

Borut Ošljaj

**»To vem ob reki Hao«: ādarśanajñāna ali o
umetnosti spoznanja**



Zhou Dongqing, Radosti rib v reki Hao
Kitajska, 1921
(vir: The Metropolitan Museum of Art, New York; javna last)

Zhuang Zi je šel некоč s Hui Zijem na sprehod ob bregu reke Hao. Dejal je: »Kako veselo poskakujete ribice iz vode! Tako se ribe radostijo!«

Hui Zi je dejal: »Vi niste riba in kje neki hočete vedeti, kaj je ribam v radost?«

Zhuang Zi je dejal: »Vi niste jaz in kako morete potem vedeti, da jaz ribjih radosti ne poznam?« Hui Zi je dejal: »Jaz nisem vi, zato vas vsekakor ne morem poznati. Gotovo pa je, da niste riba in je potemtakem jasno, da ribjih radosti ne poznate.«¹

Kratek disput med Zhuang Zijem in Hui Zijem, s katerim vstopam v naslovljeno temo, se tu ne konča – se pa prelomi. Hui Zi je na ravni zastopane ortodoksne logične argumentacije, ki v izhodišču temelji tudi na zlasti zahodni filozofiji dobro znani razliki med subjektom in objektom (oz. med spoznavajočim in spoznavanim) ter njuni načelni inkomenzurabilnosti, prepričljivejši. »Jaz« – to je njegova predpostavka – ni enak »ti«; »jaz« ni enak »ono«, zato »jaz« ne more spontano vedeti, kaj in kako je »ti« in »ono«. Vednost o objektu bi predpostavljala zmožnost zlitja subjekta z njim. To pa v tradicionalni epistemologiji ni mogoče. *A* lahko kvečjemu meri, opazuje in spoznava zunanje lastnosti *B*, ne pa tudi njegova notranja stanja; to velja še toliko bolj, če *B* ni človek, temveč ne-človek. Vlogo dialoškega partnerja Zhuang Zi najprej igra znotraj epistemološkega modela, ki mu ga je z načinom zastavljanja vprašanj vsilil Hui Zi; ker ugotovi, da z njegovo uporabo ne bo mogel prepričati sogovornika v upravičenost soizmernosti in zamenljivosti »jaza«, »ti-ja« in »onega« ter v posledično smiselnost izrekanja ribjih radosti, spremeni spoznavno raven. V nadaljevanju disput zavestno umesti v tisti spoznavni kontekst, znotraj katerega je bilo edino možno spontano spoznati in izreči uvodno misel, in ga zaključi s kategoričnim uvidom: »Zhuang Zi je dejal: ‚Vrniva se na izhodišče, prosim! Rekli ste: ‚Kje neki morete vedeti, kaj je ribam v radost?‘ Pri tem ste prav dobro vedeli, da to vem, pa ste me le vprašali. To vem ob reki Hao.‘«²

Če prvemu delu z lahkoto sledimo in razumemo njegovo logično strukturo predvsem zato, ker nam je domača in ker na njej temelji prevladujoči del evro-ameriške filozofske tradicije, pa nas vsaj na začetku Zhuang Zijev zaključek, ki ne dopušča nobenega ugovora več, pušča brez besed. Ne toliko zaradi dikcije, ki v njeni dokončnosti onemogoča nadaljevanje, temveč zaradi spremenjenega metodološkega

* Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa »Filozofske raziskave« (P6-0252), ki ga financira ARiS, Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije, in se izvaja pod okriljem Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

1 Zhuang Zi, *Klasik Dežeje južne rože*, 142. Prevod Maja Milčinski.

2 Prav tam.

konteksta, zaradi povsem drugačnega spoznavnega sveta, ki je naši epistemološki tradiciji v pretežni meri tuj, sveta, v katerem je »jaz« lahko relativno enak »ti«, kjer je »jaz« lahko relativno enak »ono«, kjer meja med enim in drugim, med subjektom in objektom ni ostra, nepremostljiva, temveč relativna in tekoča, vednost med njima pa neposredna in vzajemna. Zanimivo, da Zhuang Zi tudi Hui Ziju pripisuje zmožnost, da ve o vednosti drugega; še več, da natančno ve tudi o njegovi vednosti, o vednosti Zhuang Zija, zato mu posredno očita nedoslednost in sprenevedanje. S stališča Zhuang Zija vednosti kot notranja stanja spoznavajočih subjektov med seboj niso ločena, tako kot so faktično ločena njihova telesa, temveč so med seboj povezana v nekakšno spiralo, ki se lahko neskončno širi. Zhuang Zi Hui Ziju pravzaprav sporoča: *Vem, da veš, da vem.*

Disput nedvomno tudi nakaže, da nasprotje med obema metodično spoznavnima ravnema nikakor ne zarisuje zgolj t. i. razlike med »zahodno« in »vzhodno« spoznavno kulturo, temveč da gre nasprotno za univerzalno antropološko in posledično transkulturno nasprotje, ki je načelno notranje vsakemu človeku kot spoznavajočemu bitju. Kulture se v njihovih prevladujočih spoznavnih usmeritvah med seboj razlikujejo le v tem, kako različne spoznavne možnosti vrednotijo, selekcionirajo in favorizirajo. Da bi nakazano nasprotje dveh različnih in hkrati tudi neenakovrednih spoznavnih modelov natančneje opredelil, se bom ob tem dotaknil njunih omejitev in emancipatornih zmožnosti, ter hkrati zaradi prostorskih omejitev zgolj bežno, skozi posamezna imena, primerjal tudi nekatera izstopajoča evro-ameriška in azijska epistemološka stališča, pri čemer bom na začetku opravil dva tematska preskoka: od Zhuang Zijevega daoizma k Suzukijevemu budizmu *zen*, hkrati in vzporedno pa od »filozofske« k umetniški – ali natančneje – poetični formi izražanja. Da so daoizem in budizem *zen* na eni ter filozofija nasploh in poezija na drugi strani med seboj tako genealoško-historično kot tudi tematsko povezani, pa gotovo ni treba posebej utemeljevati.

1 Poeziji sprejemanja in upiranja

Daisetz Teitaro Suzuki, gledano z »zahodnimi očmi« verjetno najvidnejši zenbudist prve polovice 20. stoletja, se je v tekstu *O zen budizmu* enigmatičnosti te vplivne budistične smeri, na katero je – kot vemo – ključno vplival prav daoizem, in poskusa njene »zahodnim ušesom« primerne razlage lotil na ozadju primerjave in interpretacije dveh kratkih poetičnih zapisov; natančneje: izbranega Bashōvega haikuja in na prvi pogled podobne pesmi Alfreda Tennysona. Haiku znamenitega japonskega pesnika narave iz 17. stoletja se v prostem prevodu glasi:

Če pozorno pogledam,
vidim *nazuno*,³
kako cveti na živi meji!

Alfred Tennyson, najpomembnejši pesnik viktorijanske dobe iz 18. stoletja, se v izbrani pesmi, ki jo prav tako posredujem zgolj v prostem prevodu, podobno kot Bashō posveča roži:

Roža v razpokani steni,
utrgam te iz razpoke.
Držim te, s korenino in vsem, v svoji dlani.
Drobna roža, ko bi mogel priti do spoznanja,
kaj si s korenino in vsem, kaj vse to pomeni,
bi vedel, kaj je človek in kaj Bog.«⁴

Kljub identičnemu motivu rože, ki ga oba pesnika nagovarjata v izhodišču, pa so razpoloženje, tematski razpon, spoznavni pristop in interes povsem različni. Na njihovem ozadju Suzuki raziskuje in opredeljuje nekatere bistvene razlike med azijskimi in evro-ameriškimi spoznavnimi tradicijami oz. med Vzhodom in Zahodom, kot se poenostavljeno izraža sam. Bashō rože ne utrga, le opazuje jo. V svoji notranjosti nekaj čuti, vendar tega ne izreče, ne opiše; pusti, da občutja nemo izrazi klicaj, ki je na mesto neprevedljive japonske besede *kana* postavljen na konec haikuja.⁵ Bashōvo občutenje je, tako Suzuki, prepolno in pregloboko; skratka ne pusti se voditi potrebi, da bi ga omejil v odvečne besede, še manj v pojme. Rože se niti ne dotakne, le motri jo in dopusti, da se *nazuna* izrazi, da se same sebe ové v njem in skozi njega.

Povsem drugače rožo v svoji pesmi obravnava Tennyson. Ne ostaja pasiven, roži ne pusti ostati roža, iztrga jo, približa si jo, v njej in skozi njo želi vedeti in spoznati vse, tako človeka kot boga. Roža ga pravzaprav ne zanima in ne pritegne kot roža. To, kar ga nagovori, je neki z njegove strani v rožo umeščeni vsebinski presežek, ki naj bi mu razodel temeljne skrivnosti bivanja; tiste dileme in neznanke, ki se domnevno razpenjajo med človekom in bogom, med nedoločenostjo, protislovnostjo in odprtostjo človeškega obstoja na eni in predpostavko absolutne gotovosti, določenosti in neprotislovnosti na drugi strani. Tennysonova strast do razumevanja, ki se – podobno kot pri Hui Ziju – odvija skozi zastavljanje na ločitvi subjekta in objekta temelječih

3 Gre za rastlino navadni plešec (lat. *Capsella bursa-pastoris*).

4 Suzuki, *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, 9–11.

5 Prav tam, 9.

vprašanj, je izrazito prevladujoča znotraj evro-ameriške spoznavne kulture. Suzuki na nekem mestu pripomni, da Tennyson pravzaprav opravi »vivisekcijo rože«;⁶ semantično jo torej secira pri živem telesu in v njej išče odgovore na vprašanja, ki jih kot transcendentalni subjekt sam polaga vanjo. Če Bashō sprejema in ne posega v videno, se Tennyson stvarnosti v celoti – kot tudi in predvsem v njenih delih – upira. »Tennysonova individualnost«, ki je na Zahodu ena ključnih vrednot, »ga distancira od rože, od ‚boga in človeka‘«. ⁷ Jaz, ki ne more biti »ti« ali »ono«, je nujno sam, od vsega ločen, v distanci do sveta in boga, hkrati pa nujno tudi do samega sebe. Zaradi tovrstne ločitve objektu ni bliže, temveč je nasprotno od njega nepremostljivo oddaljen. V njem lahko zato spozna zgolj to, kar vanj položi kot metafizični subjekt. Prav zato Tennyson rožo uporabi kot sredstvo, da bi skozi njo spoznal nekaj, kar kot končni smoter postavi nad vse preostalo. Hui Zi uporabi enako epistemološko izhodišče, vendar je v njegovi uporabi doslednejši in natančnejši od Tennysona: o ribi in soljudeh na ta način ni mogoče ničesar spontano vedeti in izreči; to ga posledično vodi v smer agnosticizma ali vsaj Kantovega transcendentalizma.

Seveda Suzuki nikakor ni prvi, ki nas opozarja, da se človek lahko svetu in njegovim objektom upre, se glede na njih izolira in osami.⁸ Že Max Scheler je v svojih antropoloških delih – torej še pred Camusem – človeka posredno opredelil kot upornika. »Biti človek«, zapiše, »pomeni tej vrsti resničnosti zalučati krepak ‚Ne‘.«⁹ V tem smislu je človek zanj »asket življenja, večni protestant zoper vso golo resničnost.«¹⁰ Tisto, česar Scheler ni vedel, je to, da njegov opis nikakor ne velja nujno za vse ljudi, torej ne more biti opredelitev človeka kot biološke vrste, temveč izpostavi le zmožnost, resda prevladujočo in tudi antropološko pogojeno, ki jo lahko posamezna kultura povzdigne v izstopajočo normo njenega specifičnega samorazumevanja in samouresničevanja;¹¹ in natanko ta je predmet Suzukijevega soočenja

6 Prav tam, 12.

7 Prav tam.

8 Verjetno pa je v 20. stoletju eden redkih, ki tovrstno uporništvu in posledično zmanjšani spoznavni dometi (zaradi česar sem prej zapisal, da sta oba spoznavna modela neenakovredna) nedvoumno poveže s specifičnim spoznavnim postopkom, ki temelji na predhodni radikalni ločitvi subjekta in objekta.

9 Scheler, *Položaj človeka v kozmosu*, 47.

10 Prav tam, 49.

11 Religiozno izhodišče »zahodne« kulture, svetopisemski mit izгона iz raja oz. izvirnega greha, je v njegovem temelju pravzaprav zgodba o uporu v raj. Eva in Adam sta v jabolko z drevesa spoznanja lahko ugriznila zato in šele potem, ker sta se in ko sta se uprla božji prepovedi: Bogu sta na ravni njunega ravnanja rekla »Ne!« Od tu naprej se sproži veriga zanikovanj, ki dramatično zaznamujejo nadaljnjo zgodovino naše kulture. »Ne« Bogu sledi človekov »Ne« samemu sebi (figov list in sramovanje lastnega telesa), sledijo »Ne« sočloveku in nič manj usodni »Ne« ne-človeku oz. naravi. Učinke, tako tiste pozitivne (na katere stavi Heglova fenomenologija duha in na katerem temelji ves tehnološki razvoj) kot zlasti danes prevladujoče negativne – z vsem značilnim sprenevedanjem –, poznamo.

»Zahoda« in »Vzhoda«. Glede znanih vplivov daoizma na budizem *zen* kaže na tem mestu spomniti, da je bil prav Zhuang Zi tisti, ki je – morda eden prvih sploh – razumel problematične razsežnosti upiranja in pozitivne učinke njegovega preseganja: »Ne poznati upiranja, to je najvišja praznina.« In pa: »Če ničemur ne nasprotuje, je to najvišja zbranost.«¹²

Ob Suzukijevem primerjanju Bashōve in Tennysonove poezije se moramo nujno vprašati, ali je njegov izbor Tennysona res reprezentativen za zahodno kulturo in nje-
no prevladujoče aktivistično, uporniško, individualistično, razločujočo, analitično in razumsko naravnost, kot jo pogosto opisuje. Navajam primer Rimbaudeve zgodnje impresije z naslovom *Občutje*:

V večerih modrih po stezah grem tih,
med žiti hodim, gazim drobno travo,
zasanjan čutim pod nogami hladen dih,
poletni veter mi umiva golo glavo.
Ne govorim, ne mislim: neizmerna
sreča vstane v duši prebujeni,
in daleč, daleč grem čez polja širna,
presrečen, kot bi šel ob mladi ženi.¹³

Rimbaudevo občutenje, ki me je – priznam – močno navdihovalo v mojih najstniških letih, je resda precej drugačno od Tennysonovega, a to še ne pomeni, da je blizu Bashōvemu. Na prvi pogled se zdi, da Rimbaud, podobno kot Bashō, narave ne instrumentalizira, se ji ne upira, je ne transcendira, je ne spoznava; prav nasprotno: vzbuja vtis, da se ji v celoti, z dušo in telesom, prepusti, preplavijo ga čustva, ob tem ne želi misliti, ničesar spoznati – še govoriti ne. Tovrstna naravnost do narave prav gotovo ni osamljen primer iz zgodovine evro-ameriške poezije (pomislimo samo na našega zgodnjega Kosovela). A gotovo bi šli predaleč, če bi na tej osnovi pod vprašaj postavljali Suzukijevo razumevanje zahodnega duha, četudi je to nemara precej posplošujoče. Kljub navidezni podobnosti z Bashōm ne smemo spregledati, da se Rimbaud bolj kot naravi vendarle posveča svojim dejanjem in občutjem, opisuje, kako je z njim, ne pa, kako je z naravo. Sublimnega občutenja je sicer res deležen zato, ker se ji je prepustil; zasluge gredo torej naravi. A to je tudi vse; osrednji lik je namreč on, Arthur Rimbaud, njegova dejanja, stanja, občutja in antropološko pogojene analogije. S tem ko jih nenehno opredmetuje, povnanja,

12 Zhuang Zi, *Klasik Dežeje južne rože*, 127.

13 Prevod Jože Udovič.

izreka in analoško opisuje, s specifično »metodo« poetične kraje oropa svoje lastno doživete vsebine in jih razkroji v samonanašajoče in samovšečno stekane besedne forme, ki so v evro-ameriški poeziji, nič manj pa tudi v filozofiji, ne tako redko same sebi namen.¹⁴ Tudi takrat, ko ne misli in ne govori, želi »zahodni subjekt« pogosto izpostaviti, osvetliti in opredeliti lastno individualnost, občudovati samega sebe in uživati srečnost, pohvaliti se z bogastvom lastnih zmožnosti, samega sebe zrcaliti v predmetih, se preslikovati v stvari in besedne izraze, vse troje nato postvariti v nasebne simbolne bitnosti, se od njih tudi distancirati in se končno – dobro znane zgodbe – nevede samemu sebi odtujiti oz. se v formah izgubiti. Končni rezultat takšnega načina bivanja seveda ni izpraznjenje samega sebe, kot bi utegnil kdo na hitro pomisliti, temveč prej samoizničenje. Iz slednjega se napaja nihilizem; iz izpraznjenja – ki, kot smo videli pri Zhuang Ziju, temelji na uporu upiranju ter njegovem preseganju – pa nasprotno izhajata tista neposrednost, avtentičnost bivanja in celovitost spoznavanja, kot ju z različnih perspektiv pogosto nagovarjajo in prakticirajo različne azijske filozofsko-religijske šole.

Rimbaudevo občutenje, kot vidimo, torej ni blizu Bashōvemu, toda tudi prav daleč ne; prav zato se mu tu na kratko tudi posvečam. Zhuang Zi Huang Dijū v usta položi naslednje besede: »Dao začneš dojemati tako, da o ničemer ne razmišljaš in na nič ne misliš. V Dau začneš počivati tako, da nikjer ne prebivaš in ničemer ne služiš. Do njega dospeš tako, da ne slediš nobeni poti.«¹⁵ Rimbaud pa: »Ne govorim, ne mislim: neizmerna sreča vstane v duši prebujeni, in daleč, daleč grem čez polja širna, presrečen, kot bi šel ob mladi ženi.« Tudi Rimbaud dobro ve, kakšno moč in spoznavno globino dosežemo z ne-mišljenjem; v tem je podoben daoistom in zenbudistom. Ne ve pa, da ne-mišljenje ne sme ničemer služiti, če naj polno izrazi svojo umetniško ustvarjalno moč, zaradi česar ga tudi podredi lastni sreči in sebstvu; ne ve, da ne smemo slediti nobeni poti, saj se praznina ne-mišljenja v tem primeru omeji ter v služenju ciljem in hoji po določenih poteh zoži ter končno oropana lastnih vsebin obnemi.

Zdi se, kot da Rimbaud vztraja v sredini med Bashōm in Tennysonom. Ni daleč niti prvemu niti drugemu. Toda v tem primeru tega ne gre razumeti kot aristotelovske vrline, ki v ohranjanju srednje mere med skrajnostmi dosega lastno bistvu. Srednja mera je v tem primeru pomanjkljivost in ne vrlina. Rimbaud namreč bit sprejema zgolj navidezno, dejansko pa se ji tudi on upira. Ne sicer eksplicitno, tako kot Tennyson, gotovo pa posredno, in sicer tako, da praznino ne-mišljenja instrumentalizira

14 Zato denimo Kant vsem etičkim teorijam, ki najvišji smoter postavljajo v srečnost, očita sledenje načelu »samoljubja« (Kant, *Kritika praktičnega uma*, 24).

15 Zhuang Zi, *Klasik Dežele južne rože*, 78.

za izbiro ene poti in enega smotra (sreče), s čimer se vsem drugim, neizbranim, upre. Njegov na prvi pogled brezinteresni odnos do narave se tako ob podrobnejšem razumevanju njegove pesmi izkaže za nedvomno instrumentalnega. Drža sprejemanja je pri njem sicer bolj poudarjena in hkrati manj uporniška kot pri Tennysonu; v primerjavi z Bashōvo naravnostjo pa moramo končno tudi njegovo poezijo povezati z upiranjem. Zato se tudi sam pridružujem Suzukijevi oceni, da se »Zahod« stvarnosti upira, z majhnim dodatkom, da to počne praviloma – obstajajo namreč tudi ne tako redke izjeme.

2 Samozrcaljenje, epistemološki plavž in vloga razuma

Preden se vlogi in naravi spoznavanja posvetim z vidika nekaterih daoističnih in zenbudističnih pristopov, se bom na kratko zadržal še pri zahodni spoznavni kulturi ter pri njeni prevladujoči spoznavni logiki. Z že uporabljeno metaforo zrcaljenja je to logiko mogoče nekoliko nazorneje oz. bolj plastično orisati. Protagorova misel, da je človek mera vseh reči, je za razvoj evro-ameriške filozofije, nič manj pa tudi kulture nasploh, pomembnejša, kot se nemara zdi. Izpostavlja namreč načelni antropomorfizem, ki se mu ni mogoče povsem izogniti: človek reči preoblikuje v predmetna zrcala, v katerih kot misleči in ustvarjalni subjekt motri samega sebe, v katerih odseva, se zrcali on sam v tem, kako in kaj je. Če in ko se antropomorfno samozrcaljenje radikalizira v nevprijetivo in splošnoveljavno spoznavno normo, izhodiščna in načelna neizbežnost tovrstnega odnosa do reči enostransko prevlada, kot »resnica« preglasi vse preostale spoznavne, predvsem pa bolj celostno naravnane pristope, ter začne pospešeno razkrajati in ničiti rečnost. Od sebe neodvisno zunanost človek oropa njene neodvisnosti in samostojnosti ter si jo skozi proces mentalnega metastaziranja lastnega jaza prisvoji. Svetu nadrejeni in od njega izolirani simbolni jaz kot rakasta tvorba razžira rečnost in jo sproti preustvarja v lastne predmete. Zato Tennyson rožo utrga, jo v tem, kar ona je, uniči, ter jo končno preoblikuje v enigmo jaza in boga kot absolutnega ideala njegove kulture. Reč postane zrcalo, postane pred-met; predmet pa ni več drugost, ni alteriteta, temveč reprezentacija jaza v navidezni opravi drugosti, ki se v obliki simbolov in njihovih form permanentno osamosvaja v samostojne, od spoznavnega subjekta neodvisne bitnosti. Na pogorišču tovrstne logike samozrcaljenja in multiplikacije simbolnega jaza v predmetih ostane ničnost realnega jaza, ki zagatnost nastalega položaja kompenzira tako, da si kompulzivno prizadeva po posedovanju osamosvojenih predmetov; po njih kot povnanjenih idolih lastne razklanosti hrepeni in jih kupuje, po drugi strani pa v lastni ničnosti hkrati nenehno

klepeta, blebeta in se s tem celo baha; takšno inflacijo besed pogosto povezujemo z intelektualizmom. Podobno zahodnega duha razume tudi Suzuki; podobno so antične Grke razumeli že antični Egipčani. »Zahodni človek« je nekakšen bizaren alkimist: njegov simbolni jaz funkcionira kot epistemološki plavž, v katerem raztaplja reči in jih preoblikuje v po lastni meri ustvarjena predmetna zrcala. Tako postopoma nastaja »selfi kultura«; morda najustreznejši izraz, ki preprosto opisuje njeno posebnost.

Posvetimo se bežno še drugemu vidiku logike samozrcaljenja znotraj binarne strukture subjekt-objekt,¹⁶ tj. razumu kot njenemu osrednjemu spoznavnemu orodju. Suzuki razumu priznava nedvomno pomembnost in koristnost, precej kritičen pa je zaradi njegove prevladujoče radikalizacije in enostranskega favoriziranja, ki sicer zmore opisati, zlasti pa analizirati predmete, vendar na nezadosten in pogosto tudi zavajajoč način. Od spoznavnega napora razuma nazadnje namreč prepogosto ostane le vsota abstrakcij,¹⁷ ki nikakor ni identična raziskovanemu predmetu,¹⁸ oz. natančneje – ni identična njegovi rečni predlogi. Tudi v odnosu do človekove lastne čutnosti in čustvenosti funkcija razuma kaže resne anomalije: s tem ko se razum polasti čutov, izgubimo spontanost in njihovo naivnost,¹⁹ ki edini omogočata celostno, nereducirano spoznanje, za katerim si ne prizadeva le budizem *zen*, temveč tudi številne druge azijske šole. Razumsko spoznavanje je, prav kolikor temelji na binarni strukturi subjekt-objekt, v odnosu do objekta v zunanjem oz. distanciranem položaju. Kot spoznavno orodje razum končno tudi sam postane žrtev postvaritvene logike, zaradi česar smo se znotraj naše kulture nanj navadili gledati kot na nekakšno nasebno in od nas neodvisno spoznavno substanco. Budizem *zen* pri kritiki razuma seveda ni povsem originalen, temveč zgolj nadaljuje dolgo tradicijo, ki sega nazaj vse do Buddhe in še dlje. To posebej izpostavi tudi Suzuki: »Niti Buddhova filozofska izobrazba niti njegova asketska ali nravna strogost mu končno nista prinesli doživetja razsvetlitve. Deležen ga je bil šele tedaj, ko se je

16 Ob binarni strukturi subjekt-objekt bi bilo smiselno nagovoriti tudi človekovo diaforičnost kot notranjo razlikovanost in posledično tudi razklanost njegove zavesti. Pokazati je mogoče (o tem več v mojih knjigah in študijah), da je šele na ozadju diaforične zavesti sploh možno oblikovati te ali one binarne strukture, znotraj katerih človeštvo tako rado misli, in posledično simbolno povezovati, oblikovati oz. ustvarjati svet človeške kulture in njegovih form.

17 Nietzsche v podobnem duhu nekje zapiše: »Pojem je prazna lupina nekoč z intuicijo prežete metafore.« V tej smeri mu v 20. stoletju sledi Hans Blumenberg. Njegova metaforologija je eden redkih poskusov, vsekakor pa najbolj reprezentativen, ki se je trudil sodobno filozofijo iztrgati iz primeža postvarelega razuma in njegove enostranskosti ter jo ponovno približati živi, nereducirani misli, ne da bi pri tem, tako kot Nietzsche, ustvarjal nove metafizične mite.

18 Suzuki, *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, 21.

19 Prav tam, 32–33.

tem površnim praktikam odrekel ...« In pa: »Razum, morala in pojmi so uporabni le zato, da spoznajo lastne meje.«²⁰

Mislim, da je bil Avguštin prvi, ki je znotraj zgodovine filozofije prepoznal problematičnost tovrstne substancializacije razuma in postopnega povečevanja njegovega pomena. Ob vrednotenju pomena antične grške filozofije je v težko prekosljivi natančnosti in skorajda daoistični preprostosti dejal, da si »človeški duh tu prizadeva postati samemu sebi všeč«.²¹ Natanko ta samonanašajoča in samopovelečujoča naravnost duha oz. razuma v njegovi veri v lastno absolutno spoznavno moč je natanko tista peripetija, ki je usodno določila prevladujočo smer zgodovine filozofije, in ob kateri je pozneje zlasti Nietzsche dobival vročične napade. »V bogve katerem odmaknjenem kotu veselja, lesketajoče razlitega v neštete sončne sisteme, je bila nekoč zvezda, na kateri so modre živali iznašle spoznavanje. Bila je to najbolj napuhla in lažniva minuta ‚svetovne zgodovine‘, pa vendar le minuta.«²²

Ni presenetljivo, da je zato Sokrata, gotovo ne brez zanj značilnega pretiravanja, označil za »moment najgloblje perversnosti v zgodovini človeštva«.²³ Seveda se naštevanje filozofov, ki so vlogo in status razuma v kontekstih spoznavanja obravnavali kritično, z Avguštinom in Nietzschejem nikakor ne izčrpa; zelo prepričljive kritike so denimo ponudili tudi Pascal, Schopenhauer in zlasti Heidegger, čigar misel je v marsičem podobna daoizmu.

Izdatne pozornosti sta bila razum in njegova spoznavna ter družbena vloga deležna tudi s strani daoistov, zlasti Zhuang Zija, ki vsaj zame sodi v najožji izbor najbolj pronicljivih, verodostojnih in originalnih mislecev, kar jih človeštvo pozna. Podobno kot Suzuki je tudi Zhuang Zi 300 let pr. n. št. domet uporabnosti razuma omejil na »usklajevanje«.²⁴ Njegovo morebitno povečevanje in zavezanost nračnosti je razumel kot »odvečno govorjenje logičnih dlakocepstev«, kjer »sklada človek svoje dokaze kot opeke drugega na drugega«.²⁵ Tak odvečno govoreč logični dlakocep je zanj tudi Hui Zi iz naše uvodne zgodbe, ki resničnost aktualnih okoliščin podreja redukcionistični logiki subjektivistične racionalnosti in z na videz smiselnimi vprašanji po nepotrebnem ustvarja probleme in dileme tam, kjer teh sploh ni. Nič manj ni zanimivo tudi Zhuang Zijevo malodane ničejansko razumevanje modrecev, ki jim

20 Prav tam, 70.

21 Safranski, *Das Böse*, 47.

22 Nietzsche, »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu«, 65.

23 Nietzsche, *Volja za moč*, 213.

24 Zhuang Zi, *Klasik Dežeje južne rože*, 29.

25 Prav tam, 68.

pripisuje glavno krivdo, da so v svoji sli po vsiljevanju »odvečne npravnosti in pravičnosti«, v sli po urejanju in spoznanju svet pravzaprav pahnili v nered: »Vse to je krivda modrecev«, katerih »pamet« ni nič več kot »povezovanje stvari za velike tatove«. ²⁶ Če želimo svet urediti, je »treba modrece razgnati in razbojnike prepustiti njim samim«. ²⁷ Ali kot pravi na drugem mestu: »[...] zato pa opustite modrost, odvrzite spoznanje.« »Šele ko bodo na svetu izkoreninjena vsa načela modrecev, takrat bo mogoče z ljudmi pametno govoriti.« ²⁸ Z modrostjo Zhuang Zi misli na razumu temelječe spoznavanje, ki, ko se ga enkrat poslužujemo, podobno kot Hui Zi, deli, ločuje in moralizira ter tako nevede in nehote ustvarja nered. Enako 2300 let pozneje misli tudi Heidegger, ko filozofijo kritizira kot golo »tehniko razlaganja iz najvišjih vzrokov«, zaradi česar se bohota ne-mišljenje: »Ne misli se več, temveč se samo še ukvarja s filozofijo.« ²⁹

Racionalno spoznavno strukturo zrcaljenja subjekt-objekt, urejanja in oblikovanja sveta, povzemajoče lahko opredelimo kot noetično-simbolno. Z izključno pojmovno-racionalnimi sredstvi oblikujemo sekundarne simbolne svetove, ki se osamosvajajo v nasebne in naravi nadrejene virtualne forme. Njihovo kopičenje in enostransko prevladovanje predstavlja osrednji vir naraščajočega nereda, o katerem govori Zhuang Zi, ter heideggerjanske brezdomovinskosti in tehnike ne-mišljenja. Seveda to ni natančna, kaj šele celovita opredelitev vloge in pomena racionalnega, na ločitvi subjekta in objekta temelječega spoznavanja, je pa primeren opis njune prevladujoče enostranskosti in spoznavne pomanjkljivosti. ³⁰

Preden preidem k osrednji in hkrati tudi zaključni temi ter se posvetim alternativnemu načinu spoznavanja, ki ga na različne načine mislijo in živijo Suzuki, Bashō, Zhuang Zi pa tudi številni drugi, nikakor ne le azijski misleci, postavljam morda za koga predrzno tezo, ki pa gotovo ni nova: doslej obravnavana in tudi sicer povsod najpogosteje uporabljana ortodoksna logika spoznavanja, ki naj bi edina omogočala resnično spoznanje, je bila tista, ki nam zaradi njenega evidentnega redukcionalizma

26 Prav tam, 74–75.

27 Prav tam, 77.

28 Prav tam, 78.

29 Heidegger, *Izbrane razprave*, 185.

30 Ob vrednotujočem opisovanju »zahodnega duha« vsekakor tudi sam, podobno kot Suzuki, zavestno posplošujem, in sicer zato, da bi nazorneje očrtal prevladujočo logiko »zahodnega« razumevanja razmerja med subjektom in objektom, ki pa gotovo ni edino. Podobno velja za redukcionalistično razumevanje razuma kot ekskluzivnega spoznavnega orodja. Dodam naj še, da se logike samozrcaljenja ne moremo povsem znebiti, ker kot spoznavajoči subjekti ne moremo v celoti stopiti samim sebi za hrbet in do reči zavzeti objektivnega razmerja. Gotovo pa je problematično, če to logiko v njeni enostranskosti absolutiziramo v ekskluzivno spoznavno in kulturno normo; predvsem ta je na tem mestu predmet kritičnih pomislekov.

celovitega razumevanja stvarnosti ni le otežila, temveč ga je tudi onemogočala. Primer Tennysonove pesmi je tu več kot poučen. Zanimivo, vendar ne tudi presenetljivo, je, da si je »zahodna kultura« redko zastavljala vprašanja o tem, kaj nam takšno mišljenje jemlje, v čem nas omejuje, kaj nam onemogoča; pogosto pa ga je nasprotno povelečevala in mu pela hvalnice. Prav zato bi bilo še toliko bolj smiselno biti pozoren na drugačne, dopolnjujoče pristope k razumevanju in prakticiranju človekovih spoznavnih zmožnosti; in to nikakor ne le na ravni tako pogoste akademske miselne vaje. Opravimo prvi korak na krilih Zhuang Zijeve »modrosti«: »Zato je vsakokrat, ko svet zajame nered, iskati krivdo za to v precenjevanju znanja. Če vsi ljudje na svetu stremijo le za tem, česar ne vedo, nič pa nočejo vedeti o tem, da bi stremeli za tem, kar že vedo « [...], »vodi to v največji nered. S tem se zatemni svit sonca in meseca, ugasne blesk duha, gora in rek, se poruši potek letnih časov.« »Tako precenjevanje znanja zmede svet.« »Zanemarjajo se običajni ljudje: uživa pa se ob čvekanju nemirnih glav. Obračamo se proč od skromnega nedelovanja in uživamo ob zgovorno predstavljenih idejah.«³¹ Na kar je pred 2300 leti svareče opozarjal Zhuang Zi, je skozi stoletja žal neopazno postal filozofski standard, ki se lastne problematičnosti praviloma že dolgo ne zaveda več.

3 Absolutna subjektivnost, umetniško spoznanje in *ādarśanajñāna*

Ključna vprašanja pred nadaljevanjem – za nas, ki se vprašanjem ne zmoremo izogniti, in se jim v dani situaciji tudi še ne smemo – se glasijo: kaj pomeni vedeti o tem, kar že vemo, kaj pomeni ohranjanje bleska duha, kaj skromno nedelovanje? Predvsem pa – kakšna vednost, kakšno spoznanje se skriva za temi namigi? Vrnimo se k metafori zrcaljenja. Dejal sem, da naš način spoznavanja praviloma, nikakor torej ne izključno, deluje tako, da v rečeh, ki jim mnogokrat odrekamo posedovanje njim imanentnih vsebin, zrcalimo nas same; kot Narcis v vodi motrimo in občudujemo naš lastni odsev (naše znanje, našo kulturo, naša pričakovanja, naše smotre itd.). Za daoizem, budizem *zen* in budizem nasploh velja prav nasprotno: težijo za tem, da v nas zrcalimo reči. Ta trditev je že odgovor na vprašanje, kaj se v čem zrcali in kaj je zrcalo samo. Če so na »Zahodu« zrcala reči, v katerih se zrcalimo mi, je na »Vzhodu« zrcalo »prazni jaz«, v katerem se zrcalijo reči. »Zahod« instrumentalizira reči, da bi povzdignil in izpostavil jaz (primat predmetov oz. opredmetujočega jaza); »Vzhod« instrumentalizira »jaz«, da bi povzdignil, izpostavil in ozavestil reči (primat reči). Vsekakor gre pri tem za dve različni in na isti ravni med seboj nezdružljivi metodični

31 Zhuang Zi, *Klasik Dežele južne rože*, 80.

naravnosti spoznavanja. Če naša praviloma konstruira simbolne svetove, ga druga neredko dekonstruira in izprazni zato, da bi se v naši desimbolizirani, prazni zavesti, ne-jazu (skrt. *anātman*) lahko izrekalo tisto, kar že vselej je. Platon bi dejal ideje, Heidegger bit, daoisti *dao*, Suzuki kozmično nezavedno in končno, Bashō *nazuna*.³² Vsa ta vednost je že v nas in zgolj čaka, da se ji posvetimo z nedeljeno pozornostjo duha, ki je dosegel čistost zrcala. Ko našega duha preslikujemo v reči, slednje odpravljamo, zanikujemo njihovo drugost, kompulzivno razmnožujemo jaz. To počnemo na ozadju dogmatske vere v nepremostljivost razlike med subjektom in objektom, vere v nezmožnost stopiti na mesto objekta, vere v nezmožnost in nesmiselnost vztrajanja v tisti protislovnosti, ki konstitutivno in hkrati dejstveno dokazljivo opredeljuje človeškost človeka. Nevzdržnost umetelnega razkola potem odpravljamo tako, da sami sebe nevede preslikamo v objekte; ti nam tako res postanejo blizu, toda zgolj zato, ker smo odpravili njihovo drugost, ker smo jim vsilili našo lastno podobo, ker smo jih subjektivirali in brez preostanka antropomorfno simbolizirali. Tako kot Tennyson tudi mi rože trgamo, ničimo in iz njih delamo metafore po nedosegljivih idealih hrepenečega človeka. Ime rože je tukaj jaz. Toda rože imajo svoja lastna imena. Ko v našem izpraznjenem, metasimbolnem duhu, podobno kot Zhuang Zi in Bashō, zrcalimo reči, ko se jim v naperjenosti nanje celostno prepuščamo, ne razmnožujemo nas, ne odpravljamo rečnosti sveta in se ji ne upiramo, temveč sprejemajoče dopuščamo, da se ta v nas nemo čuti, brez misli ve in nedelujoče doživlja bodisi kot celota reči bodisi kot posamezna reč. Na ta način reči ne odpravimo, temveč jo, nasprotno, v naši zavesti poglobimo in intenziviramo. To je trenutek, ko Bashō spremeni svoje ime: on zdaj ni več Bashō, nesebično je prevzel ime rože in za trenutek tudi sam postal *nazuna*.

Reči smo se navadili opazovati in analitično spoznavati od zunaj; temu pravimo znanstveno spoznanje. Tudi ko spoznavamo naš jaz, praviloma sledimo enakemu postopku. Prav zato, poudari Suzuki, znanstveni postopek ne more dojeti jaza in stoječ na mogočni tradiciji predlaga nasprotno pot. Resnično spoznanje jaza in tudi reči je zanj tisto, ko jaz in reči spoznavamo od znotraj, iz njih samih; lahko bi ga imenovali tudi protofenomenološko spoznanje reči iz njih samih. Možno pa je takšno spoznanje le takrat, ko se znebimo vere, dogme v nepremostljivost prepada med subjektom in objektom in sprejmemo njuno relativnost in zamenljivost, možnost, da se lahko

32 Navedena imena prepričljivo opozarjajo, da opisane razlike med »Vzhodom« in »Zahodom« ne smemo razume-
ti v absolutnem smislu. Tudi znotraj filozofije obstajajo očitni nastavki alternativnih poti spoznavanja, četudi ti
nikoli niso prerasli v prevladujoč skupni filozofski ideal, kaj šele prakso. Pomislimo samo na alternativno vlogo
Pascala v odnosu do njegovega sodobnika Descartesa, ali na podobno vlogo Schellinga v odnosu do Hegla. Oba
sta ostala v globoki senci prevladujoče racionalistične filozofije, ki sta jo vsak na svoj način utrdila Descartes in
Hegel. Danes morebitno odločanje med podobno alternativnimi spoznavnimi modeli ni več tako preprosto, še
zlasti ker natančneje poznamo tudi negativne učinke racionalistične ideologije.

zlijeta drug v drugega ter tako opravita nekakšno epistemološko fuzijo. Takšno zlitje Suzuki razume kot »absolutno subjektivnost«,³³ ki kaže na dinamičnost jaza, njegovo zmožnost pretočnosti, fleksibilnosti, odprtosti in ne nazadnje svobode. Človek je zanj resnično in hkrati paradokсно svoboden takrat, »ko hkrati je in ni on sam.« »Dokler tega navideznega protislovja ne razume v celoti, je bolje, da ne govori o svobodi, odgovornosti ali spontanosti.«³⁴ Absolutna subjektivnost je stanje, v katerem se Bashō pusti nagovoriti *nazuni*, absolutna subjektivnost je stanje, v katerem Zhuang Zi ve, kaj občutijo ribe in kaj ve Hui Zi. Pri tem gre za navidezno protislovno stanje zavesti, v katerem ona hkrati je in ni identična objektu, h kateremu je naperjena: opazovalec in opazovano v stanju absolutne subjektivitete nista dvojje, temveč eno v sebi razlikovano oz. dvojje v sebi identično. Prisluhnjimo Suzukiju:

Metoda *zena* je v tem, da prodremo v sam objekt, in ga tako rekoč motrimo od znotraj. Poznati rožo pomeni postati roža, biti roža, cveteti kot roža in se veseliti sonca ter dežja.

[...] In ne le to: s »poznavanjem« rože hkrati poznam vse skrivnosti univerzuma, vključujoč vse skrivnosti lastnega jaza, ki se mi je doslej vse življenje odtegoval, ker sem bil razdeljen v dualnost zasledovalca in zasledovanega, v predmet in njegovo senco. [...] Ta način spoznanja ali videnja resničnosti lahko imenujemo tudi nagonski ali ustvarjalni.³⁵

Drugo ime zanj je umetniško, konativno, intuitivno, motivacijsko oz. voljno spoznanje, ki v drobljenju togih meja paralelnosti in virtualnosti simbolnih svetov ter njihovih subjektov kaže svojo metasimbolno naravnost.

Podobno spoznavno držo Zhuang Zi opiše kot »neobdelano preproščino«, v kateri ljudje dosežejo »svojo pravo naravo.«³⁶ Relativna, individualistična subjektivnost z »obdelanim« jazom in identiteto teži k oblikovanju in urejanju sveta po lastni meri. Neobdelana preproščina absolutne subjektivitete nasprotno duha zavije v »spokojnost«, v kateri se oblika sama uravna,³⁷ se sama izraža. Vse umetelne oblike in meje takrat popustijo pred neznosnim pritiskom umetniško igrive »vednosti, ki ničesar ne ve« in ničesar noče. Spoznanje, pri katerem človek postane instrumentalni medij, v katerem in skozi katerega se svet, nezavedno, *dao*, bit, praenotnost ali bog kot Heraklitov igrajoči

33 Suzuki, *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, 39.

34 Prav tam, 19.

35 Prav tam, 22.

36 Zhuang Zi, *Klasik Dežele južne rože*, 73.

37 Prav tam, 85.

se otrok s kamenčki neposredno in spontano vedoče oblikuje v vedno nove oblike, lahko razumemo kot umetniško spoznanje. Najbližje temu postopku so véliki umetniki in tudi misleci, ki ustvarjajo, ne da bi vedeli zakaj, kdaj, kje in kako. Genialni so zato, ker hkrati so in niso oni tisti, ki ustvarjajo, ker hkrati vedo in ne vedo, ker so hkrati subjekt in objekt v ustvarjalnem procesu. Resnično spoznanje, kot ga razumeta daoizem in budizem *zen*, temelji na paradoksnem razmerju spoznavajočega in spoznavanega: prvi je subjekt, ki je hkrati objekt; drugi je objekt, ki je hkrati tudi subjekt. Spoznavajoči subjekt postane objekt, ko dopusti, da se v njem izkusi in spozna spoznavani objekt. Spoznavani objekt postane subjekt, ko v spoznavnem razmerju prevzame aktivno vlogo. Tovrstno umetniško ustvarjalnost so znotraj zgodovine filozofije precej dobro razumeli in častili denimo tudi Schelling (njegovi filozofiji mitologije in umetnosti), zgodnji Nietzsche, Schweitzer (mistična drža strahospoštovanja do življenja) in pozni Heidegger (človek kot pastir biti). Takšnemu razsubjektanju človeka v umetniškega genija Nietzsche poje hvalnice v svojem prvencu *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*: »Človek ni več umetnik, postal je umotvor: umetniška moč celotne narave se razodeva tu pod zono vznosenosti v najvišje zadovoljstvo praenotnosti.«³⁸

Vsak človek sicer ne more postati véliki umetnik ali mislec, lahko pa je vsak, tako Suzuki, »umetnik življenja«,³⁹ saj vse, kar za umetnost življenja res potrebuje, že nosi v sebi.⁴⁰ Kako to nam imanentno vednost prepoznati in se jo naučiti uporabljati, govorijo in učijo malodane vse azijske šole. Suzuki se pri poskusih lastne razlage umetniškega načina življenja in spoznavanja poslužuje različnih pristopov, besed in pojmov iz različnih tradicij in kultur. Ključni, doslej še neobravnani pojem, pa vendarle prevzame iz budistične tradicije. »Kaj je bistvo tega nezavednega?« »Je kakorkoli sorodno s prazvorom vseh reči ... ali s čem drugim, kar nastopa v ontologiji vzhodnih mislecev?« Nazadnje pa se retorično vpraša: »Ali ga naj razumemo kot ‚veliko popolno zrcalo vednosti‘ (*ādarśanaññāna*), kot ga včasih imenujejo zenoovski mojstri?«⁴¹ Ker sem pogosto uporabljal metaforo zrcala, želim ob koncu posebej izpostaviti prav ta budistični pojem in ga končno smiselno povezati z uvodno Zhuang Zijevo zgodbo. Pojem *ādarśanaññāna* je tesno povezan s konceptom praznine: šele prazni, desimbolizirani, razsubjektjeni duh, *anātman*, ne-jaz je zmožen – kot nas

38 Nietzsche, *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, 32. Pozneje se pri njem sicer ponovno krepijo tendence subjektivizma (volja do moči).

39 Suzuki, *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, 27.

40 Tu kaže opozoriti na vzporednice s Ciceronovim rekom *omnia mea mecum porto* in s stoiško filozofijo v širšem smislu.

41 Suzuki, *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, 36.

glede tega učijo številne azijske šole, pa ne le te – v sebi neposredno zrcaliti neskončno raznolike podobe drugosti, raztapljati njihovo simbolno predmetnost v pristno predsobilno rečnost ter v sebi odsevati obraz, ki so ga predmeti in osebe imeli pred njihovim rojstvom, kot se glede tega izražajo nekateri zenbudisti.⁴² Če znotraj tradicije subjektivitete subjekta slednji kot plavž v sebi raztaplja reči in jih oblikuje v po lastni meri konstruirane predmete, pa koncept absolutne subjektivnosti, da bi dosegel stopnjo zrcala vednosti, predhodno kot plavž raztaplja samega sebe in svoje lastne simbolno ustvarjene podobe. Ko od njih ne ostane nič drugega kot le praznina čistega zrcala, z reflektiranjem drugosti v njeni neposredovanosti, z ukinitvijo ostrih meja med subjektom in objektom, doseže stopnjo modrosti *ādarśanaññāna*.

Namesto raztapljanja oblik, a v istem duhu, Zhuang Zi govori o razpustitvi oblik duha, ki na ta način premine in preide na raven »razsvetlitve prostranosti«.⁴³ Razsvetljena prostranost je identična praznini in brezosebnosti, ki ju lahko doseže le »najvišji človek«.⁴⁴ Podobnost z Nietzschejevim nadčlovekom je tu zgolj besedna oz. navidezna. Zhuang Zijej »najvišji človek« namreč ni motiviran s subjektiviteto volje do moči, temveč nasprotno, z njeno razpustitvijo. Neodvisno od budizma Zhuang Zi verjetno prvi uporabi metaforo zrcala oz. ogledala za opis stanja, ki ga doseže najvišji človek ob prestopu v praznino in brezosebnost: »Najvišji človek uporablja svoje srce kot ogledalo. Za stvarmi ne hodi, niti jim ne stopa nasproti. Odseva jih, pa jih ne zdržuje. Zato lahko brez ran premaga svet.«⁴⁵

Ādarśanaññāna je paradokсна modrost, modrost, ki se je osvobodila modrosti, relativne, racionalno naravnane modrosti, ter skozi postopek dekonstrukcije simbolnega in odpravitve samoomejevalnih barier subjektivitete jaza postala vest in zavest vsega – nekakšen heideggerjanski »pastir biti«. Spoznanje, ki se s tem razpre, je absolutnemu subjektu notranje; ne išče ga zunaj sebe, temveč dopusti, da se prebudi in izrazi iz njega samega. Tudi Platonov koncept spominjanja idej v osnovi predpostavlja čistost in zrcalnost duha; brez njega namreč ni mogoče stopiti iz votline simbolnih senc, kjer je »svit sonca« zatemnjen, k viru svetlobe in dopustiti, da ta razsvetli temo neznanja. Tako pri Platonu kot pri Heideggerju, daoistih, zenbudistih in budistih nasploh, je resnična vednost nastanjena v nas samih; je to, kar paradokšno že vselej vemo, le da tega nismo pripravljeni priklicati v zavest. Tisto, kar reflektira

42 Prav tam, 68.

43 Zhuang Zi, *Klasik Dežeje južne rože*, 99. Naj ob tem zgolj mimogrede spomnim na Heideggerjev pojem *Lichtung* ('razsvetljava'), ki pomeni enako, četudi ne isto.

44 Prav tam, 63.

45 Prav tam.

oz. zrcali, ni jaz, temveč embrionalnost njegove prazne, kameleonske, zrcalne zavesti; »reflektirajoče« ustvarja in spoznava podobe, toda sama je brez nje, tako kot *dao*, tako kot *dharma*, tako kot Heideggerjeva bit. »Duh modreca v miru«, pravi Zhuang Zi, »je zrcalo neba in zemlje, v njem odseva desetisočero stvari.«⁴⁶ Rinzai Gigen misli podobno: »Če stopi k meni človek in sprašuje o bodhisattvi,⁴⁷ ustrezam situaciji sočutja. Če pride k meni človek in sprašuje o bodhiju⁴⁸ (razsvetljenje), ustrezam situaciji neizmerne lepote. Če pride k meni človek in sprašuje o nirvani,⁴⁹ ustrezam situaciji vzvišenega miru. Situacije so lahko neskončno različne, toda človek se ne spreminja. Tako kot luna, ki se na različne načine zrcali v vodi, prevzema oblike, ustrezne okoliščinam.«⁵⁰ Ko duh posameznika doseže stanje praznine, v sebi odseva podobe sveta, ki se v odsotnosti intencionalnega napora v njem sestavljajo in oblikujejo v »prvotno nerazločenost«.⁵¹

Prvotno nerazločenost Zhuang Zi razume kot »umetnost«, ki »pozna Eno, o dvojem pa noče vedeti nič. Svojo notranjost ureja, za zunanost pa se ne briga«, »zre čistost, prodira v preprostost, ne deluje, se vrača v nepokvarjenost, temelji na svoji naravi, objema duha, pa vendar pohajkuje po svetu.«⁵² Tak duh je nenehno pretočen. Takuan, znameniti učitelj mečevanja, je učence učil, da naj svojega duha nenehno ohranjajo v stanju »pretočnosti«, v katerem se ne ukinja zgolj razlika med učencem in njegovim mečem, temveč tudi med njim in nasprotnikom. Na ta način lahko njegov duh doseže stopnjo »zrcala, v katerem odseva vsaka misel, ki se prebudi v nasprotniku, zato takoj ve, kako in kam ga mora udariti.«⁵³ Če se to zdi komu težko razumljivo, naj prosim pomisli na dramske in filmske igralce. Kdo je dober igralec? Ne tisti, ki vlogo igra, takšni igralci žal prevladujejo, temveč tisti, ki se zlije z likom, ki bi ga naj igral. Podobno kot to na ravni spoznanja počne Bashō z *nazuno*, podobno kot to počne Zhuang Zi z ribami in ne nazadnje tudi s Hui Zijem.

46 Prav tam, 104.

47 Skrt. *bodhisattva*.

48 Skrt. *bodhi*.

49 Skrt. *nirvāṇa*.

50 Suzuki, *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, 53.

51 Zhuang Zi, *Klasik Dežele južne rože*, 98. Zanimivo in verjetno tudi plodno bi bilo raziskati pomenske in konceptualne vzporednice med sintagmo »prvotne nerazločenosti« in pojmom »praenotnosti«, kot ga je uporabljal Nietzsche v *Rojstvu tragedije*.

52 Prav tam.

53 Suzuki, *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, 35.

4 Ribe, Hui Zi, reka in Zhuang Zi

Hui Zi – s katerim se za konec vračam k uvodni zgodbi – misli v miselnih formah, pravilih in logičnih zakonih relativne subjektivitete,⁵⁴ ki temelji na ločitvi spoznavnega subjekta in objekta; v svoji misli je sam, ločen od reke, ločen od rib, ločen od Zhuang Zija, ločen od samega sebe. Na tak redukcionistično poenostavljajoč način, ki ima nedvomno tudi svoje prednosti, znamo misliti in spoznavati vsi, tudi Zhuang Zi, zato lahko upravičeno govorimo o ortodoksni epistemologiji. Redki pa so tisti, ki hkrati poznajo tudi meje tovrstnega načina spoznavanja.⁵⁵ Zhuang Zi jih dobro pozna, zato takoj, ko znotraj določenega spoznavnega konteksta uvidi njegovo neplodnost, prestopi na raven »brezosebnosti«⁵⁶ absolutne subjektivitete in pusti zrcalnosti lastnega praznega oz. čistega duha, da v videnju in razumevanju »prvotne nerazločenosti«⁵⁶ opravi, kar je subjektiviteti njegovega jaza nedosegljivo. Čuti in razume ribje radosti, čuti in ve za Hui Zijeve misli; tema samoosamitve je prebita: zdaj vidi vse reči tako, kot vidi »svoj obraz v čistem svetlečem zrcalu«. Pretočnost njegovega duha je usklajena tako s pretočnostjo reke in z ribami v njej kot tudi z mislimi Hui Zija. Od tu izvirata gotovost in apodiktičnost njegove vednosti, ki ne dopušča več nadaljevanja. V njem ni samovšečnosti, še manj izpostavljenega sebstva; Zhuang Zi namreč ni edini »subjekt«⁵⁶ izražanja vednosti o ribah in Hui Ziju. Paradokсно to vednost izražajo vsaj štirje »subjekti«⁵⁶: ribe, Hui Zi, reka in Zhuang Zi kot tudi njihovo enotno mesto izrekanja; skupni imenovalec in skrita vez vseh pa je *dao*. Zaključni poudarek, »To vem ob reki Hao«, zato nikakor ni naključen. Če bi Zhuang Zi dejal zgolj »to vem«, bi bila to še vedno subjektivna oblika noetične vednosti. Nagovorjena in povezana z reko Hao pa njegova vednost ni več njegova; kot reka se je razlila čez bregove navideznih razlik, podrla okope individualnosti ter za bežen trenutek kot čisto zrcalo povezujoče »reflektirala«⁵⁶ nasebje tistih podob *daota*, ki so ga v tem trenutku nagovarjajoče obkrožale. To je trenutek, za katerega Zhuang Zi pogosto pravi, da se v njem svet ponovno uredi, ponovno uskladi in v sebi pomiri. Tu ni nobenega upiranja in zavračanja več, temveč odprto sprejemanje in samoprepustitev *daotu*, *dharmi*, biti, bogu ali življenju. Ko in če se to zgodi, se vednost spontano in neposredno oblikuje ter ustavi v bežno zamrznjenem trenutku izrečene misli znotraj trajno neprekinjenega

54 Relativna subjektiviteta kot nasprotje absolutne subjektivitete (D. T. Suzuki).

55 Tudi v primeru razgradnje ortodoksne logike je odločilno vlogo znotraj zgodovine filozofije opravil Nietzsche: »Ne obstaja noben ‚subjekt‘, nobeno notranje središče, ki bi zavestno upravljalo vse človeške postopke [...]«⁵⁶ »Subjekt: to je terminologija naše vere v enotnost vseh različnih momentov najvišjega občutja realnosti«⁵⁶ »subjekt je fikcija.« (Citirano po Đurič, *Niče i metafizika*, 72, 153.)

56 Suzuki, *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, 76.

gibanja igrivega *daota*. Ne jaz ali ti ali ono, ne subjekt ali objekt, temveč eno, drugo in tretje v njihovi nerazločenosti skupaj slavijo kratkotrajno zmagoslavje samo sebe vedoče usklajenosti nad protislovno mimobežnostjo in neujemljivostjo diahronega časa in nehomogenega prostora.

Ādarśanajñāna, véliko zrcalo vednosti, raztaplja toge razlike, oblike, relativna znanja in npravne norme;⁵⁷ kot Nietzschejev otrok-umetnik v sebi neposredovano reflektira rečnost sveta in iz spontano naplavljenega materiala *daota* ustvarja nova spoznanja in forme. To ve Bashō ob pogledu na *nazuno*, to ve Zhuang Zi ob pogledu na ribe v reki Hao. Ne eden ne drugi te vednosti ne razlagata; z razlago bi jo namreč postvarila, objektivirala v formo resnice, jo posledično izgubila zase in jo potencialno onemogočala v bodoče. Jaz sem, nasprotno, razlagal, zato s koncem te zavestno popošlujouče razlage od nagovarjane vednosti ne bo ostalo veliko, le poskus opisa sledi nekega spoznanja, ki ga je reka nekje na Daljnem vzhodu pred več kot 2300 leti za vselej odnesla s seboj.⁵⁸

57 Daoizem je na ta način eden prvih nedvomno izpričanih dekonstruktivizmov v zgodovini »humanizma«.

58 Ker moj prispevek v določenem oziru ni nič drugega kot zagovor alternativne, ne-trivialne, protislovne, konativne, umetniške logike spoznavanja, naj ob tem kot končno opombo dodam, da s tem nikakor ne želim prispevati k eliminaciji ortodoksne logike in racionalnosti ter k njeni enostranski nadomestitvi z dokazljivo protislovnostjo in aracionalnostjo modrosti *ādarśanajñāna*, temveč k smiselnemu prizadevanju po dopolnitvi prvega z drugim načinom spoznavanja, s čimer bi domet človekovih spoznavnih zmožnosti nedvomno pomembno razširili. Biti sposoben, tako kot Zhuang Zi, spremeniti ali dopolniti uporabljeni spoznavni modus v trenutku, ko in če ugotovimo, da prvi bodisi seže prekratko, ali ker prične potvarjati in maličiti resničnost, ter uporabiti drugega, ki v spoznavana brezna vnese prvotni, neposredni, celoviti, nedualistični, organski, telesni, voljni, čutni, čustveni, spontani, intuitivni umetniški spoznavni vidik v vsej njegovi osvobajajoči emancipatoričnosti – to bi moral postati nov vzgojno-spoznavni ideal. Zhuang Zi govori o paradoksnosti razumevanja, ki ne razume (»Kdo razume razumevanje, ki ne razume?« (Zhuang Zi, *Klasik Dežele južne rože*, 185)). Tega se sicer ni mogoče tako preprosto naučiti kot zakonov ortodoksne logike, še manj strogo logično spoznati in utemeljiti; v tem je nedvomna »omejitev« umetnosti razumevanja, ki ne razume. Gotovo pa je tak ideal na podlagi celovitejših vzgojno-izobraževalnih pristopov spoznavanja in doživljanja življenja, deloma pa tudi na podlagi najnovejših spoznanj kognitivnih nevroznanosti, mogoče jemati bolj resno kot doslej in se zanj načrtneje zavzemati, četudi bo nemara končni izplen takšnih prizadevanj precej manjši od želenega.

»Zahod« praviloma favorizira spoznanje, ki temelji na vprašanjih; številne azijske šole nas nasprotno učijo, da je resnično spoznanje tisto, ki se razteza onstran razlike med vprašanji in odgovori ter njihove logične sukcesivnosti. Temeljna vednost je v vsakem trenutku že v nas in okrog nas, le dopustiti ji moramo, da se izreče. Samo tako lahko na trenutke otopimo ostrino diaforičnih struktur med subjektom in objektom, med človeškim spoznanjem in, ne nazadnje, tudi ribjimi radostmi. To ve Zhuang Zi ob reki Hao!

Bibliografija

- Đurić, Mihailo. *Niče i metafizika*. Beograd: Prosveta, 1984.
- Heidegger, Martin. *Izbrane razprave*. Prevod Ivan Urbančič. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1967.
- Kant, Immanuel. *Kritika praktičnega uma*. Prevod Rado Riha. Ljubljana: Analecta, 1993.
- Nietzsche, Friedrich. *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*. Prevod Janko Moder. Ljubljana: Založba Karantanija, 1970.
- Nietzsche, Friedrich. *Volja za moč*. Prevod Ante Stamać. Zagreb: Mladost, 1988.
- Nietzsche, Friedrich. »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu«. Prevod Aleš Košar. *FNM – Filozofska revija za učitelje filozofije, dijake in študente* 11, št. 1–2 (2004): 65–72.
- Rimbaud, Arthur. »Občutje«. Prevod Jože Udovič. V: *Naša sodobnost* I, št. 2/3 (1953): 234.
- Safranski, Rüdiger. *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*. München, Dunaj: Carl Hanser, 1997.
- Scheler, Max. *Položaj človeka v kozmosu*. Prevod Borut Ošljaj. Ljubljana: Nova revija, 1998.
- Suzuki, Daisetz Teitaro, Erich Fromm in Richard de Martino. *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp, 1972.
- Zhuang Zi. *Klasik Dežele južne rože*. Prevod Maja Milčinski. Ljubljana: Založba Sophia, 2004.

Izvoleček

V prispevku bo na ozadju izbranih zenbudističnih, daoističnih, nekaterih filozofskih in umetniških izhodišč ter tem fenomenološko razgrnjen specifični problem spoznanja kot forme človekovega potencialnega samoomejevanja in samoosvobajanja. Tak pristop bo narekoval tudi nekatere primerjave med azijskimi in evro-ameriškimi epistemološkimi modeli in dilemami (subjekt-objekt, noetično-konativno, simbolno-metasimbolno itd.) ter nujnost njihove kritične presoje z vidika razsežnosti njihovih spoznavnih zmožnosti. Posebne pozornosti bo pri tem deležen »koncept« *ādarśanaññāna* kot ustvarjalno umetniški način spoznanja, ki v svoji radikalnosti, ki nikakor ni omejena le na zahodno tradicijo, spodkopava tradicionalne vzorce spoznanja in hkrati odpira brezna njegovih emancipatoričnih zmožnosti.

Ključne besede: budizem *zen*, daoizem, spoznanje, osvobajanje, *ādarśanaññāna*

O avtorju

Dr. Borut Ošljaj je redni profesor za filozofijo na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Na Filozofski fakulteti UL je diplomiral na področjih filozofije (A) in umetnostne zgodovine (B). Doktoriral je na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete UL. Predava, raziskuje in objavlja na področjih etike, filozofske antropologije in filozofije religije. Je podpredsednik Komisije Republike Slovenije za medicinsko etiko in ustanovni član gibanja Svetovni etos Slovenija.

Abstract

“I Know That on the Hao River”: *Ādarśanaññāna* or on the Art of Cognition

In the article, and based on the background of selected *Zen* Buddhist, Daoist, philosophical and artistic starting points, a specific problem of cognition as a form of human potential self-limitation and self-liberation will be phenomenologically unfolded. Such an approach will also require some comparisons between Asian and Euro-American epistemological models and dilemmas (subject-object, noetic-conative, symbolic-metasympolic, etc.) and the necessity of their critical evaluation with regard to the extent of the related cognitive abilities. Special attention will be paid to the “concept” of *ādarśanaññāna* as a creative and artistic way of cognition, which in its radicalism, that is by no means limited to the Western tradition, undermines traditional patterns of cognition and at the same time opens the abyss of its emancipatory abilities.

Keywords: *Zen* Buddhism, Daoism, cognition, liberation, *ādarśanaññāna*

Author

Dr. Borut Ošljaj is full professor of Philosophy at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana. He graduated in Philosophy and Art History at the Ljubljana Faculty of Arts. He received his PhD in philosophy from the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana. He teaches, researches and publishes in the fields of ethics, philosophical anthropology and philosophy of religion. He is the Vice-President of the Commission of the Republic of Slovenia for Medical Ethics and a founding member of the World Ethos Slovenia movement.