



ŽILVINAS SVIGARIS

Vilniaus universitetas

TARPKULTŪRINIO DIALOGO PAGRINDŲ PAIEŠKOS: HISAMATSU IR HEIDEGGERIS

Search for Fundaments of Intercultural Dialogue:
Hisamatsu and Heidegger

SUMMARY

This article compares the philosophical work of the Japanese philosopher Hoseki Shin'ichi Hisamatsu and that of Martin Heidegger. The article shows that one can find possibilities for fruitful intercultural dialogue between East Asia and Western thought traditions. At the end of this article I provide i Zen Buddhism samples of Heidegger's Japanese pupil, Kōichi Tsujimura. Those samples together with Hisamatsu's work reveals agreement between the deep fundaments of Heidegger's new thinking and those of Zen Buddhism's practical tradition. The main purpose of the article is to show that Heidegger's new thinking does not reduce the significance of the tradition of Zen Buddhism, as Western dualistic metaphysics does. But even more, it opens new possibilities for a deeper understanding of an old Japanese cultural heritage.

SANTRAUKA

Straipsnyje lyginamuoju požiūriu nagrinėjami Japonijos filosofo Hoseki Shin'ichi Hisamatsu¹ ir Martino Heideggerio filosofiniai darbai, kuriuose išryškinaamos Rytų Azijos ir Vakarų mąstymo tradicijų rezultatyvaus tarpkultūrinio dialogo galimybės. Hisamatsu dzenbudizmo analizė ir Heideggerio pagrindinių mąstymo principų aptarimas straipsnio pabaigoje papildomas Heideggerio mokinio iš Japonijos Kōichi Tsujimura dzeno pavyzdžiais, kurie atskleidžia sąsajas tarp gelminių Heideggerio naujojo mąstymo ir dzenbudizmo praktinės tradicijos pagrindų. Autorius įrodinėja, kad Rytų Azijos mąstymo tradicijų paveiktas Heideggeris ne tik neredukuoja dzenbudistinės tradicijos taip, kaip tai daro Vakarų dualistinė metafizika, bet ir atveria naujas galimybes giliau pažvelgti į senąsias Japonijos kultūros gelmes.

RAKTAŽODŽIAI: Rytų-Vakarų dialogas, komparatyvistinė filosofija, Hisamatsu, Heideggeris, Tsujimura, dzenbudizmas.
KEY WORDS: Easter-Western dialogue, Comparative philosophy, Heidegger, Hisamatsu, Tsujimura, Zen Buddhism.

A tsiрадės abipusis Heideggerio ir Japonijos filosofų susidomėjimas yra neatsitiktinis. Šiame darbe aptardamas, kas sieja šiuos, iš pirmo žvilgsnio atrodant, geografiškai ir kultūriškai nutolusius mąstytojus, parodysiu, kad vienas reikšmingesnių jų abiejų siekių buvo pastangos sukurti prasmingą dialogą tarp Rytų ir Vakarų mąstymo tradicijų. Heideggeris buvo įsitikinęs, kad toks dialogas gali apsaugoti Vakarų nuo nevaldomos technologijos poveikio žmogaus *Dasein*² ir rasti būdą iš naujo pagrįsti bei transformuoti Vakarų mąstymą. Japonijos mąstytojų susidomėjimą Heideggerio filosofija savo ruožtu lėmė tai, kad europėjimo procesai Japonijoje sukūrė atotrūkį tarp europietiškosios ir senosios tradicijos. Tad radosi gilūs kultūriniai konfliktai, kurie, kaip pažymi Kōichi Tsujimura³, skatino dvigubą gyvenimo būdą ta prasme, kad Vakarų filosofija Japonijoje buvo plėtojama nekreipiant dėmesio į kultūrinį Japonijos kontekstą ir palikimą⁴, todėl iškilo būtinybė atkurti ir palaikyti senąją tradiciją.

Tsujimura aiškina, kad nors Japonijoje buvo išplėtos visos pagrindinės Vakarų filosofijos kryptys, nė viena iš jų nepajėgė atverti ir interpretuoti senosios japonų dzeno tradicijos taip, kaip Heideggerio filosofija⁵. Darbe aptarsiu, kodėl daroma tokia prielaida, kaip Heideggerio mąstymas atveria galimybes atkurti japonų kultūrinės tradicijos pagrindus. Daugiausia tyrinėdamas Heideggerio ir Hisamatsu kūrinis, parodysiu, kad Heideggerio fenomenologinė ontologija padeda geriau suvokti dzeno tradicijos mąstymą, o Hisamatsu dzeno tradicijos analizė – Heideggerio naują mąstymą.

Heideggeris daug dėmesio skyrė dzenbudizmui, o ypač jį domino klausimas, kaip įveikti valios dominavimą moderniose Vakarų filosofijose⁶. Jis ne tik domėjosi Japonijos, Kinijos bei Korėjos estetikos ir intelektualiu palikimu, bet ir aktyviai bendravo su Japonijos mąstytojais. Svarbus susitikimas įvyko 1958 m. Freiburgo universitete, kada Heideggeris su dzenbudistu profesoriumi Hisamatsu organizavo bendrą seminarą, pavadintą *Menas ir mąstymas*⁷. Seminaro metu Heideggeris kėlė klausimą, kaip tai, ką vadiname Rytų Azijos menu, turi būti suvokiama šio meno perspektyvoje. Turėdamas omenyje senąjį Rytų meną, Heideggeris pažymi, kad vargu ar galima jį interpretuoti dabartine Vakaruose vartojama sąvokos „menas“ prasme, todėl, jo manymu, klausimas turi būti keliamas tiksliau: ar yra japonų kalboje žodis, kuris nurodytų į meną neeuropietiška prasme?

Reikia atkreipti dėmesį, kad pasak Heideggerio, po to, kai visoje planetoje įsitvirtino dualistinė Vakarų metafizika, senosios Rytų mąstymo tradicijos pasidarė neprieinamos nei vakarietiškai, nei suvakarėjusiai dabartinei Rytų intelektualų kartai⁸, todėl dabartinė senujų tradicijų interpretacija negali būti laikoma autentiška⁹. Turėdamas omenyje šią problemą, Heideggeris pabrėžia, kad termino menas reikšmė turi būti apmąstyta suspenduojant jam primetamą įprastinę metafizinę objekto-subjekto koncepciją ir iškeliant kūrinio Meno kūrinio ištakingą pateiktą meno termino interpretaciją. Pasak jos, meno kūrimas laikomas įvykiu, kuris atveria tiesą, o meno kūrinys yra tai, kas saugo tiesą. Gretindamas tie-

sos ir meno sampratas, Heideggeris daro išvadą, kad tiesos esmei būdinga trauka kūrinio link¹⁰. Kitaip tariant, menas laikomas tiesos atvėrimu.

Kalbėdamas apie senąjį Rytų Azijos meną, Heideggeris daro prielaidą, kad jame nėra dualistinės vaizdavimo struktūros, o pats atvaizdas yra daugiau kliūtis, kuri pašalinama, kai suvokiama atvaizdo esmė, todėl toks menas nėra simbolinis, o jo vizualumas nurodo kūrimo (arba tiesos atvėrimo) procesą, suprantamą kaip judėjimą savo paties esmės link¹¹. Visa tai reziumuojant, seminaro metu Heideggerio iškeltą klausimą galima suprasti kaip pastangą patvirtinti savo prielaidas ir paklausti, ar yra Vakarų įtakos nepatyrusioje japonų kalboje meno samprata, kuri nurodytų į pažinimo kelią.

Atsakydamas į Heideggerio klausimą Hisamatsu nurodo, kad prieš išgalint meno sampratai gei-jitsu, kuri atspindi vakarietišku suprantamą estetinę meno koncepciją, buvo vartojamas terminas geidō, kuris pažodžiui išvertus reiškia gei kelią, nes dō turi ekvivalentišką prasmę, kaip ir kinietiškas dao. Hisamatsu aiškina, kad šis kelias yra dvigubas. Viena vertus, jis veda nuo to, kas realu, akivaizdu ir apčiuopiama prie neapčiuopiamo pagrindo, antra vertus, nuo pagrindo – atgal prie to, kas apčiuopiama¹². Panagrinėkime detaliau, ką Hisamatsu nori pasakyti. Neapčiuopiamu pagrindu jis laiko menininko vidinę savastį, kuri, išlaisvinta iš prisirišimo prie išankstinių prielaidų, kurios vadinamos formomis, laikoma Beforme savastimi¹³. Šią savastį Hisamatsu supranta kaip tuštumą, kaip dinamišką laisvę kurti, prie nieko neprisiriant, o atveriant Tikrąją savastį. Hisamatsu aiš-

kina, kad Tikroji savastis išreiškia žmogaus gilius ir fundamentalius pagrindus. Taigi kas tokioje perspektyvoje atsiveria? Dabartis, išlaisvinta nuo subjekto pasaulėžiūros, vibruojanti dabartis¹⁴, kuri turi būti atsieta nuo mentalinių ir pasąmoningų struktūrų, nes, pasitelkdami tik sąmonę ar pasąmonę, galime atvaizduoti, objektyvuoti ir substancializuoti tikrovę, kitaip tariant, ją deformuoti¹⁵.

Kad būtų aiškiau, panagrinėkime pavzdį iš Hisamatsu knygos Dzen ir vaizduojamieji menai, kur, greta kitų darbų, aptariamas japonų kaligrafijos meistro Hakuin kūrinys. Jame vaizduojamas simbolis mu¹⁶. Hisamatsu aiškina, kad tapant šį kūrinį, meistro Hakuin vidinė savastis įgavo šio simbolio formą, todėl, persimelkęs mu prasme, meistras paišė save¹⁷. Kitaip tariant, mu, kuris užrašytas, ir mu, kuris jį rašo, yra vientisoje visumoje, Vienyje¹⁸. Reikia suprasti, kad Beformės savasties samprata aprėpia visą pasaulį¹⁹, nes įkūnija absoliučios laisvės nuo prisirišimo idėją, kitaip tariant, sugebėjimą įsijausti ir atverti bet ką. Todėl Hisamatsu teigia, kad dzeno tapyba niekada nebūna nei realizmas, nei simbolizmas, o yra ekspresionizmas²⁰, galima sakyti – gelminės žmogaus būties esmės išraiška.

Pabandykime detaliau paaiškinti, ką reiškia Hisamatsu vartojamos Beformės savasties ir laisvės nuo prisirišimo sampratos. Beformė arba Tikroji savastis užčiuopiama atsiribojant nuo įprastos kasdienybės, atsisakant savanaudiškų interesų, atmetant įsiteisinusias kultūrinės nuostatas, siekiant gilesnių išvalgų į tikrovės slėpinius, kurie glūdi už ją redukuojančių interpretacijų, nes reali tikrovė čia suprantama kaip esanti už visų, santykių tarp individo ir pasaulio atsirant-

dančių, fiksuotų formų, paprastai ir tapatinamų su paties pasaulio atvaizdais. Šių fiksuotų formų nerangumas ir ribotumas dinamiškoje, gyvastingoje, pasauliškoje tikrovėje verčia dzeno meistrus ieškoti būdų išsilaisvinti iš jų įtakos, o išsilaisvinęs mąstytojas, atsiverdamas tikrovei, pasak Hisamatsu, susitapatina su vaizduojamu objektu, nes pats pasižymi beformiškumu. Beformiškumas čia suprantamas ne kaip amorfiškumas, o kaip laisvė nuo prisirišimo prie savo individualumo ar iš kultūrinio konteksto kylančių prielaidų, kurios primetamos tikrovei²¹.

Įgydamas tokią laisvę dzeno meistras kartu įgyja ir laisvę susitapatinti su bet kokia kita forma, bet tai daroma sąmoningai, kaip būdas patirti tikrovės gylį ar prigimtį ne tik ją išgyvenant subjektyviame patyrimo, bet išreiškiant dzeno mene suteikiant estetinę prasmę. Dzeno tradicijos ir estetikos lydinys Hisamatsu kūryboje bandomas aptarti pasitelkus tam tikrą nuostatą, kuri atveria santykio tarp formos ir beformiškumo dinamiką. Hisamatsu aprašo organiškų gyvenimiškų dzeno kultūrinio gyvenimo artefaktus: tai ir tapyba, ir sodo bei interjero detalės, buities apyvokos reikmenys. Noriu atkreipti dėmesį, kad nepaisant Hisamatsu teorinės nuostatos, pati prieiga ypač pabrėžia praktinį aspektą, kuris užpildo atsiribojusią teorinę nuostatą gyvybišku, pulsuojančiu aktualumu, natarpiškumu ir organišku akivaizdumu, kurio paprastai trūksta išgrynintose teorinėse perspektyvose.

Hisamatsu rašo, kad dzeno kūriniai yra sąmoninga pastanga sukurti kažką, ko iš esmės trūksta Vakaruose²². Kas čia turima omenyje? Reikia pažymėti, kad dzeno kūrinių tyrimą Hisamatsu plėtoja

trijų lygių struktūroje (tiriamas kūrinys, menininko savastis, dzen). Visi trys struktūros elementai yra darniai susiję į Vienį, kaip matėme Hakuin kūrinio analizėje: dzeno tradicijos esmė, kuri suprantama kaip Bepormė menininko savastis, įgavo mu formą tam, kad galėtų išreikšti simbolį neprimetant jam nebūdingų prielaidų. Tokia nuostata leidžia įveikti kultūrinėse prielaidose inkapsuliuoto ir savo individualumo supančio mąstytojo susirūpinimą metodiniais dalykais.

Matome, kad Hisamatsu tyrimas grindžiamas Vakaruose taikomu fenomenologiniu ir hermeneutiniu metodu, bet jam to nepakanka. Siekdamas išreikšti nagrinėjamame kūrinyje glūdinčią gelminę prasmę, iš kurios randasi kūrinio gyvybingumas ir daugiamatiškumas, Hisamatsu pasitelkia dzeno tradiciją, kuri neleidžia brėžti jokių skirčių tarp „subjekto“ ir „tikrovės“²³. Taigi atsiranda galimybė išgauti sklandžiai susijungusios vientisos visumos išpūdį, kuris atveria kūrinio gelmę, padaro jį suprantamą. Galima teigti, kad Hisamatsu filosofijoje sukuriama dar vienas mąstymo matmuo, kuris papildo metodinę teorinę žiūrą praktine, gyvybiška, intuityvia žiūra, kuri Vakaruose nėra išplėtotą.

Dzeno tradicijoje plėtojama niekio idėja (ji yra lygiavertė Hisamatsu Bepormės savasties sampratai) pagrindžia „laisvą nuo proto“ (*No-Mind*) nuostatą²⁴. Ką reiškia būti laisvam nuo proto? Tai anaipol ne beprotystė ar pamišimas. Čia turimas omenyje jau minėtas sugebėjimas išsilaisvinti iš išankstinių mąstymo nuostatų, nusistovėjusių šabloniškų vertinimo įpročių. Tad niekis suprantamas ne abstrakčiai ar teoriškai atsiribojus, o tiesiogiai išgyvenant tikrovę kaip tai, kas atsi-

veria vidinėje suvokimo tuštumoje. Todėl Hisamatsu rašo, kad dzeno niekis yra pasiruošimas susitikti su tikrove tokia, kokia ji pasirodo tiesioginėje patirtyje, o ne tam tikroje analitinėje ar konkrečiau metodo perspektyvoje, reikalaujančioje riboti tikrovę pačia perspektyva. Todėl Hisamatsu rašo, kad užuot forma gaminusi formą, pačią formą padaro tai, kas neturi formos²⁵, kitaip tariant, turėtume sakyti: niekis Hisamatsu darbuose veda prie nušvitimo idėjos, kuri, kaip dzeno tradicijos pamatinė siekiamybė, nurodo į proto išlaisvinimą iš visų siekių.

Hisamatsu aiškinimo metodika atskleidžia ikireflektyvų matmenį, kada per kūrinį atveriamas menininko buvimo pasaulyje būdas, kaip tai, kas sukūrė patį kūrinį. Tokia prieiga atveria prasmingą tyrimo projekciją, kurioje atsiveria ne tik tikrovės objekto, bet ir fono reikšmė. Ji čia iškeliamą kaip būseną ar įsijautimas, kuris vaidina lemtingą vaidmenį pačiame tapymo akte. Taip Hisamatsu pateikta Rytų Azijos tradicijoje gyvenančio žmogaus laikysena kelia klausimus ir dėl Vakarų kultūros žmogaus: iš kokio fono kyla, ko yra persismelkęs, kokios būsenos valdo šiandieninį Vakarų kultūros žmogų? Šiuos klausimus intensyviai kėlė Heideggeris nagrinėdamas tiek būsenos (jausenos, laikysenos) [Befindlichkeit] sampratą, tiek akcentuodamas individą lemiančios būties reikšmę [Dasein], tiek plėtodamas pasauliškumo sampratą, kuri individą susieja su visu pasauliu į vientisą visumą ir iš kurios kyla individo vieta, reikšmė ir prasmė.

Reikia atkreipti dėmesį, kad septyniadesimties metų jubiliejaus proga vykusio renginio metu, kuriame dalyvavo ir filosofai iš Japonijos, Heideggeris tei-

gia, kad jo 1929 m. skaityta inauguracinė paskaita Kas yra metafizika?, kuri, pasak jo paties, Vakaruose buvo nesuprasta ir įvardinta kaip nihilistinis posūkis, japonų filosofų buvo suprasta teisingai – būtent: klausimas „kodėl yra kažkas, o ne niekas?“ pabrėžia ne pasaulio neigimą ar tikrovės nihilistikumą, o tai, kad materialiai daiktų esmė skiriasi nuo nematerialios būties esmės, nes ši nėra daiktas, kadangi daiktiškąją prasmę ji yra niekas. Jau aptarėme, kodėl japonų mąstytojams, žvelgiantiems iš dzen tradicijos perspektyvos, buvo patraukli ši idėja, kuri iki Heideggerio nebuvo užčiuopta dualistinėje Vakarų metafizinio mąstymo perspektyvoje. O Heideggeris iškelia niekio pirmapradiškumo klausimą kaip reikalavimą pirmiausia apsvarstyti ne objektyvų lygmenį, o ikiobjektyvų kontekstą, kuris nulemia objektyvų lygmenį esmingiau nei patys objektai dėl Dasein išsiskynimo savo būtyje. Tokį žmogaus suvokimą Heideggeris plėtoja pasitelkdamas skirtingas būties struktūras, kurias apibendrintai laiko būsenomis.

Būsenos (jausenos, laikysenos) [Befindlichkeit] samprata Heideggerio filosofijoje reiškia, kad nuotaikos [Stimme] ir būsenos [Gestimmtsein] padeda žmogui suvokti pasaulio tvarką²⁶. Ne protas, o būsenos, Heideggerio manymu, teikia pirmapradišką tikrovės suvokimą. Heideggeris rašo, kad būsenose ne tik esama supratimo, bet ir supratimas visuomet yra būsenos pobūdžio²⁷. Taigi tokia nuostata pagrindžia neišplėtotą Vakarų filosofinėje tradicijoje mąstymo dimensiją, kuri atveria tikrovę pasitelkus ne racionalumą bei logiką, o kontempliaciją, sugestiją, įsijautimą, vaizduotę. Būsenos samprata Heideggeriui reikšminga

savo pirmapradiškumu, nes „ankstesnis už bet kokį apmąstymą budrus buvimas [Aufenthalt]“²⁸, todėl, kalbėdamas apie būsenas, Heideggeris siūlo apmąstyti tai, ką vadiname jausmu ar nusiteikimu, nes ši galia „yra protingesnė, nuovokesnė – juk ji būčiai atviresnė nei protas“²⁹. Pasitelkdami šią mintį, galime samprotauti, kad įmestis, kaip atvirumas būčiai ir tam tikras sangražiškumo aspektas, parodo, jog būsenoje žmogus jau suvokia savo buvimą. Taigi patirties pirmapradiškumas siejamas ne su teoriniu apmąstymu, o su iki apmąstymo veikiančia būsenos galia.

Tokia nuostata Heideggeriui leidžia teigti, kad dalykų esmė visuomet iškyla iš srities, kurios teoriniu metodiškumu pagrįstas metafizinis mąstymas nepasiekia, kad tiesioginio sąlyčio su esinio esme, nevarojant būsenos sampratos, pasiekti neįmanoma³⁰. Tad Heideggerio būsenos samprata pirmapradiškiau nei galvojimas atveria esinio esmę ir leidžia užčiuopti ikisimbolinę sritį. Būsenos Heideggerio filosofijoje padeda suvokti tikrovės vientisumą, individo išisaknijimą pasaulyje, pasauliško mąstymo svarbą. Svarbu tai, kad dėl būsenos išgyvenamas tiesioginis *Dasein* sąlytis su jį supančia tikrove, o tai sukuria prielaidas mąstyti įsijaučiant ir įskaitant gyvenimiškąjį pasaulį. Kaip matome, šios Heideggerio nuostatos labai artimos Hisamatsu plėtojamai praktinei, gyvybiškai užpildytai intuityviai žiūrai, kuri praplečia teorinę perspektyvą.

Būsenos bei *Dasein* patirties atvirumo aspektas iš naujo atveria ir transcendentumo sampratą. Heideggerio posūkis Vakarų filosofinio mąstymo tradicijoje susijęs su tuo, kad jis nori artikuluoti

patirties sąlygas, kurios neglūdi subjekte. Vadinasi, ir transcendentumas čia kitokio pobūdžio. Kantas patirties sąlygas įvietina subjekte, o Heideggeris jas įvietina buvimo pasaulyje formose, todėl transcendentumas čia struktūruoja žmogaus patirties galimybes ir yra patirties struktūra, kuri Heideggeriui yra atvirumas. Heideggeris rašo, kad būtis yra pati transcendencija [Sein ist das transcendens schlechthin], o bet koks būties kaip transcendencijos atskleidimas yra transcendentalinis pažinimas³¹. Kitaip tariant, pasauliškos patirties atvirumas, kaip tam tikra transcendentali būties struktūra, nurodo į transcendenciją, todėl pati patirtis yra ekstatinė, joje slypi ir atverties momentas, ir transcendentinis matmuo. Taigi pačioje pasauliškoje patirtyje Heideggeris išsina į tiesioginio ikireflektyvaus transcendentinio pasaulio pažinimo plotmę.

Filosofas suvokia, kad patirtis negali būti nagrinėjama kaip horizontali, vienaplotmė ar izoliuota, nes ji visuomet yra vienaip ar kitaip centruota transcendentinėje tikrovėje, kur kiekvienas daiktas susijęs su kitais daiktais begaliniais prasminiais ryšiais, kurie sudaro vientisą pasaulio visumą. Ją Hisamatsu vadina Vieniu. Šiam Vieniu apibrėžti Heideggeris vartoja pasauliškumo sampratą, kuri pabrėžia, kad kiekvienas dalykas yra ne pats sau, kaip techninėje-mokslinėje pasaulėžiūroje, o susijęs prasminiais morfologiniais ryšiais su kitais pasaulio daiktais ir yra telkiamas dėl šių ryšių. Tad nagrinėjamas dalykas visada yra prasmingas dėl savo pasauliškumo, o ne dėl to, kaip jį pavadiname.

Pavyzdžiui, aptardamas 1886 m. Van Gogho nutapytą paveikslą *Batų pora*, Hei-

deggeris pažymi, kad batai nutapyti taip, kad atvertų pasaulį, kuriame buvo naudojami. Sakytume, meno kūrinyje pabrėžtinai išryškinta tai, kad batai ypatingu būdu telkia pasaulio tvarką, nes dalykų esmę pagrindžia pasauliškumo samprata, kuri išryškina individo gyvos patirties pobūdį ir struktūrą. Todėl meno kūrinys, pasak Heideggerio, turi išskirtinę galimybę atverti tiesą, kuri kitaip būtų nematoma³². Toks požiūris paskatina Heideggerio pastangas kūrinyje Meno kūrinio ištaka atmesti Vakarų estetikos tradicija, kurios reikšmingiausias indėlis yra tai, kad menas užima labai nereikšmingą vietą šiandieninio žmogaus gyvenime³³. Menas Vakaruose pasidarė baigtinis palikimo elementas, naudojamas mokantis istorijos, nes jo vertę šiandien matuoja dualistinės metafizikos užvaldyta sąmonė. Heideggeris siekia parodyti, kad tikras menas skiriasi nuo estetikos, kuri yra eilinė galios siekimo manifestacija. Tikras menas, pasak Heideggerio, turėtų būti radikaliai neistorinis, nekultūrinis elementas, turint omenyje, kad jo ištakos nėra žmogaus valia. Tai reiškia, kad menas įgyja prasmę visiškai kitaip, nei to norėtų filosofija, o būtent, menas atveria tiesą ir išlaiko ją atvertą³⁴. Tokią prieigą sutinkame ir Hisamatsu aprašyme džen meistrų kūryboje, kada šie siekia kūrinyje išreikšti juos persmelkusį suvokimą, tokiu veiksmu savo kūryboje menininkas atveria suvoktą tiesą, o atsiardęs kūrinys išlaiko tiesos atvertį.

Ieškodamas galimybių transformuoti Vakarų mąstymą, Heideggeris kritikuoja pasaulyje dominuojantį mokslinį pažinimą [Wissen] ir teigia, kad „toks pažinimas užgrobia ir užvaldo esinį, nuolat peržengdamas jo ribas ir pranokdamas

jį“³⁵. Mokslinis mąstymas, pasak Heideggerio, yra „techniškai ekipuotas esinio puolimas“³⁶ (ten pat), nes jis ignoruoja esinio esmę ir jo būtį, interpretuodamas tikrovę kaip tai, kas skirta žmogui naudoti. Tikrajį pažinimą teikiantį mąstymo būdą jis vadina *dēmesingumu esmei* (*Wesenhafte*). Pažinimą, anot Heideggerio, teikia toks mąstymas, kuris yra *dēmesingas esinio esmei*, kuris yra nukreiptas į esinio būtį ir „siekia ne valdyti tai, ką pažįsta, o atsigręžti į tai (angegangen)“³⁷. Kitaip tariant, Heideggeris nori pasakyti, kad šiuolaikinis Vakarų civilizacijoje gyvenantis žmogus stokoja egzistencinių pagrindų, nes tik esmiškai susiedamas save su savo būtimi jis gali pakilti virš kasdienybės ir būti autentiškai.

Keldamas uždavinį transformuoti Vakarų mąstymą Heideggeris suproblemina ne tik meno sampratos redukciją, nevaldomo mokslo ir žmogų formuojančios technikos visagalybę, bet ir Vakaruose dominuojančią *Das Man* būseną, arba neautentišką *Dasein*, kurią laiko anonimišku beveidės minios gyvenimo būdu, arba individo nuopuoliu (*Verfall*). Nuopuolis, pasak mąstytojo, yra laikysena, kurią Vakarų kultūros žmogus išlaiko visą gyvenimą. Neautentiškam buvimui jis priešina autentišką mąstymą, kurį paaiškina jo ištara „budrus buvimas“³⁸. Ši laikysena nurodo tam tikrą, sąmoningumo reikalaujančią būseną, kada nepasitenkinama paviršutinišku pasaulio matymu, o siekiama žvelgti giliau. Tokią laikyseną Heideggeris aiškina pasitelkdamas rūpesčio, tausojimo, puoselėjimo, saugojimo ir autentiško gyvenimas sampratas.

Bandydamas įveikti minėtas Vakarų problemas Heideggeris, viena vertus, tvir-

tina atradęs pamatinį graikams klausimą – būties klausimą, kurį Vakarų metafizikos tradicija nustūmė į šoną, nes autentiškas pasaulio suvokimas įmanomas tik per esinių esmę, kuri savo ruožtu pasiekama per jų būtį. Todėl menkstant būties klausimo aktualumui, šiandieninis tikrovės pažinimas yra prilygintas racionalumo taisyklės tenkinančioms paviršutiniškoms deklaracijoms, o iš čia ir kyla minėtos Vakarų mąstymo tradicijos problemos. Kita vertus, jis tvirtina, kad po Vakarų metafizikos ir teologijos baigties, kurią įkūnija Dievo mirties vaizdinys, imta suvokti, jog Vakarų mąstymas yra ribotas ir jog įmanoma kažko pasimokyti iš Rytų³⁹. Bet reikia neužmiršti, kad ir Vakarų mąstymui, ir suvakarėjusiam Rytų mąstymui senosios Rytų tradicijos yra uždarnos, todėl Heideggeris vėl aiškina, kad dialogo su Rytų Azijos pasauliu būtina sąlyga yra dialogo su antikinės Graikijos mąstytojais atkūrimas⁴⁰, nes būtent po graikų mąstytojų kiekviena Vakarų filosofijos epocha būties klausimą vis giliau gramzdina į užmaršį.

Aptardamas Heideggerio pastangas transformuoti Vakarų mąstymą grįžtant prie Vakarų filosofijos ištakų – graikų mąstymo, Tsujimura teigia, kad toks mąstymo pavyzdys ir japonams atveria galimybes atkurti savo kultūrinius pagrindus naujai interpretuojant dzenbudizmo tradiciją, kurią jis apibendrina kaip savęs paties permatymą kiaurai (Durchblicken). Tokio matymo esmė yra atsisakymas bet kokio aktyvaus mąstymo, primetančio tikrovei išankstines prielaidas, ir leidimas atsiverti paties mąstymo pagrindams⁴¹. Ieškodamas daugiau panašumų tarp Heideggerio antiredukcionistinės filosofijos ir dzen

meistrų mąstymo, Tsujimura pabrėžia, kad tiek Heideggeris, tiek dzeno meistrai kalba apie mąstymo šuolį⁴², o ne apie nuoseklų mąstymo taisyklę palaipsniui judant prie geresnio mąstymo būdo.

Ką Tsujimura turi omenyje? Pirmiausia svarbu suprasti, kad šuolio idėja parodo, jog įvyksta ne kiekybinis, o kokybinis pokytis. Aptarsiu tai detaliau. Darbe Meno kūrinio ištaka, siekdamas suvokti daiktą jo neužpuolant, Heideggeris rašo, kad jaučiant, jog „daikto daiktiškumas jau seniai jaučia prievartą ir kad dėl šios prievartos kaltas mąstymas, mąstymo atsižadama, užuot dėjus pastangas, kad mąstymas taptų labiau mąstantis“⁴³. Matome, kad Heideggeris ieško galimybės pagrįsti kitokią suvokimo kokybę, užuotėjus senuoju keliu, plėtojus Vakarų metafizinį mąstymą, išvesti sąmonę į atviresnį suvokimo matmenį.

Kitoje vietoje filosofas šią pastangą įvardija dar radikaliau. Kūrinyje Kas yra mąstymas? rašydamas apie žydintį medį, jis pabrėžia, kad pirmiausia reikia užšokti ant pagrindo, ant kurio mes iš tikro stovime, ant kurio gyvename ir mirštame. Turime atlikti šį specifinį mąstymo judesį. Šuolis atveria momentinės pilnaties suvokimą, kada žmogus, žiūrintis į žydintį medį, ir medis stovi kartu, vienybėje, akis į akį. Tik taip, sako Heideggeris, galime suvokti tai, kaip medis iš tikro save parodo. Tsujimura taikliai pažymi, kad Heideggerio šuolio idėja akivaizdžiai rezuonuoja su dzeno tradicijos pamatiniu judesiu, kurį Tsujimura aiškina pasitelkdamas vieno svarbiausių dzeno patriarchų Dōgeno posakį, kad „pradžioje reikia išmokti padaryti žingsnį atgal“⁴⁴.

Tsujimura čia užčiuopia pamatines paraleles tarp Heideggerio mąstymo ir

dzeno tradicijos, nes atsitraukimas nuo daikto yra jo puolimo sustabdymas – šito, kaip matėme, siekia ir Heideggeris, kalbėdamas apie būtinas esinio esmės suvokimo prielaidas. Vienybės su esiniu suvokimo momentas, kuris atskleidžia esinio esmę, kitame Tsujimuros pateiktame pavyzdyje dar akivaizdžiau rezonuoja su Heideggerio tekstu, nes Tsujimura cituoja Dōgeno posakį, kad „pačiu žydinčios slyvos žydėjimo momentu, jos žydėjimu pasaulis nueina į praeitį.“⁴⁵

Kaip matome gretindami Heideggerio ir dzeno tradicijos tekstus, juose atsiveria paralelės, kurios akivaizdžiai nėra atsiktinės ar neesminės. Juk jos ne tik padeda geriau atskleisti ir suvokti tekstuose slypinčias prasmes, bet ir sukuria prielaidas plėtoti Vakarų ir Rytų dialogą, nes nurodo į esminius skirtingų mąstymų ryšius, pagrindžiančius naują globalėjančios kultūros mąstymo būdą, kuris pretenduoja atverti ir senąsias tradicijas. Toks mąstymas jau nėra rytietiškas ar vakarietiškas, nes įveikia tiek vieno, tiek kito specifinius ribotumus ir pranoksta kultūrinio konteksto uždaramą.

Apibendrinant galima teigti, kad tokios tendencijos atsirado tiek Heideggerio, tiek ir Japonijos mąstytojų pastangomis. Heideggeris, ieškodamas naujo mąstymo ir dėdamas globalios kultūros pamatus, kurie būtų atsparūs mokslinio-techninio mąstymo formuojančiai galiai, parodo, kad jo susidomėjimas nebuvo

susijęs su etnocentriiniu bandymu atkurti dzeno tradiciją, jis nesiekė atverti moralinį ar praktinį dzeno tradicijos matmenį. Kaip matyti iš jo pozicijos minėtame seminare⁴⁶, jo tikslas buvo per meno sampratą sugriebti senosios dzeno tradicijos mąstymo esmę tokiu būdu, kad tai patvirtintų jo paties fenomenologinės ontologijos prielaidas.

Japonijos mąstytojai, savo ruožtu suprasdami, kad vienintelis kelias jų valstybei siekiant prilygti Vakarams – „rasti Vakarų širdyje tai, ką Japonija (ir Azija) turi ikiteoriniame lygmenyje“⁴⁷, tačiau rasta atsvara turi būti esminis dalykas ir Japonijos, ir Vakarų filosofijoms, ypač fenomenologijai. Kitaip tariant, vieni ir kiti siekė apmąstyti fenomenologijos universalumo prielaidas, kurios, viena vertus, leistų pagrįsti Vakarų mokslus ne kaip dominuojantį mąstymo būdą, o kaip tam tikromis ribomis apibrėžtas ir konkrečioms užduotims spręsti tinkančias metodikas, kita vertus, apibrėžti galimybes artikuluoti intuityviai apčiuopiamus fenomenus, kuriuos sunku tiksliai identifikuoti. Tokios galimybės leistų japonų mąstojams atverti reikšmingas dzeno kultūros ištakas, artikuluoti tradicijos gelmę, pagrįsti priėjimą prie senųjų kultūrinių sluoksnių, kurie nėra deformuoti europėjimo procesų, pavyzdžiui, dzeno vaizduojamasis menas ir tradicijos meistrų tekstai.

IŠVADOS

Taigi lyginamuoju požiūriu aptarę Hisamatsu ir Heideggerio idėjų sąsajas galime pereiti prie apibendrinimų. Pirmiausia lyginant dzenbudizmo ir feno-

menologijos programines nuostatas svarbu suvokti, kad dzenbudizmas yra praktinio veikimo išmintis, o fenomenologija yra formali filosofinė teorija, kuri siekia

pagrįsti Vakarų mąstymą. Kita vertus, Hisamatsu ir Heideggerio darbų gretinimas yra svarus pagrindas siekiant kurti tarpkultūrinį dialogą, nes tarp Hisamatsu plėtojamos dzeno filosofijos ir Heideggerio ontologinės fenomenologijos galima užčiuopti akivaizdžias paraleles. Iš čia kyla pagrindiniai rezonuojantys jų kūrybos leitmotyvai, kurie apeliuoja į tuos pačius už kultūrinių kontekstų slypinčius abiejų mąstytojų svarbiausių idėjų kompleksus:

1. Hisamatsu aprašomas dzeno meistro atsiribojimas nuo materialaus objektinio pasaulio ir laisvė nuo prisirišimų slepia tas pačias pamatines nuostatas kaip ir Heideggerio fenomenologinis siekis išlaisvinti individo pasaulio interpretaciją nuo tikrovę deformuojančių iš istorinio-kultūrinio konteksto ir paties individo kylančių išankstinių prielaidų.
2. Hisamatsu plėtojamas santykis tarp tuščios ir įformintos erdvės dzeno filosofijoje ir Heideggerio keliamas santykio tarp niekio ir kažko klausimas kūrinyje *Kas yra metafizika?* parodo, kad mąstytojai savo mąstymą grindžia tomis pačiomis ontologinėmis prielaidomis.
3. Hisamatsu skiriamas ypatingas dėmesys menininko vidinei būsenai, vidinės Beformės savasties raiškai, susitapatinimas su tuo, ką norima išreikšti, akivaizdžiai turi daug bendrų bruožų su Heideggerio plėtojama reflektuojamos būsenos samprata, budraus buvimo laikysena bei empatiško įsijautimo pastangomis.
4. Hisamatsu pabrėžiamas menininko priklausymas erdvei, iš kurios randa-

si kūrinys, iš visumos, o ne iš menininko intencijų kylančios išraiškos gali būti gretinamos su Heideggerio pastangomis aprašyti Dasein kaip nulemtą aplinkybių, kylančių iš pasaulio visumos, gyvenimo pasauliškai, o ne inkapsuliuotai subjektyvume.

5. Hisamatsu siekis apibrėžti Beformės savasties idėją dzen vaizduojamajame mene gali būti gretinamas su Heideggerio pastangomis išsilaisvinti iš subjekto-objekto dichotomijos ir iškelti būties klausimo svarbą, nes abi nuostatos pagrindžia niekio idėja, kuri atveria tikrovės suvokimo būdo transformavimą pereinant nuo materialistiškos objektinės nuostatos prie ontologinės iš ikireflektyvios tiesioginės individo būties perspektyvos.

Vadinasi, Hisamatsu mąstyme išreikštos dzenbudizmo nuostatos patvirtina Heideggerio prielaidas, kad meno samprata nurodo tiesos ieškojimo kelią, kuris susijęs su vidinėmis pastangomis išsilaisvinti nuo prisirišimų. Išsilaisvinimas laikomas ne nuosekliu perėjimu, palaiptinui mąstant vis teisingiau, o šuoliu prie pačios tiesos esmės. Toks šuolis ir Heideggeriui, ir Hisamatsu atveria paties mąstymo pagrindus. Tad galima teigti, kad Heideggerio mąstymo inovatyvumas ir pastanga transformuoti Vakarų mąstymą siekia sukurti ir Rytų ir Vakarų dialogo pagrindus. Toks mąstymas gali pretenduoti į dzeno ir kitų senųjų tradicijų interpretavimą ne redukuojant, o atveriant jų gelmes, kartu ir transformuoti Vakarų mąstymą, nes nepameta Vakarams esmingai reikšmingo ir specifinio teorinio aspekto, bet praturtina jį.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Hoseki Shin'ichi Hisamatsu kartu su Kitaro Nishida Kijoto universitete studijavo filosofiją, Rinzaï Zen vienuolyne Myōshin-ji šventykloje mokėsi dzenbudizmo, o vėliau sukūrė savitą filosofinę sistemą, kurią sudarė dzenbudizmo ir Vakarų filosofijos sintezė.
- ² Martin Heidegger. *What is Called Thinking*. Translated by J. Glenn Gray. – New York: Harper & Row, 1968 p. 230.
- ³ Heideggerio studentas, kuris 1921 m. studijavo Freiburge.
- ⁴ Kōichi Tsujimura. *Martin Heidegger's Thinking and Japanese Philosophy*. // *Epochē*, Volume 12, Issue 2, Spring 2008, p. 352.
- ⁵ Ten pat, p. 350.
- ⁶ Algis Mickūnas. *Per fenomenologiją į dzenbudizmą*. Iš anglų k. vertė D. Kaladinsienė. – Vilnius: Baltos Lankos, 2012, p. 14.
- ⁷ Žr. Véronique M. Fóti. *Heidegger and 'The Way of Art': the empty origin and contemporary abstraction*. // *Continental Philosophy Review* 31 (4), 1998, p. 337–338.
- ⁸ Ma Lin. *Heideggers (dis)engagement with Aian Languages*. // *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 35, Issue 2, 2008, p. 323.
- ⁹ Ten pat, p. 324.
- ¹⁰ Martin Heidegger. *Meno kūrinio išta*. Iš vokiečių k. vertė T. Sodeika, J. Jonutyte. – Vilnius: Aidai, 2003, p. 65.
- ¹¹ Ma Lin. *Heideggers (dis)engagement with Aian Languages*, p. 333.
- ¹² Véronique M. Fóti. *Vision's Invisibles: Philosophical Explorations*. – Albany NY: State University of New York Press, 2003, p. 97.
- ¹³ Shin'ichi Hisamatsu. *Zen and Fine Arts*. Translated by Gishin Tokiwa. – Tokyo, New York & San Francisco: Kodansha International, 1982, p. 76.
- ¹⁴ Joan Stambaugh. *The Formless Self*. – Albany, NY: State University of New York Press, 1999, p. 57.
- ¹⁵ Ten pat, p. 103.
- ¹⁶ Japoniškas simbolis *mu* kilęs iš kinietiško *wu* [無], kuris turi tokias reikšmes kaip „ne“, „nėra“, „neturėti“, „niekis“, „stokoti“ ir pan. <<http://www.learnchineseez.com/read-write/traditional/view.php?code=7121&last=1>>.
- ¹⁷ Shin'ichi Hisamatsu. *Zen and Fine Arts*, p. 67–68.
- ¹⁸ Ten pat, p. 67.
- ¹⁹ Žr. Joan Stambaugh. *The Formless Self*, p. 5, 19–20, 52–53.
- ²⁰ Shin'ichi Hisamatsu. *Zen and Fine Arts*, p. 72.
- ²¹ Joan Stambaugh. *The Formless Self*, p. 165.
- ²² Shin'ichi Hisamatsu. *Zen and Fine Arts*, p. 76.
- ²³ Algis Mickūnas. *Per fenomenologiją į dzenbudizmą*, p. 66.
- ²⁴ Joan Stambaugh. *The Formless Self*, p. 57.
- ²⁵ Shin'ichi Hisamatsu. *Zen and Fine Arts*, p. 69.
- ²⁶ Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. – Tübingen: Max Niemeyer, 1967, p. 134.
- ²⁷ Martin Heidegger. *Being and Time*. Translated by J. Macquarrie and E. Robinson. – Oxford: Blackwell, 1962, p. 182.
- ²⁸ Martin Heidegger. *Meno kūrinio išta*, p. 17.
- ²⁹ Ten pat.
- ³⁰ Мартин Хайдеггер. *Что такое метафизика?* Пер. с нем. В. В. Библихина. – Москва: Академический проект, 2007, с. 31.
- ³¹ Martin Heidegger. *Being and Time*, p. 61.
- ³² Martin Heidegger. *Meno kūrinio išta*, p. 63.
- ³³ Timothy Clark. *Martin Heidegger*. – London: Routledge 2002, p. 40.
- ³⁴ Ten pat, p. 44.
- ³⁵ Martin Heidegger. *Rinkiniai raštai*. Iš vokiečių k. vertė A. Šliogeris. – Vilnius: Mintis, p. 4.
- ³⁶ Ten pat.
- ³⁷ Ten pat.
- ³⁸ Martin Heidegger. *Meno kūrinio išta*, p. 17.
- ³⁹ Algis Mickūnas. *Per fenomenologiją į dzenbudizmą*, p. 58.
- ⁴⁰ Martin Heidegger. *Vorträge und Aufsätze Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976 Band 7*. – Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2000, p. 41.
- ⁴¹ Kōichi Tsujimura. *Martin Heidegger's Thinking and Japanese Philosophy*, p. 352.
- ⁴² Ten pat, p. 353.
- ⁴³ Martin Heidegger. *Meno kūrinio išta*, p. 17.
- ⁴⁴ Kōichi Tsujimura. *Martin Heidegger's Thinking and Japanese Philosophy*, p. 352.
- ⁴⁵ 1243 m. parašytas Dōgeno kūrinys *Slyvos žiedai* iš rinkinio *Shōbōgenzō*. // Kōichi Tsujimura. *Martin Heidegger's Thinking and Japanese Philosophy*, p. 355.
- ⁴⁶ Ma Lin. *Heideggers (dis)engagement with Aian Languages*, p. 334
- ⁴⁷ Algis Mickūnas. *Per fenomenologiją į dzenbudizmą*, p. 64.