

Janko Lozar Mrevlje
Univerza v Ljubljani

Heidegger in Hisamatsu. Na poti k vzajemni drugosti¹

Martin Heidegger in Hisamatsu Shin'ichi. Totalno presenetljivo sorodna misleca. Oba rojena leta 1889, časovno samo tri mesece, prostorsko pa tako rekoč pol sveta naražen. Heidegger v Nemčiji, Hisamatsu na Japonskem. Pričujoči članek bo spregovoril o neki nenavadni duhovni sorodnosti dveh mislecev, za katera je meontično breztalje predstavljalo glavni vir za vnovično osmislitev življenja in rešitev za v nihilizmu zapadli zahodni in vzhodni svet.² Seveda obe poti, polni ovinkov in tudi stranpoti, nista identični. Kot bomo videli, vsaka pelje po svojem pobočju duhovnosti, da bi – nam, ki prihajamo po raziskovalnih poteh za njima – na nenavaden način plodno osvetljevala pot drugega misleca. A pojdemo počasi. Začnimo z njuno razgibano življenjsko in akademsko potjo.

1 O dveh življenjskih in akademskih poteh

Heidegger se je rodil v konservativnem katoliškem podeželskem mestecu v Nemčiji. Njegov oče je bil cerkovnik v cerkvi, ki je stala 50 metrov stran od hiše. Od samega začetka mu je bil namenjen poklic duhovnika. Kot mladi mož svoja prva akademska besedila objavlja v katoliškem časopisu *Akademiker* in v recenzijah knjig opozarja na nevarnosti modernizma ter zagovarja večno modrost katoliške tradicije. Zaradi zdravstvenih razlogov študij za katoliškega duhovnika opusti in se loti študija matematike in naravoslovnih znanosti ter pozneje filozofije. Prvo učiteljsko službo nastopi na katedri za katoliško filozofijo na Univerzi v Freiburgu, kjer doživi prvo veliko razočaranje, saj si ne uspe zagotoviti stalne službe.

Pri tridesetih, v času krsta prvega otroka, se Heidegger odreče katoliški veri, da bi se osredotočil na krščanstvo in metafiziko kot tako. S tem se filozofsko odvrne od čiste husserlovske fenomenologije k nečemu, kar sam poimenuje hermenevtika fakticitete, in od dogmatične teologije k teologiji Nove zaveze. Loti se obširnih raziskav faktičnega življenjskega izkustva novozavezne skupnosti (njihovega izkustva časa), da bi vnovič obudil avtentično krščansko izkustvo, če omenimo njegovo študijo *Fenomenologija*

1 Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa »Filozofske raziskave« (P6-0252), ki ga financira ARRS, Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

2 Na Slovenskem je o Hisamatsuju in Heideggru pisal Tine Hribar, ki je v slovenščino prevedel in s spremno besedo pospremil dve besedili Hisamatsuja *Satori* in *Polnost nič* (1995).



religioznega življenja. Sočasno z odkrivanjem faktičnega krščanskega življenja Heidegger raziskuje Aristotela z ambicijo, da se prebije skozi aristotelovske pojme, ki določajo poznejšo filozofijo, in odkrije njihov izvor v antičnem grškem faktičnem življenju.

Bit in čas, véliki prvenec nemškega fenomenologa, je tako delo, ki predstavlja vnovično privzetje Aristotela na eni in novozaveznega Pavla na drugi strani. Tu zaenkrat ni namigov, da je grška eksistenca bolj prvobitna od krščanske eksistence. Obe sta namreč eksistencialna ideala. Če je začel kot katolik in če po letu 1917 vodi živahen dialog z liberalnimi protestantskimi teologi, pa po letu 1928 v Freiburgu začne z odločnim nasprotovanjem krščanstvu nasploh, še posebej katolištvu. Osebo naj bi se oklical za ateista, njegovo filozofsko delo izgubi nevtralnost. V tridesetih in štiridesetih letih misli, da je krščanstvo dekadentni odpad od prvobitnega grškega izkustva. Grško zdaj pomeni zgodnje grško, Platon in Aristotel predstavljata začetek metafizične pozabe biti. Heidegger zdaj odločno zagovarja stališče, da obstaja eksistencialna razlika, in ne več razlika med eksistencialnim in eksistencijskim, med pristnim filozofskim vpraševanjem in religiozno vero. Vernik nima strasti – ali dovolj poštenosti –, da bi se podal v brezno vprašljivosti biti. Naslednji odskok od svoje lastne poti je mogoče detektirati v Heideggrovem privzetju pesništva, predvsem prek filozofskega spoprijema s Hölderlinom, s katerim skuša razviti alternativo metafiziki, v katero sta ujeti tako filozofija kot teologija (Caputo, 1993).

Hisamatsu je odraščal v konservativni budistični družini v prefekturi Gifu v osrednjem predelu Japonske. V avtobiografskem zapisu se je opisal kot stanovitnega mladega vernika, ki se je v prihodnosti videl v vlogi religiozne osebe in ne znanstvenika (Masao, 1981). Ko se je v srednji šoli srečal z resnejšo znanostjo, se je v njem prebudil racionalni, kritični duh, zaradi česar se je po štirih letih rastočih dvomov in vedno bolj neizprosnih preizpraševanj njegova poprej diamantna vera dokončno sesula v prah (Hisamatsu, 1985).³ Toliko bolj ga je začela privlačiti filozofija, saj se je lahko od klasičnega verskega izogibanja vsaki dvomljivosti preusmeril k racionalnemu spraševanju in dvomljenju. Zato je v akademsko življenje vstopil odločno osredotočen na filozofijo, ki jo je študiral na Univerzi v Kjotu.⁴ V osmih letih univerzitetnega študija se je polagoma, tudi prek intenzivnega učenja nemščine, podrobno seznanil z zahodno filozofijo. Veliko raje je prebiral filozofske avtorje (tudi Windelbandovo *Zgodovino filozofije*) kot obvezna čtiva s predavanj. Kot je mogoče razbrati iz njegovih avtobiografskih zapisov, je na njem daleč najgloblji pečat pustil Nishida Kitarō, takrat izredni profesor, pri katerem je poslušal predavanja iz etike in pozneje iz filozofije religije. Nishidova predavanja mladega humanista niso prepričala zgolj o globini

3 Članek je z manjšimi dodatnimi popravki objavljen na spletni strani zenbudističnega združenja FAS, <http://www.fas.x0.com/writings/hisamatsu/memoriesofmysutsudent.html>.

4 Hisamatsu je plodno sodeloval tudi v filozofskem gibanju, znanem pod imenom kjotska šola (jap. *Kyōto-gakuha*), ki sta ga leta 1912 v okviru Univerze v Kjotu ustanovila Nishida Kitarō in njegov naslednik Tanabe Hajime.

njegovih filozofskih uvidov, ampak so pričala tudi o njegovem hkratnem globokem religioznem izkustvu. S tem so se Hisamatsuju s še večjo silnostjo vrnile zagate in težave glede odnosa spoznanja in vere, hkrati pa so mu Nishidovi pogledi odprli oči za drugačen filozofski pristop k fenomenu religioznosti.

V osmih letih študija filozofije »se je navadil gibanja misli od partikularnega k univerzalnemu, od nebistvenega k bistvenemu« (*ibid.*, 28). Toda problemi, ki jih je postavil na stran pred študijem, so se zdaj, tik pred zaključkom, vrnili v akutni obliki. Eksistencialna kriza je dosegla vrhunec. To lahko razberemo iz tega, da mu za odziv ali zagovor sicer oddane univerzitetne diplome ni bilo niti najmanj mar (Ives, 2010, 219). Kot je zapisal pozneje: »Naj bo filozofsko spoznanje še tako globoumno, če je zgolj objektivno, si z njim ne morem v ničemer pomagati pri reševanju subjektivnih težav« (*ibid.*, 32). Zato se je, tudi po nasvetih Nishide, ki je bil sicer v skrbah zaradi njegovega zaključevanja študija, odločil stopiti na pot budizma *zen*. Svojo očitno prelomno točko v življenju je Hisamatsu opisal takole (o sebi piše v tretji osebi):

Ko je zapuščal tako imenovano teistično religijo in obupaval nad filozofijo objektivne vednosti, je izbral pot, ki ni samo pot »religije« ali »filozofije«. To, kar je izbral, je moralo biti aktivno subjektivna vednost, subjektivno aktivna vednost. Zato je izbral *zen*. (*Ibid.*, 34)

Leta 1915 se je tako pridružil zenovskemu mojstru Ikegamiju Shōsanu v svetišču Myōshin-ji v Kjotu. Prebujenje oz. razsvetljenje naj bi dosegel v slabem mesecu dni. S tem naj bi, kot piše sam, presegel teocentrično heteronomnost vere iz rane mladosti na eni in antropocentrični, avtonomni razum akademskega časa na drugi strani, ter enkrat za vselej prestopil v praznino brezobličnega sebstva. Preostanek življenja je Hisamatsu posvetil filozofskemu in nefilozofskemu osvetljevanju *satorija*, samoprebujenja. Nastopil je dolgo in uspešno akademsko kariero na področju proučevanja filozofije in religijskih študij na Univerzi v Kjotu. Med letoma 1957 in 1958 je odpotoval v Evropo in Združene države Amerike, kjer je predaval na Univerzi v Harvardu, in se v tem času sestal z mnogimi vidnejšimi evropskimi misleci, med drugim s Paulom Tillichom, Rudolfom Bultmannom, Carlom Jungom in Martinom Heideggrom. Napisal je številne knjige, med katerimi sta dve, *Polnost ničla (o bistvu zena)* in *Satori – o postmoderni podobi človeka*, prevedeni v slovenščino.

2 Na poti k njuni vzajemnosti

Že hitra primerjava njunega (akademskega) življenja pokaže, da sta oba kazala izrazito nagnjenje k samostojni, če ne že kar svojejglavi poti v razumevanju bistva filozofiranja in religioznosti, ter ves čas izstopala iz prevladujočih paradigem, vztrajajoč v

nečem, česar ni mogoče ujeti v obstoječe družbene ali miselne vzorce. Če kaj, nista znala slediti ali posnemati, pa čeprav sta vztrajno zajemala iz tradicije. Oba sta se distancirala od prevladujoče resnice religije, iščoč izvirnejšo religioznost, oba sta brskala po sijajnem jedru uveljavljeno racionalistično filozofskega, iščoč izvirnejšo misel od moderno metafizičnega, humanističnega samorazumevanja.

Heidegger se je v svojem burnem in vsebinsko izjemno raznolikem filozofiranju med drugim intenzivno ukvarjal tudi z azijsko mislijo. Tako kot se je na drugi strani z zahodno miselno zapuščino intenzivno ukvarjal tudi Hisamatsu. Razlog za to »daljnosežno« akademsko radovednost pri Heideggru pa je poleg siceršnje želje po splošnejši razgledanosti mogoče zamejiti v precej specifičen okvir. Nobena uganka ni, da je lastno filozofsko izročilo vztrajno izpostavljal kritiki in premnogim vidnim filozofom evropske preteklosti očital zapadanje v samoumevnost ali nemišljenje biti, zaklenjenost v metafiziko oz. zaprtost ontologije prek teologije v ontoteologijo. Prav tako ni nobena uganka, da je alternativo zgodovini evropske metafizike kot filozofije identitete neu-morno iskal pri starogrških, predplatonskih mislecih, ki naj bi po Heideggru še premogli izvorno odprtost do odprtosti biti, preden se je ta sklenila v primat bivajočega kot sprege zgolj še bivajočega nasploh in najvišjega bivajočega.⁵ Pri iskanju alternativne misli, ki bi znala misliti drugače kot moderna evropska misel, ki je vedno bolj zapadala v prevlado biti kot postavlja oz. prevlado tehnike, pa je Heidegger prisluhnil tudi vzhodni misli. Maja 1958 je tako imel Heidegger – kako pripravno za pričujoči članek – skupen seminar s Hisamatsujem, ki je tega leta potoval po Ameriki in Evropi ter v tistem trenutku gostoval v Freiburgu. Kratek zapis protokola seminarja, ki je preveden v slovenščino, je v tem oziru dovolj zgovoren. Pogovor se osredotoča na bistvene razsežnosti umetnosti in prvo vprašanje, ki ga Heidegger zastavi sogovorniku, s trmasto odločnostjo nekoga, ki ve, za kaj mu gre, sprašuje po bistveno japonskem imenu za umetnost, ki je starejše od iz moderne zahodne estetike prevzetega izraza:

Seminar bi začeli z vprašanjem, kako to, čemur pravimo vzhodnoazijska umetnost, razume samo sebe. Čisto konkretno bi vprašali, predpostavljajoč različenosti vzhodnoazijskega sveta, ali v njem sploh lahko govorimo – v našem pomenu – o umetnosti in umetninah. Obstaja na Japonskem ime za »umetnost«? (Heidegger, Hisamatsu, 2002, 5)

Držo odločnega in specifično fokusiranega spraševalca je Heidegger zavzel ob različnih priložnostih. Ob srečanju s Tezuko Tomiom (sogovornikom iz »Pogovora iz govorice«, ki je v tekstu imenovan s splošnim izrazom Japonec) leta 1953 je zastavil

5 O ključnosti prav te filozofske ambicije priča številnost knjig, v katerih se Heidegger trmasto vrača k nemetafizičnosti predplatonskega ali predsokratskega, in zato nemodernega oz. postmodernega. Glej med drugim Heidegger, M., 1971, 1979, 1988, 1995a, 1995b, 2003.

vprašanje, ki je po namenu isto, le da se osredotoča na drugo pomensko polje. Vztrajno in s skrbno pozornostjo pri sogovornikih išče besede, ki bi, podobno kot zanj starogrške, predplatonske filozofske besede, nemara doprinesle k preobratu metafizične filozofske resnice, tudi govorice: »Kaj razume japonski svet z govorico? Če vprašam še previdneje: imate v svojem jeziku besedo za to, kar mi imenujemo govorica? Če ne, kako izkušate to, kar se pri nas imenuje govorica?« (Heidegger, 1995a, 117)⁶

V igri je bilo historicistično niveliziranje in relativiziranje pojmov, ki je po Heideggru značilno za zahodno novoveško, moderno, racionalistično filozofijo. Ta je antične filozofske pojme razlagala brez zgodovinskega čuta, s tem pa je filozofijo starih brez preostanka »subsumirala« pod svojo resnico subjektivnega idealizma. Očitku zmotnega, filozofske senzibiliziranosti nevrednega poobčenja lastnega partikularnega filozofskega sistema, poveznjenega čez celotno zgodovino evropske duhovne zgodovine, se ni izognil niti véliki Hegel (Heidegger, 1990). O senzibiliziranosti Heideggra za ta problem v kontekstu razgovora z Japoncem priča tudi naslednje Heideggrovo vprašanje: »Zdaj pa se dotikate spornega vprašanja, ki sem ga z grofom Kukijem⁷ pogosto pretresal, namreč vprašanja, ali se je vzhodnim Azijcem res potrebno in upravičeno gnati za evropskimi pojmovnimi sistemi« (1995a, 88).

Heidegger je stopil še korak dlje: moderna Evropa ni le izgubila čuta za zgodovinsko drugačnost lastnih začetkov v evropski antiki, vélikih pojmovnih začetkov, ki jih je vztrajno preoblačila v svojo pojmovnost, pač pa je isto počela tudi z duhovnimi tradicijami Daljnega vzhoda, in sicer s svojimi prevodi daoističnih in budističnih spisov. Heidegger je namreč bral prevode Richarda Wilhelma, protestantskega misionarja na Kitajskem, ki je prevedel Laozijev *Dao de jing* in Zhuangzijevo delo *Klasik Dežele južne rože* (Lin, 2008, 322). Pri tem pomenljivo, in ostro, pravi:

Evropsko mišljenje grozi, da postane planetarno, tako da nam sodobni Indijci, Kitajci in Japonci po navadi posredujejo svoja izkustva le z našim evropskim načinom mišljenja. Tako se tu in tam vse pomeša v strašno godljo, da ne moreš več vedeti, ali imaš opraviti z antičnimi Indijci ali angleški empiristi, z Lao Zijem ali kantovcem. (Heidegger, 2005, 145)

Če je Heidegger (tudi) na Vzhodu iskal alternativo evropski moderni prevladi poslednje epohe metafizike kot vsesplošne razpoložljivosti biti in resnice v absolutizaciji

6 Čep rav v knjigi objavljeni razgovor med Heideggrom in Japoncem, kot prepričljivo ugotavljajo različni raziskovalci, v veliki meri odstopa od dejanskega pogovora (Heidegger ga je v veliki meri prilagodil svojim ambicijam), pa pričujoči razgovor še vedno mirno stoji visoko na piedestalu enega najveličastnejših zgledov artikulacije kočljivega stika med daljnima si, pa vendar očitno tudi bližnjima duhovnima tradicijama Zahoda in Vzhoda. To priznanje tudi precej zmanjša moč očitku, da je Heidegger svoje filozofsko besedišče črpal tudi iz nemških prevodov daoističnih besedil in besedil budizma *zen* (May, 1989).

7 Kuki Shūzō, profesor filozofije na Univerzi v Kjotu, znan po delu *Struktura ikija* (jap. *Iki no kozo*).

subjektivnosti, je Hisamatsu na »daljnem zahodu« iskal najprej alternativo verski rešnici domačega okolja in jo pripravno našel v evropski racionalistični misli, s katero se je spoznaval tekom študija.⁸ Kot že rečeno, moderna evropska filozofija racionalističnega kova ga je pustila globoko nezadoščenega, obenem pa ga je s svojo vasezagledanostjo oz. vztrajnim izpostavljanjem čiste racionalne avtonomije, iztrgane iz vseh zgodovinskih, nacionalnih ali civilizacijskih kontekstov, grobo odvezala od domačega izročila. Zato lahko bolje razumemo, zakaj je Hisamatsuju moral Heidegger, ki so ga v Kjotu začeli budno spremljati že zelo zgodaj (Hribar, 1995, 68), zveneti tako zelo prepričljivo. Heideggrovo pisanje, njegovo neumorno vračanje v predmoderno, pedsrednjeveško filozofiranje kot véliki začetek filozofije, ki nazaduje v srednji in novi vek, je bilo Hisamatsuju pisano na kožo.

Heidegger v vzhodni misli išče alternativo za prevlado tehnike, alternativo skrajnemu subjektivizmu na Zahodu (in očitno tudi Vzhodu). Od tod vsebinska hvaležnost praznine in ničā, ki kliče v pozorno odprtost mimo racionalno razumljenega uma in volje in ki ju ravno z reprezentiranjem ali izzivanjem na razpolago najbolj zgrešimo. Na drugi strani pa Japonci, ki so že precej časa evropeizirani – in ta evropeizacija prinese prevlado metafizične paradigme racionalizma –, ne znajo več misliti svoje praznine in ničā. To jim preprečuje prav prevzeta evropska znanstvena paradigma. In zato potrebujejo Heideggro, da se lahko povrnejo k sebi (Svigaris, 2014). Precej živo si v tem oziru lahko predstavljamo, kako je moral na Hisamatsuja učinkovati Heideggrov tekst »Kaj je metafizika«, v katerem govori o potrebi po mišljenju ničā, ki ga evropska znanost in filozofija ne znata več misliti (Heidegger, 1967, 96).

Oba, Heidegger in Hisamatsu, se drug z drugim vračata k izvornejšemu sebi. Ta »drug z drugim« je seveda prostor, ki ga ni mogoče enostavno imenovati za skupnega. Skupno neminljivo so bile neizsanjane filozofske sanje evropskih spekulativnih idealistov. Obenem lahko tudi razumemo, zakaj Hisamatsu v *Satoriju* išče samoprebuditevno podobo človeka, ki naj preseže klasično zahodno in po prihodu na Vzhod tudi vzhodno humanistično, nihilistično in teistično podobo človeka. Kot se mu silovito zapiše v zaključku:

Prišel je čas, ko moramo zavreči srednjeveško teonomijo in heteronomijo, se prebuditi v avtonomijo, obenem pa ne glede na to, da iz njega izvirajo čudovite naprave modernega sveta, zavrniti tudi slepi optimizem modernega humanističnega načina biti. Prišel je čas, da odpravimo kompleks globokega pesimizma nihilističnega načina biti, se rešimo iz tega kompleksa nastalega

8 Japonska je univerzitetni prostor za evropsko filozofijo odprla leta 1868. Sprva so na fakultetah predavali evropski profesorji iz Nemčije in Združenih držav Amerike. Najboljši študenti so po končani diplomi iz filozofije, potem ko so obvladali tudi nemški in angleški jezik, odšli nadalje študirat na Zahod, da bi jih po končanem študiju doma čakala profesura (van der Braak, 2019, 636).

teistično odvisnostnega načina biti v pred-moderni heteronomnosti in se prebudimo v absolutno avtonomnost samoprebuditvenega načina biti. Šele tedaj bodo izginile človekove velike aporije, večno življenje se bo znova rodilo, usodna blokirano modernega humanizma se bo sama od sebe obrnila in našli bomo izhod, ki nas bo vodil v čas po moderni, v *postmoderno* dobo. (Hisamatsu, 1995, 58)

Kako zelo domače, kako zelo evropsko se berejo te vrstice. Prepričljivo postane tudi naslednje: Heideggrova filozofska zgodba o predprostoru bivajočega, o ne- navadno izmuzljivi resnici biti, ki je glede na bivajoče nič, zgodba, ki je resno obračunala z moderno racionalistično tradicijo in njeno nedopustno pozabo biti in se po resnico biti vračala k starim, k najstarejšemu izročilu Evrope, k predplatonskim Grkom, je Hisamatsuja nedvomno krepko spodbudila, da se je še toliko bolj suvereno vrnil k lastnemu izročilu. In Hisamatsu je skozi svoje celotno zrelo ustvarjanje skrbno, vztrajno, neumorno prisluškoval in se interpretativno zaganjal nazaj – podobno kot Heidegger k predsokratikom – k izročilu budizma, natančneje budizma *zen*.

Hribar je v slovenski prostor že hvaležno predstavil bolj strogo filozofskega, se pravi fenomenološkega Hisamatsuja, zato velja na tem mestu na kratko osvetliti drugega, zenbudističnega Hisamatsuja. V akademskem prostoru že precej časa glasno odzvanjajo Hisamatsujeve interpretacije zapisov kitajskega mojstra budizma *chan* Yixuana Linjija (jap. Rinzi Gigen) iz 9. stoletja, ki jih je mogoče brati v angleškem prevodu (Hisamatsu, 2002; Kirchner, 2009). Za Hisamatsuja so bili *Linjijevi zapisi* (*Linji lu*) po pričevanju enega od njegovih učencev najboljše besedilo budizma *chan* oz. poznejše japonske različice *zen* (Hisamatsu, 2002, xvii). Knjiga Hisamatsujevih govorov, interpretacij budističnega besedila je nastala po zapiskih slušateljev, ki so poslušali njegova predavanja o Linjiju in samoprebujenju v zenovskem samostanu na osmih srečanjih, posvečenih Linjiju, med letoma 1962 in 1964, ko je bil Hisamatsu že v sedemdesetih letih. V njih lahko beremo o Linjijevi poti samoprebujenja, ki je pospremljena s Hisamatsujevo skrbno razlago, ki pa – v skladu z naukom budizma *zen* – noče ostati na ravni izgotovljene objektivne razlage, saj se mora vsak, ki mu je do prebujenja, osvoboditi vsake razlage, nauka, priučene poti, in seveda tudi Hisamatsuja in Linjija, in »če v nas ostane samo en njegov element, nismo samotno osvobojeni ali neodvisni, niti nismo resnično sebstvo v svobodi, ki presega vse stvari« (*ibid.*, 6). Samoprebujeni postane oseba brez statusa, to se pravi resnična oseba, »ki ni ne zgoraj ne spodaj, ne levo ne desno; ni ne pretekla ne sedanja ne prihodnja« (*ibid.*, 30). Ne slediti ne Linjiju ne Hisamatsuju, in konec koncev tudi Buddhi ne, pa navsezadnje pomeni, da budizem *zen* s tem vabi v nenadnost skoka v sam vir svobode, v brezobličnost sebstva, in zato govori o vertikalni transcendenci (*ibid.*, 139).

Če od Hisamatsujeve razlage, ki noče biti razlaga, preidemo k Linjijevim besedam, se še polneje naselimo v bližino nauka budizma *zen* in tudi v bližino razumevanja, od kod vzajemno navdušenje in silna akademska radovednost Heideggra in Hisamatsuja. *Linjijevi zapisi* so polni zgodb in prilik, skozi pripovedovanje pa v ospredje ves čas prihajajo namigi o prebujenju na, rečeno zavestno pretenciozno, poljano neskritosti biti, ki kliče po naravnosti na »nekaj«, kar predhodi bivajočemu kot takemu. V 18. poglavju zapisov najdemo enega najsilovitejših govorov o potrebi po opustitvi vsake identitete in identifikacije, po odvritvi od uveljavljenih resnic, od stvari oz. bivajočega nasploh:

Če iščete uvid v *dharmo*, naj vas ne zavedejo pogledi drugih. Karkoli srečate, od zunaj ali od znotraj, takoj posekajte. Če srečate *buddho*, posekajte *buddho*, če srečate patriarha, posekajte patriarha ... Če srečate starše, posekajte starše in boste osvobojeni ... Če se ne oklepate stvari, greste svobodno po poti. [...] Povem vam, da ni *buddhe*, ni *dharme*, nič za vaditi, nič, kar naj bi razsvetlilo. Kaj pa sploh iščete na visokih poteh in stranpoteh? Slepci! Glavo si postavljate na glavo, ki jo že imate. Kaj pa vam sploh manjka? (Kirchner, 2009, 22)

3 Zaključek

Japonska »predmetafizična« misel Heideggru spregovarja enako zavezujoče kot misel Heraklita. Osvobodi se odvisnosti od stvari in ljudi, odvrni se od bivajočega in se zaobrni, prebudi se v biti, tako da se lahko vrneš k bivajočemu – v biti. Česa se lahko, pretenciozno in anahronistično rečeno, Heidegger še nauči pri Hisamatsuju? Hisamatsu v tretjem govoru o Linjiju, ki ga pomenljivo naslovi »V Budovem nauku ni nič posebnega«, spregovori o sami naravi prebujenja in pravi, da »ko se prebudimo, ugotovimo, da prebujeno stanje ni nič posebnega ali nenavadnega« (Hisamatsu, 2002, 17). Še več, »ko se prebudimo, ugotovimo, da v tem ni nič skrivnostnega. Naša budnost je nekaj najbolj običajnega in dejstvenega. In ta običajnost je resnično sebstvo« (*ibid.*). Tu bi se lahko Heidegger otesel kierkegaardovske ekskluzivistične drže genija/posamičnika, ki izstopa iz povprečja neovedenih množic. Prebujeno sebstvo je namreč brez ranga, statusa, položaja. Zato pri Hisamatsuju in njegovem samoprebujenju ni prostora za avtentično ali neavtentično eksistenco, kakor tudi za zapadanje ne.

In česa se lahko Hisamatsu še nauči pri Heideggru? Čeprav Hisamatsu v poslušnosti Linjiju govori o resničnem sebstvu, ki presega vse dihotomije, se mu na več mestih v misel in izreko prikrade prilastek absolutnosti. Resnično sebstvo je absolutno sebstvo, samoprebujeni subjekt je absolutni subjekt itn. (Hisamatsu, 1995,

56–57). Heidegger se je, v nasprotju s fenomenologom/učiteljem Husserlom, dokončno distanciral od vsake absolutnosti. Tudi absolutno je še vedno nasprotje relativnega. Če brezoblično sebstvo brez statusa ali položaja v brezkrainem kraju praznine samoprebujeno stoji v brezstalju, mar ne drži, da tu odpadeta tudi vsaka relativnost in absolutnost?

In na koncu, neizogibno: česa se lahko od obeh še naučim jaz sam? Če prisluhnem Hisamatsuju, ali Linjiju, v prebujenosti ni prostora ne za Linjija, ne za Hisamatsuja, ne za Heidegggra. Pot ni nikoli pot nekoga drugega. In če prisluhnem Heidegggru, vsi pojmi, vse ključne filozofske besede nikoli niso v škatlico zapakirani vsebinski sklopi dovršenih pomenov, povezani v nasebni smisel, ki naj jih tuhtajoči preprosto prevzame. Pojmi in najvišje filozofske besede so prej namigi, indici, strokovno rečeno formalne naznačitve, ki kličejo po vsebinski izpolnitvi vsakega posameznega filozofirajočega, vsakokratne tubiti.

Česa se torej lahko naučim od obeh? Morda tega, da je pot od bivajočega k biti samo naličje veličastnejše poti od biti k bivajočemu? Če je ugotovitev, da praznine, polnosti nič in srca ni mogoče zajeti v besede ali pojme, tenkočutna, pa je treba še vedno nameniti nič manj tenkočutno pozornost temu, kako izrekati to neizrekljivost. Legitimno vprašanje je namreč, ali bi do tega uvida sploh lahko prišli, če ne bi vselej že bili bitja govorice. Ne bi pa prezirljivo izničil pomena drugosti, ki se drži našega rekanja in ki se ga ne da v celoti použiti v rekanje.

Nič Hisamatsuja in bit Heidegggra sta eni, in to kako veličastni, od poti mišljenja. Druga, enako častitljiva, je pot časa. Kjer se prav tako ne moreš oklepati zgolj bivajočega časa. Ko ne gre ne za sekundo, ne minuto, ne uro, ne dan in ne leto, ne za prej, ne za pozneje, ne za zdaj, ne za trenutek, ne za večnost, ne za včeraj in ne za jutri, ne za preteklost in ne za prihodnost. Pač pa za časenje, odtekanje, pomujanje in pritekanje, ki mu trenutek, včeraj, danes, jutri in večnost pripadajo. Obstaja tudi tretja, enako častitljiva pot: pot prostora. Kaj pa morda četrta pot? Pot mimo vseh treh zgolj naznačenih poti? Morda pot vzgibanosti? Vznikanje in ponikanje, nastajanje in preminevanje sta neke vrste gibanje kot preobražanje. Pot biti je tako pot gibanja. Pritekanje in odtekanje časa sta tudi neke vrste gibanje. Pot časa je tako pot gibanja. Približevanje kot odstiranje bližine in oddaljevanje kot odstiranje daljave sta neke vrste gibanje. Pot prostora je tako pot gibanja. Kaj pa je ta pot gibanja, ko ne mislim več biti, časa in prostora in še toliko manj bivajočega? In tudi gibanja ne? Zgane se bit, zgane se čas in zgane se prostor. Zganjenost biti, časa in prostora, mimo bivajočega. Kaj pa če gre zares mimo bivajočega, tudi mimo mene samega v moji samostojnosti in svobodnosti od česarkoli že --- zganjenost? Samo če v zganjenosti slišim globino in plitvino vzgibanosti, gibanja, lahko slišim, kaj mi govori. Kot bi dejal Heidegger: bistvo govorice ni dvojec oblike in vsebine, ni označevalec, označenec ali referent, pač pa --- govorjenje.

Ne eno mnovega. Ne ena govorica za množico govoric, ki morajo vse, zahodne in vzhodne, govoriti eno, pač pa ubranost mnovega. Ubranost govoric Heideggra in Hisamatsuja v to skupno. To skupno je najizmuzljivejše. Najspodrseljivejše. Da bi se govorica v tem skupnem obdržala pokonci, mora obstati, obmolkneti. Kdaj pa kdaj pa se tudi po skrajno zdrsljivem drzno zagnati naprej. In včasih ji celo uspe, da se pomakne naprej brez padca: morda pa bi se to skupno le rado imenovalo ubrana zganjenost.

Bibliografija

- Braak, A. van der, Hisamatsu Shin'ichi: Oriental Nothingness, v: *The Dao Companion to Japanese Buddhist Philosophy* (ur. Kopf, G.), Dordrecht 2019, str. 635–647.
- Caputo, J. D., Heidegger and Theology, v: *The Cambridge Companion to Heidegger* (ur. Guignon, C. B.), Cambridge 1993, str. 270–288.
- Heidegger, M., Kaj je metafizika, v: *Izbrani spisi*, Ljubljana 1967, str. 93–147.
- Heidegger, M., *Evropski nihilizem*, Ljubljana 1971.
- Heidegger, M., *Heraklit*, Frankfurt ob Majni, 1979.
- Heidegger, M., *Vom Wesen der Wahrheit: zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Frankfurt ob Majni, 1988.
- Heidegger, M., *Identiteta in diferenca*, Maribor 1990.
- Heidegger, M., *Na poti do govorice*, Ljubljana 1995a.
- Heidegger, M., *Uvod v metafiziko*, Ljubljana 1995b.
- Heidegger, M., *Predavanja in sestavki*, Ljubljana 2003.
- Heidegger, M., *Bremer und Freiburger Vorträge*, Frankfurt ob Majni, 2005.
- Hisamatsu, S., Memories of my Student Life: An Autobiographical Essay, *The FAS Society Journal*, 1985, str. 14–24. [Z manjšimi dodatnimi popravki objavljeno na internetni strani zenbudističnega združenja FAS, <http://www.fas.x0.com/writings/hisamatsu/memoriesofmysutsudent.html>] (dostop: 12. 9. 2022).
- Hisamatsu, S., *Polnost nič. Satori*, Maribor 1995.
- Hisamatsu, S., *Critical Sermons of the Zen Tradition: Hisamatsu's Talks on Linji*, Honolulu 2002.
- Hisamatsu, S., M. Heidegger, Umetnost in mišljenje, *Phainomena* 39/40, 2002, str. 5–9.
- Hribar, T., Budistični nič in/ali budistična praznina, v: Hisamatsu, S., *Polnost nič. Satori*, Maribor 1995, str. 67–114.
- Ives, C., True Person, Formless Self: Lay Zen Master Hisamatsu Shin'ichi, v: *Zen Masters* (ur. Heine, S.), Oxford 2010, str. 217–238.
- Kirchner, T. Y. (ur.), *The Record of Linji*, Honolulu 2009.
- Lin, M., Heidegger's (Dis)Engagement with Asian Languages, *Journal of Chinese Philosophy*, 2008, str. 319–337.

Lozar Mrevlje, J., *Vedrenje vedrine*, Ljubljana 2011.

Masao, A., Hisamatsu's Philosophy of Awakening, *The Eastern Buddhist* 14 (1), 1981, str. 26–42.

May, R., *Heidegger's Hidden Sources*, London 1989.

Svigaris, Ž., Search for Fundamentals of Intercultural Dialogue: Hisamatsu and Heidegger, v: *Japan and Europe in Global Communication* (ur. Mickunas, A.), Vilna 2014, str. 57–76.

Heidegger in Hisamatsu. Na poti k vzajemni drugosti

Ključne besede: Heidegger, Hisamatsu, bit, nič, drugost

Članek prinaša vnovičen razmislek o nenavadni vzajemnosti evropske in japonske misli, ki se je zgodila Heideggrovi fenomenologiji in japonski, kjotski budistični misli Shin'ichija Hisamatsuja. Odgovor na vprašanje, zakaj je Heidegger vzbudil takšno zanimanje pri japonskem mislecju, je tudi odgovor na vprašanje, kaj je tisto, s čimer je Heidegger tako nenavadno izstopil iz evropske filozofske tradicije. Če drži, da je japonski misli odpiranje za evropsko filozofijo pomagalo, da doseže svoje lastno bistvo, vsekakor drži tudi obratno: tisto izmuzljivo nenavadno budistične misli (vsaj) evropskim fenomenologom pomaga jasneje razbrati Heideggrovo resnico biti. Fenomenologija resnice biti zgolj v okviru evropske filozofije se lahko izgublja v repetitivno negativnih opredelitvah, ko mora vedno znova dokazovati in kazati, da osredotočenost na zgolj bivajoče ne zadošča in da bit ni nikoli isto kot bivajoče. S to negativno potjo pa ostaja v primežu primata bivajočega. Zato bi lahko dejali, da Hisamatsu s svojo mislijo o niču Heideggrovo resnico biti sprošča v njenem bistvu kot njenem zjasnjenju mimo odpravljanja, ukinjanja, zanikanja bivajočega. Heideggro je bilo jasno, da evropska in japonska misel nikoli ne bosta stopili druga drugi za hrbet v čisto očitnost resnice drugega. Še več – da je taka ambicija v osnovi zgrešena. Drugi je tisti, ki naj ostane drugi ravno zato, da me razkriva v moji lastni enkratnosti. Enigmatičnost drugega je tista, ki pomaga k večji, boljši razjasnitvi mene samega. Zahod in Vzhod v tem oziru – to je tudi osnovna ambicija pričujočega članka – ne prinašata vzajemnosti kot istosti, pač pa vzajemno drugost, ki vzpodbuja rast lastnega. Če torej evropska pot pelje od bivajočega k biti, je – po trkih z japonskim polnim ničem – evropska pot pravzaprav še toliko bolj pot od biti k bivajočemu.

Heidegger and Hisamatsu. On the Way to Mutual Alterity

Keywords: Heidegger, Hisamatsu, being, nothingness, alterity

The article is a renewed discussion on the unusual mutuality of European and Japanese thought to be found in the phenomenology of Martin Heidegger and the Kyōto Buddhist thought of Shin'ichi Hisamatsu. The answer to the question as to why Heidegger aroused such intense curiosity in the Japanese thinker provides a further answer to the question of what in Heidegger's thought made him stand out from the European philosophical tradition. If it is true that – by opening up to European philosophy – Japanese thought has managed to reach its own essence, then the same could be said of the European tradition: the elusive and particularly unusual elements within the Buddhist thought have helped (at least, but not only) European phenomenologists to a clearer reading of Heidegger's truth of being. The phenomenology of the truth, understood within the framework of European philosophy, can keep losing its grip through repetitive negative determinations by having to demonstrate, again and again, that relating solely to entities proves insufficient, and that being can never be identical with an entity. This negative path remains firmly in the grip of entities. We could thus say that Hisamatsu, with his thinking of nothingness, sets Heidegger's truth of being free in its essence as its unconcealment, without having to resort to the abolition, exclusion and denial of essence. Heidegger saw clearly that European and Japanese thought could not have stepped behind each other's backs into the pure obviousness of the truth of the other. Furthermore, he found such an ambition wrong in its very essence. The Other is the one who is to remain the Other exactly in order to reveal myself in my uniqueness. Actually, it is the enigma of the Other that helps encourage one to reach a fuller clarification of oneself. In this respect, and this is the basic ambition of this article, the West and East do not and should not bring about the space of mutuality as identity, but rather that of mutual alterity, and alterity which encourages the growth of one's ownness. If it is true that the European path leads from entities to being, then – after touching upon the Japanese fullness of nothingness – then it should be even more true that the European path actually leads from being to entities.

O avtorju

Dr. **Janko Lozar Mrevlje** je redni profesor na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Njegovo raziskovalno delo se umešča v fenomenološko polje in izhaja iz razmislekov o nihilizmu, krizi evropske umnosti in zgodovini biti.

E-naslov: janko.lozarmrevlje@ff.uni-lj.si

About the author

Janko Lozar Mrevlje, Ph.D., is Professor of Philosophy at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana, Slovenia. His main research interest is phenomenology, with particular emphasis on nihilism, the crisis of European rationality and history of being.

Email: janko.lozarmrevlje@ff.uni-lj.si