

O METODI INTERKULTURNE FILOZOFIJE

E. Husserl je s fenomenološko metodo odprl pot k filozofski analizi življenjskega sveta in s tem tudi različnih življenjskih svetov. Sledeč tej poti bom poizkusil pokazati, kako se je mogoče približati vprašanju razumevanja tuje kulture.

37

1. Vprašanje intersubjektivnosti in odnosa jaz-ti

Je solipsizem posledica in usoda moderne zahodne filozofije, ki stališče filozofske strogosti, namreč evidentnost samozavesti, fiksira v kartezijskem smislu? Kitaro Nishida se je s tem vprašanjem ukvarjal na začetku modernizacije na Japonskem in se je v uvodu k svoji prvi in najpomembnejši knjigi *Zen no Kenkyu* (O dobrem)¹ pridružil prepričanju, da je končno mogoče rešiti vprašanje solipsizma.

To vprašanje je rešil povsem drugače kot Husserl, ki je dovršil motiv moderne filozofije in odprl novo polje zavesti življenjskega sveta. Shizuteru Ueda, ki je

¹ Nemški prevod te knjige nima omenjenega uvoda. Prim. Kitaro Nishida, *Zen no kenkyuu* (Raziskovanje o dobrem), nemški naslov: *Über das Gute*, Frankfurt/M., 1989.

znan po raziskovanju analogij med mojstrom Eckhartom in zen budizmom in je tudi dober poznavalec Nishidove filozofije, pravi, da ima Nishidovo čisto izkustvo, ki premerja in presega razcep na subjekt in objekt, svoj izvor v praksi zena.² Husserl je isti problem rešil na svoj način, namreč s svojo strogo fenomenološko analizo intersubjektivnosti. Je torej oba filozofa sploh mogoče povezati in se z njima filozofsko spoprijeti? Eno izmed možnosti vidim v tem, da bi lahko posredovalno vlogo v možnem dialogu med obema igralo Bubrovo razumevanje odnosa jaz-ti.

a. Husserl je s svojo analizo intersubjektivnosti pokazal na plast anonimne intencionalnosti. V tej plasti delujejo anonimne nagonске intencionalnosti, ki tvorijo medtelesnost brez polarizacije na subjekt jaza in objekt predmeta. So brez temeljev intersubjektivnosti, na katerih temelji intersubjektivnost v svojem običajnem pomenu, v kateri je torej subjekt objekt za drugega. Anonimna nagonška intencionalnost seveda ni nagon ali instinkt v empiričnem smislu, temveč prav posebna pasivna intencionalnost, ki se imenuje »praafekcija« ali »praasociacija« in transcendentalno pogojuje izvorno časenje.³ Ko Waldenfels opozarja na izvorno samočasenje jaza, v katerem je drugačnost tujega zasidrana še pred slehrnim nanašanjem lastnega na samega sebe in je tako z njim že vselej prepletena,⁴ to samočasenje jaza pravzaprav pomeni samočasenje anonimnega predjaza in, govorjeno konkretno, samočasenje praafektivne sinteze nagonске intencionalnosti. Prirojena nagonška intencionalnost, ki jo še pred samim oblikovanjem implicitne habitualne intencionalnosti zdrami praafektivna sinteza, se oblikuje kot »utemeljujoča stalna spodnja plast brezjaznega (ichlos) toka« ali kot »radikalno predjazno (das Vor-Ichliche)«. ⁵ Tu naletimo na izvorno prakomunikacijo, ki je pred razcepom na posamezni subjekt in objekt, na jaz in drugega, utemeljeno v strogo fenomenološki analizi pasivne intencionalnosti. S tem je torej tudi prepričljivo prikazan enaki izvor jaza in drugega. Toda odnos jaz-ti v Bubrovem smislu napotuje na neko drugo področje socialne intersubjektivnosti, ki ga je s pojmom »akt jaz-ti« oziroma

38

² Prim. Shizuteru Ueda, *Nishida tetsugaku eno michibiki (Einführung zur Philosophie Nishidas – Uvod v Nishidovo filozofijo)*, Tokio, 1998, 24 isl.

³ V zvezi z nagonsko intencionalnostjo kot pasivno sintezo prim. L. Landgrebe, *Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus*, v: *Phänomenologie und Marxismus*, 1. zv., Frankfurt/M., 1977, str. 93 isl., in I. Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, 1982, str. 38 isl.

⁴ Prim. B. Waldenfels, *Želo tujega*, Nova revija, Ljubljana, 1998.

⁵ E. Husserl, *Husserliana*, XV. zv., str. 598.

»mi« tematiziral tudi Husserl. Vendar pa sta v Husserlovi tematizaciji manj poudarjena tako poseben karakter odnosa jaz-ti kot tudi paradokсна enotnost ti-ja, namreč enotnost individualnosti in odsotnosti lastnosti ti-ja oziroma odnos, kakršni so »med« (Zwischen) itn. Odnos jaz-ti kot dialoško načelo ima svojo podlago v človekovi eksistencialni religioznosti, katere fenomenološka analiza je naša pomembna nadaljnja naloga.

b. Nishidova knjiga *O dobrem* se začinja z opisom »čistega izkustva«. »V neposrednem izkustvu lastnega stanja zavesti še ni subjekta in objekta.« (Str. 29.) »Čisto izkustvo je neposredno izkustvo dejanskega, takšnega, kot je. ... Če, na primer, vidimo neko barvo in rečemo 'to je modro', s tem ne pojasnimo izvornega občutka barve, temveč ga postavimo le v odnos z njemu podobnim, prejšnjim občutkom ... to, kar imenujemo pomen izkustva ali sodbe, kaže zgolj na nanašanje na nekaj drugega in ne obogati vsebine samega izkustva. Kar se kaže v pomenu oziroma sodbi, je le iz praizkustva abstrahirani del, ki je vsebinsko še revnejši od tega praizkustva.« (Str. 36 isl.)

Opisano čisto izkustvo po Uedi vključuje tri elemente: 1) V tem izkustvu ni niti subjekta niti objekta. 2) To izkustvo se odvija pred razcepom na subjekt in objekt. 3) Subjekt in objekt sta v tem izkustvu eno.⁶ Glede prvega in drugega elementa je v odnosu do nekaterih stališč zahodnih filozofov mogoče tale interpretacija:

Konkretnost in neposrednost čistega izkustva Ueda kontrastira z »določenim tem« (das Diese) čutne gotovosti v Heglovi *Fenomenologiji duha*. V Heglovi trditvi, da »kot splošno izrekamo tudi čutno: kar rečemo je: to, tj. splošno to«,⁷ imamo že opraviti z abstraktno pojmovnim prehodom od »nedoločenega tega« (Dieses) k »določenemu temu« (das Diese). Vendar pa vsebine čistega izkustva, na primer, gledanja tega drevesa, po Uedi ni mogoče odpraviti v odnosu posredovanja med posameznim in splošnim. Jaz sodbe »Jaz vidim drevo« še zlasti ni prisoten v čistem izkustvu, izraženim s sodbo »(Jaz) vidim drevo«. Čisto izkustvo kaže kraj, kjer se samo to posredovanje še ni začelo in jaz in predmet še nista razdružena. Ta raven lahko po eni strani ustreza pri Husserlu razkriti pasivni sintezi, ki jo je v svojo fenomenologijo zaznavanja pozitivno

⁶ Prim. Sh. Ueda, *Uvod v Nishidovo filozofijo*, n.n.m., str. 132.

⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Der philosophischen Bibliothek Bd. 114, 1952, str. 82.

vklučil in naprej razvijal Merleau-Ponty. Z določenimi omejitvami je to kritiziral Toshihiko Izutsu, ki v izkustvu stvari »v njihovem predobjektivnem načinu biti« vidi neko podobnost z »netetično zavestjo« ali »predobjektivnim pogledom« pri Merleau-Pontyju.⁸ Ueda v analizo zavesti tega izkustva vključi Merleau-Pontyjevega pojem »*transgression intentionelle*« in pravi, da, na primer, zavest o »rdečem« ni zavest o nečem, temveč predrefleksivna zavest samega »rdečega«, ki se še pred reflektiranjem tega izkustva »rdečega« transcendirata navzven in s tem odpira polje same zavesti.⁹ Omenjeno predrefleksivno transcendiranje zavesti je kot posebno intencionalnost retencije odkril že Husserl v svojem raziskovanju časovne zavesti in jo je nadalje genetično analiziral kot praafektivno nagonsko intencionalnost ter pozneje, v tridesetih letih, opisoval kot »časovno pradogajanje časenja (gezeitigendes-zeitliches Urgeschehen), ki v sebi konstituira in ima že vselej konstituiran neki hiletični univerzum«. ¹⁰

Le tretji element, namreč enost subjekta in objekta, pomeni nekaj drugega kot predobjektivno in predsubjektivno enotnost. Ta enost je enotnost, ki se udejani šele po razcepu na subjekt in objekt.¹¹ To razlikovanje po mojem mnenju ustreza Bubrovemu razlikovanju med odnosom prirojenega jaza v otroštvu in odnosom jaz-ti v svetu odraslih. Merilo tega razlikovanja je v obeh primerih tisto »pred« oziroma »po« razcepu na jaz in predmet oziroma subjekt in objekt.

40

Pri tem je še posebej zanimivo Uedovono pojmovanje odnosa jaz-ti, ki ga je tematiziral tudi Nishida. Ueda namreč pravi tole: »Medtem ko vidi Buber nosilni temelj odnosa jaz-ti v večnem ti, v 'podaljšani liniji' odnosa do ti, vidi zen budizem nosilni temelj tega odnosa v temelju vmesnosti oziroma v njeni netemeljnosti, torej v netemelju ničā, v katerega se skupaj razblinita jaz in ti in iz katerega se jaz in ti na novo rodita tako kot samostojna subjekta kot tudi v svoji medsebojni odvisnosti.«¹² Obravnavanje večnega ti in budističnega netemelja ničā mora potekati v celotnem kontekstu obeh raziskovalnih področij.

⁸ Prim. T. Izutsu, *Die Entdinglichung und Wiederverdinglichung der »Dinge« im Zen-Buddhismus*, v: *Japanische Beiträge zur Phänomenologie*, izd. Yoshihiro Nitta, Freiburg/München, 1984, str. 20 isl.

⁹ Prim. Sh. Ueda, n.n.m., str. 152 isl. V zvezi s pojmom retencije, ki v fenomenološki naravnosti dopušča »transcendenco«, prim. E. Husserl, *Husserliana*, XIII. zv., str. 162.

¹⁰ E. Husserl Trans. C 10, 25. list, 1931.

¹¹ Prim. Sh. Ueda, n.n.m., str. 133.

¹² Sh. Ueda, *Vorüberlegungen zum Problem der All-Einheit im Zen-Buddhismus*, v: *All-Einheit, Wege eines Gedankens in Ost und West*, izd. D. Henrich, Stuttgart 1985, str. 141.

Še zlasti je dovolj stičišč med odnosom jaz-ti in taoističnim pojmom »wuwei« (nedelovanje) ali med hasidizmom in zen budizmom, ki jih tematizira tudi Buber. Tu je treba, kot bi lahko rekli, pokazati mesto, iz katerega bi lahko poizkusili doseči pot do izvira vzhodnjakega mišljenja.

2. Metodološka razlika

Pri metodološki obravnavi obeh usmeritv lahko ugotovimo te osnovne značilnosti:

a. Najpomembnejša za Husserlovo raziskovanje je njegova fenomenološka metodologija, ki se je, skladno z raziskovanjem intersubjektivnosti, iz statično-fenomenološke metode razvila v genetično-metodološko. Fenomenološko-genetično vprašanje po »prapostavitvi« konstitucije smisla, kot, na primer, »v kakšnem smislu lahko geneza ene monade posega v genezo druge in v kakšnem smislu lahko enotnost geneze zakonito povezuje množico monad«,¹³ omogoča razkrivanje izvirne medtelesne nagonске intencionalnosti. To genetično vpraševanje seveda ni vprašanje po dejanskem sosledju, na način vnanjega obravnavanja, temveč vprašanje po sovisju motivacij, horizontov smisla.

41

Ta metoda poteka v dveh fazah. Najprej se za vodilo genetične analize vzame plasti smisla, dobljene z analizo konstitucije smisla in bistvogledjem, v drugi fazi pa se izvede metodo redukcije oziroma rekonstrukcije, ki razveljavi ali reducira določeno plast smisla in motivacijsko sovisje »če-potem«¹⁴ več plasti smisla. Na primer: če se reducira intencionalnost ponovnega spominjanja, potem intencionalnost retencije, protencije in impresije še ostanejo v časovni zavesti malega otroka ali če se razveljavi aprezentacijo druge zavesti, potem preostane sfera svojskosti. Primere tega, kako je ta genetična metoda razvila temeljno filozofsko vprašanje po nastajanju smisla in kako je Husserl raziskoval oblikovanje telesnosti v fazi zgodnjega otroštva, sem pokazal v zvezi z razvojno psihologijo.¹⁵

Druga neizogibna vprašanja lahko postavimo le glede fenomenološke analize odnosa jaz-ti. Prvo vprašanje je, ali sploh lahko fenomenološko analiziramo

¹³ E. Husserl, *Husserliana*, XI. zv., str. 342 isl.

¹⁴ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Hamburg 1969, str. 77.

¹⁵ Prim. I. Yamaguchi, n.n.m., str. 114 isl.

odnos jaz-ti, ki ga lahko mislimo v povezavi z odnosom do večnega ti? Ali fenomenologija tu ne naleti na mejno območje religioznega izkustva? Theunissenov poizkus, da bi odnos jaz-ti pri Bubru postavil v odnos s Husserlovo fenomenologijo intersubjektivnosti, metodološko zaznamuje težnja po določitvi presežka odnosa jaz-ti, ki prebija okvir analize konstitucije noeze in noeme. Vendar pa njegova interpretacija ne zadene jedra odnosa jaz-ti, njegove konkretnosti in svetnosti, saj bi njegovo zoženo pojmovanje intencionalnosti brez zadostnega navezovanja na raven transcendentalne faktičnosti moralo izključevati telesno konkretnost ti-ja. Kljub temu pa vidim dobro možnost za konfrontacijo odnosa jaz-ti z nadaljnjo analizo konstitucije življenjskega sveta oziroma, natančneje, pasivnosti, telesnosti in tudi ustvarjalnega delovanja, kot je, denimo, umetnost.¹⁶

42

b. Pri Nishidi ne najdemo nikakršnih lastnih metodoloških napotkov glede načina, s katerim se je dokopal do temeljnega stališča »čistega izkustva«. Najprej je treba upoštevati Izutsujev komentar k Merleau-Pontyjevem »predobjektivnemu pogledu«. Pravi, da lahko ta predobjektivni pogled zajame le stvari »kot potencialne objekte za »zavest o« spoznavajočega subjekta« in da je treba pravo deobjektiviranje stvari in slednjič sveta v smislu mahajana budizma opraviti šele z desubjektiviranjem ega.¹⁷

To desubjektiviranje pa nima le teoretičnega, motrečega značaja, temveč tudi praktičnega, ki ga Ueda imenuje prenehanje refleksije v nekem določenem smislu. To je prenehanje refleksije »kot aktivnosti jaza«. Fenomenološka epoke, prenehanje sodbe, je, kot pravi Ueda, filozofska metoda refleksije, »refleksija o refleksiji«, pri čemer je konstitucijo smisla zavesti mogoče nadalje analizirati v noezo in noemo. Prenehanje refleksije pa je tu dejansko prenehanje vseh vrst refleksij kot aktivnosti jaza in hkrati pomeni refleksijo aktivnosti same filozofije in pripravo predočitve stvari in sveta v njuni »takšnosti«. ¹⁸

Tu vidim še neko drugo možnost za poglobitev metodološkega vprašanja. Namreč tematizirati je treba proces tega desubjektiviranja in deobjektiviranja samega. Pri tem bomo metodo genetične fenomenologije in še zlasti metodo redukcije ali rekonstrukcije konstruktivno obravnavanje v odnosu do preneha-

¹⁶ Prim. I. Yamaguchi, *Ki als leibhaftige Vernunft*, München, 1997, IV. poglavje.

¹⁷ Prim. T. Izutsu, n.n.m., str. 21 isl.

¹⁸ Prim. Sh. Ueda, n.n.m., str. 104 isl.

nja refleksije kot dejavnost jaza. V genetično-fenomenološki metodi je izhodišče obravnavanja po eni strani celotna struktura plasti konstitucije smisla. Skladno s tem izhodiščem imamo v filozofiji budizma podedovano tako bogastvo vseh filozofskih raziskovanj posameznih področij kot tudi spoznavnoteoretskega, ontološkega, praktičnega področja in področja filozofije religije. Še posebej zanimiva je analiza spoznavanja (vijana) oziroma zavesti v šoli jogačara mahajane budizma, ki iz prazavesti oziroma nezavednega, imenovanega alajavijana, razkriva religiozno spremembo zavesti. Statična struktura analiza plasti zavesti pri Husserlu in v jogačari nam lahko pokaže zanimive razlike in podobnosti in nas pripelje do genetičnega vprašanja o teh razlikah samih.

Raziskovanje nagonse zavesti ali nezavednega, ki je skupno Husserlovi fenomenologiji in analizi šole jogačara, seveda ni nikakršno naključje v zgodovini filozofije človeka. Vprašanje po »prapostavitvi« konstitucije smisla in vprašanje izvora aktivnosti zavesti, katere poznavanje močno vpliva na religiozno spremembo zavesti, sovpadeta na kraju, kjer je paradokсно odpravljeno običajno razlikovanje med zavestjo in nezavednim, aktivnostjo in pasivnostjo, bistvom in dejstvom, duhom in materijo, jazom in drugim, in podobno. Husserl je s svojim več kot petnajstletnim raziskovanjem razkril retencijsko intencionalnost, ki pred aktivnostjo jazove refleksije deluje povsem »pasivno«. Praktična metoda budistične filozofije je z dejansko redukcijo jazove refleksije v luč svoje refleksije postavila samo aktivnost zavesti.

3. O metodi raziskovanja skrite kulturne razlike

Doslej obravnavana intersubjektivnost in odnos jaz-ti pri Husserlu, Nishidi in Uedi sta nam že nakazala različne pristope k tej problematiki. Tu seveda ni mogoče posploševanje v smislu na vzhodna in zahodna filozofija, zato pa se že nakazuje usmeritev v metodo interkulture filozofije.

V interkulturni filozofiji lahko več posameznih tem obravnavamo z vidika spoznavne teorije, socialne filozofije ali filozofije religije. Pri tem je treba zlasti upoštevati različne načine obravnavanja, ki izvirajo iz vsakokratne kulturne tradicije in se jih večinoma ne zavedamo kot skritih razlik na sebi. Interkulturna filozofija postaja čedalje bolj zanimiva ravno zato, ker se v celotnem kontekstu načina življenja vzporedno s čedalje globljim raziskovanjem tudi toliko jasneje

razume lastne korenine in lastno habitualnost v kontrastu s tujim načinom obravnavanja. Ta skrita razlika v glavnem ne postane opazna ob problemi prevajanja kot takih, temveč s tem, da v tujih življenjskih prostorih marsikaj razumemo narobe in da smo narobe razumljeni ter da se vprašujemo po razlogih tega nerazumevanja, saj vsakokratni kulturi lasten način obravnavanja nezavedno deluje že na ravni zaznavanja in telesnosti; tako da ta nerazumevanja največkrat izvirajo iz takšnih nezavednih habitualnih načinov zaznavanja.

Ob vpraševanju po teh razlikah se mi zdijo osrednjega pomena tile metodološki vidiki:

1) Fenomenološka epoche, prekinitve sodbe, predstavlja prostor reflektiranja, v katerem se lahko vprašamo po tem, kako in v kakšni situaciji ter s kakšnim jezikovnim znanjem se sprejemajo lastne sodbe. Sodba se oblikuje z razpiranjem ali tako, da temelji na neposrednem zaznavanju. Prenehanje presojanja seveda ne pomeni dejanskega prenehanja presojanja, ki je nujno potrebno za nadaljnje življenje v življenjskem svetu, temveč vpraševanje po oblikovanju smisla lastnih in tujih zaznav in habitualnosti.

44

2) Fenomenološko-genetično vprašanje meri na obravnavanje konstitucije smisla zaznavanja in njegove habitualnosti, ki je konstituirana iz predjezikovno-telesnih in jezikovnih plasti smisla. Vprašanje odnosa med pasivnostjo in aktivnostjo, med predjazno in na jazovi aktivnosti temelječo reflektivno konstitucijo smisla je mogoče filozofsko raziskovati šele takrat, ko je bila predjaznopred-refleksivna intencionalnost retencije, pasivne sinteze, transcendentalnofenomenološko razkrita in tematizirana kot raziskovanje predpredikativne konstitucije smisla življenjskega sveta. Interkulturalna filozofija mora imeti dostop ne le do refleksije neke kulture, artikulirane v jeziku, temveč tudi do predjezikovne telesnosti v kulturi, ki igra osrednjo vlogo, na primer, v procesu poučevanja zen budizma.

3) Genetično raziskovanje ni strnitev ali racionalna rekonstrukcija empiričnih raziskovanj, temveč se začne z rezultatom statične fenomenologije, v kateri se že uporablja transcendentalnofenomenološko metodo bistvogledja ali eidetične redukcije. Zakonitosti bistev, kot so retencija, kinestezija itn., imajo fenomenološki karakter evidentnosti, ki seveda ne zahteva absolutnosti, temveč nam osvetljuje razliko med apodiktičnostjo in adekvatnostjo. Z metodo redukcije konstitucijskih plasti se rekonstruira konstitucijske plasti ravno teh

zakonitosti bistev in ne gre za racionalno strnitev rezultatov empiričnega raziskovanja. Vendar pa je genetična metoda toliko odprta za empirično raziskovanje, da statična metoda vključuje proces bistvogledja, v katerega postopek eksemplifikacije se pozitivno vključuje vsako empirično raziskovanje. Zato se od interkulture filozofije, da bi se lahko od posameznih tem dobilo to, kar je bistveno, zahteva odprtost za vsako znanstveno raziskovanje v dotičnih kulturah.

4) Pri tematiziranju »nadjezikovne«, »nadumne« religioznosti različnih kultur je treba upoštevati razlike v metodoloških pristopih. Ko se je ponujalo metodo prenehanja refleksije, osredotočanje na dihanje kot iskanje izvora duha, se je na to pot odlično podal in jo prehodil, na primer, tudi novokantovec Eugen Herrigel. Narodnost raziskovalca ni pomembna. Filozofskemu raziskovanju so odprte različne poti. Bistvo in identiteto lastne filozofske metode in same filozofije lahko dobimo šele ob stiku s tujo filozofijo in njeno metodo, saj sicer filozofija v kaki kulturi ostaja le nekakšna samorefleksija, podobna gledanju v lastni popek.

5) Fenomenološko raziskovanje odnosa jaz-ti in genetična metoda fenomenologije dajeta zato zanimivo metodološko prednost raziskovanju interkulture filozofije, saj fenomen odnosa jaz-ti v sebi vključuje tri razsežnosti biti-človek, namreč medtelesnost pred razcepom na subjekt in objekt, intersubjektivnost v razcepu na subjekt in objekt ter odpravo njunega razcepa, genetična metoda pa ima filozofski dostop do predjezikovne, predrefleksivne medtelesnosti in intersubjektivnosti v običajnem pomenu in lahko vsaj na negativen način, s samoomejevanjem refleksije, omogoči tudi približanje k tretji ravni religioznosti.

45

Prevedel Alfred Leskovec

LITERATURA

- Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952.
- Husserl, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*, Hua XI, Den Haag 1954.
- Husserl, E.: *Cartesianische Meditationen*, Hamburg 1969.
- Husserl, E.: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Hua XV, Den Haag 1973.
- Izutsu, T. »Die Entdinglichung und Wiederverdinglichung der "Dinge" im Zen-Buddhismus«, v: *Japanische Beiträge zur Phänomenologie*, izd. Y. Nitta, Freiburg/München, 1984.
- Landgrebe, L.: »Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus«, v: *Phänomenologie und Marxismus, 1. zv.*, Frankfurt/M., 1977, str. 93-123.
- Nishida, K.: *Über das Gute*, Frankfurt/M. 1989.
- Ueda, S.: »Vorüberlegungen zum Problem der All-Einheit im Zen-Buddhismus«, v: *All-Einheit, Wege eines Gedankens in Ost und West*, izd. D. Henrich, Stuttgart 1985.
- Ueda, S.: *Nishida tetsugaku eno michibiki (Uvod v Nishidino filozofijo)*, Tokio 1998.
- Waldenfels, B.: *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M. 1990.
- Yamaguchi, I.: *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Den Haag 1982.
- Yamaguchi, I.: *Ki als leibhaftige Vernunft*, München, 1997