

# Nishitani Keiji-jeva teorija imaginacije

## Teorija imaginacije u „praznini i neposrednosti“

ONO Makoto

„*Kū to soku*“ 空と即 [„Praznina i neposrednost“, 1982.], koja je postala posljednji poduži esej koji je Nishitani napisao, objašnjava kako „elementarna imaginacija, koja se pojavljuje iz sfere koja se naziva ‘Dharma-područjem u kojemu sve stvari prožimaju jedna drugu’ [*jiji muge hokkai* 事々無碍法界] jeste tok u kretanju“ (NKC 13: 160; NISHITANI 1999., 217). U njemu, Nishitani unapređuje svoju naročitu teoriju praznine u odnosu na problem predodžbe. On započinje ovaj esej razmatranjem problema predodžbi koje su iskazane u poeziji i umjetnostima. Kako esej odmiče, vođeni smo od poezije i umjetnosti, koje su obje izrazi „princip’ [*ri* 理] koji zamjećujemo na samom gradilištu našeg iskustva stvari“ i „izvornom obliku ‘ne-opstrukciji principa i stvari“ na području gdje su sve riječi, kao i njihov logos i princip, iščezle, a stvari se pojavljuju onakve kakve jesu“ (NKC 13: 130; NISHITANI 1999., 194) – to jest, području u kojemu ne postoji opstrukcija između stvari. Tijekom smjera ove analize, sučeljavamo se sa Nishitanijevom raspravom o predodžbi, ključnom pojmu u ovom eseju, kao i njegovim teorijama o „*sensus communis*-u“ (koji je često preveden na engleski kao „zdrav razum“) i „imaginacija“ (*kōsōryoku* 構想力; doslovce „sposobnost da se konstruiraju mentalne predodžbe“), koji leži u osnovi njegovog pojma predodžbe.

Sukladno Nishitaniju, princip koji ravna odnosom između predodžbi

već jeste glavna tema u poeziji koja „nastoji da izrazi stvari na originalnom izvoru gdje je stvar pretpostavljena i gdje nam se manifestira“ (NKC 13: 131; NISHITANI 1999., 195). Štoviše, jednom kada je mogućnost nemogućnosti principa predodžbe razotkrivena, ono što je otvoreno jeste područje gdje se „zbiljnost pomalja tek kao zbiljnost“ (NKC 13: 132; NISHITANI 1999., 196), tj. gdje se „stvari pomaljaju upravo onakve kakve jesu“. Ovo je područje gdje „stvari prožimaju jedna drugu“, tj. horizont religije. U ovom pomjeranju na horizont religije, predodžba igra vodeću ulogu. Sukladno Nishitaniju, „biće stvari“ u ovom je svijetu, izvorno, zatvoreno u samom sebi, bez dosluha sa drugim stvarima te je posve „ne-način bića“ s drugim stvarima. Međutim, posredovano kroz predodžbu, bez da prestaje biti onim što jeste, izlazi izvan sebe i „iz perspektive svog odnosa sa svijetom, ulazi u odnos načina bića s drugim stvarima“ (NKC 13: 141; NISHITANI 1999., 203). Nishitani razmatra ovu temeljnu promjenu statusa, u kojemu entitet koji je lociran na specifičnom mjestu u svijetu ulazi u odnos s drugim stvarima kako bi bio „razvijanje unutarnjeg pejzaža koji je skriven unutar ‘bića’“. I kao što kaže: „u biti, ovo je transfer od aktualno postojeće stvari do njezine predodžbe“ (NKC 13: 141; NISHITANI 1999., 203). Ovo znači da „predodžba, koja je unutra i identična sa stvari, otkriva svoj vlastiti distinktivni oblik kao predodžbu“ i, štoviše, da se „moć koja je unutra i koja je identična sa svakim od pet čula, pojavljuje kao imaginacija“ (NKC 13: 141; NISHITANI 1999., 203).

Međutim, prema Nishitanijevom stajalištu, ukoliko bit stvari samo stoji unutar mreže odnosa koji tvore svijet, ona ostaje na pozornici koja može biti opisana kao „dharma područje u kojemu ne postoji zapreka između principa i stvari“ (*riji muge hokkai* 理事無碍法界). Svijet u kojemu su princip i stvari nezapriječeni mora na nekoj tački doći do shvatanja „apsolutne kontradikcije“ u ovom svjetskom odnosu: da postoji apsolutna kontradikcija između „apsolutno jednog“ i „apsolutnog mnoštva“, koja „ukazuje na dva ekstrema koji razgraničuju područje logosa koje je obilježeno nezaprečivanjem principa i stvari“ (NKC 13: 143; NISHITANI 1999., 203). Nužno je da postane svjestan ove kontradikcije u kojoj „provjeravanje koje tvori svijet“, gdje nema ništa i gdje su „bezbroy stvari“ u stanju da uđu u postojanje istodobno, dok sama kontradikcija ostaje. „Dharma područje u kojemu sve stvari prožimaju jedna drugu“ opisano je kao

„mjesto gdje se stvari vraćaju svojem izvoru, mjesto koje obuhvata i biće i ne-biće, znanje i neznanje, dok su istodobno princip i stvari učinjeni na način bića identični jedni s drugima [*egoteki ni sōsoku seshimeru* 回互的に相即せしめる].“ Također, ono je opisano kao „područje shvatanja u kojemu presežemo dharmu-područje u kojemu ne postoji zapreka između principa i stvari“ (NKC 13: 145; NISHITANI 1999., 205-206).

Dharma područje u kojemu sve stvari prožimaju jedna drugu je svijet u kojemu je čitav „princip“ (ili *logos*) eliminiran. To je popriličan svijet „kaosa“ i apsolutne apsurdnosti. Čak i tada, on posjeduje značenje na religijskom stupnju. Kao što Nishitani izjavljuje: „činjenica da je religijski svijet otvoren, označava da je ljudski um otvoren za izvor gdje je provjeravanje svijeta apsolutno provjeravanje“ (NKC 13: 151; NISHITANI 1999., 210).

Međutim, mnoštvo stvari, dok postoje unutar svijeta apsurdna ili „kaosa“, postoje onakve kakve jesu. Štoviše, one postoje kao stvari koje su sve do jedne uz „skrajnje ništavilo“, tj. prazninu. Ovdje iskušavamo svijet koji se prilagođava samoj skrajnjoj stvari. Ovo je svijet u kojemu mnoštvo ne-načina bića stvari postoji kao predodžbe praznine. Iz religijske ravni, dharmu-područje u kojemu ne postoji zapreka između principa i stvari ostaje nedostatno, u onoj mjeri u kojoj njegov način približavanja „stvarima“ se još uvijek ravna pomoću određenog „principa“: onog odnosa među predodžbama. Kada konačno ulazimo u svijet same stvari, shvatamo da je mnoštvo stvari, iako ostaje ne-način bića, ništa drugo doli predodžbe „ništavila“, tj. predodžbi „praznine“. Zbog ovog razloga, ovo je istinski „područje realizacije u kojoj presežemo dharmu-područje u kojemu ne postoji zapreka između principa i stvari.“

Nishitani opisuje ovo područje kao „mjesto gdje je sve predodžba i ništa više, uključujući čak i predodžbe koje su apsurdne i besmislene“ (NKC 13: 152; NISHITANI 1999., 211). Kao primjer, on navodi stih na početku „Uji-ja“ 有時 [*Bitka-Vremena*] poglavlja iz *Shōbōgenzō*-a 正法眼藏 [*Riznice dharmu oka*]<sup>1</sup> i epizode o učitelju zena, Tairyū, koji je napi-

1. Urednikova bilješka: Hee-Jin Kim prevodi ovaj stih koji je posrijedi kako slijedi:

Drevni Buddha je kazao:

Postoji vrijeme da se stoji na vrhu najvišeg planinskog visa;

Postoji vrijeme da se šeta po dnu najdubljeg okeana;

sao stih jednog sunčanog dana. Takovrsne predodžbe postaju skrajnje bliske prbližavanju dharmu-području u kojemu sve stvari prožimaju jedna drugu. Međutim, u onoj mjeri u kojoj ono upotrebljava jezik, ono je još uvijek iskazano na razini dharmu-područja u kojemu ne postoji zapreka između principa i stvari. Ali ove su predodžbe prošle, na nekom stupnju, kroz dharmu-područje u kojemu sve stvari prožimaju jedna drugu. Sukladno Nishitaniju, one su iskazane kada „elementarna imaginacija koja izrasta iz područja nazvanog Dharma-područje u kojemu sve stvari prožimaju jedna drugu i koje je niz u kretanju.“ Predodžbe iz Dharma-područja u kojemu sve stvari prožimaju jedna drugu nisu samo proizvodi ljudskog intelekta. Umjesto toga, čak iako predodžbe nastaju u ljudskim bićima, one su rezultat spontane aktivnosti imaginacije koja transcendiraju ljudska bića.

Na ovaj način, problem predodžbe zauzima skrajnje važno mjesto u Nishitanijevim filozofskim promišljanjima u vrijeme kada piše „Emptiness and Immediacy“ („Praznina i neposrednost“). Štoviše, karakterističan oblik njegovih promišljanja leži u činjenici da je utemeljen na pojmovima „*sensus communis-a*“ i „imaginacije“. Nažalost, Nishitani ne objašnjava što označava pod „imaginacijom“ malo potanje. Niti je ona naglašena u *Religion and Nothingness* (Religiji i Ništavilu), Nishitanijevom glavnom djelu iz njegovog srednjeg perioda. Međutim, u „Emptiness and Immediacy“ („Praznina i neposrednost“), imaginacija i predodžba odjednom počinju zauzimati važno mjesto u središtu Nishitanijeve filozofije. U ovome eseju, natuknuto je da je problem predodžbe povezan sa Aristotelovom teorijom *sensus communis-a*. Na stranicama ispod, pokušat ću da razjasnim filozofsku osnovu i niz pitanja koja su povezana sa teorijom predodžbe koja je razvijena u „Emptiness and Immediacy“ („Praznina i neposrednost“).

Postoji vrijeme da se bude sa tri lica, osam puta oboružanog (bića);

Postoji vrijeme da se bude od šesnaest ili osam stopa (buddha);

Postoji vrijeme da se bude potpora pajalici;

Postoji vrijeme da se bude stup ili svjetiljka;

Postoji vrijeme da se bude Changov treći sin ili Liiov četvrti sin;

Postoji vrijeme da se bude velika zemlja ili ispražnjeno nebo.

(Preuzeto iz: *Flowers of Emptiness: Selections from Dōgen's Shōbōgenzō*, 224. Lewiston: Edwin Mellen Press.)

Tijekom perioda u kojemu je napisao „Emptiness and Immediacy“ („Prazninu i neposrednost“), Nishitanijeva teorija *sensus communis*-a razvijena je unutar horizonta budističkog mišljenja, uključujući pojam prazine. Iako je *sensus communis* blisko povezan sa Aristotelom, Aristotelov koncept Boga („nepokretnog pokretača“) u biti je inkompatibilian sa budističkom mišlju. Kako je onda moguće integrirati Aristotelove teorije *sensus communis*-a i imaginacije sa budističkom mišlju? Nishitani ne daje objašnjenje. U ovome radu, također ću raspravljati ovaj problem i istraživati pozadinu Nishitanijeve teorije imaginacije kako se nalazi u „Emptiness and Immediacy“ („Praznini i neposrednosti“).

#### IZVOR NISHITANIJEVE TEORIJE IMAGINACIJE: STUDIJE O ARISTOTELU

Kao što smo vidjeli, teorija predodžbe koja se nalazi u Nishitanijevom eseju „Emptiness and Immediacy“ („Praznina i neposrednost“) blisko je skopčana sa konceptima kao što su „*sensus communis*“ i „imaginacija“. Nakon razmatranja o tome kako su ljudska čula integrirana dok povećavaju jedna druga, on nastavlja:

Svako od različitih čula, koja su se specijalizirala u različitim vrstama zavisno na koji od pet čulnih organa su povezani, posjeduje zajedničku funkciju koja je nazvana senzacija, ili karakteristika čija je „spособnost“ da osjeća stvari. Jednom riječju, ovo je osnova [ljudskih čula]. Ovo je ono što je nazvano „*sensus communis*“ još od antičkih vremena. Ovo je osnova koja pomaže da integriramo čula koja su spomenuta iznad jedna s drugima. Sa stajališta originalne i izvorne naravi čula, *sensus communis* ukazuje na neograničenu (ili a priori) prirodu čula prije nego što su predmet specifičnih ograničenja. Ovo nije ništa drugo doli „spособnost“ (*physis*) da osjeća stvari, koje su prirodno sadržane u svakom od pet čula. Oni su „omogućujući uzrok“ (*nōsa-in* 能作因; *kārana-betu*) koji dopušta čulima da funkcioniraju na prvom mjestu. S druge strane, ovaj isti *sensus communis* istodobno postoji odvojito od vida, sluha i drugih specijaliziranih čula i posjeduje svoje vlastito distinktivno obilježje. Ova je funkcija univerzalna (po tome ona nije povezana sa bilo kojim specifičnim čulima). Njezina je zadaća

da proizvodi predodžbe (reprezentativne oblike ili mentalne slike) te se iz ove perspektive, *sensus communis* može nazvati „imaginacija“. (NKC 13: 154; NISHITANI 1999., 212-13)

Na ovom mjestu Nishitani dokazuje da je imaginacija sposobnost da se proizvode predodžbe. Međutim, *sensus communis* i imaginacija nisu posve iste stvari. U različitom odjeljku „Emptiness and Immediacy“ („Praznine i neposrednosti“), Nishitani opisuje *sensus communis* kao „sposobnost da se formira mentalna slika koja se čini sadržanom unutra i koja je ujedinjena snagom čula koja su ‘pasivna’ ili ‘prijemčiva’ (ili sposobna da budu pasivna ili prijemčiva)“ (NKC 13: 128; NISHITANI 1999., 193). Štoviše, on razlikuje imaginaciju od *sensus communis*-a, kazujući da je prvi „neovisna aktivnost same ‘sposobnosti’ da proizvodi slike, koja je, iako ukorijenjena u *sensus communis*-u, relativno slobodna od čula. U „Emptiness and Immediacy“ („Praznini i neposrednosti“) Nishitani nadalje ne raspravlja dodatno *sensus communis* i imaginaciju. Međutim, iz predavanja koja je Nishitani održao na Ōtani sveučilištu otprilike u isto vrijeme, možemo vidjeti da okvir njegove teorije o *sensus communis*-u proizilazi iz pojma *koine aisthesis* (zajedničkog osjetilnog čula) koje je Aristotel razvio u *De Anima* (NKC 25: 418). Zapravo, u svojem ranijem svesku, *Aristutoteresu ronkō* アリストテレス論攷 [*Studies in Aristotle*, 1948.; na koje se ovdje kasnije ukazuje kao *Studies*], Nishitani izlaže detaljnu studiju o Aristotelovim teorijama o *sensus communis*-u i sposobnosti imaginacije. Drugim riječima, izvor Nishitanijeve teorije imaginacije bi se trebao tražiti u njegovim ranim *Studies* („Studijama“).

Ovdje moramo primijetiti da postoje važne razlikovnosti u mišljenjima koje se tiču toga da li je ili ne Nishitanijeva interpretacija *sensus communis*-a korektna, što je inače drugi problem. Ipak, ovdje neću ulaziti u te probleme, budući da je moj glavni interes da razjasnim Nishitanijevu interpretaciju Aristotela i to kako je ona povezana sa argumentom koji se nalazi u „Emptiness and Immediacy“ („Praznini i neposrednosti“). Na narednim stranicama, razmotrit ću Nishitanijevo razumijevanje *sensus communis*-a kako se pronalazi u njegovim *Studies* („Studijama“) i vidjeti kako je ono povezano sa konceptom inaginacije.

*Sensus communis* je kontroverzno pitanje, međutim, općenito se kaže

da ima svoje porijeklo u Aristotelovoj raspravi o *koine aisthesis*, koja se nalazi u *De Anima*. U Knjizi 3, poglavlju I *De Anima*, Aristotel izjavljuje:

...ali od zajedničkih predmeta imamo od početka zdrav razum (*sensus communis*), a ne *per accidens* svijest; tako da on nije posebno osjetilo... Osjetila koja opažaju prave objekte *per accidens* (ne na temelju toga što su posebna osjetila, već što su vrsta jednog roda), kada postoji istodobna percepcija oba kvaliteta u istom predmetu... (ARISTOTEL 1961., 268)

Komentirajući ovaj odjeljak, Nishitani izjavljuje da je *sensus communis* «posebna sposobnost koja može praviti razliku između različitih vrsta osjeta te stoga stoji u poziciji objedinitelja unutar čitavog područja osjeta» (NKC 5: 57). Štoviše, *sensus communis* se definira kao «elementarna osjetna sposobnost» ili «izvor različitih osjetnih sposobnosti koje su se razvile u različite oblike» (NKC 5: 57). Što se tiče načina na koji on funkcionira, Nishitani započinje korištenjem ideje o «unutra» (中 *chū*; ・メソソ *to meson*; sredstvo). On kaže: «*Sensus communis*, u onoj mjeri u kojoj može ralikovati, primjerice, između bijelog i plavog, integrirati, s jedne strane, funkciju vida i, s druge strane, funkciju okusa. Istodobno, u onoj mjeri u kojoj on može praviti razliku između bijelog i plavog, ili da to postavimo drukčije, kao sami *sensus communis*, ovo nije [ni funkcija oka, niti okusa]. Radije ona mora biti unutar [osjetila oka ili okusa]» (NKC 5: 58).

Sukladno Nishitaniju, *sensus communis* «uvijek funkcionira jedino kroz, ili skupa sa različitim specijaliziranim osjetilima. Radije, on je nešto što ih integrira u njihovom izvoru. To jest, ono što je viđeno u izvoru različitih specijaliziranih osjetila jeste, istodobno po samom sebi, prvobitni izvor (*arche*) svih specijaliziranih osjetila» (NKC 5: 60). Prema tome, činjenica da je *sensus communis* «unutar» osjetila znači da je on «poput centra kruga gdje se stapaju mnoge prave linije s različitim završnim tačkama» (NKC 5: 60). To je jedan centar «unutar» kruga. Na ovaj način, može se kazati da sve stvari unutar polja osjetila mogu biti pronađene u *sensus communis*-u s njegovom snagom da integrira sva čula. Zbog ovog razloga *sensus communis* može razlikovati i uspoređivati podatke date brojnim različitim osjetilima. Također, zvog ovog razloga «osjetilna svijest i aktualna svijest *psyche* koja osjeća» (NKC 5: 71) nalaze se u *sensus communis*-u. Štoviše, prema Aristotelovom stajalištu, osjećanje «stvari

koje imaju nešto zajedničko sa kretanjem, mirovanjem, oblikom, veličinom, brojem i jedinstvom» jednako tako pripada *sensus communis*-u.

Koncept *sensus communis*-a je pokušaj da se locira snaga koja će integrirati različite podatke date čulima unutar samih čula. Sukladno Nishitaniju, «kroz razmišljanje na ovaj način, Aristotel je unio osoben karakter razumijevanja čula» (NKC 5: 80). Naravno, ovo ne znači da je on zanemario suštinsku razliku između senzacije i razumijevanja/uma. Kao što Nishitani primjećuje: «On je jednostavno nastojao da reorganizira, a ne samo da rastavi i diskontinuiru, već jednako tako održi kontinuitet između senzacije i razumijevanja» (NKC 5: 80).

Što je onda odnos između *sensus communis*-a, koji posreduje između senzacije i razumijevanja te imaginacije? Nishitani obezbjeđuje sljedeću lucidnu interpretaciju: «Kada kretanje koje posjeduje osjetilnu impresiju kao svoju duboku bit uzdrma organ do samog njegovog temelja i ostane čak i nakon što prisutna senzacija prođe, pojavljuje se figura imaginacije». Kazano detaljnije:

«Ovo nije ništa drugo doli činjenica da je *sensus communis*, koji leži u osnovi naročitih osjetila, podražen. To jest, kada podražaj u jednom od specijaliziranih osjetila podražava čak i *sensus communis* i tamo ostaje kvalitativno različita agitacija koja izrasta iz podražaja, tj. patos senzacije, čak i nakon što je početna senzacija prestala, to je figura imaginacije. Prema tome, «figura imaginacije je patos *sensus communis*-a (*De mem.* I, 450a10), a imaginacija je proizvodnja predstavljanja figure imaginacije. (NKC 5: 86)

Dakle, imaginacija je «aspekt *sensus communis*-a koji može biti pasivan [kako bi primio osjetilnu impresiju]» (NKC 5: 88).<sup>2</sup> Kada je osjetilni organ uzdrman do samog njegovog temelja i *sensus communis* podražen, nastaju i senzacija i imaginacija. Međutim, potonja «dok je *sensus communis* koji je nastao iz sadašnje senzacije, ostaje kao talog nakon senzacije koja je prestala. Prema tome, ovo je vremensko prolaženje između nje i senzacije» (NKC 5: 87). Drugim riječima, ono što se javlja prije *psyche* jeste imaginacija koja je «sama osjetilna impresija» (NKC 5: 87). Otuda

2. Nishitani naglašava izraz «može» ovdje, ukazujući na to da on naglašava aktivni aspekt *sensus communis*-a.

je imaginacija «sukladno svojoj distanci od osjetilnog objekta, slobodna od izravnog utjecaja ovog objekta. Odvojena od osjetilnog objekta, ona prigodice može postati stvaralačka» (NKC 5: 89). Međutim, istodobno «nasuprot senzaciji koja je uvijek tačna, imaginacija se može, kao rezultat ove udaljenosti i odvajanja, pokatkad pokazati pogrešnom» (NKC 5: 89).

Ovdje možemo razlikovati osobito obilježje Nishitanijeve interpretacije Aristotela. Njegova je ideja da je «pasivno aktivno» (*judō soku nōdō* 受動即能動). Nishitani ističe da postoje dva aspekta *sensus communis*-a aspekt koji je uključen u specijalizirana osjetila i aspekt koji je jedinstven po sebi dok ostaje dijelom specijaliziranih osjetila. Drugim riječima, prvi je aspekt koji je subjekt poticaju pomoću agitacije koja ostaje unutar osjetilnog organa, dok je potonji aspekt koji se javlja ispred *psyche* kao figura imaginacije koja se pojavila kao rezultat ove stimulacije. Međutim, ova su dva aspekta jedan i to po tomu što su oni istodobno pasivni i aktivni. Ovo je zbog toga da bi mentalna činjenica koja je nazvana imaginacija mogla ući u postojanje» (NKC 5: 91). Također, što se tiče specijaliziranih osjetila, Nishitani kaže: «Senzacija je istodobno pasivna i aktivna. Samo kroz bivanje *apathes* naša osjetila mogu biti *paschein*. Ukoliko ovaj ne-pasivni aspekt nedostaje u našim čulima, ne možemo uopće primiti impresije» (NKC 5: 46).

Nadalje, Nishitani razlikuje dva tipa same imaginacije: osjetilna imaginacija (*kankakuteki kōsō* 感覺的構想) i savjetodavna imaginacije (*shiryōteki kōsō* 思量的構想). Potonja služi kao posredna između senzacije i intelekta (uma). Moć imaginacije, u onoj mjeri u kojoj ostaje pasivna, ne izmiče potpunom djelovanju sposobnosti senzacije. Kada se javlja sjećanje, Nishitani tvrdi: moć imaginacije je slobodna od moći senzacije te umjesto toga postaje povezana sa sposobnošću spekulacije. Ovo je komparativna ili savjetodavna imaginacija...I kao što senzacionalna imaginacija nastaje u svezi s emocionalnom percepcijom (*kanjō chikaku* 感情知覺) i sposobnošću savjetodavne imaginacije, može se kazati da moć savjetodavne imaginacije nastaje u svezi sa sposobnošću senzacionalne imaginacije i spekulacije» (NKC 5: 112).

Uz diskusiju iznad na pameti, neka mi bude dopušteno da se okrenem ka tome kako je Nishitanijeva interpretacija Aristotela koja se nalazi u *Studijama* (*Studies*) povezana sa argumentima koji su izloženi u «Emptiness and Immediacy» (Praznini i neposrednosti). U predgovoru *Stu-*

*dijama* (*Studies*), Nishitani izjavljuje da se «suštinska pitanja koja sam želio raspraviti u ovom eseju» (NKC 5: 4) mogu sumirati kako slijedi:

1. «Prvo pitanje se tiče zajedničkog identiteta i interpretacije ‘prirodnog’ i ‘logičkog’, ili *psysis*-a i *logosa* u Aristotelovoj filozofiji» (NKC 5: 4);
2. «Drugo pitanje se tiče činjenice da aktivnosti različitih sposobnosti koje posjeduju *psyche*, bilo da one pripadaju emocijama ili razumu, uključuju ne-pasivni aspekt unutar konstitucije njihove pasivnosti, čak i kada su pasivne po tome što primaju svoj oblik od objekta» (NKC 5: 8);
3. «Treće pitanje se tiče interpretacije odnosa između aktivnog i pasivnog uma» (NKC 5: 9);
4. «Četvrto pitanje se tiče stajališta kojeg sam izrazio u ovom svesku koristeći pojmove kao što je, za vrijeme bivanja ‘sadašnje’ (*Da*) i ‘sadašnja svijest’» (NKC 5: 10).

Nishitani uopće ne ukazuje na prvo pitanje iznad u «Emptiness and Immediacy» («Praznini i neposrednosti») i nejasno je kako je ovo naročito pitanje prevedeno u ovom eseju. Međutim, analiza strukture duše koja se nalazi u *Studijama* (*Studies*), na koju ukazuje drugo pitanje iznad, vjerujem da jeste prevedeno u «Emptiness and Immediacy» («Praznini i neposrednosti»). Primjerice, interpretacija Aristotelove teorije koja se tiče odnosa između *sensus communis*-a i imaginacije i koja se nalazi se u *Studijama* (*Studies*) također se nalazi u «Emptiness and Immediacy» («Praznini i neposrednosti»). I kao što sam istaknuo iznad, Nishitani kaže da je moć imaginacije ta «da aspekt *sensus communis*-a može biti pasivan». Ovo znači da su osjetilni organi uzdrmani do temelja, *sensus communis* nastaje, a imaginacija se stvara pasivno pomoću *sensus communis*-a. Međutim, aspekt u kojemu *sensus communis*, dok pasivno prima podražaj, proizvodi imaginaciju ukazuje na moć imaginacije. Drugim riječima, pasivni aspekt je uzet neovisno. Ovo je usporedivo sa odnosom između *sensus communis*-a i imaginacije koja se nalazi u Emptiness and Immediacy» («Praznini i neposrednosti»). Štoviše, u Emptiness and Immediacy» («Praznini i neposrednosti»), moć imaginacije se također definira kao «univerzalna primarna funkcija koja je sama po sebi jedinstvena, koja je odjelita od specifičnih funkcija poput vida i sluha» NKC 13: 154; NISHITANI 1999., 212). Ovo se slaže sa sljedećim iskazom iz *Studija*

(*Studies*): imaginacija «ima zahvaliti udaljenosti od čulnog objekta, slobodna od izravnog utjecaja objekta. Budući da je odvojena od osjetilnog objekta, ona prigodice postaje stvaralačka» (NKC 5: 89).

Nishitanijeva rasprava koja se tiče četvrtog pitanja snažno je pod utjecajem Heideggera. Ukratko kazano, problem koji je Nishitani želio ovdje da raspravi jeste onaj «samosvijesti» *psyche*. Ovo je povezano sa problemom «senzibilnosti» koji ga je zaokupljao u njegovim predavanjima na Ōtani Sveučilištu, to jest, problem kako čitav svijet, uključujući i naš, jeste odražen čulima. Međutim, ne mogu nadalje raspravljati ovo pitanje u ovome eseju.

Najproblematičnije jeste treće pitanje: interpretacija odnosa između pasivnog i aktivnog uma. U ovom kontekstu, Nishitani raspravlja Aristotelovo razumijevanje Boga. U predgovoru *Studijama (Studies)* izjavljuje da «slični problemu odnosa između Izvornog Probuđenja i Početnog Probuđenja u budizmu». Nažalost, ovo pitanje uopće nije razvijano u *Studijama (Studies)*. U najmanjem, može se kazati da se nije bavio pitanjem o tome kako su aktivni um (Bog) i budistički pojam probuđenja povezani jedno s drugim. Da ponovim, u ovom svesku, još uvijek je nejasno kako Aristotelova misao može biti povezana sa budističkim načinom mišljenja, kao što je onaj o praznini.

Naravno, kao što to sam Nishitani kaže u *Studijama (Studies)*, on je napisao ovu knjigu jednostavno zato da pomogne svoje vlastito razumijevanje Aristotelovog filozofskog stajališta (NKC 5: 4). Zbog ovog razloga, rezultati ovog njegovog istraživanja nisu korišteni na bilo kakav naročit način da se produbi njegova filozofija. Čak u *Shūkyō to wa naninka* 宗教とは何か [Što je religija?, 1961.], jednom od Nishitanijevih glavnih djela, moć imaginacije nije napose važno pitanje. Međutim, ono se iznenada iznova vraća u «Emptiness and Immediacy» («Praznini i neposrednosti»), gdje je predmet detaljne analize, napose kada se tiče takvih budističkih koncepata kao što je praznina i Dharma-područje u kojemu sve stvari prožimaju jedna drugu. Nažalost, Nishitani propušta da objasni kako ili zašto se fokusirao još jednom iznova na ulogu imaginacije u ovome eseju. Stoga proces kroz koji se Nishitani vratio problemu imaginacije ostaje «nedostajuća veza» u proučavanju Nishitanijevog filozofskog razvitka. Kako je Nishitani mogao integrirati svoje razumijevanje Aristotela sa budističkom mišlju? Kroz koji je proces Nishitani bio u

stanju da otvori horizont mišljenja koji obuhvata i Aristotelovu *anima*-teoriju i budističku filozofiju? Nužno je da razmotrimo ova pitanja kako bismo potpuno procijenili značaj «Emptiness and Immediacy» («Praznine i neposrednosti»).

#### NISHITANIJEVA SPECIFIČNA TEORIJA IMAGINACIJE: PREVLADAVANJE *NOESIS NOESOS*-A

U ovome sažetku o specifičnim oblicima Aristotelove filozofije u *Studijama* (*Studies*), Nishitani predočava svoju interpretaciju ovih riječi: «Kada um shvata i misli *noeton* (predmet mišljenja), koji se nalazi u poglavlju 7, knjiga 12 Aristotelove *Metafizike*». Nishitanijeva je interpretacija kako slijedi:

«Kada um misli *noeton*» znači da on (um) ulazi u aktivnost koja je identična [*ichinyo* 一如] s aktivnim umom Boga. «Kroz razmišljanje *noeton*-a, on postaje *noeton*» znači da, u razmišljanju o aktivnom Božijem umu, on ulazi u aktivnost koja je identična sa aktivnim Božijim umom koji vječito odražava *noeton* samom sebi. Drugim riječima, ovo ne znači ništa drugo doli da činjenicu da, kroz postajanje *noeton*-a koji je identičan sa Božijim *noeton*-om, on postaje *noeton* koji je identičan sa Bogom kao *noeton*-om. Drugim riječima, sama aktivnost gledanja Boga (*noesis*) postaja ona sa Božijim djelovanjem (*noesis*), a kako bi postala ona sa Božijim djelovanjem treba da shvati sopstvo zajedno sa Bogom.» (NKC 5: 189)

Štoviše, Bog, prvi pokretač univerzuma, jeste jedinstveni prvi princip univerzuma i «supstancija svih stvari» (*Met.* 12-10, 1076 aI). Stoga, čin gledanja svijeta je uključen u čin gledanja Boga. Međutim, razmišljati o stvarima u svijetu i različitim oblicima koje one poprimaju nužno ne uključuje čin gledanja Boga» (NKC 5: 192). U svakom slučaju, u mišljenju u kojemu um vidi i Boga i samog sebe kao *noeton*, univerzum je jednako tako viđen kao jedan entitet» (NKC 5: 194). Drugim riječima, «on doseže sferu kontemplacije koja može biti opisana «sve u jednom i jedno u svemu» (NKC 5: 193).

Što se tiče Božije kontemplacije, Nishitani piše: «u određeno vrijeme

pasivni um se okreće emocijama i imaginaciji i upravlja ka aktivnom umu, te on postaje aktualna snaga koja je identična sa stvarima. Kada on (tj. um) vidi sebe unutar stvari, može se kazati da ‘božansko’ koje je sadržano unutar uma postaje manifestno» (NKC 5: 178). Aktualna snaga božanskog uma znači da, u razmišljenju o Bogu, koji je predmet mišljenja, ljudski um postaje identičan sa vječitim aktivnim umom. «Ovo je, takorekuć, djelovanje u kojemu vidimo Boga pomoću samog djelovanja kroz koje Bog vidi svoje vlastito sopstvo. Ovo se zove ‘*noesis noesos*’ (misao koja misli samu sebe).» U «misli koja misli samu sebe» djelovanje *nous*-a mišljenja (*energia*) identično je sa Božijom *energia*. Na temelju približavanja čistoj kontemplaciji Boga, život otkriva vrijednost unutar sebe. Ovo je najkreposniji način da se živi.

I kao što smo vidjeli iznad, Nishitani daje pojam «misli koja misli samu sebe» kao jedno od razlikovnih obilježja Aristotelove filozofije. Prema njegovom shvatanju, «misao koja misli samu sebe» je specifična karakteristika i cilj filozofije. Struktura ljudske duše, uključujući takve stvari kao što je pasivni um, uzdignuta je na viši stupanj kada postaje poistovječena sa aktivnim umom kroz proces «misli koja misli samu sebe» i postaje aktualizirana. «Čak i dok transcendiraju emocije, pasivni um djeluje povezan sa emocijama. Ovdje percepcija aktualnih stvari ulazi u postojanje. Međutim, pasivni um funkcionira kao rezultat aktualne snage aktivnog uma. Dakle, u osnovi percepcije emocionalnih aktualnih stvari, aktualna snaga aktivnog uma postoji» (NKC 5: 174). Sva djelovanja duše, od pasivnog uma do emocija, u biti su djelovanja prema aktualnoj snazi aktivnog uma. Sukladno Nishitanijevoj interpretaciji, čitava Aristotelova filozofija, uključujući njegovo razumijevanje formiranja slika, temelji se na ideji «misli koja misli samu sebe».

U *Studijama (Studies)*, Nishitani ističe da je pojam «misli koja misli samu sebe» jednako tako važan za Hegela. Nishitani kaže: «takodjer bih mogao pridodati da je odjeljak iz *Metafizike* dat iznad<sup>3</sup>, kao što to svako zna, naveo doslovno Hegel na kraju svoje *Enciklopedije*. Prema mom mišljenju, Hegelova pozicija predstavlja najdublje razumijevanje Ari-

3 Ovo ukazuje na pasaż iz *Metafizike*, poglavlje 12, odjeljak 7, gdje Aristotel izjavljuje da je samokontempliranje uma božanskog karaktera i najviše dobro.

stotelovog mišljenja (iako, naravno, ona nije vjerna reprodukcija potonjeg)» (NKC 5: 191).

Nishitani vjeruje da pojam «misli koja misli samu sebe» obezbjeđuje temeljni okvir zapadnjačke filozofije od Aristotela do Hegela. On ponavlja ovo stajalište u eseju «Hannya to risei» 般若と理性 [*Prajñā and Reason*, 1979.], koja je napisana otprilike u isto vrijeme kao i «Emptiness and Immediacy» («Praznina i neposrednost»). U «*Prajñā and Reason*», Nishitani nastoji da prevlada Hegelovo filozofsko stajalište, koje je utemeljeno na pojmu «misli koja misli samu sebe», kroz upotrebu budističkih koncepata. U odjeljku ovog eseja koji se bavi odnosom između Aristotela i Hegela, Nishitani izjavljuje:

U Hegelovoj *Enciklopediji filozofskih znanosti*, stajalište o *noesis noeseos* (tj. izravnom znanju o izravnoj spoznaji pomoću izravnog znanja) koje je raspravljano u Aristotelovoj Metafizici izjavljuje se da je stajalište same filozofije, ... to jest, stajalište filozofije kao apsolutnog znanja. Ovo je stajalište s kojeg izravno opažamo (tj. kroz *sophia*) funkciju izravne percepcije (*sophia*) totaliteta svih stvari u njihovoj ukupnosti, tj. kao samog totaliteta. Drugim riječima, ovo je temeljno stajalište o «kontemplativnom znanju» gdje izravna spoznaja kontemplira samu sebe. Prije svega, filozofsko mišljenje je misao koja se tiče same sebe uz totalitet stvari te su sa takovrsnog stajališta mislitelj i predmet mišljenja uvijek jedno. U tom smislu, za razliku od reflektivnog znanja u kojemu subjekt koji spoznaje i predmet koji je spoznat suprotstavljeni su jedan drugom, spoznaja uvijek ima karakter apsolutnog znanja. (NKC 13: 71)

Nishitani opisuje glavnu struju Hegelove filozofije kako se nalazi u poglavlju o Apsolutnom Duhu u *Enciklopediji* kako slijedi: «U području su Apsolutnog Duha, biće i znanje, koji oboje imaju apsolutni karakter, jedno. Apsolutni Duh se razvija prema stanju u kojemu uopće nema dvojnosti, niti suprotstavljenosti između apsolutnog bića i znanja» (NKC 13: 80). Ovo se ne pronalazi čak niti na stupnju «objavljenih religija». Ovo je zbog toga što je «Apsolutni Duh još uvijek predstavljen kao apsolutno biće» (NKC 13: 80). Na ovom stupnju, Bog se još uvijek «smatra entitetom koji se zove Bog, kao Drugi, takorekuć» (NKC 13: 80). Zbilja, čak iako je tamo napravljen pokušaj da se ostvari neograničeni

kontakt između Boga i ljudskih bića, još uvijek se «ne može kazati da je spoznaja Boga identična sa Božijom spoznajom Samog Sebe» (NKC 13: 80). Bog zna i voli Sebe, ali apsolutno znanje koje ljudi posjeduju može samo znati i voljeti Boga. Dvojnost je dokinuta kada Božije znanje operira izravno u obliku ljudske spoznaje. Dosežemo takovrsno stajalište kada spoznaja zna samu sebe. Sukladno Nishitaniju: «Temeljno stajalište o apsolutnom znanju jeste ono o spoznaji apsolutnog znanja» (NKC 13: 81). Motreno s takovrsnog stajališta, «postoji samo djelovanje znanja, a znanje je djelovanje znanja koje je djelovanja znanja...Ovo je pozicija koja je nazvana *noesis noeseos* u aristotelijanskoj filozofiji i plotinijanskom neoplatonizmu koji je slijedio» (NKC 13: 81).

Prema Nishitanijevom stajalištu, Hegelov koncept Apsolutnog Duha može se smatrati «završnim sumiranjem zapadnjačke filozofije koji slični vrlo visokom području planinskih vrhova, koji su razvijani od Platona i Aristotela» (NKC 13: 85). Aristotelova *noesis noeseos*, iako zaodjenuta u koncept Apsolutnog Duha, pojavila se u Nishitanijevom mišljenju kao temeljni okvir zapadnjačke filozofije. Međutim, Nishitani kiritikuje *noesis noeseos* kako je predstavljena u Hegelovoj filozofiji sljedećim riječima:

«Stajalište o *noesis noeseos* jamačno oslobađa, kroz samonegiranje, od stajališta o suzdržanoj opservaciji, ili *Zuschauen*, koja je pritajena u cjelokupnom filozofskom mišljenju. Sukladno Hegelu, ljudsko filozofsko znanje ima svoj temelj u apsolutnom znanju. Međutim, ono je jednako tako obdareno «slobodom od apsolutnog znanja» koje ga sprječava od toga da bude progutano od strane predmeta spoznaje. Ovo se ima zahvaliti manifestaciji «apsolutne negacije» ili «slobode» koju samo znanje posjeduje. Na ovom mjestu postaje moguć napredak znanja kao discipline apsolutnog znanja. Na konačnom stupnju ovog sustava, apsolutna negacija negira čak i stajalište o suzdržanoj opservaciji (*Zuschauen*) i postaje jedno s mišljenjem o Apsolutnom Bitku. U ovom smislu, apsolutna negacija je ispunjena i slobodna od samokontradikcije. Međutim, na tački na kojoj je ona konačni stupanj ovog «mišljenja mišljenja», ono još uvijek «nije postalo apsolutno slobodno od svojeg karaktera kao mišljenja». Kako bi nadalje ispunilo apsolutnu negaciju znanja, znanje mora izmaknuti od slobode u smislu «slobode od nečega» i postići slobodu ili temeljnu slobodu da djeluje bez bilo kakve prisile». (NKC 13: 84)

Znanje koje je apsolutno potvrđeno «mora biti od naravi neusiljene apsolutne afirmacije ili *Posivität*-a ka svim stvarima» (NKC 13: 84). Dakle, ovo znači da, u onoj mjeri u kojoj ostaje znanje, «ono ostaje nedostatno u dosezanju dubine supstancije onog što se naziva znanje» (NKC 13: 84). Ovo stajalište nije slobodno od prešutne pretpostavke da je supstancija Apsolutnog Bitka «znanje». Pa makar Hegelova filozofija počinjala od Apsoluta, Apsolut se definira kao «biće». Nishitani opetovano ističe da je ovo glavni problem u Hegelovoj filozofiji.

Kako možemo prevladati *noesis noeseos*? Jedan način je da segnemo do dna stajališta o znanju i prodremo do neusiljene apsolutne afirmacije koja bi se mogla nazvati «saznavanje ne-spoznatljivog». Međutim, Nishitani je skeptičan u svezi s bilo kakvim pokušajem da se produbi dati entitet kao «znanje» ili «akademska disciplina». On kaže: «Kada se neka stvar, ma koja ona bila, pojavljuje pred nama kao nedvojbeno postojeća (*jitsuzai* 実在), može li njezina faktičnost ili egzistencijalnost biti dokučena kroz znanje?» (NKC 13: 85). Potom nastavlja: «Umjesto uzimanja staze logičkog razmišljanja, što je različito od izravnog spoznavanja date činjenice onakvom kakva jest, postoji način produbljivanja samog ovog izravnog znanja.» Nishitani smatra da bi ovo trebalo biti jedino stajalište o istini. Drugim riječima, ovo je pitanje o tome gdje bismo trebali započeti našu religijsku ili filozofsku potragu. Po njegovim riječima: «Ovo je pitanje o tome gdje je njihovo ‘polazište’ i gdje možemo opaziti njegov izvor» (NKC 13: 92). Što se tiče ovog «polazišta», kaže on, «to mora biti nešto što prethodi svakom znanju, svakoj misli, svakoj logici, itd. Štoviše, to mora biti polazište svake spoznaje i misli» (NKC 13: 92). Kazano drukčije, «ovo je stajalište s kojeg možemo slobodno ići unutar i izvan svijeta spoznaje, mišljenja i logike. Ili pak, ovo je snaga da se negira znanje, mišljenje i logika, dok se istodobno afirmira znanje, mišljenje i logika. Ovo je, takorekuć, istodobno moć ne-spoznavanja i moć spoznavanja» (NKC 13: 92).

Nishitani shvata da bi ova moć trebala biti sama «apsolutna negacija». Ova apsolutna negacija nije nešto što anticipira neku stvar da je negirana, niti nešto što pretpostavlja njezinu oprečnost, apsolutnu afirmaciju. «Apsolutna negacija, u svojem pravom obliku, nema ništa što bi trebala da negira. U ovom smislu, apsolutna je negacija istodobno apsolutna afirmacija. Apsolutno ništavilo je odmah apsolutno biće (*zettai mu soku*

*zettai u* 絶対無即絶対有). Stoga je ono izvor svake negacije i afirmacije» (NKC 13: 93). Pošto apsolutna negacija nema ništa da negira, kroz svoj čin negacije, ona manifestira svoju moć apsolutne afirmacije. Nishitani nadalje objašnjava:

«Ova moć ima svoj fokus na mjestu koje je indicirano pojmom «neposrednog» [*soku* 即], gdje apsolutna negacija nije ništa drugo doli apsolutna afirmacija. Ukoliko ukazujemo na ovo mjesto koje je indicirano pojmom «neposrednog» u rečenici «apsolutno ništavilo je neposredno apsolutno biće» riječju «praznina», ovaj lokus praznine je istodobno lokus spoznaje. Znanje uvijek implicira negiranje slobode da se negira, jer je ono praznina. Istodobno, mjesto praznine je mjesto gdje je cjelokupnoj egzistenciji dopušteno da postoji, ili gdje se sve stvari manifestiraju kao stvari koje postoje. Uz bivanje mjestom gdje sve stvari postoje, ono je mjesto gdje možemo opaziti sve stvari kao one koje postoje». (NKC 13: 93)

Nishitani ukazuje na prazninu ili apsolutnu negaciju kao mjesto gdje i «misao koja misli sebe» (*noesis noeseos*) i biće koje je pretpostavljeno kao polazište apsolutnog znanja može nastati. Stajalište o samoj *noesis noeseos* nastaje u polju praznine i, štoviše, posjeduje mogućnost vraćanja na mjesto praznine. Može se kazati da je stajalište o praznini na koje je Nishitani dospio u kasnim godinama svojeg života dosegnuto kroz prevladavanje i apsorpiranje Aristotelovog pojma o *noesis noeseos* preko Hegela. Ovdje je lokus praznine otvoren kao mjesto gdje «misao koja misli samu sebe», koja je konačna postaja znanstvenog putovanja, može nastati. Apsolutna negacija koja je praznina jeste, da ponovimo, «moć da se negira znanje, mišljenje i logika, dok se istodobno afirmiraju znanje, mišljenje i logika.» Zbog ovog razloga, čitav niz duševnih aktivnosti – od osjećanja i percepcije do imaginacije i djelovanja uma, temelji se u praznini. Ovo također znači da je apsolutna negaciju na djelu u činima osjećanja i percepcije. I kao što je Nishitani to već istaknuo u djelu *Religion and Nothingness* («Religija i Ništavilo»): «sve aktivnosti svijesti su ispražnjene iz njihovih samih temelja» (NKC 10: 172; NISHITANI 1982., 153).

Polazište Hegelove dijalektičke logike je «identitet sopstva same stvari», to jest, «oblik u kojemu sama stvar je još uvijek neizdiferencirana od 'principa' ili koncepta kojeg sadrži» (NKC 13: 54). Ovo se može pove-

zati sa iskustvom koje je utemeljeno na moći uzbudljiva događaja (senzacije), «u kojemu su imaginacija i sposobnost prosuđivanja uključeni u ‘nalik klici’ izvornoj prirodi» ili iskonskoj «zbiljnosti iskustva uzbudljivog događaja (NKC 13: 153; NISHITANI 1999., 212) koja je opisana u «Emptiness and Immediacy» («Praznini i neposrednosti»). Stajalište o *noesis noeseos* je razdvojeno od uzbudljivog događaja, koji je osnova relativnog znanja i, okrećući se znanju koje je utemeljeno na uzbudljivom događaju, nastoji da se upravi ka aktivnom umu. Za razliku od onog što je sugerirao u «Prajñā and Reason» («Spoznaja i um»), Nishitani ne nastoji da produbi svoje shvatanje stvari kroz «znanje» ili «akademske discipline», već nastoji da traži istinu pomoću «izravnog spoznavanja date činjenice kao date činjenice», ili «da produbljuje samu izravnu percepciju». To jest, on nastoji da produbi iskustvo izravne percepcije kroz vraćanje na sami izvor uzbudljivog događaja. Ukoliko je praznina apsolutna negacija, za vremenito biće, na stupnju identiteta sopstva koji je izvorni oblik logosa, onda on takorekuć funkcioniše na stupnju izravne percepcije u kojoj se stvar shvata kroz sliku koja je utemeljena na *sensus communis*-u. Stajalište o *noesis noeseos* naglašava i provodi svojem logičkom zaključku sposobnost «spoznaje» koje apsolutna negacija posjeduje kako bi se sama razvijala. Međutim, ukoliko motrimo sa stajališta o «slobodi» koju apsolutna negacija posjeduje, nužno je da se otrgnemo od stupnja slika i pustimo prema «znanju», i ovo mora značiti da je ovo stajalište uzeto kao polazna pretpostavka na temelju pojma da je «istinska priroda (znanja) ‘znanje’». Ukoliko posve shvatamo slobodu da djelujemo bez sputavanja, nema potrebe da se upućujemo ka «znanju». Dakle, što se tiče ove pozicije, Nishitani ukazuje na potrebu da se iskorači korak dalje od «misli koja misli samu sebe» (mišljenja samog mišljenja) kao negacije stajališta o spoznavanju, to jest, ka «spoznavanju ne-spoznavanja» (*muichi no chi* 無知の知).<sup>4</sup> Nishitani se sam povjerava negativnoj tendenciji koja već djeluje na stupnju ovog prvog iskustva i nameće samu «stvar».

Onda, što znači povjeriti se negativnoj tendenciji koja je manifestirana na stupnju slike? Nishitani jedva da razvija svoje misli na ovom stupnju, međutim, vjerujem da to može biti opisano kao što slijedi: Ovim se

4 Usp. «Prajñā and Reason,» 85 (NKC 13).

probudujemo za činjenicu da svijet kružnih odnosa (*egoteki sekai* 回互の世界) koji nastaje kroz slike, tj. svijet koji je konstruirala mreža slika, i koji sadrži unutar sebe apsolutnu kontradikciju – kontradikciju između apsolutnog jedinstva i apsolutnog multipliciteta. Ovo znači da čujemo i da se probudimo za vlastito priznanje apsolutne negacije koja nastaje iz «Dharma-područja u kojemu stvari nisu opstruirane jedna drugom», dok je čitavo pristajanje na svijet kružnih odnosa koji je konstituiran kroz mrežu slika nestao. Ovo nije ništa drugo do stajalište o samoprevladavanju realizacije Dharma-područja u kojemu sve stvari prožimaju jedna drugu. Svijet Dharma-područja u kojemu sve stvari prožimaju jedna drugu je slijed nijemih i apsurdnih slika u kojima ne postoji poredak. One slobodno stvaraju seriju slika kako bi se izrazile i možda čak razvile u poeziju. Nemoguće je a da ne postavimo pitanje o razlogu ili «značenju» tamo. Zar nije «postavljanje u kretanju elementarne imaginacije» nešto prirodno i slobodno poput ovoga? U djelu «Emptiness and Immediacy» («Praznina i neposrednost»), Nishitani, dok koristi Aristotelovu teoriju *sensus communis*-a, ide preko njega do stajališta o praznini koja je utemeljena na apsolutnoj negaciji. Na ovaj način, on poduzima prve korake u stvaranju svoje naročite budističke teorije imaginacije.

#### BILJEŠKE

##### *Kratice*

NKC 『西谷啓治著作集』 [Collected writings of Nishitani Keiji]. 26 tomova. Tokyo: Sōbunsha, 1986.-1995.

##### *Drugi izvori*

NISHITANI Keiji 西谷啓治

1982 *Religion and Nothingness*, preveo Jan Van Bragt. Berkeley: University of California Press.

1999 *Emptiness and Sameness*. U: *Modern Japanese Aesthetics: A Reader*, ed. i preveo Michael Marra, 179-217. Honolulu: University of Hawai'i Press.

YAMAMOTO Kenkichi

2006 『俳句とは何か』 [What is a haiku?]. Tokyo: Kadokawa Shoten.