

Tara Peternell

Prostor absolutne ničnosti: približevanje k (ne-)sebstvu v Nishidovi filozofiji

1 Pričetki

Nad njim se sončna luč razžarja,
pod njim je morje v dalj in šir.
A jadro si želi viharja,
kot da v viharju bil bi mir!

Mihail Jurjevič Lermontov, *Jadro*¹

Lermontov v sklepnem delu svoje pesmi *Jadro* pred nas slikovito in kontrastno postavi dokaj nerazumljiv, na prvi pogled povsem kaotičen zaključek, ki deluje razumljivo zgolj na obskurni, metaforični ravni. Jadro prvotno pluje po mirnem morju, pozneje se znajde v neurju, slednjič pa je postavljeno v dihotomijo med celotno paletto nasprotij, kot sta svetlo in temno, ki se ultimativno izpeljujejo v dinamično igro in naposled ugledajo rešitev in izpolnitev v aktu združitve v nezdruženosti. Iz prvih dveh verzov veje milina tople svetlobe, ki v stiku z vodo doprinese k imenitnemu, um očiščujočemu pogledu; pričamo odprtosti brezdanjega starodavnega morja, kot bi se poet posebej trudil, da pričara najbolj miren prizor, previdno izbran izmed vseh preostalih možnosti. A vendar – zakaj ob takšni milini začutimo oboje: izpolnitev in hkrati tako močan prevevajoč občutek neizpolnjenosti, kot da ni bilo vse izrečeno?

Tako lepa harmonična celota naj ne bi terjala nikakršne dopolnitve takšna, kot je, ujeta v popolnem trenutku in ovekovečena. A jadro terja pomoč vetra, da bi plulo in se prebijalo skozi vihar, znova in znova, da se lahko vnovič povrne v stanje tega spokoja, saj brez enega ne more biti drugega. Nenadoma se vse skupaj ne kaže več za tako kontrastno – pesnik postavi mesto miru naravnost znotraj samega viharja. Sedaj sta oba vseprisotna, še vedno ohranjata vse svoje prvotne lastnosti, a vendar nastopata kot prej nezdružljiva, sedaj nerazdružljiva dela celote. Vihar postane spokoj in spokoj

1 Lermontov (1963, 16).



vihar. Vihar in mir postaneta jadro, medtem ko jadro ni ne zgolj eno ne drugo, ampak oboje. Povedano drugače – na pričetku pričamo navidezno popolnoma nezdružljivim protivjem; sonce sicer lahko razžarja morje, vendar z njim nikoli ne prispe v pomešanje, in v prostoru med zrakom in vodo se pred našimi očmi riše razmejujoč horizont, navidezna ravna meja. Da bi dospeli do prave združitve, je terjan napor naravne sile – mogočen vihar, v katerem se zrak, voda, luč, morje povežejo v mir.

Filozofija Nishide Kitarōja se prične v središču viharja, medtem ko se ga mnoštvo mislecev prikrito boji in si ga nikakor ne želi izzvati. V tem morju, v katerega smo bili nehote vrženi, smo se želeli okleniti nečesa, česar koli. Namesto da bi pluli z valovi, smo pričeli prešteti in poimenovati zvezde ter neumorno iskali pot ven in onkraj. Poimenovane zvezde so pričele tvoriti ozvezdja, sonce označevati našo lego, in prav zares smo se sčasoma zasidrali na kopno. Vendar smo se s temi dejanji povsem iztrgali iz primordialnega morja z izostankom naše želje v povratak v divjino viharja, si krojili svet po svoji meri in v tem dodobra pozabili, kaj pomeni pluti. Ta svet je za nas sčasoma postal pred-izkušenska enigma, s konceptualizacijo smo spoznali, da med subjektom in objektom veje neznosna vrzel, da je nekaj vnanje in drugo notranje, in tako začeli bolešno osmišljati svoj obstoj v njem, ustvarili smo neštavno mnogo zapletenih konceptov ter začutili neizpolnjenost v svoji krojeni harmoničnosti v obliki razkola med sabo in svetom. Tu se pojavi Nishida in začne s preizpraševanjem vseh naših predpostavk in okvirov misli s plemenito željo, da bi nam ponudil pot za rešitev iz lastnih okovov.

Pojmi, s katerimi filozof razpolaga, so izjemno zvezani in se medsebojno dopolnjujejo, ali bolje – prvi se sproži in preostali mu skoraj samoumevno sledijo kot plaz, v nizu. Zato se najprej velja pomuditi pri primarnemu sprožitelj, ki v njegovem življenjskem delu neumorno plete rdečo nit, k pričetku katere se Nishida v svojem pisanju neomajno poskuša povrniti.²

2 Čisto izkustvo

V svojem delu *Razprava o dobrem* [善の研究] iz leta 1911 Nishida prvič uvede koncept čistega, ali kakor mu tudi pravi, neposrednega izkustva, nad katerim se prvotno navduši po prebiranju del Williama Jamesa. Že v prvem odstavku imenitno povzame njegovo srž, ko pravi:

Izkusiti pomeni spoznati dejstva takšna, kakršna so, vedeti v skladu z dejstvi prek popolne odpovedi svojim lastnim fabrikacijam. Tisto, s čimer po navadi

2 Nishida čisto izkustvo na več mestih opredeljuje kot temelj svojih raziskav. Njegov učenec Keiji Nishitani je v delu o učitelju dodatno orisal ta sentiment: »S temeljem je menil oboje; točko pričetka, iz katere so se razvile njegove nadaljnje ideje, in točko, h kateri se vsak dodatni razvoj, tako na področju njegovih individualnih idej kot v njegovi misli kot celoti, vrača.« (Nishitani, 2016, 107)

mislimo spoznanje, je razvrednoteno z nekakšno vrsto misli, zato je ko rečem čisto, to počenjam z ozirom na stanje izkustva takšnega, kakršno je, brez kakršnihkoli pridatkov namerne diskriminacije. Trenutek ugledanja barve ali slišanja zvoka, denimo, predhaja misli o tem, katere barve ali kakšnega zvoka nekaj je. V tem pogledu je čisto izkustvo identično z neposrednim izkustvom. Ko nekdo neposredno izkusi sebi-lastno stanje zavesti, tu še ni prisotnega subjekta ali objekta, in spoznanje ter njegov objekt sta popolnoma zedinjena. To je najbolj čisti tip izkustva.³ (Nishida, 1990, 3–4)

Kot je bilo nakazano v uvodnem delu, Nishida že v svoji prvi postavki ne dela nikakršnih razlikovanj in razmejitev med subjektom in objektom, kar je ključnega pomena za nadaljnji razvoj njegove filozofije, še posebno za razvoj njegove poznejše topologije. »Delo bi bilo najbolje karakterizirano kot sistematična razprava o temah etike in morale, ki temelji na ontologiji neposredno izkušenih dejstev.« (Nakajima, 2022, 1)

Čisto izkustvo je eno, kompleksno in se venomer odvija v sedanjem času. To, da se vselej odvija v sedanjosti, je zamišljeno tako, saj takrat, ko izrekamo preteklost ali prihodnost, to dejanje vsakič in brez izjeme počnemo v sedanjosti. Gre torej za nekakšen »večni sedaj«, trenutek, ki pa mu je sicer dopuščena potencialna razpotegnjenost v času v obliki naravnega toka sosledja dogodkov, ki ne vsebuje nikakršnega razmišljanja ali kakršnekoli konceptualizacije. Primeri, s katerimi bi se dalo ponazoriti tovrstno sosledje dogodkov, so v Nishidovem pisanju največkrat predstavljeni prek opisovanja raznoraznih likov, ki so tehniko svojih veščin izpopolnili do te mere, da so svojo vlogo zmožni do stopnje popolnosti odigrati brez vsakršnih, najsibo notranjih ali zunanjih posegov v izvajano dejanje. To pa so sposobni na takšen način storiti ravno zaradi tega, ker so popolnoma odmislili vse naučeno in mu odprli pot v pozabo ter prestopili breg, podajajoč se v stanje enosti, s tem pa obenem doživeli čisto izkustvo v sosledju dogodkov. Kljub temu pa je, poudarja Nishida, tovrstno izkustvo utemeljeno v popolnem zavedanju subjekta o svojih dejanjih. Med drugim je neomejeno s časom in prostorom, kar pomeni, da vsakega izmed posameznikov lahko doleti prav v vsaki okoliščini, ne da bi se mu poskušali namerno približevati v neumornem iskanju načina, kako ga priklicati. V svoji preprostosti, oz. čistosti, si v tem bežnem hipu skozi svoj princip enotnosti lasti zmožnost, da izgrajuje in razodeva vso celoto dejanskosti – teza, ki bo kmalu dopolnjena v okviru njegove teorije prostora.

V njem se srečujejo vsi materialni in duhovni fenomeni, njegova drža pa je v tem zelo posebno zastavljenem filozofiranju drža, lahko bi dejali, *a priori*a vseh *a priori*jev.

3 Vse citirane odlomke iz navedenih bibliografskih enot, z izjemo besedil Maje Milčinski, Lermontova in Bashōjevega haikuja o žabi sem prevedla iz angleškega jezika. Nishidova besedila v izvornem jeziku so dostopna v njegovih obsežnih zbranih delih *Nishida Kitarō Zenshū* (NKZ), ki jih je izdala založba Iwanami Shoten.

Postavljen vanjo tako predhaja tudi eksistenco *sámo*, kot se opredeli Nishida v svojem pisanju ob poudarjanju, da čisto izkustvo predhaja razlikovanju med rečmi in sebstvom, zakaj vsa izkustva, ki jih doživlja sebstvo, obstajajo zgolj kot selektivno odtujeni fragmenti unije, ki je tisto vrhovno – čisto: »Mnogo let sem se trudil razložiti vse reči na podlagi čistega izkustva kot edine možne dejanskosti [...]; sčasoma sem dognal, da ne gre za to, da izkustvo obstaja zato, ker obstaja posameznik, ampak da posameznik obstaja dolgujoč temu, da obstaja izkustvo.« (Carter, 2013, 26) Iz tega odseka postane razvidno, da zanj takšno izkustvo sega prek meja posameznika samega.

V odnosu do čistega izkustva Nishida opredeli tudi čisto zavest, ki obstaja pred vsako ločitvijo na subjekt in objekt in je ravno ta, ki veže svet s sebstvom. Zaznano in zaznavajoči sta v njej eno in tvorita predpogoj celote vednosti o svetu. Nishida pravi, da se zavest kaj hitro zaplete v tvorjenje sodb v svojem premlevanju o spominih preteklosti ali v razmišljanju o trenutnem dogajanju. Če zapade v to past, se odreče svoji čistosti tako v izkustvenem kot v zavestnem smislu. Pristno čisto izkustvo namreč nima nikakršne pridnanosti kompleksnega pomena in se nahaja zgolj v »sedaju«; je prisotna zavest o pojavih – takšnih, kot so. Zavest o celokupnosti vsega je vedno zavest *o* in v trenutku njenega nahajanja; če dejavno razmišljamo o tem, »sedaj« nemudoma izpuhti.

Dokler zavest ohranja striktno enotnost, ne glede na njeno naravo, je čisto izkustvo: to je preprosto dejstvo. A ko je unija prelomljena in zavest v »sedaju« vstopi v relacijo z drugimi zavestmi in tvori pomene ter sodbe [...], se stanje čistega izkustva razdre in razblini. (Nishida, 1990, 9)

Najbolj osnovna vrsta zavesti, čista zavest, se torej zrcali sama znotraj sebe, tako da ni nobene razlike med zrcalom in tem, kar je odsevano. Vse to v nas bojda poraja zanimanje za to, v kakšno vlogo je v sklopu te teoretske zastavitve postavljen naš svet.⁴ S tem se tudi približamo prvim očitkom, ki jih s strani svojih sodobnikov prejme Nishida. Gledano zgolj s plati čistega izkustva, se svet nahaja v položaju, ki ni položaj pred menoj, ampak v meni, saj se v prvi vrsti šele prek tega lahko vzpostavi kot vseprežemajoča enost. Vsekakor se je treba uriti v vaji krožnosti s pričetkom v tem, da mu vedno znova vdihujemo kontekst in pridajamo koncepte, vendar je to treba početi zgolj zavoljo tega, da ga naposled ponovno dekonstruiramo do temeljev, do točke izpraznitve.

Čez lečo čistega izkustva, ki v ranem obdobju avtorja še v precejšnji meri temelji na zavesti, gre na svet zatoj gledati kot na nekaj popolnoma nekonsistentnega. Kot o njem zapiše Milčinski: »Človekovo bivanje ima zanj značaj akcije: bistveno je delovati v svetu, ne pa spoznavati dejanskosti takšne, kot je, brez vsakršnega sodelovanja

4 »Ko je Nishidov pogled pridobil na svoji konkretnosti, je sčasoma preusmeril svojo osredotočenost stran od delovanja zavesti k historičnemu svetu kot celoti.« (Heisig, 2011, 646)

miselnega delovanja.« (2013b, 175) Posledično se ne smemo nikakor pustiti navezati na verigo konceptov in prepričanj, ki si jo spletemo po volji, saj se s tem oddaljujemo od pravega uvida v stvarnost, ki je preprosta dejanskost sveta takšnega, kakršen je, podan v edini možni obliki na podlagi izkustva. Za dodatno ponazoritev tega, kako približno utegne takšno izkustvo izgledati, si oglejmo enega izmed bolj znanih haikujev, ki ga je zapisal Matsuo Bashō in bo služil kot zelo lep pripomoček za nadaljnje razumevanje:

starodavni ribnik/	古池や
žaba skoči notri/	蛙飛び込む
zvok vode/	水の音

Že po prvem branju si, skozi svoje predhodne predstave, ni težko ustvariti poljubne slike okolja in vzdušja, kamor je vpeto dogajanje, v katerega smo pahnjeni s pesnikove strani. Prvotno mirujočemu, nepremičnemu stanju v drugi vrstici sledi nepričakovano dejanje, ki zaradi svoje nenadnosti preusmeri našo pozornost in jo napoti na eno specifično točko – subjekt žabe, ki se nahaja v postopku izvrševanja dejanja. Tisto najpoglavnejše pa se prigodi v samem zaključku, ki ne pove nič drugega kakor ... zvok vode [水の音]. Ali, rečeno še preprosteje – *čof*, ki nas povsem oddalji in popelje stran od ribnika, zamegljujoč celotno dogajanje, ki je do njega vodilo. Naposled se nahajamo v trenutku, v stanju, v katerem slišimo zvok, ki je odpihnil sleherno pomembnost tega, kar mu je bilo predhajalo. V njem nehote odmislimo oboje – tako ribnik kot žabo in njen skok ter vso okolico nasploh. Ko vse to izgine, nastopi trenutek čistega izkustva.

3 Kriza jezika

Leta 1950 je Martin Heidegger podal predavanje z naslovom *Govorica govori*. Nekoliko prej je bilo govora o Nishidovem podvigu zajeti in poskusiti opredeliti pojem čistega izkustva takšnega, kot se nam nenapovedano, nič hudega slutečim, pokaže v vsej svoji veličini, in izkazalo se je, da je to prva, ključna postavka njegove filozofije, ki jo zagovarja. Heidegger se morda neposredno ne ukvarja s to strukturo, vendar se dozdeva, da je v določenih pogledih v svojem poznem, jezik raziskujočem obdobju precej blizu Nishidi, a ne nujno obratno.⁵ Pri njegovem podvigu sicer ne gre za cilj

5 Vsekakor pa moramo biti pri tovrstnih primerjavah in izpeljavah vselej previdni. Pri Nishidi in Heideggru ter drugih predstavnikih kjotske šole gre namreč za povsem različne miselne in metodološke okvire, četudi ti avtorji delujejo izjemno prikladno za nagle primerjave. V sodobnem diskurzu sta avtorja često primerjana kot osebi s podobno mislijo, ali pa sta prehitro postavljena na dva kontrastna pola, a temu ni tako. Heideggrov primarni cilj, ki ga zasleduje v svojem življenju, je razbremenitev spon metafizike, ki izhaja iz grške filozofije. Zaradi ujetosti vanjo postane mislec ontološke difference in eksistencialov, kljub temu pa ostane zaprt v spono konceptualizacije, kot mu pozneje očitajo poststrukturalisti, medtem ko Nishida nima te namembnosti in konceptualizacijo celo *zavrača* ter se ne navezuje na to misel, oz. govori o popolnoma drugi problematiki in paradigmah. Pričujoče poglavje je menjeno kot povezava v ohlapnem smislu, ki služi esejističnemu toku članka in ne implicira stapljanja misli.

izgraditi celoten pojavni svet na podlagi čistega izkustva; bolj kot to se mu za perečo problematiko postavlja vprašanje, kako ga *ubesediti*. V sklepnem delu omenjenega predavanja se pojavi zelo zanimiva misel, ki se ponuja kot dober prehod v tisto, kar pozneje postane osrednji del Nishidove filozofije. Morda bi morala pričeti v obratni smeri, saj točno ob istem času, ko Heidegger šele izda delo *Bit in čas*, Nishida leta 1927 že objavi prvi esej, v katerem naslovi koncept *basho*, ki nas bo zanimal predvsem v naslednjem poglavju prispevka. Nishidovo ime se je izven meja Japonske sicer prvič pojavilo v nemških akademskih krogih v zgodnjem 20. stoletju, ko »so številni japonski filozofi, vključujoč njegove bivše študente, kot je Miki Kiyoshi, in kolege, kot je Tanabe Hajime, študirali z Rickertom, Husserlom in Heideggrom ter so nemškim profesorjem predvidoma poročali o Nishidovi misli.« (Maraldo, 2022, 117)

Uvodoma bi bilo dobro kar najbolje razjasniti, kaj se je v tistem času odvijalo v Evropi – izhodišče pričujoče problematike v evropskem prostoru je docela preprosto in ni se težko strinjati z dejstvom, da je v prvi vrsti zares utemeljeno. Predstavljajmo si svoj ustaljeni vsakdan in naše udejstvovanje v govorici v toku le-tega; povečini bo šlo za skoraj popolno pasivnost, v kateri ni vsebovan faktor kakšnega ključnega napora in napetega razmišljanja za izrekanje trditev, in obratno, nudenje odgovorov na tisto, kar je bilo vprašano. A vendar se nemalokrat utegne zgoditi, da smo v določenih, predvsem nepričakovanih situacijah, soočeni s trenutki (morda bolje povedano s trenutkom), ki nikakor ne sovpadajo s to sliko – dozdeva se namreč, kot da izvirajo iz nekega povsem drugačnega sveta kot tistega, na otip roke dosegljivega – prepogosto se dogodi, da ob tem obnemimo, saj nam vsak ponoven poskus vpeljati jih v vsakdanji način govora spodleti. Obvisijo v zraku, kot nek tujek. Lahko bi dejali, da omenjeno tišino dolgujemo nesposobnosti jezika, ki ne dopušča združitve tega čudnega v okvir vsakdanjega, kar se na zunaj prikazuje kot zelo neprijetna zagata, in tako nastane nov uvid v koncepcijo jezika kot izoliranega od globljega pomena reči. Pojavi se prepad, prek katerega ne moremo zgraditi mostu, da bi ga prečili, ker nimamo pravega orodja, saj se ta prepad nahaja med trenutkom razodetja pomena oz. tistega, kar je čisto izkustvo samo, v katerem se v nepojasnljivem sunku razodeva in osmišlja ves svet, in med trenutkom nezmožnosti ubeseditve pomena v okviru jezika, s katerim razpolagamo nasploh. V tem prepadu se znajde Heidegger pa tudi številni drugi sodobniki.

Nishida verjetno s tem sploh ne bi imel nikakršnih težav, saj smo pri njem priča povzdigovanju tovrstnih trenutkov »neubesedljivega«, v katerih se zanj ne odslikava nikakršen prepad; prej kot o prepadu bi lahko v sklopu njegovega razmišljanja govorili o utelešenju popolnosti, o nujnem povratku k izvorni preprostosti, ki posameznika poveže s celotnim kozmosom v tišanju in uniji, ki se manifestira v ničnosti. Njegov zaključek bi bil verjetno veliko bolj blizu Adornovemu, ki v opredeljevanju do jezika v svoji negativni dialektiki namerno konstantno ohranja to razdaljo med ubesedljivim

in neubesedljivim (čistim izkustvom), saj meni, da se v tem skriva potencial ubeseditvenega elementa, da deluje kot nekakšna kritika konceptov. Ko je tem posebnim trenutkom dovoljeno, da govorijo sami zase in s tem ohranjajo svoj pravi smisel, lahko iz tega nastane pravo dialektično gibanje, ki zna voditi v transformacijo konceptov. Po Adornu se mora filozof pri opravljanju svojega dela vselej zavedati, da je smisel ravno v uporabi konceptov,⁶ in sicer zavoljo tega, da bi odpečatali in na plan priklicali ta izmuzljiv izkušenski moment, ki ga ni mogoče izraziti v obliki še enega izmed premnogh konceptov, kar pa oba trenutka imenitno ohranja v stanju medsebojne napetosti. Ob tem ne smemo pozabiti, da je največjega pomena reflektirati tovrstne trenutke, kar bi lepo sovpadalo z Nishidovo izrecno potrebo po povratku, po odpečatenju trenutka čistega izkustva in ponovnem izgrajevanju konceptov, ki pa se mora na koncu izpeljati v razgraditev, ki vodi nazaj, prav tja v pričetek, v neubesedljivo. Omenjeni prepad je zgolj zavedanje mišljenja, da ne zadošča, to pa je za Adorna ravno pogoj kritične misli kot takšne, in izjemno mikavna je ideja pustiti neubesedljivemu, da teče kot reka v gibanju, ki se je ne da zajeti in ki zdrsne iz prijema takoj, ko pridemo v haptični stik z njo.

Zakaj neki torej Heidegger? Adorno resnično počiva v najbolj ustreznem soskladju z Nishido, ko je govora o čistem izkustvu samem, a Heideggrov prispevek o krizi jezika je v nekem drugem pogledu in odseku vseeno izjemno pomemben za nadaljnji uvid v tisto, kar sledi v nadaljevanju. Da bi nas dodatno napotil, kako se učinkovito lotevati problematike neubesedljivega, se Heidegger posluži pojma raz-ločenja, ki ga bom na nekaterih delih preprosteje poimenovala kot nekakšno sredino. Tu se filozof opre na dihotomijo med svetom in rečmi, ki zanj ne bivajo tesno drug poleg drugega, ampak prehajajo drug k drugemu. Omenjena sredina pa si lasti izvršitveno vlogo zedinjanja te nasprotujoče si dvojice. Poudariti je treba, da pri Heideggru tu ne gre za dokončanje v stapljanju ali sintezi. V nasprotja združujoči sredini antipoda kljub vsemu nastopata kot dva dela, docela ločena, ostajajoč takšna, kot primarno sta – v tej ločenosti pa se nahaja njuno bistvo.⁷

Ko raz-ločenje zbira svet in reči v ubranost bolečine notrine, poziva to dvojico v njeno bistvo. Raz-ločenje je poziv, iz katerega je najprej poklicano sleherno pozivanje, ki tako pripada pozivu. Poziv raz-ločenja je v sebi vedno že zbral vse pozivanje. Vase zbrano klicanje, ki v klicanju zbira k sebi, je zvonjenje kot zvonjava. (Heidegger, 1995, 25)

6 Velja omeniti, da je Adorno že vselej ujet v konceptualizacijo, tako kot Heidegger. Zanj je izkušenski trenutek ničnosti zgolj točka vzpostavljanja novih konceptov in pomenov, medtem ko pri Nishidi govorimo o spoju subjekta in objekta v čistem izkustvu in pozneje v prostoru (*basho*), uniji, ki se nemudoma razblini, ko poskušamo tvoriti koncepte ali pridajati pomena.

7 Heidegger se tu sprašuje po bistvu govorice takšne, kakršna je, torej govorice kot govorice.

Bistvo dvojice, ki je ločenje, iz sebe razprostira nekakšno sredino, ki združuje eno in drugo in na ta zelo poseben način deluje kot združitev v nezdruženosti. Sredina ni nič drugega kot, nekoliko ohlapno povedano, dimenzija ali *topos* [τόπος], v katerem se nahajajo svet in reči in kjer se obenem nahaja njihovo bistvo. V jeziku nemalo-krat pride do izraza nekaj, kar ni tisto, o čemer teče naša beseda. To enači s kraljestvom tišine, v kateri se identificirata ti dve nasprotji. Izvorni klic k pozivu sredine na plano, pravi, je tisto prisotno pozivanje, v katerem se nahaja bistvo govorjenja. Sredina vodi v pomiritev vsega s tem, da v soskladje postavi svet in reči, dvojico, ki se medsebojno spravlja v tišino. To ni kakšno brezglasje, ni nepremičnost, omejena na oglašanje; sredina je v tem pogledu kot tišina, ker je glavni uravnavaajoči del stabilne vezi med svetom in rečmi. Heidegger torej prispe do nekakšne razrešitve, ki si vzame za temeljno postavko, da naše besede, ali bolje, govorica kot govorica, lahko prispe v odzivnost v tovrstnih trenutkih, v katerih se naše izkustvo razodeva kot pomensko eno, čeprav se nikoli ne izvrši v tej enosti prek kakršnekoli popolne združitve. Čisto govorjeno ali čisto izkustvo se zanj nenadoma prikazuje kot filozofska nuja po ubeseditvi neubesedljivega. Raz-ločenje kot eno in *topos* po Heideggru avtonomni nasprotji svet in reči postavlja v odzivnost in harmonijo drugega z drugim. Kljub temu da Nishida naj ne bi bil nikoli v neposrednem stiku z njim, ali da bi se posebno zanimal za njegovo delo, tu obstaja neka neizpodbitna podobnost s tem, kar leta 1927 sam označi za *basho*.

4 Basho ali prostor absolutne ničnosti

Beseda *basho* [場所] v svoji osnovi preprosto pomeni prostor oziroma kraj, večkrat pa se prevaja tudi kot *topos* [τόπος].⁸ Navedeni pismenki napeljujeta tudi na pomen *polja*, kar je nadvse pomembno, saj se v vzhodnoazijskih filozofijah pojem tesno navezuje na razumevanje postavke resničnosti oz. dejanskosti. Pojem *basho* prvič postane središčni koncept Nishidove misli med letoma 1926 in 1927, ko ga v navezavi na (absolutno) ničnost razdela v delu *From the Acting to the Seeing*, v katerem je med drugim tudi esej z naslovom *Basho*, kar se že šteje kot uvod v srednje obdobje njegovega filozofskega ustvarjanja. Čisto izkustvo, ki ga je do tedaj zastopal, se je na kar nekaj postojankah izkazalo za nezadostno utemeljeno, zato je dolgo časa preživel ob iskanju načina, da bi lahko ustrezno nadaljeval svoje pisanje, ne da bi se temu vidiku moral izrecno odreči. Navsezadnje je v toku svojega življenja večkrat poudaril, da bi rad našel pot nazaj k

8 V svojem *Eseju o prostoru (Basho)* se Nishida že v prvi opredelitvi prostora distancira od lahkotnega enačenja z grškimi koncepti: »Če sklenemo, da bomo mislili v navezavi na dejanja, vzemajoč sebstvo kot čisto unijo dejanj, mora obstajati, dokler je sebstvo mišljeno v opoziciji do nesebstva, nekaj, kar zaobjema opozicijo med sebstvom in nesebstvom v sebi in naredi možno vzpostavitev fenomenov zavesti v sebi. Sledeč besedam Platonovega *Timaja* bom za hrambo *idej* v tem smislu oklical za *basho* [prostor; χώρα, *chōra*]. S tem seveda ne impliciram, da je to, kar imenujem *basho*, isto kot Platonov prostor.« (Nishida, 2012, 50)

čistemu izkustvu kot podlagi. Tako kot pri čistem izkustvu tudi v teoriji *basho* zagovarja neločenost subjekta in objekta:

Stvarnost je bit in obenem ničnost; je bit-in-ničnost; obenem je subjektivna in objektivna, noetična in noematična. Stvarnost je unija subjektivnosti in objektivnosti in je torej samo-identičnost absolutnega protislovja. Ali bolje, ni tako, da bi (ločene sfere) subjektivnosti in objektivnosti prišle do združitve in bi naenkrat imeli stvarnost. Opozicija subjektivnosti in objektivnosti mora biti, nasprotno, mišljena znotraj dinamično dialektične stvarnosti, ki je samo-determinirajoča. (Davis, 2019)

Da bi dodatno osvetlili zgornjo navedbo, se moramo najprej pomuditi pri osnovni opredelitvi prostora, kot si ga predstavlja. Tako kot se morajo vsi dogodki odvijati na nekem kraju, mora imeti posledično vse bivajoče nahajališče na nekem kraju. Bivajoče vedno obstaja v odnosu do drugega in vsak odnos potrebuje nek tretji, potrjujoč in združilni člen, ki ga bomo postavili za kraj, na katerem se vrši ta odnosnost, saj mora biti tudi odnos postavljen nekam. Tretjega izmed členov lahko razumemo kot krajevni kontekst, v katerem se objekti nahajajo v medsebojnem odnosu drug do drugega, a vendar – ta kontekst, v katerega hočemo postaviti bivajoče, še ne presega krajevnosti; pravimo mu *basho* bivajočega, v odnosu do katerega je vzpostavljen *basho* relativne ničnosti. V prvih dveh smo se sposobni zavedati in ločevati med določenimi lastnostmi, kot je denimo rdeča, opojno dišeča divja vrtnica v naravi, ki nas obkroža. Pridane lastnosti pridejo v teh prostorih do združitve v naši percepciji, o njih smo sposobni delati sodbe in jih postavljati v odnos z drugimi partikularnimi rečmi in njihovimi lastnostmi. Vendar pa ni dovolj, da v omenjenih dveh prostorih subjekti in objekti zgolj prehajajo in doživljajo spremembe v srečanju raznolikih lastnosti, temveč bi moral obstajati nekakšen način, prek katerega bi lahko vse vselej vzniknilo v življenje kot tudi preminilo v smrti. Torej – ne iščemo zgolj nekakšnega prostora za delo intuicije in sodb, smo v iskanju prostora nastajanja in minevanja. Ni dovolj, da ostanemo pri običajnih zastavitvah prostora, da bi omogočili odvijanje takšnega procesa, zato se Nishida odloči za vpeljavo *basho* absolutne ničnosti [絶対無の場所].

Skoraj celotna tradicija evropske kontinentalne filozofije je od venomer grabila za prisvajanjem koncepta biti kot tiste vrhovne podlage za vse resnično in se gnala za resnico, medtem ko je zgodovina azijskih filozofij in religij v zajetni meri popisana s kompleksnim konceptom praznine.⁹ Če bi absolutni ničnosti odvzeli pridevniško

9 Pojem praznine se pojavlja v množstvu različnih šol filozofije v Vzhodni Aziji. Postavka ni izključno vezana na zajetno število raznolikih budističnih šol, temveč zaseda osrednjo vlogo tudi v klasičnih filozofijah moizma, daoizma, konfucijanstva, nominalizma itd., in je še vedno aktualna v današnjem diskurzu.

oznako absolutnega, posplošeno, ne bi povedala kaj drugega kot tega, da pokazuje na neko pravo dejanskost, ki se skriva za uvidom, katerega nahajališče je onkraj ubesedljivega, kar bi verjetno popolnoma zadoščalo, vendar je ravno zaradi omenjenega pridevnika treba nujno postati pri razlagi koncepta in pogledati, kaj je tisto, kar jo dela za absolutno. Nishida predvideva, da mora, če čisto izkustvo predhaja razmejitvi med subjektom in objektom, biti ta dvojica izklesana iz nečesa, kar še ni izklesano. O tem se ne da govoriti neposredno, tega ne moremo odkriti zgolj s pomočjo uporabe zaznave, zato mu pravi *basho* absolutne ničnosti, ki tu deluje kot potencial za formulacijo dejanskosti, iz katere objektivno sebstvo le lahko nekako abstrahiramo. Predstavlja in kaže se kot zavedanje brez tistega, ki se zaveda, torej takšno zavedanje, znotraj katerega spoznavajoči in spoznano še nista razločena, kar naposled vodi v zavest, ki je kozmična, zaradi dopustitve vznikanja združitve nasprotij.

Njegova atipična vrsta ničnosti je na prvi pogled izjemno kompleksna in deluje skoraj hermetično. Nastopa kot brezoblična oblika, ki zaobjema vse bivajoče, vendar se v tem obnaša na tak način, da bivajočemu pusti, da ohranja svoj princip posebnosti. Ne gre za neko nepremičnost, ampak obenem predstavlja epistemološki vir zavesti in ontološki izvor bitij, in ni zgolj tisto, kar negibno odseva, ampak hkrati deluje kot ustvarjalni princip. Sicer ima vlogo tega, kar presega vse, a je hkrati tudi gradnik vsega. Prostor absolutne ničnosti ni popolna sinteza nasprotij, ampak nekakšna unija v napetosti dveh silnic, s tem pa njuna identiteta. To bi lahko drugače povedali z logiko sklepanja *soku-hi* [即非], ki nekoliko poenostavljeno poteka takole: A je A. A ni A, torej A je A. Nekaj torej je nekaj drugega, kot je to samo, vendar vseeno ostaja sebi-lastno.¹⁰ *Basho* je tisti člen, ki z močjo absolutne ničnosti združuje ta dva člena, medtem ko iz njega tudi izvirata. Za Nishido mora dejanski absolut celostno zaobjeti člena, bolj kot dopustiti, da bivata v popolni protivnosti, vendar pa ob tem še vedno dopustiti, da se med njima odvijajo avtonomne relacije. Zgolj filozofija prostora absolutne ničnosti razpolaga s takšnim orodjem, da lahko upraviči opredelitev absolutnega in obenem ostaja odgovorna avtonomiji in medsebojni relaciji obeh delov. Zavedanje absolutne ničnosti mora biti kot »videno brez tistega, ki vrši gledanje«, ali »spoznano brez spoznavajočega«. Ker ni ničesar, kar bi torej bilo v vlogi tistega, ki odseva, je *basho* kot zrcalo, ki zrcali zrcalo samo, kot sebstvo, ki reflektira samo sebe znotraj sebe.

Basho je vse prej kot bit – je ničnost. A ta ničnost biti ne nasprotuje; *basho* je njun povezovalni člen, ki spaja njuno raznolikost in jo naredi za eno, z ohranitvijo avtonomnosti obeh. Res je, da *basho*, predstavljen kot absolutna ničnost, že sam po sebi domnevno zanika bit, vendar pa je tako, da se v tej opoziciji še vedno riše vrsta biti, ki je prisotna – *basho* se da zajeti zgolj in samo kot *basho*. Prostor absolutne ničnosti ni

10 »Da je ona sama, reč terja svoj neobstoj; to, kar je, je zgolj v odnosu do tega, kar negira njeno identiteto. Samoidentiteta ne more biti naivno vpoklicana v obstoj, temveč je afirmirana šele v odnosu do negacije.« (Krummel, 2015, 43)

zgolj katerakoli ničnost, saj, kot povedano, vsebuje element bivajočega, to razliko pa je sposoben preseči, saj je v njem vsebovan njemu samemu lasten element protivnega. To nas privede do razmišljanja o tem, kaj točno se v prostoru dogaja s sebstvom. Vse se začne v zvezanosti dvojice subjekta in objekta, ki prevlada nad dihotomijo. Znotraj tega odvijanja, ki je poskus približevanja pravemu sebstvu, je treba priti do končnega uvida, ki je to, da moje sebstvo ni enako substanci, ampak *bashoju* samemu – to je dejanska narava sveta. Transcendirati samega sebe pomeni narediti povratek k sebi in s tem postati resnično sebstvo. V govoru o *bashoju* torej vedno operiramo z naslednjimi tremi postavkami:

1. bivajoče je determinirano s svojo umeščenostjo v *basho*;
2. pomen bivajočega se spreminja s spremembo *bashoja*;
3. *basho* je popolna ničnost glede na predmete, ki se nahajajo v njem.

(Wargo, 2005, 96)

5 Posameznik in svet znotraj Nishidove topologije

Razdelali smo pojma, čisto izkustvo in *basho*; znotraj prvega svet obstaja na popolnoma individualni ravni posameznika, ki ga prek posluževanja večne izgradnje in razgradnje meče predse po svoji volji in si jemlje povratek k prvotnemu preprostu kot porok za ponovni pričetek s tem cikličnim početjem. Znotraj drugega se nahaja pojasnilo o našem sebstvu, ki vznikne iz uvida v absolutno ničnost, ter to sebstvo in obenem nesebstvo poveže s celoto sveta. Vendar tu še vedno ostane nek ne dovolj podrobno naslovljen ostanek, v katerega je potreben dodaten vpogled zavoljo obstoja obeh; to sta odnos in komunikacija z drugimi, z menoj in zgodovinskim svetom – videli bomo, da v tem razmisleku Nishida do pojasnila ponovno prispe znotraj svoje prostorske teorije.

V *bashoju* na nek način »postanemo reč sama«, to je enost, ki jo dosežemo prek negacije samega sebe, z izpraznitvijo sebstva in njegovo končno ugasnitvijo. Postaviti se moramo v stanje tistega, ki gleda na takšen način, kot da je sam to, kar je gledano, zgolj tako se imata subjekt in objekt možnost zediniti v eni zavesti. Po stari vzhodnoazijski miselnosti imajo vsa bitja in reči prirojeno vsebovan nekakšen duh oz. srčno zavest, ki je združitev racionalne kognicije in empirične zaznave [心], ki ji mora biti izkazano ustrezno spoštovanje. Ves pojavni svet je prepleten in v tej prepletenosti med vsem obstaja globoka neubesedljiva povezava.¹¹ Če bi,

11 Zgolj kot zanimivost: ko je Japonska v 6. stoletju prevzela budistično filozofijo iz Kitajske, se je ta zelo lepo spojila z že poprej obstoječim šintoizmom, predvsem zaradi načina, kako je ta dojemal vseprepletenost sveta, narave in človeškega bivanja. »Še danes je vsa Japonska prepletena s svetišči in kapelicami, ki častijo kamije, božanstva v njihovih najrazličnejših oblikah, od lokalnih različic, gora, dreves, slapov, riževih polj, pa vse do sil, ki naj bi delovale v širšem, celo nacionalnem obsegu.« (Milčinski, 2013a, 371–372)

denimo, postavili človeka in vrtnico drug nasproti drugega, bi v *bashoju* nastopila drug ob drugem, saj se v tem posebnem prostoru dogodi najbolj osebno srečanje z vsem, kar je, v njem se namreč udejanjita kot eno. Četudi vseeno ostajata ločena, če ne drugače, že na fizično opazni ravni, sta še vedno celota. Prav tako kot človek omogoča življenje vrtnici, vrtnica to počenja obratno, na takšen način pa celokupnost sveta preveva popolnoma vse – ko postanemo eno z vrtnico, posledično postanemo eno tudi s celotnim kozmosom. Ampak to ni dovolj za pojasnilo delovanja intersubjektivnosti v sklopu njegove teorije, zato se Nishida tega loti na nekoliko drugačen način.

Prične tako, da izpostavi dve sferi odnosa do drugega – prvo kot sfero samega sebe in drugo kot sfero intersubjektivnosti, kar je nekako podobno razdelitvi na notranje in zunanje, vendar vseeno dovolj drugačno, da se ne gre omejevati in zvajati na to. Tista, ki ima za opraviti s samo seboj, se opiše kot območje mene, v katerem sem, denimo, sposobna prepoznati to, da se spominjam nečesa, kar je minilo, ali da si lastim zmožnost preprostega zavedanja tega, da razmišljam. Kar se tiče drugega, torej tistega, ki ima svoje nahajališče v drugi sferi, pa je zgodba rahlo drugačna. V odnosu do drugega nimam sposobnosti opisanega zavedanja ali prepoznavne, razen v primeru, da mi je to neposredno dano na znanje v neki vrsti izraza, kot je pisana beseda ali govorjeno, posredovano s strani drugega, kar nas dela za zelo negotove v odnosu z njim, venomer v zmedenosti in nevednosti o njegovih miselnih vsebinah. Morda bi bilo smiselno, da bi se podali v iskanje nečesa tretjega, kar bi omogočilo prenos neposrednega med enim in drugim ter prečilo mejo med mano in drugim, vendar bi se to kaj hitro izkazalo za precej zapleteno. Vendar pa se odnosi med seboj in drugim morajo navsezadnje nekje odvijati, to je, najbolj prikladno povedano, v nekakšnem prostoru. *Basho* je torej nekaj, kar zajame to dvojico in ji poišče nahajališče. Čeprav je ta dvojica že privzeta v medsebojno nasprotujoči si relaciji, pa v njej vedno obstaja vrsta prvotne zvezanosti, ki se odvija v posredovanju. Posrednik, ki ga Nishida tu predlaga, pa je »zgodovinski« materialni svet, ki naj bi nastal ravno kot proizvod protivja – v svoji osnovi svet teles, ki omogoča interakcijo med njimi na podlagi raznoraznih telesnih fenomenov. Iz odnosa med sferama sebstva in drugega se rodi materialni svet, ki ima vlogo posredujočega med enim in drugim, protivji pa si primarno delita nekaj skupnega – to je prostor, ki ju združuje. Naslednja komponenta, ki nam umanjka za izgraditev celotne slike, pa je čas, v katerega moramo vpeti obe sferi.

V primerjavi z Aristotelovo definicijo časa v *Fiziki*, kjer postavi znameniti zgled za njegovo vsesplošno dojetje na svetovni ravni, smo v okviru vzhodno-azijskih filozofij priča precej drugačnim pojmovanjem koncepta. Aristotel čas pojmuje kot nekakšno število; le-to je pogoj, da postane izmerljiv. To prikaže tako, da ga umesti na linearno črto, premico, ki jo lahko poljubno razmejujemo na določene

točke. Na takšen način bosta točki A in B odigrali vlogo razmejitvenih delov in ga s tem umestili v odrejen prostor ter mu nadelj umetno trajanje zavoljo te razmejitve. Ti dve neznanki lahko poljubno poimenujemo, vendar je vse, kar se nahaja pred A, nekakšen »prej«, medtem ko je vse, kar sledi B, »potem«, tisto vmesno pa »sedaj«, torej dogajanje, ki se v času vrši točno v tem pričujočem hipu. Tako lahko govorimo tudi o zgodovinskem času, ki se odvija v bolj obširnem razponu, začenši v pričetku našega obstoja.¹² Nishidov pogled na čas se ne bo skladal s to opredelitvijo. Njegovo dojemanje časa temelji na drugačni ideji, ki je najbolj tipično prisotna v delu japonskega meniha Dōgena iz 13. stoletja. V njegovi zbirki 95 esejev *Shōbōgenzō* je tudi nek posebno zanimiv esej z naslovom *Uji*. V njem avtor vso teorijo časa zvede na koncept, ki je »večni sedaj«. Če posameznik živi v »sedaj«, ne interpretira sveta pred seboj, vendar ga preprosto neposredno izkuša. V vsakem »sedaj« je vsebovano vse, v njem nič ne premine, skozi to spoznanje pa se manifestira neposredna takšnost univerzuma. V sferi notranjega v enotnosti bivata jaz včerajšnjega dne in jaz današnjega dne, in sicer na način, da že takrat, ko govorim, ne morem mimo dejstva, da govor o preteklem in prihodnjem vršim v točno določenem trenutku sedanjosti, zato se tudi moje sebstvo v notranjem času zvede na sedaj; potemtakem mora tudi v sferi drugega obstajati enotnost, če naj med njima obstaja krajevna povezava.

V sferi drugega se odnos med njegovim danes in jutri nahaja v *bashoju*, v katerem na nek poseben način zasede vlogo posrednika časa. Govora je o takšnem času, ki postavlja prostor, in je po svoji oznaki potemtakem prostorski. Samega sebe zrcali in se udejanja kot »večni sedaj« in v tem obnašanju časovno opredeli prostor ter zajame vse drugo, kar se znotraj tega prostora nahaja. Ponovno smo priča napetosti med dvojim, tokrat med notranjim in zunanjim časom, tisto, kar iz njega vznikne, pa je odnos med mano in drugim, medtem ko je ta odnos tisto, iz česar se, kot poprej nakazano, oblikuje svet. Ta povezava je omogočena s strani tega, da je svet postavljen znotraj prostorskega kraja, ta prostorski kraj pa ni nič drugega kot obravnavani *basho*. Tako Nishida vanj privede intersubjektivnost in nasploh vse. *Basho* je tisto, kar združuje popolnoma vse, vse postavlja v isto okolje, saj je edino, kar ima potencial večnega nastajanja in umiranja, pri čemer si pomaga s svojo neizpodbitno osnovo, absolutno ničnostjo, absolutna ničnost pa je, dokončno, *basho* vsega.

12 Najsibo le-ta pogojen s kulturnim, verskim ali civilizacijskim vzniknjenjem.

Bibliografija

- Adorno, T., in drugi, *Dialektika razsvetljenstva: filozofski fragmenti*, Ljubljana 2006.
- Bashō, M., *Haiku o žabi*, <http://知ったこと.com/archives/3463.html> (dostop: 31. 8. 2022).
- Carter, R., *The Kyōto School: An Introduction*, New York 2013.
- Davis, B. W., The Kyōto School, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/kyoto-school/> (dostop: 29. november 2022).
- Heidegger, M., *Na poti do govorice*, Ljubljana 1995.
- Heisig, J., in drugi, *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, Honolulu 2011.
- Krummel, J., *Nishida Kitarō's Chiasmatic Chorology: Place of Dialectic, Dialectic of Place*, Bloomington 2015.
- Lermontov, M. J., *Pesmi in pesnitve*, Ljubljana 1963.
- Maraldo, J., The Place and Significance of Nishida's Philosophy in Europe and North America, *Tetsugaku Companion to Nishida Kitarō* (ur. Matsumaru, H., in drugi), Cham 2022, str. 117–131.
- Milčinski, M., *Azijske filozofije in religije*, Ljubljana 2013a.
- Milčinski, M., *Telo-duh v filozofsko-religijskih tradicijah*, Ljubljana 2013b.
- Nakajima, Y., Pure Experience, v: *Tetsugaku Companion to Nishida Kitarō* (ur. Matsumaru, H., in drugi), Cham 2022, str. 1–13.
- Nishida, K., *An Inquiry Into the Good*, New Haven 1990.
- Nishida, K., *Place and Dialectic: Two Essays by Nishida Kitarō*, Oxford 2012.
- Nishitani, K., *Nishida Kitarō: The Man and His Thought*, Nagoya 2016.
- Wargo, R., *The Logic of Nothingness: A Study of Nishida Kitarō*, Honolulu 2005.

Prostor absolutne ničnosti: približevanje k (ne-)sebstvu v Nishidovi filozofiji

Ključne besede: *basho*, absolutna ničnost, sebstvo, Nishida Kitarō, kjotska šola

Članek bo v ospredje obravnave postavil nekaj temeljnih, vseprisotnih in ponavljajočih se motivov v filozofiji predstavnika kjotske šole, Nishide Kitarōja. Ti motivi so bili nenehno podvrženi predelavi s strani avtorja skozi celotno trajanje njegovega življenja. Pri tem se bom pretežno osredotočila na zgodnje in srednje obdobje njegovega pisanja, v katerem prvotno opredeli pojme, kot so čisto izkustvo, *basho* [場所] in absolutna ničnost, ki bodo okvirno razdelani v mojem pisanju v namen obravnave problematike individualnega jaza in dejanskega sebstva v odnosu do sveta.

Tema obravnave prispe do vrhunca napetosti v Nishidovi zastavitvi *bashoja*, ki stre-mi k odpravi vrzeli med subjektom in objektom, torej k njuni neprebojni združitvi v enost navkljub njuni drugačnosti, a vseeno omogočujoč, da v svoji skupnosti ohrani-ta individualno avtonomnost. To početje bi na končni točki morda utegnilo poroditi zmožnost za odkritje tistega, kar se razkriva v uvidu v naravo sveta, za katero bom poskusila pokazati, kako se zrcali prek Nishidove absolutne ničnosti.

The Place of Absolute Nothingness: Approaching the (Non-)Self in Nishida's Thought

Keywords: *basho*, absolute nothingness, self, Nishida Kitarō, the Kyōto school

This present article will introduce some of the prevailing, ever-present and recurrent motifs in the thought of the main representative of the Kyōto School, Nishida Kitarō. These motifs often changed throughout the author's creative life. I will mostly focus on the early and middle period of his writing, during which he introduced terms such as pure experience, *basho* [場所] and absolute nothingness. I will further expand on these in my writing, with the aim of discussing the problematic of the individual self and real self in their relation to the world. My research then comes to its climax in introducing Nishida's theory of *basho*, which strives to erase the dichotomy between subject and object, giving privilege to their oneness as opposed to their difference, their unity enabling them to both keep their individual autonomy. This could perhaps offer the possibility of unravelling that which lies in the core of the real nature of the world. I shall then attempt to explain how this nature is reflected in Nishida's theory of absolute nothingness.

O avtorici

Tara Peternell je diplomirana filozofinja, ki obiskuje magistrski študij filozofije na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Zadnji dve leti pred-seduje Študentskemu filozofskemu društvu, v okviru katerega prireja strokovne do-godke in ureja publikacije. Njena glavna raziskovalna področja so azijske filozofije, v sklopu katerih se specializira za filozofijo kjotske šole in budizem *zen*.

E-naslov: tara.peternell@gmail.com

About the author

Tara Peternell holds a graduate degree in philosophy. She is currently in the process of writing her Master's thesis at the Faculty of Arts, University of Ljubljana, Slovenia. For the past two years she has been the acting president of the Student Philosophical Society of Ljubljana, through which she organises philosophical events. She is also the editor-in-chief of the Society's publications. Her main field of research is Asian philosophies, and she specialises in the thought of the Kyōto School and *Zen* Buddhism.

Email: tara.peternell@gmail.com