proces vere znotraj religije je tudi konkretno utelešenje prehajanja od obstoječega k ničnosti. To pa je spet prehod k verski modrosti; z drugimi besedami, gre za proces »premene zavesti in dovršitve modrosti 轉識成智«.

Nishitani ohranja konstantno razdaljo do teizma krščanskega nauka. Ateizem nihilizma prižene do skrajnih meja, ničnost pa potegne v preudarek o svetosti. Nishitani meni, da je bil Nietzschejev ateizem celo temeljitejši od Sartrovega, ker je bil slednji podrejen omejitvam humanizma. Ključ do tega je v ozaveščenosti lastnega drsenja v ničnost; to pa je sestvo, ki je osvobojeno (zamaknjene 脱自性 *ekstasis*) v svoji »brezosnovnosti 無根基<sup>4</sup>«. Nishitani spet ubere drugačno pot od ustaljene ter krščanstvo poskuša razrešiti in raztopiti v neakšno zlitino. Mistik mojster Eckhart (1206–1328) uporablja razlikovanje med Bogom in boštvom (nem. *Gottheit*, angl. *Godhead* (Nishitani 2011, 81; Nishitani 1974, 71<sup>5</sup>)) ter človekovemu obstoju in svobodi določi temelj, ki ni sam Bog (Nishitani 2011, 85; Nishitani 1974, 77). Takšno razumevanje ničnosti v Bogu poveže s krščanskim pojmom »ponižanja« (nem. *Herablassung* (Schelling SW 7, 429)) ali »kenôsis« – »to je, rečeno na vzhodni način, sebeodrekanja 無我 (Nishitani 2011, 77; Nishitani 1974, 67)«. Nishitani to krščansko samoodrekanje in samoizpraznitev 空己 (napraviti sebe praznega) bere kot pojem, ki odgovarja budistični »izpraznjenosti 空性«. To pomeni, da je skozi poskus kontrastiranja pojma »absolutnega ničā«, ki nastopa v teoriji mojstra Eckharta, in »stališča relativnega absolutnega ničā« pri Nietzscheju na podlagi krščanske mistike odkril novo možnost premaganja nihilizma. Nishitani na podlagi Heideggerja trdi, da sta človek in Bog neodvisno bivajoča, vendar pa je treba pripoznati, da je »neodvisno bivajoče vzpostavljeno v zamaknjenju

3 V nemškem prevodu sta za »prehajanje« 轉換 uporabljena izraza *Umkehr* in *Umwandlung* (Nishitani 1982, 43). Pogosteje je uporabljen izraz *Umkehr*.

4 Jasno je, da se je s svojo razlago tukaj opiral na Schellinga (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1755–1854), vendar se Nishitani vrača še dlje, vse nazaj do mojstra Eckharta (Nishitani 2011, 21). Glede Schellingovega pojma *Untergrund* 無根基 glej Schelling SW 7, 406.

5 Glej tudi Schelling SW 7, 357.

(Nishitani 2011, 90; Nishitani 1974, 78)«. Prehod med Bogom in človekom pa je spet obojestransko odvijajoči se prehod znotraj vere med razodetjem (razodetje, o katerem je tu govora, je blizu Schellingovemu pojmu »božjega samorazodetja«<sup>6</sup>) in odrešitvijo. Na ta način Nishitani »spreobrnjenje 回心« na novo opredeli kot »eksistencialno prehajanje 実存の轉換 (angl. *existential conversion*) (Nishitani 2011, 92; Nishitani 1974, 81) oziroma bi se dalo reči tudi eksistenčno prehajanje 存在的轉換«, s tem pa gre onkraj krščanskega nauka osebnega Boga. Nishitani dalje spet obrne pogled od krščanstva k budizmu ter kot izvor osebnega bivajočega postavi »absolutno sovpadanje ničesar in nečesa 絶対的な無即有«. V budističnem jeziku bi se temu reklo »vzpostavljeno kot sredina 中 med navideznim in praznim 仮空 (Nishitani 2011, 94; Nishitani 1974, 82)«. Nishitani ne sledi modelu cerkvene teologije in se izogne poti religiozne filozofije. Da je tudi sam prodiral v stvari z vidika mysticizma, pa je treba pripisati Schellingovemu in Heideggerjevemu vplivu. Kljub temu da se je opiral na krščanski nauk, mu je uspelo predreti jedro krščanske logike in ustvariti lastno logiko pojma »prehajanja 轉換«.

Praznina je prostor absolutne transcendence. Še več, ni naša nirvana, temveč je prostor, ki se še bolj od nas odpira v tukajšnjosti. To odpirajoče se pomeni prehajanje, ki mu lahko rečemo tudi absolutno sovpadanje smrti in rojstva (...) (Nishitani 2011, 113; Nishitani 1974, 103).

»Prehajanje 轉換« je odvisno od »sovpadanja 即« (Nishitani 2011, 119; Nishitani 1974, 109<sup>7</sup>), vendar je razumljeno kot dvojno prehajanje, torej prehajanje od rojstva k smrti in prehajanje od smrti k življenju. Če se po eni strani povezuje v smeri življenja (v preteklih religijah, na primer kot krščanska odrešitev), po drugi pa končuje v smeri smrti (v stvareh, kot sta znanost in nihilizem), prehajanje poteka znotraj neke vrste izhajanja (Nishitani 2011, 115; Nishitani 1974, 104); kot to Heidegger imenuje »pratrascendence (nem. *Ur-sprung*)«. Tisto, kar se udejanja znotraj takega stičišča smrti in rojstva, ali povedano drugače, znotraj mešanja materialnega in osebnega, je prav »praznina«.

Po Nishitanijevem mnenju se dá pozicijo praznine izraziti tudi kot »sovpadanje nečesa in ničesar 有即無, sovpadanje oblike in praznine 色即空« oziroma uravnovešenost »sovpadanja smrti in rojstva (Nishitani 2011, 117; Nishitani 1974,

6 *Selbstoffenbarung*. Glej Schelling SW 7, 347, 428.

7 V sistemu *Prajnaparamita suter* 般若經系統 (*Mahaprajnaparamita sutra* 大般若經, *Prajnaparamitahrdaya* 心經 [*Srčna sutra*]) je na primer opisano: Oblika je (hkrati) prazno in prazno je (hkrati) oblika 色即是空、空即是色. Tudi Tendai sekta budizma na podlagi treh vidikov navideznega, praznega in sredine 假空中 konkretno razvija logiko »hkratnega« oziroma »sovpadanja 即«.

107)«, nenavezanost (brezbivanjskost 無所住). To dvojje klešči »sovpadanje«, in ni le preprosto v nekem konfrontacijskem odnosu, ni le v preprosti soodvisni negaciji; je neko uravnoteženo sobivanje, ni pa nekaj medsebojno zvezanega (Nishitani 2011, 119; Nishitani 1974, 109). Opirajoč se na pojem »logike kraja 場所の論理«, ki ga je razvijal Nishida Kitarô 西田幾多郎 (1870–1945), je Nishitani »praznino« napravil za kraj, kjer lahko poteka »prehajanje«.

Praznina je mesto samozavedanja resnične svojskosti znotraj nas oziroma svojskosti kot resnične narave samozavedanja. Je mesto, kjer so v tej absolutni resničnosti raznovrstne stvari na sebi sočasno, ali še raje poenoteno, ali če gremo še dlje, samoidentitetno vzpostavljene (Nishitani 2011, 129; Nishitani 1974, 120).

Praznina skozi osvobojenje daje bivajočnost tako imenovanim »stvarem na sebi«. To je neke vrste samozavedanje, ki si za osnovo jemlje sebskost; slednja se pojavlja v obliki »osnove 本« ali »osnovanosti« (Nishitani 2011, 130, 193<sup>8</sup>; Nishitani 1974, 183). Nishitani to poskuša posebej razložiti na naslednjem primeru: »Ogenj sam zase ne opeče.« Razložimo lahko tako: »ogjenj na sebi« – »kar je ognju samemu samoidentitetnost ognja (Nishitani 2011, 140; Nishitani 1974, 130)«. <sup>9</sup> Da nekatere stvari v sebi zbirajo sebe, nasprotno kaže na nesvojskost – je le navideznost stvari (Nishitani 2011, 149; Nishitani 1974, 139). S takšno zbranostjo gre srčna zavest (izvorna srčna zavest 本心) čez kraj ozaveščenosti in prodre na kraj samoodrekujoče se »gotovosti 定«. Gotovost »samadhija (Nishitani 2011, 155; Nishitani 1974, 145)« je stalnost krajevnosti – je vračanje od negacije ničnosti k afirmaciji. Stvari na podlagi tega vrača od razpršenosti in razdrobljenosti ničnosti k »zbranosti: ko zberejo v sebi sebe (Nishitani 2011, 150; Nishitani 1974, 140)«, vrača pa jih znova in znova tudi h »kreposti 徳« njih samih kot takih.

Le če začnemo gledati z zornega kota pojma »praznine«, lahko premagamo ničnost; le z vidika budistične »praznine« je mogoče preseči nihilizem modernosti. Tisto, na čemer je takšno stališče osnoval, je bila Nishitanijeva lastna izkušnja zen meditacije; to ni bil budizem, ki bi se ohranjal znotraj nekega sistema.<sup>10</sup> Japonski zen budizem je zmožel pomen »absolutnega nič« krščanskega mysticizma znova ovrednotiti in preobraziti v »kraj praznine«.

Japonska modernost je morala premagati problem univerzalnega sveta, ki ga je prinesel evropski nihilizem, ključ do tega pa je uspela izraziti v pojmu

8 V kitajskem prevodu je za pojem »osnovanosti もとづく« uporabljen izraz »benju 本據«.

9 Nishitani meni, da je primer »ogjenj ognja ne opeče, voda ne umije vode, oko ne vidi očesa« ena od »okolščin, na katere smo na vzhodu pozorni že od nekdaj«.

10 Primerjaj Phillips 1987, 76.

»pozicije praznine«. S tem se je, nasprotno, vrnila k Evropi in pokazala pot, po kateri se dá premagati težave, ki se jih znotraj Evrope ni dalo. Povedano z religioznega vidika, je »religija praznine« presegla tudi težave tradicionalnega razcepa med evropsko filozofijo in religijo ter sočasno odprla nove možnosti znotraj vzhodnoazijskih religij (budizma).

## 2.2 Tang Junyijeva kritika konfucijanstva

Religija, o kateri je razpravljal Tang, je osnovana na humanističnem duhu in zajeta v dejavnosti humanističnega duha. Po njegovem mnenju kitajska religija čaščenja Neba lahko »zakrpa nezadostnosti zahodne religije« in postane temelj »nove religije prihodnosti«. Tang meni, da sta na podlagi »duha kitajske religije« (posebej slavljenja Neba, Zemlje in prednikov), konkretizirana dva, v obredju vsebovana vidika: to sta pojem »naslavljanja avtoritet 上達« – človekovo povračilo prijaznosti 報恩, vračanje k prvim prednikom 復始 (veliko dejanje zahvale izvoru in prvim prednikom 大報本復始 (Tang Junyi 1953, 52–53) – ter pojem »sprejemanja 下承« – soočenje s človeškim svetom in drugimi desetisočeriimi stvarmi.

Ne da bi kakorkoli zanikal transcendentno, Tang Junyi priznava, da je v veri, da »dobro vlada objektivnemu vesolju«, vsebovano dvoje določil pravičnosti: »trpljenje nedolžnih je zmeraj poplačano« ter »grešni morajo zmeraj sprejeti trpljenje, kaznovani morajo biti za svoje grehe, da se grehi in trpljenje tako vzajemno izničijo (Ibid., 428)«. Vendar pa transcendenca, kot jo razume sam, ni kaj takega v osami (Ibid., 450). Obstaja vzajemni odnos simpatije, znotraj tega pa razlike v smeri, na primer simpatija drugega in simpatija sebe, simpatija naravnega sveta in simpatija Neba. Na podlagi delovanja nebeške kreposti »življenja in razplojevanja, brez konca 生生不已«, se simpatija vseh vrst ljudi vrašča v odnose medsebojne simpatije desetisočerihi reči naravnega sveta (Ibid., 454). Kitajsko verovanje v Nebo in Zemljo ne zavrača transcendence, a poseduje imanentne lastnosti (Ibid., 458). Ideja tradicionalnega čaščenja »Neba, Zemlje, plemenitnikov, staršev in mojstrov« ni predstavljala niti afirmacije avtoritete niti afirmacije voditeljske karizme (*chrisma*), temveč afirmacijo vzorčne urejenosti sveta oseb (Ibid., 464). Tang Junyi se znotraj analize treh priložnosti čaščenja (obrednega slavljenja Neba in Zemlje, obrednega slavljenja prednikov ter obrednega slavljenja svetih in modrih (Tang Junyi 1988, 382) jasno zaveda velikega prehajanja med tradicijo, sedanostjo in prihodnostjo. To je bil tudi glavni dejavnik, ki je Tang Junyija spodbudil, da je govoril predvsem o religiji prihodnosti.

Tang Junyi sicer kritizira konfucijance dinastij Song in Ming (Tang Junyi 1953, 530). Temelj religije postavlja v simpatizirajočo srčno zavest sočlovečnosti 仁心 (objektivna srčna zavest Neba, ki preči naravo, osebno srčno zavest ter srčno zavest drugega), a se vendar takšna, na razumu utemeljena sodobna religija zelo razlikuje od nekdanje tradicije in je obrnjena v prihodnost. Tang se tega močno zaveda (Ibid., 533). Vseskozi se zaveda razlik med konfucijanstvom, budizmom in krščanstvom. Z zornega kota univerzalnosti (celovitosti kultur) razpravlja o nujnosti posedovanja spoštljivosti do nekrščanskih naukov – razpravlja o pomembnosti tolerance (Ibid., 541). Na podlagi odobravanja drugih religij konfucijanska misel poseduje karakter, ki preči nauke, in se tako razvija v smeri povezovanja raznovrstnih religij. Z drugimi besedami, poseduje karakter »harmoničnega nauka 円教«. Takšna omemba prihodnjih načinov obstoja religije naj bi bila sočasno obrnjena tudi k že obstoječim religijam – kar pomeni tudi vanje naperjeno vrednotenje in kritiko.

Za razliko od Nishitanija je Tang svojo misel oblikoval na podlagi Kantove (Immanuel Kant, 1724–1804) in Heglove (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770–1831) genealogije. Pod takšnim vplivom je razglabljal o racionalnih temeljih religije in poskušal iz dela subjektovega samopreseganja (nem. *sich überwinden, transzendieren*) dokazati obstoj transcendentnega bitja. V svojem delu *Zavest kulture in moralni razum* razpravlja o razumu (ki poseduje transcendentnost 超越性 in gospodarnost 主宰性), duhu, moralni zavesti ter delu samopreseganja sebstva (Tang Junyi 1986, 17–18). Pozicija filozofije »avtonomnosti«, na katero se sklicuje, je zelo drugačna od Heideggerjeve kritike filozofije avtonomnosti, ki se ji je pridruževal Nishitani (sebstvo 自己, sebstvo na sebi 自己自体 je tukaj temeljno drugačno od subjekta 主体 ali substance 实体).

Tang Junyi v svojem tekstu *Deset oblik religiozne zavesti* (Ibid., 189–196<sup>11</sup>) razpravlja o različnih stopnjah samospoznanja, ki ustrezajo neke vrste procesu

11 Teh deset vrst je razdeljenih takole: 1) Vera deizma, ki išče pomoč pri potešitvi želja sebstva; 2) Vera v omejenega učlovečenega boga ali v nadnaravnega, brezmejnega osebnega Boga, ki želi biti v skladu z željami; 3) Vera, ki išče pri Bogu izpolnitev želje življenja po smrti; 4) Zavest, ki ohranja pravičnost sveta; 5) Zavest, ki si želi nesmrtnosti duše ali pa skozi odrekanje doseči osvobojenost duše od posvetnih želja in tegob; 6) Zavest, ki poskuša premagati želje in dovršiti krepost; 7) Zavest theravada budizma, ki ne veruje v nobenega boga in ni ujeta niti v jazu, za poglavitno pa postavlja motrenje porojevanja karme ter motrenje praznosti; 8) Mahayana budizem, ki vzame nase trpljenje za grehe človeštva in vsega živega ter vse vrednote ohrani znotraj večnega sveta; 9) Religiozna oblika skupnosti menihov ali cerkve, ki ima avtoriteto bodhisattv ali Boga, skozi čaščenje tistih, ki so predhodno spoznali in bili ozaveščeni, pa poskuša nase vzeti trpljenje za grehe človeštva in vsega živega; 10) Čista religija osebnosti, vključno z iskrenim čaščenjem svetih modrecev, odličnikov, osebnih ter ljudskih prednikov (ljudskih bogov).

vznika; to pa se dejansko dotika tudi nihanja vrednot. Religiozna zavest, osnovana na človeški osebnosti, stoji na temelju »k moralnim vrednotam naperjene aktivnosti samozavedanja (Ibid., 207)«, v svoji skrajni obliki pa je »vrsta najgloblje moralne zavesti (Ibid.)«. Religija, ki poseduje harmonično obliko, poseduje tako raven »transcendentnega boga« kot tudi raven svetih in modrih oseb, ki »takšno božjost pozabijo«. Vendar pa Tang meni, da bi, če bi bila slučajno znotraj tega ena raven negirana, to pomenilo »religiozni zločin«.

Dalje pa se Tang Junyi vrača k religioznemu duhu predqinovskega konfucijanstva. Meni, da je na primer nasprotovanje čaščenju duš prednikov v krščanstvu in islamu (Ibid., 200) ali nasprotovanje kitajskemu slavljenju Neba in Zemlje znotraj konfucijanstva dinastije Song zelo daleč od takšne religiozne oblike. Z oziranjem nazaj k tradiciji znova v premislek vzame položaj različnih religioznih oblik. Če se vrnemo k zavesti klasičnosti Stare Grčije, ki so jo gojili Hölderlin, Nietzsche, Heidegger in Löwith, nam asociacija o tem, kako mu je na ta način uspelo ponuditi nov razmislek o sodobni religiozni zavesti, ni težka.

Tang je v svojih poznih letih v svojem delu *Obstoj življenja in meje duha* ponudil tudi ponovno ovrednotenje sodobne misli svojega lastnega časa. Filozofija, moralnost, religija, budizem, nauk enega Boga in konfucijansko misel je razvrstil v hierarhijo ter jim odredil položaj znotraj enotnega sistema vrednot. V svojem zadnjem članku *Objektivne meje nadgospodarja* je prevzel tri področja – zahodne nauke enega Boga (krščanstvo, islam, judaizem), mahayana budizem in konfucijansko misel – ter o njih razpravljal znotraj odnosa dialektične sublacije. Vzrok, da je tekoče delovanje kreposti Neba v konfucijanski misli postavil na višji položaj od budističnih konceptov *atmana* in *dharma*, je v njegovem razmišljanju, da proces minevanja življenja že sam po sebi vsebuje vrsto načela »potovanja v smeri preseganja jaza, ki ne more zgrabiti ničesar (Tang Junyi 1977, 161)«. Življenje samo po sebi afirmira notranje posedovano dobro, s tem pa lahko preseže sestvo in odstrani navezanost. Iz že vzpostavljene resnice življenja ne razlaga pojmov, kot sta »*ātma-graha*« (navezanost nase 我執) in »*dharma-graha*« (navezanost na zunanje reči 法執). »Preseganje sestva« dalje porodi neke vrste »modrost smrti«, modrost, da se sprijaznimo s koncem naravnega življenja in da se ne oklepamo zaman misli, da bi ga ohranili (Ibid., 167, 169). Dobro, ki ga poseduje v sebi življenjska moč, preseže naravno življenje in smrt ter individualne omejitve, hkrati pa doseže stanje simpatije z drugim (od zunanjih stvari in oseb do osebnosti svetih modrecev ter podstati svetega). Opirajoč se na disertacijo treh ravni – samo-preseganja, izvornega dobrega in medsebojne simpatije – Tang Junyi ovrednoti konfucijansko nauko človeškosti (Ibid.,

178, 502; tudi Tang Junyi 1953, 145), konfucijanski pojem »človeškosti kot dobre 性善« vzame za »izvorno človeškost 本性« prvotnega pomena, budistično oklepanje sebe (*ātma-graha*) pa za izvorno človeškost drugotnega pomena. Tang hkrati potrди, da je budizem nauk »osvobajanja od trpljenja in motrenja praznosti 拔苦觀空« (Tang Junyi 1977, 179), ki se razlikuje od konfucijanskega nauka ustvarjanja dovršitve reda (slediti dobremu izvorne človeškosti ter takega, kot je, sprejeti ustvarjalni proces volje neba), vendar pa zagovarja stališče, da sta glede svojega cilja nauka poenotena. Tang Junyi skozi njuno primerjavo sicer potrди razlike med budizmom in konfucijanstvom, po drugi strani pa pohvali harmonične nauke Tendai (Nichiron), Kegon in zen budizma ter pripravi pot za zlitje obeh. Dalo bi se reči, da se prepriča o obeh plateh, tako delitve kot združitve; vse to pa z namenom, da bi se izognil temu, da se iz delitev porodi nova osamitev.

Najvišja vrednost, ki jo je postavil Tang Junyi, za standard jemlje konfucijanstvo, vendar pa se ozira tudi na vrednote drugih verstev in tako slednje afirmira. Glede filozofije je Tang menil, da je njen cilj »zavoljo sveta izgrajevati nauke (Ibid., 519)«. S tem bodo postale jasne njene meje, ki jih je treba potem preseči, tako da se obrnemo k vzpostavitvi religije. Tudi Nishitani Keiji si je za osnovo jemal filozofijo in poskušal na podlagi religije premagati krizo kulture. Oba v prostoru med filozofijo in religijo, v odnosu njune medsebojne povezanosti, vidita različne plati. Nishitani je dejal: »Zremo v prihodnost, da bi se vrnili k prednikom.« S tem je izrazil zavest odgovornosti do prednikov, hkrati pa tudi misel, da si je treba jasno predočiti na podlagi izvorne volje znotraj tradicije vzpostavljeno sebstvo – to sebstvo pa formulirati znotraj naniznosti zgodovine, sodobnosti in prihodnosti. Kar vse to omogoča, je »kraj praznine«. Praznina je tisto, kar na podlagi mehanizma prehajanja sebstvo napravi sebstvo. Tang Junyi pa je po drugi strani na podlagi preseganja sebstva poskušal kot večno bivajoče postaviti moralni jaz, tako da lahko rečemo, da gre pravzaprav za enako delo, a le drug slog.

### 3 Namesto zaključka skupnost razlik – novi izzivi za Vzhodno Azijo

Nishitani Keiji in Tang Junyi sta se globinsko spoprijela s šokom zahodne modernosti. Napravila sta vse, da bi kot misleca odgovorila na probleme, ki jih modernost nosi v sebi; njun interes pa je obsegal zgodovinsko tradicijo in njene sodobne prenovitve. Pravzaprav sta vsak zoper svojo tradicijo ohranjala razdaljo in razvijala kritiko. Po drugi strani pa sta skupaj z vpijanem visokih dosežkov zahodne kulture, skozi ključ same kulture, poskušala preseči v tem



vsebovane probleme in se zazreti v »prihodnost«. O obeh vzhodnoazijskih filozofih lahko rečemo, da sta – prvi na temelju budizma, drugi na temelju konfucijanske misli – pripravila modela odgovorov na probleme modernosti, modela (kot se izrazi Nishitani) »premagovanja modernosti«.

Pri kontrastiranju Vzhodne Azije s sodobnim evropskim jazom je Jacques Derrida (1930–2004) delal na tem, da bi samoidentitetnost evropskega jaza pokazal za razrahljano. Skozi analizo v pojmu rta (fr. *le cap*) vsebovanega dvojnega pomena – kot kapitala (fr. *le capital*) in kot prestolnice (fr. *la capitale*) (Derrida 1991, 21) – Derrida razume »Evropo« kot odprto in obrnjeno v drugačnost (fr. *altérité*). Vendar pa meni, da ne le da se stika z drugimi obalami drugih rtov (fr. *s'ouvrir sur l'autre rive d'un autre cap*), temveč ji, ker je tudi drugo rta na splošno (*l'autre du cap en général*) same sebe ni treba odpirati drugemu (fr. *sans s'ouvrir de lui-même sur un autre* (Ibid., 74)<sup>12</sup>). Odprtost, ki spremlja takšen občutek odgovornosti, samoidentitetnost evropske kulture napravi za nekaj, kar »na nezamenljiv način vpiše univerzalno v singularno (fr. *l'irremplaçable inscription de l'universel le singulier* (Ibid., 72)).

Po drugi strani Rémi Brague (1947–) analizira Evropo na podlagi rimskih značajnosti. Vzeto z vidika civilizacije je rimska kultura naslednica grške (Brague 1992, 92), religiozno gledano pa je Sveto pismo Nove zaveze, na kateri je osnovano krščanstvo (rimokatolištvo), naslednik židovskega Svetega pisma Stare zaveze (Ibid., 60). Brague meni, da je takšna drugotnost (fr. *secondarité*) izoblikovala Rimu edinstven način obstoja, ki je zoper prevzem (angl. *appropriation* (Ibid., 103)) drugih kultur zahteval razjasnitev razlik med evropsko in drugimi kulturami. Na ta način se ta dva sodobna evropska filozofa z vidika odprtosti soočata z drugostjo in razpravljata o evropski identiteti.

Kljub problemom modernosti Brague meni, da se Evropa ne sme zapirati vase (Ibid., 182). Tudi Derrida poudarja prihodnost, ki jo bo Evropa »prevzela«. Pravi, da mora biti demokracija, ki jo je nasledila Evropa, nujno vpeta v to »zgradbo prevzemanja«, kot spomin nekoga, ki prav v tem trenutku prevzema prihodnost (fr. *la mémoire de ce qui porte l'avenir ici maintenant* (Ibid., 76)). Vattimo, ki z navezavo na Heideggerjevo analizo »spominjanja (nem. *An-denken*, angl. *recollection*)« preuredi filozofske temelje postmodernizma, meni, da »spominjati se (angl. *re-collect*)« premaga po metafiziki privedeno pozabo biti ter se veže na pojma »tradicije (nem. *Überlieferung*) in usode (nem. *Ge-schick* (Vattimo 1988, 173, 175))«, »premaganje« (nem. *Verwindung*) prevlade znanosti in tehnologije ter njunega ogrodja (Ge-stell) – kot

12 Če smo pozorni na povratni zaimsek »se« v Derridajevem »s'ouvrir«, lahko vidimo to v nekem smislu kot predalčkanje »sebe«.

zadnje oblike metafizike – pa doseže svojo dovršitev. Če si izposodimo Bragueov rimski model in se vrnemo k Evropi rimske tradicije, to nikakor ne pomeni vrnitve v starodavnost, temveč gre na podlagi odpiranja sebe za zbravnost sebe znotraj izkušnje drugega. Tudi po Derridajevem modelu pa povsem predrugačeni Evropi svoje »sebstvo« spodleti postaviti v nadrejeni položaj.

Po drugi strani pa tudi Derrida in Vattimo omenjata pomen religije, ki se osredotoča na ostanke. To je religiozna oblika po upokojitvi Boga (Smrti Boga), ki gre po stopinjah tega upokojenega Boga. Brague je razpravljal o možnostih za Evropo z vidika krščanstva, ki so poleg preteklih zgodovinskih možnosti predstavljale tudi možnosti za prihodnost. Enako kot Derrida, ki je podal razmislek v zvezi s pojmom »prestonice« in predlagal, da Evropo pripoznamo kot nov kraj (Derrida 1991, 47), je tudi Brague enakega mnenja: »Evropa se mora ohraniti kot kraj ločitve države in cerkve oziroma mora to na novo postati, še več, postati mora kraj miru med državo in cerkvijo; kraj, kjer druga drugi priznata določeno legitimnost (Brague 1992, 186–187).« Ob tem priznava, da sta človek in Bog v tesni zavezi, ter pripoznava kraj telesne človeškosti kot kraj konkretnih odnosov človeka s človekom. Potem ko je sprejela krščanstvo, je Evropa na podlagi drugačne oblike skupnosti skicirala odnose med človekom in absolutnim, človekom in človekom, človekom in naravo. V krščanstvu, za razliko od markionizma (fr. *marcionisme*), odnos med Bogom dobre in svetom nikakor ni bil napet, v odrešitvi pa Bog sveta tudi ni zavrgel in zapustil. Dalo bi se reči, da se v tej točki krščanski nauk niti ne razlikuje toliko od nauka pomembnosti vsega živega v mahayana budizmu ali od konfucijanske ideje kreposti Neba.

Iz odnosa, ki sta ga razvijala Nishitani Keiji in Tang Junyi do modernosti, lahko razberemo dva modela, ki odgovarjata razlikam znotraj Vzhodne Azije. Raznolikost, ki jo Azija vsebuje, se v azijski modernosti poraja kot medsebojna drugost, ko se obrača še k evropski drugosti, pa Azija kot taka poseduje odprtost.

Kaj je znotraj tega stanja prihodnost, h kateri se obrača vzhodnoazijska tradicija? Nishitani Keiji in Tan Junyi, tudi ko kritizirata prenavo tradicije, ki jo je opravila modernizacija, ciljata na univerzalno človeškost. Vzhodnoazijska skupnost se je že zgodaj na različne načine poskušala odzivati na probleme različnih dob. Celó zdaj pa bi predstavljalo predlagati v smislu samozavedanja tako razlikujoč se model, v skupnosti, ki je tako raznolika, problem skupnih točk. Interna svojskost Vzhodne Azije kaže odprtost, ki vase vabi drugega. Tudi če bi se znotraj skupne, univerzalne zahteve evropski nihilizem in kriza humanizma poskušala pokazati z drugim obrazom, bo izziv sodobnosti spet

ponovna problematizacija takšne krize, to pa je, ko se ozremo k zapuščini obeh mislecev, ki sta bila v življenju sodobnika, točno tista nova dolžnost, ki jo moramo prevzeti nase.

Prevedel Marko Ogrizek

## Literatura in viri

- Brague, Rémi. 1992. *Europe, la voie romaine*. Paris: Criterion.
- Derrida, Jacques. 1991. *L'autre cap*. Paris: Seuil.
- Eryin Mi chanshi yu lu 二隱謚禪師語錄 (*Zapis rekov zenovskega mojstra Eryin Mija*). V *Xixing Dazangjing 嘉興大藏經 (Xixing triptaka)*, št. 28, 2. knjiga. CBETA J28nB212\_008\_0499a03.
- Heidegger, Martin. 1959. *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1961. *Nietzsche II*. Pfullingen: Neske.
- Jingde Chuandenglu 景德伝灯録 (*Zapis iz Jingdeja o prenosu luči*). V *Taishō daizōkyō 大正大藏經 (Taishō triptaka)*. CBETA T51-n2076\_014\_0312b19.
- Nietzsche, Friedrich. 1952. *Der Wille zur Macht*. Stuttgart: Kröner Verlag.
- Nishitani, Keiji 西谷啓治. 1982. *Was ist Religion?*. Prevedla Dora Fischer-Barnicol. Frankfurt am Main: Insel-Verlag.
- . 1987. *Shūkyō towa nanika 宗教とは何か (Kaj je religija?)*. V *Nishitani Keiji chosakushū 西谷啓治著作集 (Zbrana dela Nishitanija Keijija)*, 10. zvezek. Sōbunsha.
- . 1990. *The Self-Overcoming of Nihilism*. Prevedla Graham Parkes in Setsuko Aihara. New York: State University of New York Press.
- . 2001. *Nihirizumu ニヒリズム (Nihilizem)*. V *Nishitani Keiji chosakushū 西谷啓治著作集 (Zbrana dela Nishitanija Keijija)*, 8. zvezek. Sōbunsha.
- . 2011. *Zongzhiao shi shenme? 宗教是什麼 (Kaj je religija?)*. Prevedla Chen Yibiao 陳一標 in Wu Cuihua 吳翠華. Tajpej: Linking.
- Phillips, Stephen H. 1987. "Nishitani's Buddhist Response to 'Nihilism'." V *Journal of the American Academy of Religion*. 55(1).
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. SW 7. "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit. Stuttgarter Privatvorlesungen." V *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*, 7. del.
- Tang, Junyi 唐君毅. 1953. *Zhongguo wenhua zhi jingshen jiazhi 中国文化之精神價值 (Duhovne vrednote kitajske kulture)*. Tajpej: Zhengzhong shuju.

- . 1974. *Renwen jingshen zhi chongjian* 人文精神之重建 (*Rekonstrukcija humanističnega duha*). Tajpej: Xuesheng shuju.
- . 1977. *Shengming cunzai yu xinling jingjie* 生命存在与心靈境界 (*Obstoj življenja in meje duha*), 2. knjiga. Tajpej: Xuesheng shuju.
- . 1986. *Wenhua yishi yu daode lixing* 文化意識与道德理性 (*Kulturna zavest in moralni razum*), 1. knjiga. Tajpej: Xuesheng shuju.
- . 1988. *Zhongguo wenhua jingshen zhi fazhan* 中国人文精神之發展 (*Razvoj kitajskega humanističnega duha*). Tajpej: Xuesheng shuju.
- Vattimo, Gianni. 1988. *The End of Modernity*. Prevedel Jon R. Snyder. Cambridge: Polity Press.