

Kyoto škola - Koncept svijeta u filozofiji Uede Shizuterua

Lakić, Marija

Master's thesis / Diplomski rad

2021

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:131:581452>

Rights / Prava: [In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-04-23**



Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Marija Lakić

**KYOTO ŠKOLA – KONCEPT SVIJETA U FILOZOFIJI UEDE
SHIZUTERUA**

Diplomski rad

Mentor: izv. prof. dr. sc. Goran Kardaš

Komentor: doc. dr. sc. Goran Sunajko

Zagreb, srpanj 2021.

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Marija Lakić

**KYOTO ŠKOLA – KONCEPT SVIJETA U FILOZOFIJI UEDE
SHIZUTERUA**

Diplomski rad

Mentor: izv. prof. dr. sc. Goran Kardaš

Komentor: doc. dr. sc. Goran Sunajko

Zagreb, srpanj 2021.

Kyoto škola – Koncept svijeta u filozofiji Ueda Shizuterua

Sažetak

Kyoto škola je kao tradicija započeta s Nishidom Kitarōm, koji je u svojim nastojanjima da pronađe most između zapadne i istočne tradicije mišljenja, nenamjerno privukao određen broj mislitelja s kojima je održavao neformalne seminare na Sveučilištu u Kyōtu. Ovi mislitelji su nastavili njegovo učenje ili gradili svoju filozofiju u dijalogu pa su se neformalno počeli nazivati školom. Naziv je službeno upotrijebljen u članku autora Tosake Juna 1932. godine. Od osnivača do danas, mogu se pratiti četiri generacije mislitelja gdje su smješteni i Nishitani Keiji, predstavnik druge, te Ueda Shizuteru, predstavnik treće generacije. Nishida kao Nishitanijev, a Nishitani kao Uedin učitelj su jedan smjer razvoja misli škole pa su tako i jedan od reprezentativnih primjera kulminacije istočne tradicije u kombinaciji sa zapadnom. S obzirom na to, cilj ovog rada je dvostruk – prikazati kontinuitet japanske (istočne) filozofije i na koji način je u dijalogu sa zapadnom kroz koncept svijeta u Uedinoj filozofiji kao kulminaciji jednog toka razvoja misli. Uedin koncept dvostrukog svijeta, odnosno svijeta/otvorenog prostranstva, temelji se na mnogim izvorima od kojih su najveći utisak ostavili, u istočnoj tradiciji zen-budizam, a u zapadnoj, Martin Heidegger. Iako se u radu pretpostavlja poznavanje zapadne tradicije, Heideggerov utjecaj na Uedu je značajan, pa je uključena Uedina interpretacija pojmova te Heideggerove filozofije uopće koja se tiče koncepta svijeta.

Ključne riječi: Kyoto škola, koncept svijeta, dvostruki svijet, Nishida Kitarō, Nishitani Keiji, Ueda Shizuteru, japanska filozofija

Kyoto School – The Concept of the World in the Philosophy of Ueda Shizuteru

Summary

Kyoto school as a tradition of thought started with Nishida Kitarō who, in his effort to find a way to bridge a gap between Western and Eastern tradition, unintentionally drew in a certain amount of thinkers whom he held informal meetings with at Kyōto University. These thinkers have continued his line thought or have developed their philosophy in dialogue with him and informally started referring to themselves as members of a school. The name has been formally used in an article by Tosaka Jun from 1932. Since its founder, until today, we can track four generations of thinkers where we can place Nishitani Keiji, as a representative of the second, and Ueda Shizuteru, representative of the third generation. Nishida as Nishitani's and Nishitani as Ueda's teacher are examples of one line of thought developed in Kyoto school and, as such, are one of the representative examples of combination of Western and Eastern thought. With this in mind, the aim of this thesis is two-fold – to show a continuity of Japanese (Eastern) thought and in what way it is in dialogue with Western by the means of showcasing the concept of the world in Ueda's philosophy as a culmination point. Ueda's concept of the two-fold world, or world/open expanse, is under the influence of both traditions, the biggest one from the East being Zen buddhism and from the West, Martin Heidegger. Even though, the knowledge of the Western tradition is presupposed, Heidegger's influence was considerable. Therefore, Ueda's interpretation of the key terms from Heidegger's philosophy and his philosophy in general, regarding the concept of the World, is included.

Key words: Kyoto school, Concept of the World, Two-fold World, Nishida Kitarō, Nishitani Keiji, Ueda Shizuteru, Japanese Philosophy

Sadržaj

Uvod	1
1. Kyoto škola	4
1.1. Povijesni kontekst	5
1.2. Predstavnicu	12
2. Koncept svijeta u Kyoto školi	16
2.1. Nishidina filozofija	16
2.2. Nishitanijeva filozofija	22
3. Ueda Shizuteru	26
3.1. Lik i djelo	27
3.2. Uedina filozofija – svijet i ne-sebstvo	29
3.3. Koncept svijeta – Svijet/otvoreno prostranstvo (世界／虚空)	31
4. Uedina interpretacija i preuzimanje Heideggerove misli	37
Zaključak	41
Popis literature	43

Uvod

Ovaj rad treba započeti pitanjem: “Što je to filozofija”. U europskoj pa svakako i hrvatskoj tradiciji, o filozofiji se govori kao o ljubavi prema mudrosti jer ime dolazi od grčkih riječi koje se prevode kao prijateljska nakonjenosti ili ljubav (*filein*) i mudrost (*sofija*). Baš kao i porijeklo riječi, porijeklo filozofije na Zapadu¹ se može pronaći u Grčkoj. No, bez obzira na originalno značenje imena, zapadna filozofija ima tradiciju dulju od dva tisućljeća, a ako se uzme ono što koncept Zapada predstavlja, onda se može reći da je ova filozofija kroz povijest bila dominantna u svijetu i sinonim za samu riječ *filozofija*. Prvenstvo zapadne filozofije može se vidjeti u argumentima onih koji tvrde da se jedino filozofija s grčkom tradicijom, odnosno zapadna filozofija, može nazivati tako, posebice kada se govori o akademskoj filozofiji. Ovo je bio naročit problem kada je filozofija uvezena u Japan u devetnaestom stoljeću. Bilo je struja misli čiji su predstavnici tvrdili da se japanska kontemplativna misao ne može nazivati filozofijom jer je filozofija tvorevina Zapada. Međutim, kulturni i misaoni utjecaj japanske misli na filozofe u Japanu ne može se poreći pa čak i ako se bavi isključivo zapadnom filozofijom jer svaki filozof interpretira s obzirom na njegovo viđenje svijeta koje je pod utjecajem kulture, tradicije, uzora, itd. Kyoto škola nije bila dio te struje već su njezini predstavnici pridavali jednaku važnost zapadnoj i istočnoj misli do točke traženja dijaloga. Dakle, sva kontemplativna misao, prije otvaranja Japana i uvoza strane misli, smatra se u ovom radu, japanskom filozofijom. Originalno se japanska kontemplativna misao pronalazi u religijskim izvorima pa se treba odrediti što bi predstavljala ova kontemplativna misao, a time i filozofija u kojoj je sadržana. Za definiciju filozofije uzet će se sljedeće:” (...) filozofija je nedovršen rad dekonstrukcije i rekonstrukcije, nastavak radikalnog propitivanja koji je uvijek bio označitelj vlastitog samorazumijevanja.”² S ovom definicijom može se sa sigurnošću reći da su se Kyoto škola i njezini predstavnici uistinu bavili filozofijom iako su u jednakoj mjeri koristili istočne i zapadne konstrukte, termine i koncepte u nastojanju razvijanja vlastite filozofije i sistema mišljenja. U tom smislu, Kyoto škola je posebna u Japanu pa tako i prva koja je pokušala pronaći most između dvije kontemplativne misli različitog temelja i tradicije.

¹ Koncepti Zapad i Istok pa tako zapadna i istočna filozofija su problematični, ali će se koristiti u ovom radu radi lakšeg prevođenja i korištenja informacija iz sekundarne literature koja ove pojmove slobodno koristi. Stoga, pod zapadnom filozofijom se misli na europsku i američku filozofiju, odnosno onu s grčkim korijenima, a pod istočnom filozofijom se misli na filozofiju istočne Azije, a ponekad i samo Japana.

² James W. Heisig, Thomas P. Kasulis i John C. Maraldo, *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2011., ovdje str. 20

Njezin nenamjerni osnivač, Nishida Kitarō (1870-1945), jednako je tako poseban jer je bio prvi koji je aktivno bio u dijalogu sa zapadnim filozofima i tokovima misli u obliku kritike, uspoređivanja i uvođenja stranih termina u japanski jezik. On, zajedno s njegovim nasljednikom i velikim kritičarem, Tanabem Hajimeom (1885-1962) i učenikom Nishitanijem Keijijem (1900-1990), su osigurali ovu tradiciju mišljenja. Škola je dosad iznjedrila četiri generacije, a Ueda Shizuteru (1926-2019) je pripadnik treće. U okviru škole, glavni utjecaj na njega su imali Nishida i Nishitani uz budizam, njemački idealizam i fenomenologiju. U ovom radu će se mislitelje oslovljavati prezimenom, a u slučaju korištenja punog imena i prezimena, u duhu japanskog jezika i prema drugim izvorima, prezime će doći prvo, a ime drugo.

Cilj ovog rada je dvojak. Eksplicitno je namjera pokazati koncept svijeta kako se pojavljuje u filozofiji Uede Shizuterua te, prvenstveno, istočnu pozadinu njegove filozofije. No, implicitan cilj je kroz predstavljenje njegovog koncepta, pokazati istočnu filozofsku misao i na koji način je doživjela transformaciju u kombinaciji sa zapadnom, u obliku filozofije jedne od direktnih nastavljaca istočne tradicije kroz Kyoto školu kao i otvorenog prihvatanja istočnog i zapadnog s kulminacijom u originalnosti te svježini filozofskog izraza. Kako bi se ostvarili ciljevi ovog rada, korišten je sljedeći pristup ocrtan u podjeli poglavlja rada.

Rad je podijeljen na dva dijela, a svaki se sastoji od dva poglavlja. U prvom dijelu se obrađuje japanska filozofija i Kyoto škola radi kontekstualizacije istočne filozofije kao jedne od glavnih stavki Uedine kulturne pozadine, a znanje čitatelja o zapadnim konceptima se pretpostavlja. Ona se obrađuje na način prikaza japanske filozofije prije uvoza filozofije sa Zapada, obrade problematike predstavnika Kyoto škole s osvrtom na njezine glavne karakteristike te obradom filozofije i koncepta svijeta kod predstavnika koji su imali direktan utjecaj na Uedin koncept – Nishide i Nishitanija. Naime, Ueda je gradio svoj koncept svijeta u interpretaciji Nishidine filozofije, a Nishitani je bio njegov učitelj pa je Ueda kao izvor i zbog ovog razloga važan. Predstavljanje Nishidine i Nishitanijeve filozofije, odnosno koncepta svijeta, jest pod utjecajem Uedine interpretacije radi lakšeg praćenja toka misli. Osim Uedinih članaka, korišteni su članci drugih autora, a najviše, veliki priručnici o filozofiji Kyoto škole i njezinim predstavnicima. Radi preglednosti samog prikaza, koristila se isključivo sekundarna literatura. Ovo vrijedi i za prvo poglavlje gdje je odabran jedan priručnik kao glavni izvor o japanskoj kontemplativnoj misli prije susreta s filozofijom sa Zapada. U drugom dijelu rada, predstavljen je Ueda kao filozof s uvodom u njegovu filozofiju kroz kombinaciju sekundarne i primarne literature. Potom je analiziran koncept svijeta onako kako je obrađen u devetom tomu kolekcije njegovih radova izdanih u razdoblju između 2001. i 2003. godine. U drugom poglavlju je prikazana Uedina interpretacija filozofije Martina Heideggera (1889. -1976.) s

dodatnim pojašnjenjem pojmova specifičnih za Uedin koncept svijeta. Na kraju su uspoređene njihove filozofije s obzirom na prethodno izloženu interpretaciju. Stoga, metodologija rada se sastoji od deskripcije, analize i komparacije primarne i sekundarne literature te dedukcije.

Sva literatura, osim ona korištena u trećem potpoglavlju trećeg poglavlja rada, na engleskom je jeziku. Stoga, svi prijevodi u radu, bilo da se radi o parafraziranju ili citiranju, vlastiti su prijevodi s engleskog jezika te u trećem potpoglavlju trećeg poglavlja s japanskog jezika. Za prijevod termina “self” koristi se riječ “sebstvo” kako bi se izbjegle konotacije koje nosi riječ “ja” ili “jastvo” s obzirom na jednost subjekta i objekta u filozofiji Kyoto škole. Ostali termini su direktni prijevodi, osim ako nije naznačeno drugačije. Što se tiče četvrtog poglavlja, radi se distinkcija između bitka-u-svijetu i bivanja u dvostrukom svijetu zbog implikacija potonjeg pojma iz Uedine filozofije iako se radi o preuzetom pa poslije proširenom pojmu iz Heideggerove filozofije. Zadnja napomena je o korištenju imena grada Kyōto pa tako i Sveučilišta u Kyōtu s dugim ō u usporedbi s nazivom Kyoto škola. Na izbor je utjecala literatura gdje se naziv škole pojavljuje u ovom obliku pa bi se moglo reći da Kyoto je postao dio sintagme. No, s obzirom na japansko čitanje grada Kyōto, nema razloga zašto se ono ne bi koristilo u izvornoj transliteraciji gdje je to moguće.

1. Kyoto škola

“Nishida je na sebe preuzeo izazov prezentacije japanske perspektive na način koji bi bio jasan zapadnim čitateljima.”³ U ovom citatu se nalazi nekoliko ključnih informacija o Kyoto školi. Prva je ime pokretača cijele tradicije škole, druga je njegova namjera u bavljenju japanskom misli, a treća želja za širenjem japanske perspektive i uključivanje stranih tradicija u nove tokove misli, dijalogom i kritikom. No, treba ipak započeti objašnjenjem kako je došlo do tzv. nastanka škole i što se pod njom podrazumijeva.

Nejasno je tko je skovao ime, ali je moguće da je nastalo kao nadimak u krugu studenata i profesora koji su bili okupljeni oko Nishide. Ovaj krug se je neformalno sastajao kako bi članovi raspravljali o cijelom nizu tema, a sastojao se od mislitelja različitih profila. U svakom slučaju, Nishida nije imao za cilj osnovati školu. Ime “Kyoto škola” se službeno pojavljuje u članku “Filozofija Kyoto škole” iz 1932. autora Tosake Juna⁴ čiji je cilj bio trostruk. Prvo je htio skrenuti pažnju na rad Nishide Kitarōa. Drugo, na činjenicu da se Nishidina misao nastavlja s njegovim nasljednikom na Sveučilištu u Kyōtu, Tanabeom Hajimeom, čime je želio ukazati na društvenu promjenu kroz njihov rad. Naposljetku je imao za cilj dati kritički osvrt na ovu, već ustanovljenu, liniju misli. No, jedino od njegovih napora predstavljanja škole je ostalo ime koje se je počelo općenito koristiti zanemarujući filozofske razlike između predstavnika, tj. onih za koje se je smatralo da su predstavnici. Njihov pristup filozofiji se može svesti na jednu ključnu komponentu: “(...) (njihov cilj je bio) istražiti kulturu i sve njezine oblike, religijske i nereligijske, te odvojiti iz njih dosljedan, filozofski rigorozan prikaz, koji može podnijeti kritike.”⁵ Iako je ovo ključna komponenta, načini na koje su predstavnici gradili svoje filozofske sisteme i polja filozofije ili religije, bili su uvelike različiti, ako ne i suprotni. Stoga, debata oko pripadnosti još uvijek traje, a različiti stručnjaci o Kyoto školi ponudili su moguća rješenja u vlastitoj interpretaciji kroz kriterije pripadnosti. Ona se mogu temeljiti na čisto filozofskim kriterijima, kriterijima vezanima uz intelektualce sa Sveučilišta u Kyōtu te onima baziranim na periodu Rata na Pacifiku, tj. stajalištima prema njemu. Stavovi predstavnika prema Ratu na Pacifiku i filozofija koju su pisali o njemu nije raspravljena, a postoje različiti pristupi toj temi. Ovo je ostavilo mrlju u povijesti razvoja škole što je čak

³ Robert E. Carter, *The Kyoto School: An Introduction*, State University of New York Press, New York, 2013., str. 4

⁴ James W. Heisig, *Philosophers of Nothingness, A Sourcebook*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2001.

⁵ Robert E. Carter, *The Kyoto School: An Introduction*, State University of New York Press, New York, 2013., str. 11

dovelo do potpunog zanemarivanja cjelokupne tradicije. Davis dobro sažima srž ovog problema: “Nishidin podvojen politički stav – između post-imperijalističke vizije novog poretka multikulturnog svijeta, s jedne strane, i potvrđivanje svjetsko-historične uloge namijenjene Japanu u ostvarivanju ove vizije, s druge – jest prenesen u prvi plan kroz još kontroverzniju uključenost u politiku njegovih učenika Nishitanija Keijija, Koyame Iwaoa, Kosake Masaakija, Suzukija Shigetakea te u manjoj mjeri Shimomure Torataroa.”⁶ Nakon rata, škola počinje gubiti na popularnosti te je znatno izgubila na važnosti 70-ih godina prošlog stoljeća, a ponovno je otkrivena kada su prevedeni tekstovi zaokupili pažnju stranih mislitelja koji su ju prenijeli natrag u Japan i na Sveučilište u Kyōtu.

U potpoglavljima koja slijede, pokušat će se odgonetnuti ključna pitanja o školi – njezina povijesna i filozofska pozadina te predstavnici. U prvom potpoglavlju, predstavljen je povijesni kontekst japanske filozofije s posebnim osvrtom na one tradicije koje su imale direktan utjecaj na mislitelje škole. Budući da su mislitelji pokušavali spojiti japansku i stranu filozofiju, potrebno je razjasniti japansku filozofiju kako bi filozof zapadne tradicije mogao pojmiti utjecaj i strukturu japanske filozofije na filozofiju škole. U drugom potpoglavlju se raspravlja o problemu predstavnika i analiziraju se dvije varijante kriterija pripadnosti školi. Pronađeni su zajednički kriteriji koji su uzeti kao reprezentativni za potrebe ovog rada prema kojima su navedeni predstavnici kroz generacije i suradnici škole.

1.2. Povijesni kontekst

Ovaj povijesni osvrt počinje obradom kontemplativnih pitanja, odnosno japanskom kontemplativnom misli koja se može svrstati pod filozofiju, a kulminira Nishidom kao prvim misliteljem Kyoto škole. Nastavak priče o Nishidi i ostalim predstavnicima je u sljedećem potpoglavlju. Za prikaz, poslužit će se knjigom urednika Heisiga, Kasulisa i Maralda⁷ koji daju opsežan pregled tokova japanske kontemplativne misli čija je promjena dovela do stvaranja japanske filozofije općenito pa tako i Kyoto škole. No, povijesni kontekst ovdje, bit će predstavljen u znatno šturijem formatu i fokusiranom na one aspekte koji su važni za nastanak škole, ali dovoljnim za oslikavanje pozadine japanske misli.

⁶ Bret W. Davis, “The Kyoto School”, u Zalta, Edward N. (ur.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University, Stanford, 2014. str. 1-106, <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/kyoto-school/> (pristup [11.5.2021.]), ovdje str. 50

⁷ James W. Heisig, Thomas P. Kasulis i John C. Maraldo, *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2011.

O početku kontemplativnog razmišljanja i učenja u Japanu govori se od uvoza kineskog pisma radi zapisivanja japanskog govornog jezika. Prije toga, može se govoriti samo o duhovnosti u japanskoj autohtonoj religiji - šintoizmu. Jedna od najznačajnijih odlika šintoizma i japanske kulture uopće je animizam. Prevlast animističkog pogleda traje sve do uvoza budizma i početka miješanja ili potpunog razdvajanja šintoizma i budizma s održavanjem animizma u običajima i kulturi. Budizam je uvezen zajedno s drugim znanostima iz Kine na kineskom pismu čiji je uvoz započeo već u četvrtom stoljeću. Prije dolaska budizma, konfucijanizam se je ukorijenio u japanskoj dvorskoj kulturi te je igrao veliku ulogu u začetku usvajanja kineskih političkih, kulturnih i vrijednosnih sistema. Heisig, et.al.⁸ određuju zapis "Ustav od 17 članaka"⁹ koji je sastavio princ Shōtoku 604. godine kao izvor japanske filozofije povlačeći usporedbu s Talesom kojeg Aristotel pretpostavlja za začetnika grčke filozofije. Ovaj zapis u svojoj jezgri ima konfucijski duh jer govori o harmoniji, ali promovira budizam za osobni razvoj pojedinca i predlaže ga za državnu religiju. Pokušaj postizanja harmonije različitih ideja i njihovo korištenje u svrhu tadašnje situacije u Japanu, čiji je primjer ovaj zapis, podsjeća na nastojanja cijele japanske filozofije u sljedećih 14 stoljeća.¹⁰ Period posuđivanja i prenošenja znanja iz Kine traje sve do devetog stoljeća kada se pojavljuju prvi veliki budistički mislioci među kojima su najveći Kūkai (774-835) i Saichō (767-822). Ovo je period mira, centralizirane vlasti u Kyōtu i cvjetanja književnosti, a u kontekstu povijesnih perioda radi se o Heian periodu (794-1185). Misao koja je do tada samo bila uvažana, počinje se asimilirati i prilagođavati japanskoj pa se tako više pažnje posvjećuje animizmu, šintoizmu i njihovoj dinamici s budizmom. Kūkai kao osnivač Shingon sekte i Saichō kao osnivač Tendai sekte bavili su se organizacijom budističkih tekstova uvezenih u zadnja tri stoljeća, ritualima i načinom postizanja prosvjetljenja te istraživanjem načina štovanja *kamija*¹¹. Proučavanje budističkih tekstova je navelo ova dva velika osnivača da stvore vlastitu hermeneutičku taksonomiju radi pružanja okvira za ostale sekte kako bi se znale hijerarhijski svrstati pod jednu od dvije velike sekte (Shingon i Tendai). Načini postizanja prosvjetljenja se svode na ezoterički i egzoterički gdje se prvi odnosi na utjelovljenje razumijevanja svijeta na način da se koristi i um i tijelo u harmoniji¹² dok se drugi odnosi na promatranje i analiziranje svijeta umom

⁸ Isto, str. 6

⁹ eng. Seventeen-Article Constitution

¹⁰ Isto, str. 35

¹¹ Kami (jap. 神) su šintoistički bogovi

¹² "Prosvjetljenje se postiže 's i kroz ovo sadašnje tijelo'" (isto, str. 8 prema Kūkai)

odvojenim od svijeta. Shingon se zalagao za stajalište da je u bazi svih učenja ezoteričan način dok je Tendai koristio podjednako ezoterične i egzoterične prakse te načine promišljanja. Kroz ezoteričke prakse i proučavanje *kamija*, uspjeli su uključiti mnoge rituale štovanja *kamija* u vlastite ideje od kojih odskače ona da: "...*kami* su površne manifestacije dubljih budističkih stvarnosti."¹³ Ovdje je početak odnosa šintoizma i budizma koji se počeo komplicirati. Prvo svođenjem šintoizma na budizam, potom potpunog odvajanja dvije tradicije i na kraju postojanja obje tradicije u harmonijskom odnosu koje vidimo i danas¹⁴. Dakle, u tadašnjem Japanu i kasnijoj povijesti mogu se pronaći sljedeći sistemi misli: šintoizam, konfucijanizam i budizam. Od sva tri, budizam je najviše utjecao na japanski pristup promišljanju univerzalnih pitanja. S obzirom na to, potrebno je razjasniti na kojim temeljima je budizam prolazio kroz transformaciju u Japanu.

Opetovano, japansko društvo je prije bilo animističko što znači da su ljudi bili povezani neposredno s prirodom koja je imala mogućnost transformacije, a zbog povezanosti čovjeka s prirodom, i čovjek. Dakle, smrt nije bila kraj, već transformacija i nije trebala dodatno metafizičko pojašnjenje. Tako su važne i moćne figure u društvu imale mogućnost transformacije kako bi nastavili služiti, voditi i čuvati one koji su preostali. Ovaj princip se odnosio i na pretke jer se je vjerovalo da oni nakon smrti preostaju čuvati svoje potomke ukoliko ih potomci nastave štovati. No, budizam je doveo do propitivanja života i smrti te ostalih, prije nevažnih pitanja. Jedno veliko pitanje se tiče same povijesti. Dok indijski budizam nema jaku svijest o povijesti, u kineskom budizmu je prisutna. Ona se očituje u teoriji o propadanju budizma koja je učvršćena rijetkim zapisima iz indijskog budizma. Kineski budizam je utvrdio određene povijesne periode propadanja koje je započelo smrću njegovog osnivača "Shakyamuni" Bude, a u periodu uvoza budizma u Japanu, budizam je već ušao u zadnji, treći period *dharme* u kojem je mogućnost spasenja uvelike smanjena¹⁵. Ovaj period se naziva *mappo* u Japanu. Spasenje u indijskom budizmu nije moguće u ovom životu ili sljedećem dok je u japanskom budizmu ono moguće i to za svakog čovjeka. Pod spasenjem se misli na postizanje *nirvane* ili postajanje *budom*. Ovaj koncept proizlazi iz straha od skore propasti budizma. Mogućnost postizanja spasenja tek nakon nekoliko života u indijskom budizmu direktno se kosi s japanskim poimanjem predaka. Poimanje predaka i *mappo* su bila

¹³ Isto, str. 9

¹⁴ Primjer ovoga je običaj da se pokojnici pokapaju prema budističkim načelima, a rituali oko rođenja djeteta su šintoistički.

¹⁵ Isto, str. 44

dva ključna razloga za udaljavanje od originalnog gledišta koje nalaže da je karma deterministička. Stoga, svatko u ovom ili sljedećem životu ima moć da postigne krajnji cilj – *nirvanu*. Iako je ovo općeniti stav, koji se pronalazi u japanskom budizmu, treba uvijek imati na umu da postoji mnoštvo škola koje su selektivno odabrale tekstove u svojim temeljnim učenjima tako da može biti odstupanja. Metafizički i teleološki aspekti su prisutni u budističkom učenju, ali epistemološki i logički nisu, vjerojatno zbog lingvističke prepreke i prirode kineskog jezika čije je značenje ovisilo o poretku riječi i sematičkom kontekstu.¹⁶ Nadalje, načini stjecanja znanja nisu bili važni jer je u fokusu bio pokušaj objašnjenja značenja onoga što znamo. Stoga je budistički način pisanja često heremeneutičan i estetičan.¹⁷ Kūkai je uveo misao o pojmu *Vajrayana*, a odnosi se na moć rituala¹⁸. Odavde dolazi mogućnost postajanja *budom* u ovom tijelu zbog neograničenog duhovnog potencijala svakog pojedinca. Naime, kroz određene rituale netko može poravnati misao, govor i radnju, kao tri uzroka karme, s kozmičkim *budom* koji je manifestacija stvarnosti čime se cjelina postiže u svim njezinim dijelovima te: “mistična veza između pojedinca i *bude* kao figure spasitelja se aktualizira u vlastitom ‘tijelu-umu’.”¹⁹ Dakle, tijelo nije odvojeno od uma već čini jednu cjelinu koja je cijela u svim svojim dijelovima, a kada se dođe do te spoznaje onda dolazi do poravnanja i postaje se *budom*. S druge strane, Tendai budizam je bio šire primjenjiv zbog implicitne interpretacije, mogućnosti korištenja ezoteričnosti i egzoteričnosti te ključnog filozofskog koncepta “*tathāgatagarbha*” koji je bio jedan od glavnih hermeneutičnih alata za interpretaciju tekstova. Koncept se odnosi na dvije stvari: “...živa bića posjeduju sjeme bivanja *budom* duboko u sebi i živa bića su obuhvaćena unutar metaforičke maternice *buda* ‘koji gledaju na njih kao na svoju djecu’.”²⁰ Kamakura period (1185-1333) postaje najplodniji period za reformirani budizam i nastanak novih sekti. Za razliku od Heian perioda, perioda mira i razvoja kulture na carskom dvoru u Kyōtu, Kamakura period je doba rata i promjene političke strukture te velikih prirodnih katastrofa kao što su suše, poplave, potresi i požari. Zbog prilika u državi, *mappo* zauzima centralan položaj. Naime, komplicirane prakse i izučavanje tekstova je iziskivalo previše truda od redovnika koji su bili u stanju kaosa, a za građane je postalo nužno ući u prisniji odnos s religijskom praksom. Stoga, nastaju sekte koje koriste lakše rituale i

¹⁶ Isto, str. 46

¹⁷ Isto, str. 47

¹⁸ Kao što je prije spomenuto, rituali su bili važni prije uvoza budizma i rituali štovanja *kamija* su uvedeni u ezoterične prakse u budizmu.

¹⁹ Isto

²⁰ Isto, str. 48

prenose ih običnom puku na korištenje. Tri nove tradicije su bile zen-budizam, Nichiren budizam i razni oblici Budizma čiste zemlje, tj. Amidizma²¹, a kasnije dolazi i do obnavljanja konfucijske tradicije i pojave neokonfucijanizma. Zen-budizam i Budizam čiste zemlje su imali veliku ulogu u filozofiji pripadnika Kyoto škole. Stoga, u nastavku će se predstaviti općeniti pravac ovih tradicija bez ulaska u učenje pojedinih sekti.

Zen-budizam je bio koncentriran na dvor s ciljem dobivanja političke potpore, a s druge strane se je prakticiralo odvajanje i gradnja hramova daleko od gradova²² radi praksi koje su uključivale povlačenje u osamu i bavljenje umjetnošću. Najvažnije sekte zen-budizma su Rinza i Sōtō. U jezgri učenja zen-budizma je: “(...), zen-budizam se slaže s perspektivom Mahayana budizma koja kaže da mudrost (*prajñā*) nadilazi diskriminirajuće razumijevanje (*vikalpa*), odnosno da izražavanje odnosa sa stvarnošću ima veću vrijednost od njezine analize kroz odstupanje te da se prosvjetljenje otkriva kao nešto svojstveno, a ne kao nešto do čega se dolazi ili razvija.”²³

Zen učenje ovo potvrđuje u svojim naporima da prikaže nepotrebnost proučavanja originalnih budističkih tekstova i važnost pokazivanja svojeg mišljenja, ovdje i sada, bez dubljeg promišljanja. Ove tradicije su bile rigorozne prema prethodnim učenjima pružajući jasnije značenje dostupno narodu upravo kroz odstupanje od kompleksnosti i izučavanja. Pravac mu je ostao isti kroz sljedećih nekoliko stoljeća i može se pronaći i danas, ali je svaka tradicija (sekte) uvela nešto novo kao i svaki veliki mislitelj. Dakle, u centru je učenje da su svi već prosvjetljeni, ali su potrebne određene prakse kako bi to spoznali²⁴. Te prakse ne uključuju ništa kompleksno kao što je dugogodišnje čitanje budističkih tekstova već je istina dostupna u umu i treba se izreći onako kako jest upravo zbog toga što je prosvjetljenje već dostignuto.

Za razliku od zen-budizma, koji je nastao nakon što su pojedinci putovali u Kinu kako bi stvorili novu tradiciju, Budizam čiste zemlje je nastao kada je prvi veliki mislitelj, Hōnen, predložio radikalnu paradigmu, koja je u prijašnjim tradicijama služila za induciranje stanja meditacije, a u njegovom učenju postala dovoljna za postizanje ponovnog rođenja u Čistoj zemlji Bude Amide²⁵. Ovo novo učenje se svodilo na zazivanje imena Bude Amide kroz praksu koja se naziva *nenbutsu*²⁶, a glasi “namu-Amida-Buda”. Ovo je potrebno recitirati oko 10 puta.

²¹ Isto, str. 135

²² Isto

²³ Isto, str. 136

²⁴ Neke od dobro poznatih praksi su *zazen* (practiciranje prosvjetljenja u meditaciji) koju je uveo Dōgen (Sōtō), refleksija, a uz meditaciju, vikanje, udaranje i testiranje kroz *koan* su bile Rinza i prakse.

²⁵ Prije znan kao bodisatva “Dharmākara”

²⁶ Praksa ponavljanja imena Bude Amide

U jezgri učenja, baš kao i u simbolici imena, jest vjerovanje da će Amida Buda održati svoje obećanje o dovođenju ljudi u svoju zemlju gdje će biti oslobođeni bez obzira na njihovu pozadinu. Moguće je doći u Čistu zemlju meditacijom ili ponovnim rođenjem, tj. razbijanjem karmičnog kruga. Shinran, jedan od Dōgenovih učenika, dalje je razvio njegovo učenje i produbio ga tako da Budizam Čiste zemlje postaje: “(...) sistem za one koji najmanje razumiju sebe i druge, a s druge strane, traži od nas da razmislimo o tome što su ograničenja ljudskog razumijevanja.”²⁷ Dakle, ključ postizanja prosvjetljenja se nalazi u shvaćanju vlastitih ograničenja što je moguće u ovom životu, tj. ovom karmičkom krugu. Ovdje se radi o moći koju svi ljudi imaju u opoziciji s mogućnošću prosvjetljenja koje se postiže uz pomoć vanjskoga odnosno susosjećanja i mudrosti Bude. Iz ove tradicije je proizašlo puno drugih mislitelja, a imala je veliki utjecaj na filozofski diskurs devetnaestog stoljeća.

Misao se nastavila mijenjati u skladu sa stanjem u zemlji. S uspostavljanjem vojne feudalne vlasti i njezinim najjačim oblikom u Edo periodu (1603-1868), zahtjevi ljudi i pravci mišljenja prolaze kroz novu promjenu. U Edo periodu posebno dolazi do propadanja moralnih vrijednosti i pada morala budističkih sekti te povećanja interesa za neokonfucijanizam koji su, usporedo s budizmom, aktivno prakticirali samuraji. Osim proučavanja već postojećih tekstova, povećava se interes za znanje iz Nizozemske, Kine, Koreje i s Hokkaida s kojima je Japan trgovao u posebnim lukama. Ove četiri točke su bile jedini dodir s vanjskim svijetom zbog politike zatvaranja države (*sakoku*) koja je bila aktualna u ovom periodu, a donesena je 1633. godine. Politika zatvaranja je nastala kao odgovor na širenje kršćanstva čije učenje o jednakosti je počelo utjecati na javno mišljenje. Ovo se je kosilo s rigidnom hijerarhijskom strukturom društva i vojne države. S kršćanstvom su doneseni i tekstovi Aristotela, Augustina i Akvinca, ali njihovo daljnje širenje je naglo prekinuto sa zabranom kršćanstva i zatvaranjem granica. Proučavanje stranih tokova misli i pojava drugačijih tradicija, usko nevezanih uz religiju, veže se uz propast japanskog feudalno-vojnog sistema i otvaranje granica 1868. kada je zapadna filozofija ušla u Japan kroz brojne učenjake koji su poslani u druge zemlje s ciljem upoznavanja sa znanjem ostalih država radi modernizacije i uzdizanja Japana na svjetsku razinu.

Filozofija kao službena akademska disciplina je ustanovljena s prvim sveučilištem, Svučilištem u Tokiju²⁸ osnovanim 1877. gdje su pozvani razni strani profesori da drže predavanja iz etike, političke filozofije, logike i evolucijske teorije. Smjer razvoja filozofske

²⁷ Isto, str. 239

²⁸ Isto, str. 565

misli u Japanu je prvobitno krenuo prema britanskom utilitarizmu, američkom pragmatizmu, a na kraju se gotovo u potpunosti okrenuo njemačkoj filozofiji²⁹. Japansku riječ za filozofiju 哲学 (*tetsugaku*) skovao je Nishi Amane (1829-1897) 1870-ih kad se je vratio sa studija u Ledinu u Nizozemskoj. Termin ima konfucijske korijene u smislu sinograma koji su korišteni za njegovu oznaku. Značenje se može svesti na filozofiju života (哲) i ljubav prema učenju (学), ali ostale interpretacije znakova su također moguće u slučaju izučavanja pojedinih konfucijskih tekstova. Ova riječ je mogla biti prenesena na japanski kroz fonetsku transkripciju, ali je Nishi izabrao navedene znakove za prijevod. S uvozom filozofije iz drugih zemalja, problem prijevoda termina je bio veoma prisutan, a sama rasprava oko značenja filozofije je nastavljena kroz sljedećih nekoliko desetljeća. Iz tih rasprava su proizašla najmanje četiri shvaćanja termina. Prvo nalaže da ako se govori o filozofiji, njezine metode i teme imaju porijeklo u europskoj ili američkoj filozofiji. Ovo je najčešće shvaćanje i način bavljenja filozofijom i danas u Japanu.³⁰ Drugo značenje govori da je japanska filozofija sve ono prije uvoza zapadnih koncepata, a treće priznaje da su metode i teme porijeklom iz Europe ili Amerike, ali ih se može koristiti za analizu i rekonstrukciju misli prije otvaranja Japana za koje se može zaključiti objektivnom analizom da su filozofske. Zadnje shvaćanje nalaže da je japanska filozofija sve što iskazuje japanske elemente. Ovo zadnje shvaćanje je zastupao i Nishida Kitarō. Japanska filozofija nije radila razliku između religije i filozofije, tj. kontemplativne misli te je stavljala veliku važnost na iskustvo umjesto na razum. Stajalište japanske filozofije prema razumu je kritičko jer razum operira na površnoj razini dok je iskustvo meditacije potrebno kako bi se došlo do prave istine i odmaknulo od razuma u svrhu shvaćanja povezanosti svih stvari³¹. Dakle, nakon otvaranja države, zapadna filozofija je ušla u Japan, a mislitelji su najviše bili zaokupljeni njemačkom filozofijom o čijoj popularnosti govori činjenica da je “Bitak i Vrijeme” Martina Heideggera, preveden na japanski prije nego je preveden na engleski jezik³². Osim Heideggera, ključne figure su bile Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche i Hartmann. Filozofi Kyoto škole su djelovali pod utjecajima ovih mislitelja.

²⁹ Isto, str. 15

³⁰ Isto, str. 16

³¹ Robert E. Carter, *The Kyoto School: An Introduction*, State University of New York Press, New York, 2013., str. 8

³² Isto, str. 13

1.2. Predstavnici

Brojne se rasprave vode oko pripadnosti Kyoto školi. Ona nikad nije službeno proglašena školom i svi filozofi koji se svrstavaju među predstavnike nisu se označavali kao pripadnici škole³³. S obzirom na to, brojni proučavatelji škole su predstavili razne kriterije kako bi odredili koji se mislitelji mogu svrstati pod pripadnike. U ovom potpoglavlju, predstaviti će se dvije vrste kriterija za pripadnost školi, a njihovom analizom će se iznaći reprezentativni kriteriji prema kojima se mislitelji mogu odrediti kao pripadnici. Na kraju će se, prema navedenim kriterijima, svrstati svi mislitelji koji su se povezivali sa školom kroz generacije i suradnike.

Maraldo³⁴ ističe šest određujućih kriterija za pripadnost Kyoto školi. Prvi kriterij je veza s prvim misliteljem škole, ili kako ga neki nazivaju osnivačem, Nishidom Kitarōm. Svi pripadnici škole su stvarali svoju filozofiju kroz kritiku Nishidine filozofije ili kao njezini nastavljači. Međutim, svi Nishidini učenici, njegovi prijatelji ili filozofi koji su gradili svoj sistem u reakciji na njegovu filozofiju, nisu pripadnici ove tradicije. Sljedeći kriterij, odnosno karakteristika koju posjeduju svi pripadnici tradicije, jest veza sa Sveučilištem u Kyōtu. Ovo je najslabiji kriterij jer postoje članovi koji nikad nisu predavali na Sveučilištu, ali su ubrojani u članove zbog stava prema Nishidi. Treći kriterij se odnosi na stav predstavnika prema istočnoj i zapadnoj tradiciji odnosno prihvatanje i pridavanje pozitivnog statusa istočnoj tradiciji u vlastitoj filozofiji. Kao što je već rečeno, filozofske struje u Japanu uvelike niječu istočnu odnosno japansku misao status filozofije i u potpunosti ju ignoriraju u korist zapadne filozofije. Kada se govori o odgovoru na zapadnu filozofiju i vlastito kulturno te misaono nasljeđe, dolazi se do sljedećeg kriterija pripadnosti. Ovaj kriterij se grana u dva smjera gdje je prvi orijentiranost prema budućnosti nacije, a drugi prema budističkom nasljeđu iz prošlosti, a ključne riječi postaju marksizam, država-nacija i Rat na Pacifiku. Tosaka Jun i Kiyoshi Miki se često isključuju iz škole zbog svojeg pro-marksističkog stajališta. Oni koji ih ne isključuju, smatraju ih krajnje lijevom krilom škole. S druge strane, ostatak škole zajedno s Nishidom je bio kritički nastrojen prema marksizmu što je dovelo do ekstremno desnog stajališta i priklanjaanja japanskom nacionalizmu koji je kulminirao u Drugom svjetskom ratu

³³ Bret W. Davis, "The Kyoto School", u Zalta, Edward N. (ur.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University, Stanford, 2014. str. 1-106, <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/kyoto-school/> (pristup [11.5.2021.]), ovdje, str. 3

³⁴ John C. Maraldo, "The Identity of the Kyoto School: A Critical Analysis", u Masakatsu Fujita (ur.), *The Philosophy of Kyoto School*, Springer, Singapur, 2018., str. 253-268.

kolonizacijom mnogih država. Ovo je još uvijek razlog otpora prema školi jer prema nekim interpretacijama, pripadnici škole su svojim filozofskim sadržajem opravdavali Rat na Pacifiku. S druge strane utjecaja marksizma i vanjskih tradicija je budizam. Ovaj peti kriterij nalaže da pripadnici škole koriste religiju u svojim promišljanjima o svijetu. Religija se kod većine odnosi na budizam, odnosno zen i Jōdō Shinshū³⁵ tradicije, ali je kod nekih riječ i o kršćanstvu. Kod kršćanstva je čest motiv traženje zajedničkih elemenata u kršćanstvu i budizmu. Najčešći motivi su interpretacija misticisma kod Meistera Eckharta ili kenotičko razumijevanje Isusa Krista. Unatoč proučavanju kršćanstva kao jedne od religija, ono se ne gleda kao zasebna religija, već se nastoje pronaći zajednički elementi kršćanstva i budizma. Već je rečeno da mislitelji ove škole prihvaćaju i koriste istočne kategorije mišljenja u svojoj filozofiji. Jedna od tih kategorija je budistički koncept apsolutnog ništavila. Ovaj koncept igra veliku ulogu u filozofijama mislitelja, ali nikada se ne nalazi u obliku koji je predstavljen kod pojedinih mislitelja ili u jednoj generaciji. Unatoč budističkom porijeklu, koncept se uopće ne zadržava u originalnom obliku ili zadržava samo neke od originalnih budističkih elemenata. U kojem god obliku se pojavio, mislitelji su pokušavali uzdići koncept na razinu filozofskog diskursa. Ovime je završen prikaz šest općih kriterija pripadnosti školi.

U nastavku je predstavljeno 5 kriterija koji se odnose na filozofski pravac škole³⁶. Prvi kriterij, koji se tiče filozofskog pravca, je kritička obrada podjednako istočnih i zapadnih izvora. Iako su se mislitelji bavili i proučavali azijske i druge izvore, oni ih nikad nisu uzimali i ugrađivali u svoju filozofiju onako kako su predstavljeni u izvorniku, već su gradili svoju filozofiju u odgovoru na ili kroz kritiku čitanih izvora. Ovo je i jedna od karakteristika japanskog načina preuzimanja strane misli općenito, što se je moglo vidjeti u prethodnom potpoglavlju. Dakle, kombinacija izvora i njihova kritika je omogućavala razvoj i promjenu filozofije pripadnika. Sljedeći iz toga je kritika moderniteta koji se pronalazi u europskoj i američkoj filozofiji. Problem moderniteta kod pripadnika se svodio na uzimanje zapadnih vrijednosti i institucija kao bazu moderniteta što dopušta hegemoniju zapadne tradicije i njezino uzdizanje iznad svih drugih. Treći, nadovezujući faktor, jest podvojenost pripadnika u njihovom stavu prema marksizmu, državi-naciji i Ratu na Pacifiku. Tako je s jedne strane vladala struja ekstremne desnice, a s druge marksizma. Nishida je bio veliki zagovaratelj uzdizanja Japana na razinu tadašnjih svjetskih sila, odnosno pronalska mjesta za Japan u

³⁵ Osnivač je Shinran što čini ovu sektu jednom od Budizma čiste zemlje

³⁶ James W. Heisig, Thomas P. Kasulis i John C. Maraldo, *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2011., str. 640-643

svjetskom poretku radi čega je stvorio koncept o svjetski-historičnom svijetu koji je njega i Tanabea (isto je bio zagovaratelj) smjestio u centar kritike. Četvrti kriterij je traženje rješenja društvenih i političkih problema u religiji, tj. u dijalogu religija. Razni predstavnici su uzimali osobno izabrane budističke tradicije u svojim učenjima. Nishida je bio inspiran zen-budizmom, ali je i približio učenja zen i Shin budizma u svojoj interpretaciji religije baš kao i Nishitani. Nishitani, Tsujimura i Ueda su interpretirali zen tekstove i na temelju zena ponudili interpretaciju Martina Heideggera i Meistera Eckharta dok su se Tanabe, Takeuchi i Miki okrenuli Shin budizmu. Osim budističke tradicije, istraživali su kršćanstvo te dijalog između kršćanstva i budizma, a ovaj religijski aspekt je već opisan u prethodnoj grupi kriterija. Zadnji kriterij ove grupe je koncept apsolutnog ništavila koji je također predstavljen u prethodnom odlomku.

Kombinacijom predstavljenih kriterija iz oba izvora, može se zaključiti da je za pripadnost školi potrebno zadovoljiti sljedeće:

1. Filozofska misao mora biti nastavak Nishidine misli ili biti kritički nastrojena prema njoj.
2. Potrebno je predavati na Sveučilištu u Kyōtu bez obzira na poziciju.
3. U jezgri filozofskog učenja mora biti prihvaćanje istočne i zapadne tradicije.
4. Dijalog s religijom je važan aspekt učenja.
5. Koncept apsolutnog ništavila mora biti uključen kao jedan od aspekata filozofije.

S obzirom na ove kriterije, moguće se je poslužiti grupacijom iz Heisiga, Kasulisa i Maralda³⁷ za prikaz pripadnika po generacijama te navesti mislitelje koji se povezuju sa školom, ali se zbog navedenih kriterija ne mogu ubrojiti u predstavnike. Kada je riječ o pripadnicima, Ōhashi Ryōsuke³⁸ stavlja Hisamatsua Shin'ichija u drugu generaciju škole, ali Heisig, et. al.³⁹ ističe da je Hisamatsu bio više budist sa svojom filozofijom nego sveučilišni profesor, a s obzirom na gore navedene kriterije pripadnosti škole, veza sa sveučilištem je kriterij pripadnosti pa stoga nije uvršten pod pripadnike već pod suradnike. Ostali suradnici ovog orijentira su Suzuki D.T. i Karaki Junzō. Postoje i mislitelji koji su pisali u reakciji na Nishidu,

³⁷ James W. Heisig, Thomas P. Kasulis i John C. Maraldo, *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2011., str. 640

³⁸ Robert E. Carter, *The Kyoto School: An Introduction*, State University of New York Press, New York, 2013., str. 11

³⁹ James W. Heisig, Thomas P. Kasulis i John C. Maraldo, *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2011., str. 640

ali su razvili potpuno neovisan sustav filozofije kao što su Kuki Shuzō, Watsuji Testurō i Tosaka Jun.

Može se govoriti o ukupno četiri generacije škole čiji su pripadnici:

1. generacija – Nishida Kitarō (1870-1945) i Tanabe Hajime (1885-1962)
2. generacija – Mutai Risaku (1890-1974), Shimomura Toratarō (1902-1995), Miki Kiyoshi (1897-1945), Koyama Iwao (1905-1993), Kōsaka Masaaki (1900-1969), Nishitani Keiji (1900-1990)
3. generacija – Abe Masao (1915-2006), Takeuchi Yoshinori (1913-2002), Tsujimura Kōichi (1922-2010), Ueda Shizuteru (1926-2019)
4. generacija – Hase Shōtō (1937-), Ōhashi Ryōsuke (1944-)

2. Koncept svijeta u Kyōto školi

U prethodnom poglavlju dan je uvod u razvoj japanske filozofije, nastanak Kyoto škole i probleme s kojima se susreće kada se govori o načinu na koji škola biva školom. S ovim okvirnim uvodom, može se krenuti na konkretniju misao dva vrlo važna predstavnika škole, od kojih je prvi osnivač, a drugi je glavni predstavnik druge generacije te ujedno i Uedin učitelj. Bit će ocrtane glavne točke filozofija ovih dvaju filozofa s obzirom na njihovu poziciju o svijetu. Stoga, nije teško zaključiti da ovo nikako nije reprezentativan primjer cjelokupnosti njihovog filozofskog korpusa. Ova potpoglavlja se trebaju čitati kao uvod u koncept svijeta koji će kasnije poslužiti za kristalizaciju Uedinog stajališta te kao jedan aspekt filozofije Kyoto škole.

2.1. Nishidina filozofija

“Nishida je usporedio sebe s rudarom koji, duboko u zemlji, maše svojim pijukom u potrazi za zlatnom venom istine. I njegove riječi su uistinu bile zamasi pijuka, ponekad izbacivši dragocjeni dio ore istine, a koje su ponekad otkrhnule i sam pijuk. Grubi, nepravilni i izvučeni fragmenti su spojeni kroz samu upornost njegove misli, ostavljeni nam u obliku njegovih dijela.”⁴⁰

Nishida Kitarō je bio filozof koji se često vraćao na prijašnja stajališta opovrgavajući ih ili ponovno istraživajući isti problem iz drugog kuta pa su njegovi radovi konstantno propitivanje prijašnjega kao i temelja svih konstrukta u obliku pitanja: “Što je samosvjesnost” ili “Što je znanje”. No, njegov rad se može ugrubo podijeliti u četiri faze. Prvom fazom je dominirao koncept čistog iskustva, drugom koncept samosvijesti. Trećom je dominirao koncept mjesta, odnosno basho ili topos (preuzeto od Platona), a četvrtom kompleksni koncept “apsolutno kontradiktoran identičan sebi dijalektični svijet jednoga i mnogih”⁴¹. Većina njegovih djela iz prve ili druge faze su prevedena na europske jezike, dok srednja i zadnja faza nisu uslijed kompliciranijeg načina pisanja. Budući da je pokušavao racionalno utemeljiti zen-budizam, jer se njime bavio u svojim dvadesetima, može se reći da je njegov pogled na svijet bio uvelike povezan s ovom perspektivom. Također je htio i premostiti prazninu između zapadne i istočne misli kroz želju za identificiranjem duha znanosti izraslih iz ove dvije

⁴⁰ Shizuteru Ueda i Thomas L. Kirchner, “The Difficulty of Understanding Nishida’s Philosophy” *The Eastern Buddhist, NEW SERIES*, 2005 (28/2), str. 175-182, ovdje str. 175

⁴¹ Robert E. Carter, *The Kyoto School: An Introduction*, State University of New York Press, New York, 2013., str. 14

tradicije. Drugim riječima: "Nishida je u jednu ruku bio duboko ukorijenjen u duhovnoj tradiciji Istoka i problemima zapadne filozofske misli."⁴² Nadalje, pri uvođenju novih termina, cilj mu nije bio odvojiti zapadne termine od istočnih već promijeniti perspektivu iz koje se gleda na određeni termin. Na neki način se je borio s definiranjem i redefiniranjem koncepata u svim svojim radovima, a njegova proza je često bila komplicirana s implicitnim značenjima i novim pojmovima koji se mogu interpretirati na mnogo načina. S obzirom na njegov filozofski stil i uzimajući u obzir to da je iznova propitivao sve svoje konstrukte, pojmove i stajališta, predstaviti će se njegova filozofija sa stajališta svijeta u kontekstu promišljanja o svijetu kroz sekundarnu literaturu. Ovaj prikaz će biti dovoljan da se upozna s osnovnim linijama misli koje su inspirirale brojne interpretacije te ponukale velike umove za proučavanje filozofije u smjeru spoja dvije tradicije, a koji je konačno, nenamjerno, stvorio novu školu mišljenja.

Nishida je pri formiranju svojeg koncepta *čistog iskustva* bio inspiriran djelom "Varieties of Religious Experience" američkog filozofa Williama Jamesa, od kojeg je preuzeo pojam *čistog iskustva* i pothvat utemeljenja filozofije na iskustvu gdje je važan pojam bio radikalni empirizam⁴³. Bio je također nadahnut radom francuskog filozofa Henrija Bergsona o neposrednom iskustvu⁴⁴. Ova učenja je povezao sa svojom zen pozadinom. *Čisto iskustvo* je podloga za svijet i krajnji temelj cijelog svijeta kao *apsolutno ništavilo* koje predstavlja jedinstvo svega. Jezik ga ne može objasniti jer dolazi prije formiranja koncepata pa tako i jezika. Pogled kroz *čisto iskustvo* je transformirajući jer se gleda na stvarnost u cijeloj njezinoj punini/bogatstvu⁴⁵ i bez njega ju se ne može doseći. Viđenjem stvarnosti u njezinoj punini, vidi se i sebstvo na taj način. Kada dođe do shvaćanja ovog jedinstva onda je jasno da su sve stvari, koje postoje, ekspresije izvorne jednosti i po tome su povezane u zajedničkom porijeklu. Do ovog shvaćanja je moguće doseći praksom meditacije. Naime, treba se riješiti onoga što razum i razmišljanje stvara, odnosno treba vidjeti činjenice onakve kakve jesu bez filtera. Ovdje nije cilj riješiti se razuma, jer je on potreban za planiranje, već je potrebno obnoviti prethodnu

⁴² Shizuteru Ueda i Thomas L. Kirchner, "The Difficulty of Understanding Nishida's Philosophy" u *The Eastern Buddhist, NEW SERIES*, 2005 (28/2), str. 175-182, ovdje str. 176

⁴³ Stajalište da sav empirizam mora biti zasnovan na iskustvu te da se ideje koje ne proizlaze iz iskustva trebaju izbjegavati.

⁴⁴ Stajalište da mišljenje ili razum selektivno bira ono što mu najviše služi iz iskustva i odbacuje sve ostalo što rezultira lažiranjem stvarnosti.

⁴⁵ eng. richness

svijest iz koje razum, znanost i religija stvaraju svoje domene razumijevanja.⁴⁶ Dakle, *čisto iskustvo* ili punina je početna točka svog znanja: “kada netko ima direktno iskustvo vlastitog stanja svijesti, onda još nema subjekta ili objekta, a poimanje i njegov objekt su u potpunosti ujedinjeni.”⁴⁷ Pri tome, iskustvo nikad nije odvojeno od iskusitelja jer je on uvijek njegov dio. Kada se govori o primjerima *čistog iskustva*, Nishida daje boju ili zvuk. Prije nego što se boja interpretira, postoji samo svijest o boji kojoj se kasnije može pridati riječ crvena i ostale karakteristike. Vodeći se Uedinim primjerom rečenice na japanskom jeziku o zvuku zvona⁴⁸, može se ponuditi sljedeći primjer. Na japanskom jeziku rečenica kojom bi izrazili to da “Ja vidim crvenu boju” bi došla u obliku “Crvena boja se može vidjeti”⁴⁹. Ovdje nema potrebe za isticanjem da “ja” vidi crvenu boju već ovo “ja” je mjesto gdje se crvena boja očituje kao crvena boja. Kada se iskustvo dogodi, ono je samo činjenica, ujedinjena i u sadašnjosti. Dakle, *čisto iskustvo* nema upisano značenje: “Dodavanje značenja ili suda o *čistom iskustvu* nikako ne pridonosi samom iskustvu, već samo odvajaju od njega ili mu nešto dodaju, (...)”⁵⁰ što rezultira raspadanjem *čistog iskustva*. U stanju čistog iskustva može se postići ujedinjena složenost prebacivanjem fokusa iskustva na određen period pri ostajanju u strogom jedinstvu, čime se dolazi do toka iskustva. Jedinstvo se odnosi na jedinstvo sebstva koje je svjesno, ali koje se nalazi u početnoj točki, temelju svog znanja. Drugim riječima, stvarno je jedinstvo koje se uvijek mijenja i otkriva u pluralitetu prolaznih, međusobno povezanih stvari koje odražavaju ovo jedinstvo. Jedino ljudska svijest može zrcaliti ovo jedinstvo, odnosno cjelinu. Stanje zrcaljenja se naziva “bivanje u potpunosti svjesnim”. Za dokaz, treba se krenuti od iskustva potpune svjesnosti gdje se nalaze potpuna jednost i pluralitet svijeta. Nadalje, kada je sebstvo slobodno od ega, ono se oslobodilo očekivanja koja onemogućuju da se stvari svaki put vide kao da je prvi put. Budući da sa stajališta *čistog iskustva*, fizički i duhovni fenomen je jednak, oni nužno moraju biti iste vrste. Nishidina filozofska strategija je bila pojmiti stvarnost kroz *čisto iskustvo* vraćajući se u primitivni⁵¹ pogled na svijet, a koji ne uključuje ni racionalno, niti

⁴⁶ Robert E. Carter, *The Kyoto School: An Introduction*, State University of New York Press, New York, 2013., str. 22

⁴⁷ Isto, str.23 (prema Watsuji Tetsurō, *Watsuji Tetsurō's Rinrigaku*, tr. Yamamoto Seisaku i Robert E. Carter (Albany: State University of New York Press, 1996), str. 9.)

⁴⁸ Shizuteru Ueda i Jan Van Bragt, “Nishida's Thought”, *The Eastern Buddhist*, 1995 (28/1), str. 29-47, ovdje 31.

⁴⁹ 赤色が見える (aka-iro-ga-mieru)

⁵⁰ Robert E. Carter, *The Kyoto School: An Introduction*, State University of New York Press, New York, 2013., str. 24

⁵¹ Primitivan ovdje predstavlja ono što ne koristi alate za analizu i donošenje zaključka. Štoviše, onome su alati u potpunosti nepotrebni i onemogućuju njegovu svrhu - čisto promatranje

empirijsko: "Znati to je biti to. Biti to je živjeti to."⁵² Kada se govori o jedinstvenoj percepciji, Nishida koristi pojam intelektualne intuicije koja predstavlja shvaćanje jedinstva koje prethodi svijesti⁵³: "Vezano je uz inspiraciju, neposredno viđenje točnog zaključka bez ikakvog razmatranja."⁵⁴ Druga vrsta intuicije, koja se pojavljuje u njegovim kasnijim radovima, jest intuicija djelovanja. Pod njom se smatra djelovanje u historičnom, fizičkom svijetu, a ne samo promišljanje o njemu. Ove dvije intuicije objedinjuju teoriju i praksu. No, i u intuiciji djelovanja, nema razmišljanja niti uključenja razuma. Primjer je uvijek umjetnik kao što su veliki slikari ili mačevaoci. Nadalje, mi ne možemo znati stvari odvojene od naše svijesti pa tako je i tijelo dio naše svijesti, stoga postoje samo fenomeni svijesti. Razum ni fizički objekti ne mogu postojati neovisno od *čistog iskustva* pa stvarnost nije fizički ili fenomen svijesti već je: "(...) aktivnost i ta aktivnost je aktivnost koja ujedinjuje. Kao aktivnost unutar svijesti, ona uključuje osjećaj i želju."⁵⁵ Ovaj princip ujedinjavanja se može znati samo ako se postane tim principom, a on se sam po sebi ne može objektivirati jer ga možemo znati samo direktno. Kasnije se Nishida pokušao odmaknuti od pojma samosvijesti zbog konotacija koje ima u zapadnoj filozofiji za što mu je poslužio pojam samosvjesnosti. Pod njime se misli na nečiju svjesnost njegove najdublje prirode te svjesnost koja dolazi spontano, odnosno radi se o auto-svjesnosti sebstva. Ovaj termin ne zamjenjuje *čisto iskustvo* već je samo promjena fokusa na bit stvari, a to je da je: " (...) filozofija transformacija obične svijesti u bivanje svjesnim."⁵⁶ Samosvjesnost se veže uz četiri ključne stavke Nishidine filozofije⁵⁷:

1. Ključ je poznavati stvarnost na osnovnoj razini odnosno putem vlastitog iskustva radi čega je poznavanje intuitivno.
2. Nemoguće se je odvojiti od stvarnosti kako bi ju se spoznalo jer su ono što se spoznaje i onaj koji spoznaje u jedinstvu. Stoga, onaj koji je svjestan, zna da opreka ja-drugi ne postoji i u tom smislu kada to zna, on više nije ja već ne-ja jer vidi da je sve jedno.
3. Samosvjesnost se pojavljuje u trenucima kada vrijeme stoji u obliku prolaznog osjećaja cjeline u fragmentiranosti koja inače upravlja ljudskim životima.

⁵² Isto, str. 30

⁵³ Slično Kantovom pojmu osjeta; postoje kritike imena jer ova intuicija nema veze s razumom

⁵⁴ Isto, str. 28

⁵⁵ Isto, str. 29

⁵⁶ James W. Heisig, *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2001., str. 50

⁵⁷ Isto, str. 51

4. Samosvijest ukazuje na pojedinca koji shvaća stvarnost, dok samosvjesnost ukazuje na stvarnost koja je svjesna same sebe u pojedincu. Može se reći da samosvijest je na rubu onoga što samosvjesnost jest.

Kako bi se postiglo jedinstvo sa stvarima ili događajima, potrebno je sebe negirati, odnosno doći do mjesta gdje nema ni sebe niti drugih⁵⁸. Jedini dokaz postojanja osnovne stvarnosti, o kojoj Nishida govori, je u iskustvu i svatko ga može za sebe provjeriti. Nadalje, koncepti Ja i čisto ja se odnose na stupnjeve samosvjesnosti. No, ovi pojmovi nisu razrađeni u njegovoj filozofiji pa se mogu gledati samo kao metafora za unutarnju prirodu.⁵⁹ Imajući to na umu, aktivna intuicija se može vidjeti kao stajalište koje treba povezati aktivno razmišljanje o stvarima i pasivnu spoznaju stvari onakvima kakve jesu, odnosno prevazići opreku razuma i tijela. Tijelo nije samo instrument koje razum koristi u svijetu i tijelo nije samo nešto što služi za distinkciju od drugog tijela, već je ono u isto vrijeme i stvar i sebstvo. Tijelo ne može biti odvojeno od sebstva jer sebstvo koje opaža intuicijom, kroz postupanje, ne može biti odvojeno od svijeta koji postupa kroz svu intuiciju. To je identitet sebstva i svijeta. Potrebno je kultivirati odnos sebstva i svijeta u kojem su u međusobnom odnosu, tj. postupaju kroz međusobnu intuiciju. Aktivna intuicija se može gledati kao bivanje u Nishidinoj filozofiji. Ovaj pojam je važan i u konceptu znanja kroz postajanje – mišljenje nečega kroz postajanje ili činiti nešto postajanjem toga što se čini. Stoga, sebstvo ne vlada nad svijetom niti obrnuto, a dihotomija subjekta i objekta stavlja ograničenja na ono što možemo znati. Međutim, s *čistim iskustvom* i pokušajima razrješavanja opreke objekta i subjekta, nije mogao nikako izbjeći subjektivnost. Stoga, okrenuo se religiji i konceptu ništavila iako ni ovaj koncept nije u potpunosti razrađen u njegovoj filozofiji. Nishida ističe tri oblika: mjesto bića, relativnog ništavila i apsolutnog ništavila.

Apsolutno ništavilo je stvarnost lišena svega pa tako i karakteristika, a do nje se ne može doći razmišljanjem jer ju se ne može misliti niti imenovati, a termin *ništavilo* je samo pokazivač smjera prema nečemu neizrecivom. Ono je u nama, a ne izvan nas jer ako je izvan nas, ne može biti apsolutno beskonačno. Smatrao je da Zapad ima u svojem temelju biće, a Istok ništavilo. Ono se može povezati s bićem, ali nije se bavio njegovim ontološkim statusom. Počeo je koristiti termin kako bi izrazio negaciju sebstva postavljenog kao subjekt koji percipira objekte

⁵⁸ Želja za jedinstvom je svojstvena japanskoj kulturi što se može vidjeti u umjetnosti. Na primjer, aranžiranje cvijeća, borilačke vještine ili poezija kojima je svima cilj prosvjetljenje. Stoga, kada se nademo u jedinstvu sa cvijetom pri aranžiranju cvijeća, našli smo se u jedinstvu s principom koji ujedinjuje te cijelim kozmosom koji upravlja cvijetom da postane cvijet.

⁵⁹ Isto, str. 52

u svijetu; radi se o utjecaju zena i nastojanju da se odijeli od sebstva koje je u svijetu objekata.⁶⁰ Međutim, on ovdje radi odmak od ontološkog shvaćanja i postavlja ga kao metafizički apsolut što je odmak od zena, ali ostaje kao istočni koncept. Ništavilo znači da ne nastaje niti nestaje što ga čini suprotnim svijetu bića dok je *apsolutno ništavilo* apsolutno jer nije u kontrastu ni s čim i ne može ga nijedan fenomen obuhvatiti. Jedino što mu može biti suprotno je apsolutno relativno. Negacija sebstva koje se oslanja na opreku subjekta i objekta je stoga relativno jer je u opoziciji s tim. Ono može postati *apsolutno ništavilo* tek kad nema nikakve opreke pa stoga prava negacija postaje, negacija negacije. Nishida ga naziva univerzalno od univerzalnih jer je ono najviši princip stvarnosti i ono što relativizira druge univerzalnosti misli. Temelj ograničavajućih principa, koji čine identitet (vlastita aktivnost i činjenica bivanja među drugima), mora biti u samoaktualizirajućoj cjelini koja je apsolutna relativnost svim određenjima kao bezvremenost u vremenu, tj. beskonačno sada. Svijest ne gleda na vanjski svijet sa svoje pozicije već je samoodređujuća i određuje ju univerzalno. *Apsolutno ništavilo* stvara mjesto gdje se određuje samoidentitet koje je mjesto nemoguće za stvoriti historičnom svijetu vremena ili samosvijesti. Dakle, samosvijest se nalazi u isto vrijeme u toku vremena historičnog svijeta (u procesu) i trajnom mjestu ništavila (nije u procesu). Ovo mjesto je konačni horizont. Tako je vrijeme samoodređenje *apsolutnog ništavila* u historičnom svijetu. Stvarnost je samoaktualizirano ništavilo koje je izraženo u samoj jednosti probuđenog sebstva. Nadalje, historični svijet je cjelina koja se može relativizirati tako da ju se pronade u širem kontekstu odnosno samoaktualizaciji *apsolutnog ništavila*.

Logika locusa/mjesta mu je poslužila kao odgovor na pitanje temelja, kako znajući subjekt, okružen objektivnim svijetom kojeg jasno vidi, može sebe vidjeti kao iluziju koju mora razbiti kroz samonegaciju te vidjeti sve u svijetu kao privid. Sebstvo traži istinu u svim stvarima jer ga sve stvari zrcale što može vidjeti tek nakon negacije. Poanta je dislocirati subjekt iz svijeta subjekata i objekata u svijet apsolutnog ništavila. Ovdje ja je ja, ako nije ja. Stoga, pričanje o subjektu kao subjektu ga dislocira iz svijeta apsolutnog ništavila. *Apsolutno ništavilo* se dakle nalazi iza svega, kao pozadina koja omogućava stvarnosti i svijetu da postoji, a manifestira se u neposrednom iskustvu svijeta kakav jest: "Locus subjekta i objekta je logička osnova, locus logičke osnove je svijest, locus svijesti je pravo sebstvo u punoj svjesnosti, i u tom trenutku se svijet bića pojavljuje ispred pozadine vlastitog konačnog locusa, ništavila."⁶¹

⁶⁰ Isto, str. 62

⁶¹ Isto, str. 74

Njegova logika završava u završnom locusu apsolutnog ništavila, “locus of all loci”⁶² koja je u kontradiktornoj poziciji sa svijetom bića što čini uniju suprotnosti. Svaka konkretna stvarnost svijesti je mikrokozmos jer je okružena širim svijetom samosvjesnosti koja je točka neograničenog otvaranja u svim smjerovima na *apsolutnom ništavilu*. Ovo ima veze s Nishidinim shvaćanjem univerzalnoga gdje je najvažnije shvaćanje ono da univerzalno određuje samo sebe i daje individualnim stvarima u svijetu oblik. Budući da se svaka stvar oblikuje prema univerzalnoj, većoj stvarnosti, ona je njegova ekspresija. Isto vrijedi i za identitet pojedinca koji je ekspresija univerzalnog identiteta.

Nishidina linija misli, odnosno točke promjene misli, mogu se sažeti na sljedeći način. Počeo je od čistog iskustva, onda se je okrenuo samosvjesnosti i na kraju došao do *mjesta* ili u Uedinoj formulaciji: “čisto iskustvo-samosvjesnost-basho”⁶³. Koncept *mjesta* pretpostavlja da se sve nalazi u nečemu, a to mjesto je dvostruko – mjesto bića i mjesto apsolutnog ništavila, a sve polazi od *čistog iskustva* koje kasnije postaje samosvjesnost kao mjesto refleksije sebe unutar sebe.

2.2. Nishitanijeva filozofija

*“Veliki problem postojanja je apsorbiran u njegov (Nishitanijev) život kao jednostavno sazrijevanje njegove prirode, i on je postao, u samom središtu svojeg filozofiranja, zetsugaku mui no kandō nin koji se pojavljuje u zen pjesmi Shōdōka, ‘Pjesma prosvjetljenja’, i koji je prikladno opisan u Daisetzovom Suzukijevom tumačenju kao ‘onaj filozof u dokolici koji je otišao s one strane učenja i ne treba se naprezati ni u čemu’.”*⁶⁴

Nishitani Keiji, tijekom svoje filozofske karijere, bavio se Meisterom Eckhartom zajedno s Uedom Shizuteruom i Martinom Heideggerom. Nakon što je postao predavač na Sveučilištu u Kyōtu, ponovno je otkrio zen. S 37 godina je dobio stipendiju za studiranje pod francuskim filozofom Henrijem Bergsonom koji je tada bio lošeg zdravlja zbog čega se je prebacio na Martina Heideggera na Sveučilištu u Heidelbergu. Heisig⁶⁵ piše da nije bilo Nishitanija, Kyoto škola ne bi zaživjela u obliku u kojem je danas vidimo. Razlog tomu je

⁶² Isto, str. 75

⁶³ Shizuteru Ueda i Jan Van Bragt, “Nishida’s Thought””, *The Eastern Buddhist*, 1995 (28/1), str. 29-47, ovdje 45

⁶⁴ Shizuteru Ueda, “My Teacher”, *The Eastern Buddhist*, 1992 (25/1), str. 1-7, ovdje 6

⁶⁵ James W. Heisig, *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*, University of Hawai’i Press, Honolulu, 2001., str. 187

Nishitanijev način pisanja i davanja konkretnih pitanja za razliku od Nishide ili Tanabea čiji je stil bio zamršen i siromašan konkretnim primjerima. Ovaj komentar dakako ne umanjuje veličinu njihovih radova. Nishitanijev stil argumentiranja je bio kružni, a originalnost njegove misli je također nešto što se ne može previdjeti. U svojim radovima je uvijek obrađivao jednu stvar tražeći nove načine kako se može doći do nje – tražio je smisao stvari onakvima kakve jesu baš kao i njegov učitelj Nishida. Naklinjao je religijskom, nadahnut budizmom, taoizmom i konfucijanizmom. S druge strane, bio je inspiriran i egzistencijalistima kao što su Kierkegaard, Sartre, Heidegger, Jaspers te mistikom Meisterom Eckhartom. Osim toga, preveo je velik broj djela na japanski jezik te pisao eseje i monograme o Aristotelu, Plotinu, Augustinu, Descartesu, Kantu i drugima. Veliku ulogu u njegovoj filozofiji i životu je imao nihilizam koji je pokušao prevladati u spoju zapadne i istočne tradicije te novitetom vlastite filozofije.

S obzirom na Nishitanijevu naklonjenost nihilizmu, promijenio je ključni problem Kyoto škole, prevladavanje razlike istočne i zapadne misli, u prevladavanje osjećaja besmisla, depresije i očaja koji se je proširio svijetom.⁶⁶ Nastavio je tradiciju Nishide i koncepta *apsolutnog ništavila* od kojeg se odmaknuo nazivajući ga prazninom čime je integrirao još više ideja iz zen-budizma u filozofski diskurs. Za razliku od Nishide, Nishitani je uzeo koncept *śūnyatā* (praznine) iz Mahāyāna budizma za ključnu točku u svojoj filozofiji upravo zbog utjecaja nihilizma. Praznina je za Nishitanija ono što je *apsolutno ništavilo* odnosno *mjesto* za Nishidu. On nije više mogao govoriti o pojmu Boga ili apsoluta jer su ti termini bili prazni zbog nihilizma. Nihilitet je nulifikacija sebstva do koje se dolazi nulifikacijom njegovog temelja. On se njime pokušao osloboditi nihilizma, odnosno nihiliteta svijesti koji nas zarobljuje u subjektivnoj svijesti te pozitivnosti slobode koja proizlazi iz tog oslobođenja.⁶⁷ Dakle, zamijenio je polje svijesti, prazninom. Ovo polje svijesti je u isto vrijeme polje bića što otkriva dvojno značenje sebstva.⁶⁸ Sebstvo nije nestalo, ali je sve apsorbirano u sumnju. Ako je sve, sebstvo, objekti ili znanstvene teorije, u i za svijesti onda smrt svega nužno slijedi jer je sve bez temelja. Zamjenom, sumnja u sve se pretvara u jednu jedinu sumnju – Veliku sumnju zena. Velika sumnja nije ni shvaćanje vlastite ili ljudske konačnosti, niti njezin pronalazak

⁶⁶ Robert E. Carter, *The Kyoto School: An Introduction*, State University of New York Press, New York, 2013., str. 110

⁶⁷ Isto

⁶⁸ Bret W. Davis, "Nishitani after Nietzsche: From the Death of God to the Great Death of Will", u Bret W. Davis, Brian Schroeder, Jason M. Wirth (ur.), *Japanese and Continental Philosophy: Conversations with the Kyoto School*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2011., ovdje str. 91

dislociranjem kroz spasenje, već se do nje dolazi negacijom nihiliteta. Njegovim prevladavanjem, a ne njegovim uništenjem. Ova sumnja je mentalni napor, disciplinirano pražnjenje, a ne puko pražnjenje uma. Nju se živi, a ne teoretizira jer onaj koji sumnja i sama sumnja su jedno. Time ja, uronjen u svakodnevno, nestane i dolazi do shvaćanja da nema ni sumnje niti onoga koji sumnja već samo *apsolutno ništavilo*. Kada se nađemo u njemu i čini se da nema rješenja, dolazi do otvaranja polja neovisnog od osobe. Ovdje se nalazimo na stajalištu s kojeg možemo vidjeti obje strane stvarnosti. Ovdje se svijet i bića pokazuju kakvima zapravo jesu; izvorna samosvjesnost kao to mjesto je početna točka iz koje se može filozofirati što je u budističkom shvaćanju *avidyā*. Ovo je točka u kojoj se nadvladava opreka subjekta i objekta, činjenice i teorije. Svijet bića je relativna manifestacija ništavila kakvo se nalazi u stvarnosti. Jedino um može shvatiti ovu svjesnost, ali ovo je već shvaćeno u fundamentalnoj strukturi stvarnosti; ne može se sebstvo iznutra osloboditi ega, već u kontaktu sa svijetom kakav jest. Stvarnost se nalazi oko toga svijeta – *apsolutno ništavilo*, tj. praznina u koju se nihilitet prazni. U tom trenutku se sebstvo rađa u svojem originalnom izrazu. Praznina prazni samu sebe, odnosno nihilizam koji prazni nihilizam. Ona je slobodna čak i reprezentacije praznine. Na taj način, stvarnost se sastoji od postajanja svjesnih stvarnosti i stvarnosti koja shvaća samu sebe u našoj svjesnosti. Time nestaje ego i dolazi do shvaćanja dubljeg polja svijesti jer u praznini nema sebstva koje se miješa sa svojim poljem svijesti. U polju praznine svo znanje je direktno jer nema koncepata, vremena, mjesta i ostalih stavki koje čine nemogućim spoznavanjem stvari kakvim zapravo jesu. Struktura samosvijesti je predložak načina na koji se stvarnost konstruira. Apsolutnu prazninu se ne može znati i zbog tog neznanja ona postaje jedno s bićem. Stvari se pojavljuju tamo gdje jesu, ali u praznini i neodvojivo od nje – bivanje je praznina i praznina je bivanje⁶⁹, za razliku od nihilizma koji je nulifikacija. Tako što je sve apsolutno prazno u apsolutnoj praznini, ono može biti realizirano onakvim kakvo zapravo jest. Relativna praznina, s druge strane, je nihilitet u polju svijesti i on je relativan jer negira bivanje što ga stavlja u odnos s bivanjem i zato što je u opreci s nečim drugim, ne može biti apsolutan. *Apsolutno ništavilo* je izvan nihiliteta jer ono je oslobođeno pozitivnog, negativnog i svih reprezentacija. Ono nije neka stvar već se na to može samo ukazati kao na prazno ništa. Tako ispražnjeno je mjesto gdje bića bivaju, odnosno gdje svaka stvar potvrđuje sebe. Ono je kao dupla negacija ili ne-stvar koja se afirmira jer sada bića mogu biti svoja, svako na svojem mjestu gdje pripada

⁶⁹ Robert E. Carter, *The Kyoto School: An Introduction*, State University of New York Press, New York, 2013, str. 114

što Nishitani opisuje analogijom: ” (...)vatra ne pali vatru, (...). Vatra pali drva za ogrjev, ali ne može paliti sebe.”⁷⁰ Stoga, znati vatru onakvu kakva jest i gdje pripada, znači znati ju kakvom uistinu ona jest. Znamo stvari kada uđemo tamo gdje je vatra, vatra u sebi, i na taj način ju promatramo. “Tamo” je praznina odakle gledamo na vatru bez ega i distorzija te ju vidimo takvom kakva jest. Gledamo vatru kakva jest, ulazimo u nju i neposredno postajemo njome, sada i ovdje odakle znanje i dolazi. Time je svaka stvar centar svemira, ona je gospodar svih stvari i sluga svih stvari jer je potpuno posebna, a u isto vrijeme međusobno povezana s drugim stvarima, a Nishitani odnos ovoga naziva “circuminsessional interpenetration”⁷¹ što se može prevesti kao međusobno prodiranje recipročnog postojanja. Sve je sadržano u svemu i sve je povezano. Sve navedeno se odnosi i na sebstvo pa tako sebstvo ne može sebe uhvatiti direktno, kao čistu subjektivnost, jer svaki pokušaj toga završava u objektivifikaciji sebstva. Stoga, sebstvo nije sebstvo već je sebstvo bez sebstva. Pravo sebstvo je otvoreno prema svim stvarima i može postati bilo kojom stvari iznutra. Takvo znanje postajanjem, Nishitani naziva prirodnim svjetlom jer ono dopire do drugih stvari. Stoga, ne-ja se u formuli “bivanja u ništavilu” nalazi u “u” jer je svijet između svega, u stajalištu, a afirmira se negacijom subjektivnoga i stvarnoga.⁷² Međutim, sebstvo je dvojno pa je tako u isto vrijeme apsolutno neovisno i potpuno relativno kada se govori o odnosu s drugim.⁷³ Ova priroda sebstva proizlazi iz toga što je ono relativno u odnosu na druga bića te se u isto vrijeme nalazi u polju praznine koje obuhvaća sve odnose. Kada se oba shvaćanja sebstva manifestiraju, onda je došlo do prosvjetljenja.

⁷⁰ Isto, str. 116

⁷¹ Isto, str. 117

⁷² James W. Heisig, *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2001., str. 228

⁷³ Bret W. Davis, “Encounter in Emptiness: The I-Thou Relation in Nishitani Keiji's Philosophy of Zen”, u Michiko Yusa (ur.), *The Bloomsbury Research Handbook of Contemporary Japanese Philosophy*, Bloomsbury, London, New York, 2017, ovdje str. 232

3. Ueda Shizuteru

Ueda Shizuteru je bio pripadnik i središnja figura treće generacije Kyoto škole, učenik Nishitanija Keijija te glavni tumač Nishide Kitarōa i Meistera Eckharta. Iako je objavljivao knjige, primarno je pisao eseje i to na više europskih jezika. Njegovo poznavanje jezika posebno njemačkog, omogućilo mu je neposredno približiti svoj rad te baviti se jezikom u filozofskom diskursu. Živio je svoju filozofiju koja mu je bila predstavljena sada i ovdje u čitavoj cjelini⁷⁴: “U njegovim knjigama, esejima i govorima, uspijeva integrirati iskustva života, punog događaja, s bogatstvom filozofskog znanja i razumijevanja, kao i suosjećajni uvid u ljudsko stanje.”⁷⁵

U prvom dijelu ovog rada obradio se je tok razvoja japanske filozofije, uvelo se je u Kyoto školu te predstavilo probleme pripadnosti. Naposljetku je prikazana filozofija kroz prizmu koncepta svijeta dva filozofa koji su imali najveći utjecaj na Uedinu filozofiju - Nishide Kitarōa kao začetnika škole te Nishitanija Keijija kao glavnog predstavnika druge generacije i Uedinog učitelja. U nastavku će se Ueda predočiti kao čovjek i filozof te će biti riječi o njegovom životu, školovanju i filozofskim utjecajima, a ova tema će se obraditi u sljedećem potpoglavlju. Prvo poglavlje drugog dijela ovog rada je podijeljeno na tri potpoglavlja. Već spomenuto prvo, potom drugo potpoglavlje koje je uvod u Uedinu filozofiju pa tako i koncept svijeta kao jedan od dva najvažnija koncepta njegove filozofije. Za ovo poglavlje se je poslužilo sekundarnom literaturom radi interpretacije, organizacije i nadopune misli. Osim sekundarne literature, korišten je i jedan raniji Uedin esej u prijevodu na engleski jezik s njemačkog u kojem predstavlja ova dva koncepta. Ovime će se stvoriti okvir, a treće potpoglavlje će poslužiti za daljnju razradu pojedinih dijelova koncepta svijeta iz devetog toma kolekcije njegovih radova izdanih u razdoblju od 2001. do 2003. godine. Knjiga se sastoji od prethodno objavljenih radova (eseja i članaka), koji su tematski podijeljeni, a koje je sam Ueda prekrojio u svrhu objave kolekcije i dodao pogovore napisane za potrebe kolekcije.

⁷⁴ James W. Heisig, “Approaching the ‘Ueda Shizuteru Collection’”, *The Eastern Buddhist, NEW SERIES*, Vol. 37, broj 1/2, 2005, str. 254-274, ovdje 258.

⁷⁵ Steffen Döll, “Ueda Shizuteru: The Self that is not a Self in a Twofold World”, u Bret W. Davis (ur.), *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2018, str. 486-503, ovdje 486.

3.1. Lik i djelo

Rođen je 1926. i odrastao u budističkom kućanstvu. Otac mu je bio izučavatelj Shingon budizma na planini Kōya u Wakayama prefekturi.⁷⁶ Ueda je studirao na Odsjeku za filozofiju Sveučilišta u Kyōtu, a diplomirao je 1949. pod Nishitanijevim mentorstvom. Nakon toga je proveo period od 1959. do 1963. na Margburgskom sveučilištu u Njemačkoj gdje je doktorirao na temu usporedbe misticismizma Meistera Eckharta i zen-budizma⁷⁷ što je kasnije i objavio. Kad se je vratio sa studija, postao je profesor njemačkog jezika i književnosti, a kasnije je naslijedio Nishitanija na Odsjeku filozofije religije Sveučilišta u Kyōtu gdje je postao profesor emeritus. Predavao je još i na Sveučilištu Hanazono. Tijekom svoje akademske karijere, često je putovao u europske zemlje, posebno Španjolsku. Osim akademske karijere, veliku ulogu u njegovom životu imalo je i prakticiranje zena. Bio je uključen u rad Shōkoku zen samostana u Kyōtu kao laik praktičar gdje je održavao redovna predavanja o zenu sve do 2017. godine⁷⁸. Preminuo je 2019. u devedeset trećoj godini života.

Mali broj njegovih djela je dostupan na engleskom jeziku, ali za poznavatelje njemačkog ili španjolskog jezika, broj se znatno povećava jer je sam Ueda pisao na njemačkom jeziku, a velik broj njegovih eseja i knjiga je preveden na španjolski. Radovi su još dostupni i na francuskom te talijanskom jeziku. Osim doktorske disertacije, jedno od važnijih djela na njemačkom jeziku je kolekcija ranije objavljenih članaka⁷⁹. Većina knjiga objavljena je na japanskom jeziku, od kojih se ističu kolekcije radova koje je izdala izdavačka kuća Iwatami Shoten.⁸⁰ Kasnija od kolekcija je filozofska kolekcija radova izdana u mekom uvezu i pet tomova 2007. – 2008., a ranija kolekcija je skup velikog broja radova do tada objavljenih na japanskom i ostalim europskim jezicima, primarno njemačkom. Radi se o kolekciji od jedanaest tomova izdanih u periodu od 2001. do 2003. godine. Budući da se u potpoglavljima Koncepta svijeta koja slijede, obrađuje koncept svijeta, između ostalog prema poglavljima iz devetog toma ove kolekcije, ukratko će se prikazati. Ueda je uredio svoje radove od zadnjih 30 godina i napisao 254 stranica pogovora, a odlučio je organizirati kolekciju tematski umjesto kronološki što omogućuje tok misli, ali u isto vrijeme onemogućuje praćenje razvoja ideja i

⁷⁶ Isto

⁷⁷ Puno ime doktorskog rada je: “Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die Mystische Anthropologie Meister Eckharts und die Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus”

⁷⁸ Isto

⁷⁹ Naslov na njemačkom jeziku: “Wer und was bin ich? Zur Phänomenologie des Selbst im Zen-Buddhismus”

⁸⁰ Bret W. Davis, “Where Did He Go? Ueda Shizuteru Sensei’s Last Lesson”, *The Eastern Buddhist*, 2020 (48/2), str. 163-168, ovdje 164.

viđenje istih u određenim periodima jer ih je organizirao u svjetlu tadašnje misli sa svrhom dosljednosti.⁸¹ Teme kojima se bavi kolekcija mogu se podijeliti u pet velikih cjelina: Nishidina filozofija (1-3), zen (4-6), misticizam Meistera Eckharta (7-8), filozofija dvostrukog svijeta i fenomenologija sebstva (9-10) i o religiji (11)⁸². Ovo je kolekcija prijašnjih radova, ali s obzirom na to da su uključeni brojni eseji, originalno napisani na njemačkom jeziku, uistinu se postiže dosljednost u smislu toka misli na jednom jeziku. Naime, argumenti su u određenoj mjeri promijenjeni i prilagođeni japanskom jeziku pa se radovi ne čitaju isto, a u ovoj kolekciji njegova misao se čini i bogatijom.⁸³

Ueda se je bavio fundamentalnim pitanjima pod utjecajem raznih tradicija baš kao i drugi mislitelji Kyoto škole. Svoju filozofiju je nazivao „sebstvo koje nije sebstvo, a koje živi u dvostrukom svijetu“.⁸⁴ U filozofiju je ušao bavljenjem filozofijom religije pod Nishitanijem i kasnije doktorirao na Meisteru Eckhartu. U međuvremenu, pri svojem boravku u Njemačkoj, proučavao je druge filozofe koji su utjecali na njegovu filozofiju počevši s Kantom i Hegelom. Kasnije je promijenio fokus na Heideggera te ostale fenomenologe i egzistencijaliste⁸⁵ kao i druge filozofe kao što je Descartes kojeg je proučavao i Nishida. Poslije se je više okrenuo proučavanju zena i Nishide. U budizmu bio je posebno inspiriran Rinzai sektom zen-budizma.⁸⁶ No, ključan problem njegove filozofije je svakako bio u duhu Kyoto škole jer je htio pokazati odnos iskustva zena i racionalnog mišljenja filozofije okrećući se fundamentalnim problemima kao što je ljudsko postojanje. Ovaj problem se očituje i u ključnim pojmovima njegove filozofije *otvoreno prostranstvo* i *ne-sebstvo* koji su obrađeni u sljedećem potpoglavlju.

⁸¹ James W. Heisig, “Approaching the ‘Ueda Shizuteru Collection’”, *The Eastern Buddhist, NEW SERIES*, Vol. 37, broj 1/2, 2005, str. 254-274.

⁸² Isto, str. 257; za cijeli popis radova vidi isti izvor

⁸³ Isto, str. 256

⁸⁴ Bret W. Davis, “Where Did He Go? Ueda Shizuteru Sensei’s Last Lesson”, *The Eastern Buddhist*, 2020 (48/2), str. 163-168, ovdje 164.

⁸⁵ James W. Heisig, Thomas P. Kasulis i John C. Maraldo, *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, University of Hawai’i Press, Honolulu, 2011., ovdje str. 765

⁸⁶ Isto

3.2. Uedina filozofija – svijet i ne-sebstvo

„Ako se koncentriramo samo na prvi aspekt (svijet 1), vidimo samo svijet realizma.

Ako se koncentriramo samo na drugi aspekt (svijet 2), vidimo mistični svijet. Kada promatramo i prvi i drugi aspekt, bez prepoznavanja trećeg, nalazimo se u takozvanoj 'teoriji o dva svijeta'. (...), življenje-u-dvostrukom-svijetu zen-budizma nudi integraciju sva tri aspekta.“⁸⁷

Ključni koncepti Uedine filozofije su koncept „dvostrukog svijeta“ i pravog sebstva koje je „sebstvo kao ne-sebstvo“ ili „sebstvo koje nije sebstvo“. Uedina filozofska pozicija, pa tako i ovi koncepti, počela se je kristalizirati s početkom njegovog bavljenja Nishidinom filozofijom, točnije konceptom *čistog iskustva* za što je razvio poseban model koji je predstavljen u eseju iz 1976. pod nazivom „Zen i filozofija“.⁸⁸ Model se sastoji od tri stupnja shvaćanja *čistog iskustva* kao jedine stvarnosti:

A: Samo *čisto iskustvo* u kojem nema opreke subjekta i objekta. U zenu je ovo proces buđenja (jap. *kaku*).

B: Čisto iskustvo kao jedina stvarnost – dihotomija subjekt-objekt se vraća u obliku iskonskog izražaja odnosno to je samo-izražaj A (jap. *jikaku*). Zen ovdje promišlja stvarnost onakvom kakva jest.

C: Objašnjavanje svega u okviru *čistog iskustva* – *samosvjesnost* subjekta kao bitak-u-svijetu⁸⁹. Ovo je filozofsko strukturiranje svijeta⁹⁰.

Ovaj model se može kretati u oba smjera. Dakle od zena do filozofije i obrnuto. Proširivanjem modela, Ueda je razvio svoj filozofski sistem. Model se odnosi i na Uedino shvaćanje jezika. On je pronašao jezik u slojevitoj stvarnosti *mjesta*, kako ga naziva Nishida. Objašnjava odnos jezika i stvarnosti na sljedeći način. A je predlingvistička ili protolingvistička razina stvarnosti, B je razina osnovnih fraza u poetskom, tj. religijskom izražaju dok je razina C filozofski i svjetski diskurs.⁹¹ U kontekstu dvostrukog svijeta, naši svakodnevni životi se nalaze u svijetu značenja lingvistički formuliranih konstrukcija. Taj svijet se nalazi u praznom

⁸⁷ Ueda Shizuteru, “The Place of Man in the Noh Play”, *The Eastern Buddhist*, 1992 (25/2), str. 59-88, ovdje str. 67

⁸⁸ James W. Heisig, “Approaching the ‘Ueda Shizuteru Collection’”, *The Eastern Buddhist, NEW SERIES*, Vol. 37, broj 1/2, 2005, str. 254-274, ovdje str. 263

⁸⁹ Being-in-the-world

⁹⁰ Grund-Satz

⁹¹ James W. Heisig, Thomas P. Kasulis i John C. Maraldo, *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2011., str. 765

prostranstvu svijeta koji ga okružuje, svijeta koji ne može biti izražen jezikom. Horizont, s kojega se shvaća postojanje ovog drugog svijeta, može se pronaći u trenutcima ograničenosti jezika ili onoga što se ne može izraziti jezikom. *Čisto iskustvo* i jezik pripadaju sferi sebstva koje je baš kao i kod Heideggera, bitak-u-svijetu. Ueda⁹² smješta razvoj sebstva na predavanje održano 1981. na konvenciji Eranos. Točnije, piše o razvoju uzajamne povezanosti sebstva i svijeta te dolazi do pozicije sebstva koje nije sebstvo u dvostrukom svijetu. Ovaj koncept njegove filozofije se može okarakterizirati kao spoj mjesta ništavila kod Nishide i bitka-u-svijetu kod Heideggera⁹³. Međutim, za cilj je imao promjenu perspektive o sebstvu i svijetu pa je u srži njegove filozofije ontološka analiza i performativna spiritualnost.⁹⁴ Za opis koncepta sebstva koje nije sebstvo u dvostrukom svijetu Ueda daje primjer odlaska redovnika u osamu planine koji preuzima od Nishitanija. Redovnik je planina, a planina je redovnik. No i jedno i drugo su okruženi neograničenom otvorenosti *apsolutnog ništavila*. I u ovom krajoliku su uzajamno povezani. Ovdje nema kategorija koje nešto objašnjavaju i time ograničavaju, već jednostavno upućuju na otvorenost pa tako planine su planine i u isto vrijeme nisu planine.⁹⁵ Dakle, sebstvo ili tubitak je okruženo neograničenom otvorenosti, koja okružuje ograničeni svijet, u kojem živi: „Zato što Dasein živi u svijetu kao bitak-u-svijetu, u isto vrijeme živi u beskrajnoj otvorenosti koja okružuje svijet.“⁹⁶ Sebstvo razumijeva sve kao nešto definirano, iako se na drugoj strani horizonta nalaze značenja koja se beskrajno pružaju za razliku od značenja koja se mogu pronaći u ograničenom svijetu. Kada sebstvo stupi na horizont i uvidi da je njegov ograničen svijet okružen drugim, neograničenim, onda se može vratiti pravom sebi. Pravo sebstvo se postiže negacijom ovog sebstva koje razgraničava dva svijeta. Negacijom, sebstvo umire i postaje ne-sebstvo⁹⁷ čime sebstvo postaje nesebično sebstvo koje živi u dvostrukom svijetu. Ono s druge strane horizonta može biti u negativnom i pozitivnom smislu. U negativnom smislu jer ne-sebstvo ne zna što je s druge strane horizonta, ali ono zna da ono ne zna i time relativizira znanje u svijetu: „U znanju o njegovom neznanju, njegov

⁹² Ueda Shizuteru, “The Place of Man in the Noh Play”, *The Eastern Buddhist*, 1992 (25/2), str. 59-88, ovdje str. 60

⁹³ Steffen Döll, “Ueda Shizuteru: The Self that is not a Self in a Twofold World”, u Bret W. Davis (ur.), *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2018, str. 486-503, ovdje str. 497 (prema Mori Tetsurō).

⁹⁴ Steffen Döll, “Ueda Shizuteru: The Self that is not a Self in a Twofold World”, u Bret W. Davis (ur.), *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2018, str. 486-503, ovdje str. 497

⁹⁵ Shizuteru Ueda, “The Place of Man in the Noh Play”, *The Eastern Buddhist*, 1992 (25/2), str. 59-88, ovdje str. 70

⁹⁶ Isto, str. 71

⁹⁷ Tubitak postaje sebstvo

horizont zacijelo je negativan, ali ipak se prostire s one strane svjetskog horizonta na drugu stranu horizonta.“⁹⁸ Naime, kada jednom dođe do horizonta, sebstvo shvati da postoji sljedeći horizont i tako unedogled. Svi horizonti nalaze se u svijetu koji nema horizonta – otvoreno prostranstvo. U pozitivnom smislu on zna za postojanje neograničenog značenja za ono s čime se susreće u ograničenom svijetu i zna da su kategorije ograničavajuće.

Dakle, ne-sebstvo je u odnosu sa svijetom tako da se nalazi u dvostrukom svijetu – ograničenom svijetu koncepata i beskrajnoj otvorenosti svijeta koja sve obuhvaća. Ono postaje ne-sebstvom negiranjem sebstva, odnosno shvaćanjem da je sve ono što sebstvo zna ograničen horizont njegova iskustva čijim prelaskom će se naći pred novim horizontom i tako unedogled. Ovime uviđa da je svijet sebstva u beskrajnoj otvorenosti, tj. otvorenom prostranstvu i da je istinski svijet u osnovi dvostruk. U sljedećem potpoglavlju će se pobliže predstaviti Uedin koncept svijeta koji je dvostruk, a sjedinjuje svijet i otvoreno prostranstvo u svojoj istinskoj konstrukciji.

3.3. Koncept svijeta – svijet/otvoreno prostranstvo (世界／虚空)

„Svijet je u osnovi (svijet/otvoreno prostranstvo) nevidljivo dvostruk čija nam ga gustoća, dubina i slojevitost čine raznolikim.“⁹⁹

Jedno od fundamentalnih pitanja osnovne strukture ljudske egzistencije, koje je obrađivao Ueda, bilo je pitanje „gdje“ koje: “određuje kvalitetu svakoga od nas.”¹⁰⁰ U filozofskim terminima rečeno, ne bavi se fenomenologijom mjesta već metafizikom mjesta u klasičnom i ontološkom smislu.¹⁰¹ Htio je istražiti osnovnu strukturu ovog pitanja umjesto načina bivanja. Za njega je odgovor na pitanje gdje, odnosno osnovna struktura mjesta u postojanju¹⁰² u dvostrukom svijetu. Dakle, etička pitanja o dobru i zlu, egzistencijalna pitanja ili religijska pitanja o grijehu spadaju u drugi plan. Drugim riječima, ova pitanja su drugotna u promišljanju o svijetu. Ueda u devetom tomu kolekcije svojih dijela obrađuje koncept svijeta. Svako poglavlje je zasebna cjelina u kojoj se ili eksplicitno obrađuje koncept ili u dijalogu s drugim autorima, ali se uvijek vraća na istu fundamentalnu strukturu. Ova osnovna struktura

⁹⁸ Isto, str. 70

⁹⁹ Isto, str. 327

¹⁰⁰ Shizuteru Ueda (2002-2004). *Ueda Shizuteru Shū* (Vol. 9, Kokū/sekai). Tokyo: Iwanami Shoten, str. 326

¹⁰¹ Isto

¹⁰² Postojanje kako se pojavljuje kod Heideggera

je jednostavna, kako on i sam kaže, stoga ju obrađuje iz različitih perspektiva dolazeći uvijek na isti odgovor. U nastavku će biti predstavljena ova struktura kako je prikazana u navedenoj knjizi.

Ueda razjašnjava dvostrukost svijeta kroz ono što svijet jest i nije te odnos s otvorenim prostranstvom čime su svijet i otvoreno prostranstvo dvostrukost koju može vidjeti sebstvo koje se je negiralo i postalo ne-sebstvom. Ueda ovaj koncept dvostrukosti razrađuje kroz mnoštvo primjera od kojih je prvi već na prvoj stranici djela, a radi se o pjesmi učenika četvrtog razreda osnovne škole. U predstavljanju i interpretaciji poglavlja koje slijedi, poslužit će se samo pjesmom jer se Ueda uvijek vraća na istu misao te samo proširuje koncept ostalim primjerima koji su najčešće iz budističkih tekstova te bi se stoga morali dodatno pojašnjavati obraćajući posebnu pozornost na prenesena značenja. Stoga, ova pjesma može bolje poslužiti za vjerniju reprezentaciju Uedine misli. Pjesma u pitanju se nalazi u nastavku, prevedena na hrvatski jezik radi lakšeg praćenja metafora o kojima se govori.

„Crveni zalazak sunca
Između planina Kurohime i Miyōtsū, dan nestaje.
U isto vrijeme, snijeg boje naranče
Nježno se prostire ispred mojih očiju.
Donoseći svakodnevne zadatke u sjećanje, snijeg se miče
Vidim li ja to sebe u školi kad sam učio.“¹⁰³
(Učenik četvrtog razreda, Nojiriko, Nagano prefektura)

Ueda započinje poglavlje gore prevedenom pjesmom te ju stavlja u centar svoje analize prvog poglavlja o postojanju u dvostrukom svijetu (二番世界内存在). Pjesma govori o osnovnoškolcu koji gleda snijeg na planini čija je boja narančasta uslijed zalaska sunca. Ovaj prizor snijega ga je podsjetilo na svakodnevni život¹⁰⁴ gdje je učio u školi. Kontekst ove pjesme, Uedi omogućuje da uvede koncept svijeta A i svijeta B gdje je svijet A osnovnoškolac koji radi svakodnevne stvari, dok je svijet B snijeg. Nadalje, radi se o sceni iz prošlosti koja pripada svijetu B jer on sadrži prošlost, sadašnjost i budućnost. Ovo nije sada koje se ne giba, odnosno sada koje stoji (nunc sans) već svijet B nosi razvoj događaja, odnosno sebstvo i vrijeme.

¹⁰³ Shizuteru Ueda (2002-2004). *Ueda Shizuteru Shū* (Vol. 9, Kokū/sekai). Tokyo: Iwanami Shoten, str. 1

¹⁰⁴ Svakidašnjost kod Heideggera

Vrijeme teče, ali ono se ne miče jer se radi o prošlosti. Ovdje su dva toka vremena, ono od svakodnevnog života u sjećanju i ono od snijega u sadašnjosti. Dvostrukost je ovdje u sebstvu koje gleda svijet i snijegu koje gleda sebstvo; oni su povezani u međusobnoj komunikaciji/odnosu. Sebstvo koje gleda snijeg i sebstvo koje je zaboravilo sebe kao snijeg koji gleda sebstvo, egzistira u isto vrijeme: “’Ja’ je dvostruko postojanje, i u isto vrijeme živi kao jedna egzistencija.”¹⁰⁵ Dakle, sebstvo egzistira u svijetu A koji je omotan svijetom B, a sebstvo ga samo može gledati. Zadatak sebstva je osvijetliti svijet B odnosno shvatiti da je osnovna struktura svijeta svojstveno dvostruka. Stoga, sebstvo koje živi u svijetu A, ako želi “živjeti” u svijetu B, mora postati ne-sebstvo tako da shvati da u svijetu B ne može živjeti u konceptualnom smislu kao u svijetu A. Svijet A i svijet B su tako jedno i pjesma govori o toj jednosti jer govori o svijetu A i svijetu B u isto vrijeme. Isprva se čini da to što svijet B okružuje svijet A, jest konceptualna dvostrukost, ali dubljim razumijevanjem se počinje vidjeti da su ta dva svijeta zapravo jedan baš kao i svi drugi svjetovi te da se ta jednost nalazi u istinskoj dvostrukosti - svijet A u svijetu B kao jednost se nalaze unutar neograničenog otvorenog prostranstva. Doduše, svijet A i B jesu jedna vrsta dvostrukosti baš kao, u religijskim terminima, ovaj i onaj svijet. Ovdje se radi o vidljivoj dvostrukosti. Dakle, može se govoriti o dvostrukosti svijeta u smislu jednosti. Svijet A i svijet B postaju “svijet” u terminološkom smislu, a otvoreno prostranstvo ono što omeđuje svijet. Dakle, dvostrukost svijeta je u svijetu kao jednom dijelu i otvorenom prostranstvu kao drugom. Ovo prostranstvo se isprva ne može vidjeti: “Kada se (ono) prvo gleda, rekli bi da tamo (gdje je otvoreno prostranstvo) ničega nema.”¹⁰⁶ Sebstvo se približava mogućnosti viđenja ove originalne dvostrukosti tako da vidi gustoću, dubinu i duljinu svakog pojedinog svijeta s kojim se susreće. Dakle, svijet A i svijet B nisu jedini svjetovi. Postoji više svjetova u interakciji koji tom interakcijom stvaraju jednost koja je zapravo jedna strana dvostrukosti dok je druga, otvoreno prostranstvo. Svaki pojedini svijet je refleksija ovog nevidljivog otvorenog prostranstva. Površna dvostrukost koju predstavljaju svijet A i B se pojavljuje sebstvu, koje se još nije negiralo, kao istinita dvostrukost što je izobličenje istinite dvostrukosti proizašlo upravo zbog njezine nevidljivosti.

Ponovimo, snijeg koji se prostire kao svijet B, je naznaka otvorenog prostranstva (虚空) koje je neograničeno (限らない開け), a koje sve nosi u sebi - prošlost, sadašnjost,

¹⁰⁵ Shizuteru Ueda (2002-2004). *Ueda Shizuteru Shū* (Vol. 9, Kokū/sekai). Tokyo: Iwanami Shoten, str. 6

¹⁰⁶ Isto, str. 8

budućnost pa tako i sjećanja sebstva iz svijeta A i snijega svijeta B. Način na koji sebstvo shvaća iskustvo vremena je obično u kontekstu prošlosti, sadašnjosti i budućnosti.¹⁰⁷ Međutim, svijet koji je naslonjen na otvoreno prostranstvo ima sljedeću strukturu. Ako je iz otvorenog prostranstva, onda se govori o sadašnjosti, ako je svijet naslonjen na (drugi) svijet onda je to prošlost, a ako ide prema otvorenom prostranstvu, onda je to budućnost. U sadašnjosti se otvoreno prostranstvo reflektira u cijeloj svojoj gustoći, širini i dubini. U slučaju prošlosti, riječ je samo o svijetu i sve je unutar utemeljenog svijeta jer se drugi sloj – otvoreno prostranstvo – ne može vidjeti. O prošlosti se stoga treba razmišljati iz sadašnjosti jer se u otvorenom prostranstvu nalazi velik broj mogućnosti zato što: “Prošlost je također ponovljeno stanje sadašnjosti naslonjeno na sadašnjost.”¹⁰⁸ U budućnosti se ide prema otvorenom prostranstvu pa tako i prema mogućnostima koje se otvaraju te omogućuju budućnosti da postane sadašnjost.

Kada se govori o trenutnom stanju odraslog sebstva, može se reći da kao dijete, sebstvo, može vidjeti pravu dvostrukost svijeta, ali odrastanjem viđenje dvostrukosti se gubi i sebstvo se ukopava u svijetu A i možda može vidjeti dvostrukost kao dvostrukost svijeta A i B. Primjerice, svijet A kao svijet ljudi i svijet B kao svijet bogova/boga. Tako su i egzistencijalni problemi s kojima se sebstvo susreće, od kojih su četiri neizbježna – rođenje, starenje, bolest i smrt - konstrukti ili problemi svijeta A. Po pitanju smrti, konstrukti svijeta A nalažu da je ona smrt tijela odnosno prestanak rada srca. No, to nije istinska smrt. Smrt je smrt ovog sebstva koje je ukopano u svijet A i ne može vidjeti istinitu dvostrukost. Ovo je simbolička smrt. Pa tako trenutci kada zaboravimo na postojanje sebe kao što je trenutak dubokog udaha i zaboravljanja¹⁰⁹, omogućuju vraćanje istinskom ne-sebstvu. Jedino smrću takvog sebstva istinsko ne-sebstvo može se pokazati. Jedino ne-sebstvo može vidjeti preko granica svijeta A ili površnih opreka svijeta A i B. Svako sebstvo živi na mjestu¹¹⁰, a to mjesto je tamo gdje jesmo. Mjesto može biti škola, kuća, Europa, itd. To mjesto je otvoreno i sve što postoji je tako otvoreno otvorenosti mjesta. U ovom mjestu sebstva žive u odnosu i povezani s drugima.

S obzirom na postojanje mnogo svjetova ili mnogo dimenzija svijeta, koje se pretvaraju u mnoge svjetove kao što su prirodni svijet ili povijesni svijet, njihovo mnoštvo se pretvara u multidimenzionalnost. Svi ovi svjetovi su konačni, odnosno imaju granice te “se nalaze” na istom mjestu, tj. prostoru (空間), odnosno ovaj prostor ih obuhvaća i taj prostor se naziva

¹⁰⁷ Isto, str. 207

¹⁰⁸ Isto, str. 208

¹⁰⁹ Isto, str. 328

¹¹⁰ Mjesto kao kod Nishide

svijetom. Ne može se pitati pitanje “Gdje je svijet” jer mu to stvara granice i onda se vraća na početak jer sve što je konačno, nalazi se u otvorenom prostoru, a taj otvoreni prostor bez granica je svijet. Što se tiče horizonta (horizonta našeg znanja), na njega se ne može pokazati, on se ne nalazi ni u kojem smjeru već se skriva u beskonačnosti. Ova beskonačnost se zrcali na horizontu, ali nikad ju se ne može doseći već pomoću horizonta, kojeg se uistinu ne može prijeći zbog nevidljive udaljenosti, možemo spoznati da se radi o beskonačnosti. Drugim riječima, preklapanje horizonta i onoga s druge strane horizonta postaje pravi horizont iskustva gdje se otvara dimenzija dubine iskustva. Horizont na kojeg se pokazuje u beskonačnosti se ne zna i u tom neznanju ga se doseže.

Ueda na kraju sažima osnovnu strukturu svijeta u sljedećih pet točaka:

1. Svijet sebstva koje postoji u svijetu je u dvostrukosti. Mi smo u svijetu, a taj svijet je u neograničenom otvorenom prostranstvu koje je nevidljivo.
2. Mi kao subjekti možemo vidjeti pravu dvostrukost tek kada postanemo ne-subjekti odnosno ne-sebstvo. Kada smo u određenom svijetu, onda smo sebstvo, ali kada smo u otvorenom prostoru onda smo ne-sebstvo. Tako se može reći da je nevidljivo otvoreno prostranstvo utjelovljeno u vidljivom dok god je sebstvo vidljivo.
3. Ako se dvostrukost koja se vidi percipira kao vidljiva, onda ona postaje dijelom ovog svijeta čime dobiva granice i postaje jednostruka. Primjer ovakve površne dvostrukosti je religija.
4. Kada vlada površna dvostrukost, onda nastaju i površne opreke, kao što je subjekt-objekt, te im se pridaje neovisnost kojom vladaju našim svakodnevnim životima.
5. Površne opreke i dvostrukost svijeta se mogu prevladati negacijom sebstva čime se dvostrukost svijeta aktualizira u svijesti o sebstvu kao ne-sebstvu i kao postojanju u dvostrukom svijetu.

Ovime je predstavljen Uedin koncept svijeta. Svijet je fundamentalno dvostruk gdje je jedna njegova strana stvarni svijet, svijet koncepata, jezika, konstrukta i ostaloga što bi se moglo pripisati onom svijetu koji čovjek naziva „stvarnim“. Druga strana svijeta je otvoreno prostranstvo koje je neograničeno te koje okružuje svijet. Moglo bi se zapitati je li ovaj dvostruki svijet dualan s obzirom na ono što horizont predstavlja. Ako se zamisli horizont, onda je to jedna crta koja se udaljava što joj se više približava, odnosno ako se stoji na mjestu i gleda prema horizontu, onda postoji ovo ovdje što je vidljivo, horizont i ono što nije vidljivo iza horizonta. Tako horizont može biti granica koja razgraničava čime se stvara dualnost ovog svijeta i onog svijeta. Horizont se treba shvatiti kao obrub čovjeka zato što nema opreke subjekta i objekta, tj. nema dualnosti uma i tijela. Čovjek, odnosno sebstvo je ovaj horizont jer

sve ono što on shvaća, shvaća unutar sebe, odnosno horizont predstavlja sve ono što čovjek zna. Sebstvo može promijeniti perspektivu, što mu omogućuje da vidi ovaj horizont i preko njega, ali ono ga nikad neće moći prijeći jer će samo doći do drugog horizonta, odnosno onoga što ono ne zna. Horizont je horizont našeg znanja koji reflektira drugi svijet – otvoreno prostranstvo. Stoga pri opisu na koji način su ove „strane“ svijeta u jednosti, mogla bi se riješiti ova problematičnost prijevodom u duhu japanskog jezika (riječ je dakako o otvorenom prijevodu zbog, u jednu ruku, višeznačnosti znakovnog pisma i indirektne naravi izražaja) s obzirom na izraz koji Ueda koristi pri opisu ove jednosti¹¹¹. „Stvarni“ svijet je naslonjen na otvoreno prostranstvo iz svih svojih kuteva. Točka naslonjenosti je horizont. Budući da horizont zrcali otvoreno prostranstvo i omogućuje korištenje koncepata, otvoreno prostranstvo prodire u „stvarni svijet“.

¹¹¹ jap. に於いて; eng. at, in, on, as for, regarding; hrv. na, u, u vezi

4. Uedina interpretacija i preuzimanje Heideggerove misli

Ovaj rad je započet uvodom u razvoj japanske kontemplativne misli, koncept svijeta kroz Nishidinu i Nishitanijevu filozofiju kao glavnih utjecaja na Uedu, a sve s ciljem rasvjetljavanja i pobližeg razumijevanja Uedinog koncepta svijeta. Na predstavljen koncept svijeta iz prethodnog poglavlja je imala utjecaj i Heideggerova misao. S obzirom na to, važno je okrenuti pogled i prema tome. Međutim, neće se ulaziti u Heideggerovu misao direktno jer bi bila predstavljena u odviše krnjem obliku. Stoga će se, sa svrhom dodatnog pojašnjavanja Uedinog koncepta svijeta, osvrnuti na Heideggera u Uedinoj interpretaciji i onoga što on preuzima u svoju filozofiju.

U prethodnim poglavljima je natuknuta Heideggerova misao, posebno ona koja se pojavljuje u djelu "Bitak i vrijeme". Za razumijevanje koncepta kojima se Ueda služi te za usporedbu Uedine i Heideggerove pozicije u odnosu na isti problem – bitka-u-svijetu i bivanja u dvostrukom svijetu – poslužit će se dvama Uedinim djelima već korištenim u prethodnim poglavljima i Heideggerovim djelom "Bitak i vrijeme". U tu svrhu koristit će se prijevodom Hrvoja Šarinića s uvodom Gaje Petrovića iz 1985. godine¹¹². Budući da se radi o Uedinoj interpretaciji, spomenuti su samo pojmovi vezani uz njegovu filozofiju. Ali treba uzeti u obzir da bi se svaki pojam koji Heidegger uvodi, kako napreduje u razvijanju svoje misli, mogao proučavati zasebno i u cijelom kontekstu njegovog djela. Vrlo je teško razlučiti gdje se mora stati, prije nego se ode predaleko i odmakne od zadatka posrijedi. Radi ostajanja pri Uedinoj interpretaciji, sljedeći citati će trebati biti dovoljni za osvrt na koncepte koje Ueda raspravlja.

1. O temeljnom problemu djela pa tako i konceptima u pitanju te analizi prvog odsječka Heidegger piše: "Tražen je odgovor na pitanje o smislu bitka uopće i prije toga mogućnost jedne radikalne obrade tog temeljnog pitanja čitave ontologije. Ali oslobađanje horizonta u kojem nešto poput bitka uopće postaje najprije vidljivo, ravno je rasvjetljavanju mogućnosti razumijevanja bitka uopće, a samo to razumijevanje pripada ustrojstvu bića koje nazivamo tubitak."¹¹³
2. O vezi tubitka i bitka-u-svijetu piše: "(...) onda se ta određenja bitka tubitka moraju *a priori* vidjeti i razumjeti na temelju onog ustrojstva bitka koje nazivamo bitak-u-

¹¹² Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985.

¹¹³ Isto, str. 263

svijetu. (...) Složeni izraz 'bitak-u-svijetu' pokazuje već svojim kovom, da je njime mišljen jedan jedinstveni fenomen."¹¹⁴

3. O čitavosti tubitka u smrti piše: "Postizanje čitavosti tubitka u smrti ujedno je gubitak samoga Tu. Prelazak u Ne-više-tubitak isključuje tubitak upravo iz mogućnosti da iskusi taj prelazak i da ga kao iskušani razumije."¹¹⁵
4. O odnosu svijeta i tubitka piše sljedeće: "Prostornost tubitka, koji bitno nije postojanje, ne može značiti ni nešto poput pojavljivanja na nekoj poziciji u 'svjetskom prostoru' niti nešto poput priručnosti na nekom mjestu. Oboje su načini bitka unutar-svjetski sretajućih bića. Ali tubitak je 'u' svijetu u smislu brigujućiprisonog ophođenja s unutar-svjetski sretajućim bićima. Ako mu, prema tome, na bilo koji način pripada prostornost, onda je to moguće samo na temelju tog u-bitka."¹¹⁶

Heidegger je nazvao osnovnu strukturu ljudskog postojanja tubitak čija je osnovna pozicija bitak-u-svijetu. Za njega je *svijet koji je naslonjen na otvoreno prostranstvo*, u Uedinoj terminologiji, mjesto tehnologije, znanosti ili svakodnevnog života odnosno mjesto religije ili vlastite pozicije. Ono što je implicitno u njegovom radu jest da svijet je uvijek ograničen¹¹⁷ zbog toga što postoji kroz odnos značenja koja su po sebi ograničena i određena. No, on postoji i kroz horizont značenja. Dakle, svijet se predstavlja kao ukupnost uključenosti (Bewandtnisganzheit), veza značenja (Bedeutungszusammenhang) i horizont značenja (Sinnhorizont) za biće unutar-svijeta. Ovaj svijet je beznačajan u stanju anksioznosti kada biće pada potpuno u ništavilo i otkriva se kao biće u totalitetu.¹¹⁸ Dalje, Ueda dolazi do zaključka da Heidegger kroz svoj koncept anksioznosti pokazuje da je svijet ograničen i u isto vrijeme graniči s ništavilom što je vidljivo i u zen-budizmu. Za razliku od zena, njegov pad u ništavilo je u negativnom smislu i ne otkriva pravo stanje stvari. Ono se negira u zen-budizmu i Nishidinoj filozofiji i otkriva se totalitet stanja svijeta.¹¹⁹ U Uedinoj interpretaciji, ograničenost svijeta tubitka nosi sljedeće značenje: "Dasein živi u ograničenom svijetu u kojem se može orijentirati u kontaktu s drugim Dasein (Mitdasein) kao i u kontaktu s bićima unutar svijeta. (...) svijet, koji je dijelom okružen i prodrta na granici neograničenom beskrajnom

¹¹⁴ Isto, str. 59

¹¹⁵ Isto, str. 270

¹¹⁶ Isto, str. 119

¹¹⁷ Ueda Shizuteru, "The Place of Man in the Noh Play", *The Eastern Buddhist*, 1992 (25/2), str. 59-88, ovdje str. 62

¹¹⁸ Isto

¹¹⁹ Isto, str. 63

otvorenosti.”¹²⁰, a u isto vrijeme tubitak živi u svijetu i u beskrajnoj otvorenosti. Ovaj koncept je razređen u prijašnjim poglavljima o konceptu svijeta kod Uede što pokazuje Uedinu namjeru interpretacije kroz zen-budizam i Nishidinu filozofiju te navješćuje Uedinu filozofsku poziciju.

Uedino postojanje u dvostrukom svijetu dolazi od Heideggerovog postojanja u svijetu, odnosno bitka-u-svijetu, ali Uedino shvaćanje svijeta proširuje bitak-u-svijetu na bivanje u dvostrukom svijetu. Heideggeru je važno razjasniti bitak-u-svijetu za razumijevanje bitka tubitka – onoga koji egzistira u svijetu. Bitak-u-svijetu je osnovna struktura tubitka. Kada se govori o otvorenosti (Erschlossenheit) svijeta bitka-u-svijetu, za tubitak je to svijet razumijevanja značenja. Ueda¹²¹ identificira dvostrukost svijeta u Heideggerovoj filozofiji povezujući koncept bitka-u-svijetu i svijeta u kojem sam bitak jest, iz ranije faze Heideggerove filozofije, s konceptom četverostrukosti svijeta (das Geviert) iz kasnije faze te zaključuje sljedeće. Svijet bitka-u-svijetu je svijet A koji je svakodnevni svijet u kojem je sve sadržano te unutar kojeg je u interakciji s drugima, odnosno to je svijet značenja - povijesni, kulturni i akademski svijet. Svijet B je četverostruki svijet koji je na svijetu A. Ova naslonjenost pa tako i aktualizacija dvostrukosti jest horizont (Welthorizont). Dakle, Ueda se je htio odmaknuti od Heideggerove pozicije tubitka kojemu je osnovna struktura bitka-u-svijetu kako bi dalje razvio koncept svijeta u duhu zen-budizma i Nishide filozofije: “Želimo, zapravo, razviti ovaj koncept u koncept življenja-u-dvostrukom-svijetu (in-der-Doppelwelt-wohnen) kao zbiljsku strukturu Daseina.”¹²² Heideggerov svijet bitka-u-svijetu je mjesto odnosa značenja prvobitnih za biće te koje ima vrijednost tubitku. Tubitak smatra ovo biće alatom (Zeug) koji uzdržava život tubitka. Svjetovnost svijeta on čini vidljivom kroz egzistencijalnu analizu dva pojma – zato-da (Um-zu) te zbog-čega (Worum-willen).

Ueda je neupitno bio inspiriran Heideggerovom misli i dobro je poznavao njegov rad, ali interpretacija je došla iz pozicije zena i Nishidine filozofije s ciljem razotkrivanja vlastite filozofije što je svakako vidljivo u samoj interpretaciji. Međutim, ona ne odskače od Uedinog stava prema filozofiji, pa tako ni Nishidinog te ne bi mogao na ovaj način uvesti njegove pojmove, kritički ih obraditi i ponuditi sljedeći korak da Heideggerova misao to nije dopuštala. Pri čitanju Heideggera, Uedina misao se javlja više puta, a vrijedi i obrnuto. No, postoje tri fundamentalne razlike: stajalište, smjer razvoja i jezik. Jezik je svakako najuočljiviji element koji odjeljuje Uedinu filozofiju i Heideggerovu u djelu “Bitak i vrijeme”. Treba uzeti u obzir

¹²⁰ Isto

¹²¹ Isto, str. 51

¹²² Isto, str. 61

da svaki autor ima drugačiji način mogućnosti izražavanja i misao im se ne pojavljuje u tako čistom obliku što ju čini teškom staviti u riječi. Primjer ovoga je svakako Nishidin stil pisanja koji smo mogli vidjeti u drugom poglavlju ovog rada. Postavlja se pitanje, ako se ne može staviti na papir u preglednom obliku, može li ono doprijeti da onih kojima je namijenjeno. Ako se uzme Nishida ili Heidegger u obzir, odgovor je potvrđan. Revolucionarna misao je upravo to, bez obzira na ograničenost jezika ili načina izražavanja. Možda čak i pomaže dubljem razmišljanju o problemu zbog argumentiranja koje nije u potpunosti jasno iz prvog čitanja. Može se tvrditi da teže štivo lakše zaokuplja čitaoca nego ono lakše prirode. U tom slučaju, potrebno je razviti način održavanja pažnje i zahtijevanje dubljeg iščitavanja misli. U tom je Ueda vrlo uspješan jer predstavlja osnovni koncept koji obrađuje u više navrata u različitim oblicima kao što su interpretacije i kritički osvrt na autore ili primjeri koji služe za rasvjetljavanje, a na kraju uvijek dolazi do istog zaključka. Stoga, Uedin stil pisanja je vrlo razgovijetan i lagan za razumijevanje. Ovoj lakoći, čini se da, ne pridonosi samo njegov način pisanja već i ključni problem njegove filozofije koji je suštinski problem ljudskog postojanja. Dakako, Heidegger razvija svoj koncept tubitka i bitka-u-svijetu upravo zato što ističe nužnost ponavljanja pitanja o bitku koje je također suštinsko i iz kojeg i Ueda vuče inspiraciju, ali Heidegger dalje nastavlja u razradu različitih aspekata tog koncepta želeći ih pobliže raspraviti i pronaći odgovor ograničenim alatom jezika. Kod Uede ovog problema nema jer se Ueda bavi svijetom koji nije zarobljen ovim konceptima i koji se, štoviše, ne može opisati ograničenim jezikom ljudskog postojanja. Dakle, po pitanju smjera razvoja, Heidegger pokušava razjasniti kako tubitak biva u svijetu, ali samo, u Uedinoj terminologiji, kako biva u svijetu A iz čega se rađa kompliciranost. Ueda je u tom smislu otišao još suštinskije čime je i došao do dvostrukosti svijeta. Ono što mu je još pomoglo je i filozofsko stajalište gdje je kao pripadnik tradicije Kyoto škole, imao pristup učenju zena, Nishidi i svojem učitelju Nishitaniju koji su rasvijetlili njegov problem iz drugog stajališta dok je, u isto vrijeme, od početka bio pod utjecajem zapadne filozofije. Sve u svemu, Uedina interpretacija može pomoći u razumijevanju ključne strukture Heideggerove filozofije ako se uspije napraviti odmak od Uedine pozicije. S druge strane, Heidegger može pomoći u razumijevanju Uedine filozofije, ako se njegova misao ogoli na osnovnu strukturu radi izbjegavanja krivog smjera pokušaja razumijevanja konceptata koji nemaju mjesta u Uedinoj filozofiji i štoviše ju iskrivljavaju i ograničavaju jer čim se postave granice, ne može se više govoriti o dvostrukom svijetu.

Zaključak

Kyoto škola je jedna od prvih tradicija filozofskog mišljenja nenamjerno osnovana u Japanu. Njezin osnivač, Nishida Kitarō, počeo se baviti filozofijom ubrzo nakon dolaska koncepta nečega što se može nazvati “filozofijom” u Japan. Otvaranjem granica države, Japan je naglo krenuo u proces modernizacije i industrijalizacije kako bi se podigao na razinu Amerike i Europe prema kojima je bio u nepovlaštenom trgovačkom položaju. Ovo uzdizanje bi značilo povoljniju poziciju te mogućnost upravljanja trgovačkim odnosima. Stoga, Japan je poslao velik broj svojih intelektualaca na školovanje u inozemstvo s namjerom brzog i temeljitog uvoza znanja. S ovim uvozom je donesena i filozofska misao kojoj ovo nije bio prvi put da stupa na tlo Japana jer je već u 16. stoljeću Aristotel prenesen putem kršćanskih misionara, ali koji su ubrzo protjerani zabranom kršćanstva. Japan se otvara 1868., a tek nekoliko godina kasnije, Nishi Amane je preveo riječ “filozofija” na japanski jezik što je omogućilo osnivanje filozofije kao akademske discipline po prvi put na Sveučilištu u Tokiju. S druge strane, ova nova misao je došla na japansko tlo gdje se je susrela s već bogatom i u mnogo toga različitom tradicijom. Osim autohtonog šintoizma, tamo se je susrela s raznovrsnim budizmom i konfucijanizmom, a sve ove tradicije su bile u većoj ili manjoj mjeri u međusobnoj komunikaciji te su imale svoje uloge u društvu. Kada se govori o kontemplativnoj misli, odnosno onoj koju se može nazvati filozofijom, svakako se treba obratiti pozornost na budizam koji je preko Kine i Koreje ušao u Japan već u četvrtom stoljeću s dolaskom kineskog pisma. Budizam je uvezen u stanju *mappo* što je utjecalo na smjer stvaranja budističkih škola uz povijesne okolnosti. U susretu istočne i zapadne tradicije, našao se već spomenuti osnivač Kyoto škole, Nishida, koji je u različitosti ovih tradicija vidio potencijal i želju za pronalazak mosta koji bi ih povezao. Njegovo nastojanje je bilo zapaženo kada je radio kao profesor na Sveučilištu u Kyōtu gdje se je grupa studentata i istomišljenika okupila oko njega i iznjedrila školu. Otada do danas, mogu se pratiti četiri generacije mislitelja čija pripadnost je još uvijek predmet rasprave, a koji smo probali rasvijetliti u prvom poglavlju ovog rada uz uvod u Kyoto školu kao i povijesni kontekst japanske filozofije. U drugom poglavlju smo se bavili konceptom svijeta kod Nishide Kitarōa i Nishitanija Keija koji su nam poslužili kao reprezentativan primjer promišljanja mislitelja Kyoto škole o ovom problemu. Rad je kulminirao u trećem poglavlju s Uedom Shizuterom kojeg smo pokušali predstaviti u punom svjetlu njegovog rada i obraditi njegov koncept svijeta u više detalja. Obradom njegove misli nametnula nam se još jedna zadaća, a to je prikaz Uedinog stajališta u odnosu na filozofiju

Martina Heideggera kao jednog od glavnih zapadnih utjecaja na njegov koncept svijeta i filozofiju općenito.

Za zadatak je postavljen dvostruki cilj, prvi je bio prikaz Uedinog koncepta svijeta radi kojeg se je trebalo uvesti u fundamentalno drugačiju misao Japana. No, ono je omogućilo bavljenje drugim ciljem, a to je prikaz kontinuiteta japanske filozofije od njezinih početaka s uvozom budizma, preko razvoja raznih škola i kontakta s konfucijanizmom te u osnovi animističkog gledanja na svijet japanske kulture pa sve do susreta ove misli sa zapadnom, nakon dugih godina izolacije. Na kraju se nalazi tradicija Kyoto škole čiji su mislitelji pokušali prebroditi razliku dva toka misli i pronaći način dijaloga. U ovim zadatcima smo uspjeli, ako nikako drugačije, onda uvodno jer se svime pojedinačno može baviti na puno više stranica nego ovdje. Stoga, ovaj rad bi trebao biti poticaj na daljnje istraživanje. U svrhu toga, može se osvrnuti na nekoliko pitanja koja su se pojavila. Prvo pitanje se odnosi na razliku Nishidinog apsolutnog ništavila, Nishitanijeve praznine i Uedinog otvorenog prostranstva. Drugo pitanje je pitanje praćenja mijenjanja Nishidine misli u kontekstu svijeta za koje se čini da je potrebno ekstenzivno čitanje njegovog opusa koji nije ni dostupan u cijelosti na europskim jezicima što samo po sebi predstavlja problem. Naravno, ovdje se govori i o problemu prijevoda u kojem se inače nešto gubi jer nije u duhu jezika na kojem je originalno napisano, a što je posebno slučaj u Nishidnoj filozofiji pa tako i japanskom jeziku kojim vlada višeznačnost i mnoge mogućnosti interpretacije. Što dovodi do trećeg pitanja, a to je pitanje jezika i onoga što se može njime izraziti i u kojoj mjeri. Osim ovih pitanja, netko si može ponuditi velik broj drugih i razviti svoju misao u kojem smjeru želi kako bi došao do suštine stvari. Ova suština je ono što je zaokupljalo mislitelje Kyoto škole koji su konstantno pokušavali doći do suštine neizrazive jezikom niti svakodnevnim konstruktima. Može se usuditi reći da se ovdje radi o mladoj filozofiji koja još pokušava pronaći čvrsto mjesto na kojem će stajati pa makar i to mjesto ne postoji već je uronjeno u otvoreno prostranstvo. Sve ono čime se bavi zapadna filozofija može se činiti kompliciranim od filozofije Kyoto škole, ali traženje suštine stvari je teže nego graditi na već ustanovljenim temeljima.

Popis literature:

Carter, Robert E., *The Kyoto School: An Introduction*, State University of New York Press, New York, 2013.

Davis, W. Bret, "Nishitani after Nietzsche: From the Death of God to the Great Death of Will", u Davis, Bret W., Schroeder, Brian i Wirth, James M. (ur.), *Japanese and Continental Philosophy: Conversations with the Kyoto School*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2011., str. 82-101.

Davis, W. Bret, "The Kyoto School", u Zalta, Edward N. (ur.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University, Stanford, 2014. str. 1-106, <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/kyoto-school/> (pristup [11.5.2021.]).

Davis, W. Bret, "Encounter in Emptiness: The I-Thou Relation in Nishitani Keiji's Philosophy of Zen", u Yusa, Michiko (ur.), *The Bloomsbury Research Handbook of Contemporary Japanese Philosophy*, Bloomsbury, London, New York, 2017., str. 231-254.

Davis, W. Bret, "Where Did He Go? Ueda Shizuteru Sensei's Last Lesson", *The Eastern Buddhist*, (48/2), 2020, str. 163-168.

Döll, Steffen, "Ueda Shizueru: The Self that is not a Self in a Twofold World", u Davis, Bret W. (ur.), *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2018, str. 486-503.

Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985.

Heisig, W. James, *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2001.

Heisig, W. James, "Approaching the 'Ueda Shizuteru Collection'", *The Eastern Buddhist, NEW SERIES*, (37/1-2) 2005, str. 254-274.

Heisig, James W., Kasulis, Thomas P. i Maraldo, John C., *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2011.

Maraldo, John C., "The Identity of the Kyoto School: A Critical Analysis", u Fujita, Masakatsu (ur.), *The Philosophy of Kyoto School*, Springer, Singapur, 2018.

Ueda, Shizuteru, "The Place of Man in the Noh Play", *The Eastern Buddhist*, 1992 (25/2), str. 59-88.

Ueda, Shizuteru, “My Teacher”, *The Eastern Buddhist*, 1992 (25/1), str. 1-7.

Ueda, Shizuteru i Bragt, Jan van “Nishida’s Thought”, *The Eastern Buddhist*, 1995 (28/1), str. 29-47.

Ueda, Shizuteru. (2002-2004). *Ueda Shizuteru Shū* (Vol. 9, Kokū/sekai). Tokyo: Iwanami Shoten.

Ueda, Shizuteru i Kirchner, Thomas L., “The Difficulty of Understanding Nishida’s Philosophy” *The Eastern Buddhist, NEW SERIES*, 2005 (28/2), str. 175-182.

