

Masakatsu Fujita, Kyoto

Pitanja postavljena Nishidinom filozofijom

1. Čisto iskustvo i kritika subjekt-objekt dualizma

U *Istraživanju dobrog* Nishida daje brojna objašnjenja »čistog iskustva«. Primjerice, u prvom paragrafu prvog poglavlja knjige, Nishida piše da

»... je čisto iskustvo identično neposrednom iskustvu. Kada netko neposredno iskusi stanje svijesti, ovdje još ne postoji subjekt ili objekt, a spoznaja i njezin predmet potpuno su ujedinjeni.«¹

Nekoliko strana dalje, on piše:

»Bez dodavanja trunke misli, mi možemo preusmjeravati našu pozornost unutar stanja u kojem subjekt i objekt još nisu odijeljeni« (6).

U završnom poglavlju, naslovljenom »Znanje i ljubav«, on piše:

»Apsorbirani, primjerice, u nešto što sebstvo voli, gotovo smo potpuno nesvjesni. Mi zaboravljamo sebe i u ovoj točki neshvatljiva snaga s onu stranu sebstva djeluje sama u svojoj svojoj veličanstvenosti; ne postoje ni subjekt niti objekt, već istinsko jedinstvo subjekta i objekta« (174–175).

Izrazima kao »tu ne postoji subjekt ili objekt«, »prije razdvajanja subjekta od objekta« i »jedinstvo subjekta i objekta«, Nishida nesumnjivo kritizira svaki dualizam koji suprotstavlja subjekt objektu. Nishida kazuje slijedeće glede suprotnosti subjekta i objekta:

»S obzirom na neposredno viđenje stvarnosti, ne postoji razlika između subjekta i objekta u bilo kojem stanju neposrednog iskustva – netko se suočava licem u lice sa stvarnošću... Razlika između subjekta i objekta relativan je oblik koji se javlja onda kada se izgubi jedinstvo iskustva, a držati subjekt i objekt međusobno neovisnim stvarnostima proizvoljno je gledište« (31–32).

Prema teoriji koja, s jedne strane, postavlja »um« (točnije »unutrašnji um«, »svijest« koja predstavlja vanjski svijet), a s druge »vanjski svijet« predstavljen ovom svjesnošću, te koja postvaruje obje strane ove dualnosti – Nishida se odnosi kao prema »proizvoljnom gledištu«. Ovdje izložena Nishidina ideja jest ta da je suprotnost subjekta i objekta uvedena tek naknadno, radom mišljenja; ni razlika niti suprotstavljenost subjekta i objekta ne postoje u polju izvornog iskustva. Ukratko, kada Nishida govori o iskustvu »prije razdvajanja subjekta i objekta«, to ukazuje na činjenicu o kritici suprotstavljanja subjekta objektu kao središnjoj temi *Istraživanja dobrog*.

Moglo bi se na neki način reći da ono što podržava opoziciju subjekta i objekta nije ništa drugo doli način na koji svakodnevno promatramo stvari. U

¹

Kitaro Nishida, *An Inquiry into the Good*, preveli Masao Abe i Christopher Ives, Yale University Press, New Haven 1990., str. 3–4,

neznatno preinačeno. Na citate iz ovog djela nadalje će se u tekstu ukazivati u zagradama.

svakidašnjem životu mi ne vidimo stvari jednostavno kako su opažene; prije ispreplićemo opažanje s onim kako zamišljamo da bi predmet izgledao u trodimenzionalnom prostoru. Primjerice, ako promatramo iz određenog kuta novčić, on nam se čini ovalnim, a ipak ga rekonstruiramo kao okrugao predmet određene debljine. Drugim riječima, mi ne sagledavamo stvari jednostavno iz naše perspektive, već u isto vrijeme uspostavljamo stvar onako kako bi izgledala iz svih mogućih, različitih uglova. Da upotrijebimo drugi izraz: stvar uzimamo kao da je »privatno« percipirana, a rekonstruiramo ju smještajući je u »javni« prostor. Nepotrebno je reći da je prirodna znanost utemeljena u takvom viđenju stvari koje ih smješta u »javni« prostor.

Dvojnost stvari koju je moguće vidjeti iz moje perspektive (privatne stvari) i stvari kako su uspostavljene u trodimenzionalnom prostoru (javne stvari), suprotstavljanjem u obliku »svijesti« nasuprot »vanjskom svijetu«, stvaraju ono što se naziva oprečnim konstruktom subjekta i objekta.

Iz ove suprotnosti, jedan od prirodnih zaključaka jest taj da je svijest puki unutrašnji događaj, a sadržaj svijesti ništa drugo doli puka mentalna slika ili predstava predmeta koji postoji izvan svijesti. Daljnji je zaključak svođenje opažaja poput boje i okusa na svijest, dok je sam predmet opisan kao predležeci svakom opažaju, u svijetu bez boje, okusa ili mirisa. Dalje, ovaj zaključak uključuje i zamisao da su sadržaji svijesti proizvedeni na način mijenjanja predmeta, te stoga ne predstavljaju predmet takvim kakav je on po sebi. Naravno, proces ove preinake postaje problem. Kroz povijest filozofije brojni su se filozofi, počavši od ove premise, našli zaglavljenima u grliću problema svijesti i tijela, ne mogavši se pomaknuti.

Ako kao temeljnu poziciju dualizma uzmemo podjelu gdje je na jednoj strani svijet opažaja, a na drugoj stvar po sebi koja opažaju prethodi, te gdje su jedno od drugog prostorno odijeljeni i, na primjer, gdje je to dvoje u odnosu predstavljanja i predstavljenog – tada možemo reći da je Nishidina kritika suprotstavljanja subjekta objektu usmjerena ka neskladu između ove podjele i stvarnosti našeg iskustva. Naše iskustvo neposredno sudjeluje u vanjskome svijetu. Nije stvar u tome da mi okusimo nešto ukusno ili osjećamo strah unutar naše svijesti, odvojeno od vanjskoga svijeta. Ukusna hrana ili nešto što nas straši neposredno nas uključuju. Drukčije rečeno, stvar se ne predstavlja samo kao objekt već je od početka predstavljena kao nešto ukusno ili strašno. Tu ne postoji podjela između dva svijeta. Drugim riječima, ne postoji »skriveno naličje« ukusne jabuke ili razjarenog psa.

U predgovoru dodanom *Istraživanju dobrog* 1936. godine, Nishida kritizira apstraktnost koncepta stvarnosti koji postavlja, s jedne strane, svijet opažaja, a s druge predmet koji opažaju prethodi. Citirajući Gustava Fechnera, on suprotstavlja »bezbojnu i gluhu noćnu perspektivu, kakvu nalazimo u prirodnim znanostima, dnevnoj perspektivi u kojoj istina jest onakva kakve stvari zapravo jesu« (xxxiii). Suočeni s cvijetom ili stablom, mi se prema njima odnosimo kao prema »biljci živoj od boja i oblika«, a ne kao »čisto tvarnom« entitetu. Štoviše, mi se prema njoj ne odnosimo kao prema predmetu inteligibilne percepcije. Rascvjetala biljka isto je tako stvar koja nas očarava i donosi nam vedrinu, drugim riječima, »uspostavljena je kroz naše osjećanje i htijenje« (49).

Činjenica da u biljci vidimo »živu boju i oblik«, ili da doživimo vedrinu ili smo očarani, nije, za Nishidu, samo unutrašnji doživljaj svijesti. Još jed-

nom, Nishida kao »proizvoljno gledište« izbjegava podjelu stvari na unutrašnje, mentalne pojave i vanjske, materijalne pojave.

Istina jest da u *Istraživanju dobra* Nishida tvrdi da su »pojave svijesti« prava zbilja. Zaista, ideja da su »pojave svijesti jedna i jedina zbilja« jedna je od središnjih teza *Istraživanja dobra*. Kako bilo, ovdje se ne smjera ka pojmu unutrašnje svijesti o iskustvu. Nishida izričito odbacuje ovu interpretaciju kao nesporazum. »Fenomeni svijesti« ne odnose se na mentalne pojave kao suprotstavljene materijalnim pojavama. On prije ukazuje na jednostavno znanje zbilje kao zbilje, prije no što se pojavi bilo kakva misao o izvanjskom ili subjektivnom biću.

»Ako je crvenilo, tada je samo crvenilo.«²

Ovo je značenje izraza »pojave svijesti«. To je jednostavna nazočnost stvari. Kada netko vidi crveni cvijet žalfije, ono što se pokazuje jest sam cvijet žalfije. Ako netko čuje lišće platane kako šušti na vjetru, ono što se pokazuje samo je lišće. Stvarnost nije negdje drugdje, na nekome drugom mjestu.

»U istinskoj zbilji... subjektivnost i objektivnost nisu odvojeni, a zbiljska priroda nije čisto objektivni, apstraktni pojam, već konkretna činjenica što uključuje oboje, i subjekt i objekt« (72).

Kao što je gore navedeno, mi ne vidimo stvari samo kao predmete opažaja. Mi smo dirnuti ljepotom nečega; jedna nam se stvar pokazuje kao vedra, druga kao strašna. Upravo se ondje stvar neposredno pokazuje; mi nismo zatvoreni u naša emocionalna kretanja ili unutar naše svijesti. Stvar sama sudjeluje u nastanku naših osjećaja. Kada zvuk trznute strune dirne naše srce, ne dira nas misao vezana uz zvuk ili izvedena analogija. Naš osjećaj uzbuđuje sam strunin zvuk.

U svojim *Fragmentima*, Nishida navodi »kako ga je obuzeo osjećaj prolaznosti pri prizoru bijelog oblaka koji je prolazio prostranim i jasnim nebom« (knj. 16, 466). Razmotrimo ovdje slijedeću Saigyovu pjesmu:

»Dim sa planine Fuji
nošen vjetrom
kamo nestaje
ja ne znam
kao i moje srce.«

Nesumnjivo da su mnoge interpretacije pjesme moguće. U svakom je slučaju sigurno da pjesmu ne valja jednostavno čitati povlačeći analogiju između dima nošenog vjetrom i praznine vlastite egzistencije. Ne radi se niti o vlastitoj praznini projiciranoj u nestajanje dima. Prije svega ovoga, tu je događaj nestajanja dima bez traga u beskrajnom nebu, koji neposredno pobuđuje osjećaj prolaznosti. Jedino ovdje, kada iščezavajuća prolaznost dima i vlastiti osjećaj praznine postaju jedno, pjesma može biti shvaćena kako je kazana.

Moglo bi se reći da stvarnost sâma »ima moć pokrenuti naše osjećaje i volju« (knj. 16, 468). U tom smislu, »osjećaji i volja« imaju »objektivnu osnovu« (50). Ili bi se moglo reći da stvari imaju određenu moć prinude nad

2

Nishida Kitaro Zenshu (Sabrana djela Kitaro Nishide), Iwanami Shoten, ³1978–1980., knjiga 15, str. 180. Sva upućivanja na citate iz Nishidinih sabranih djela u tekstu će biti da-

na u zagradama brojem knjige kojeg slijedi broj stranice. (Kada se pojave samo brojevi stranica, to upućuje na bilješku 1.)

našim osjećajima i voljom. Zasigurno je slučaj da je većina ljudi na sličan način impresionirana stršećim likom strme planine. Kako bilo, sigurno je da, gledajući istu stvar, svi nismo obuzeti uvijek istom emocijom. Poslužimo li se Nishidinim primjerom iz *Istraživanja dobra*, ne drži svatko zvijezde na noćnom nebu »zlatnim zakovicama« poput Heinea. Ne dijelimo svi Heineov senzibilitet, no barem možemo shvatiti njegov način razumijevanja; možemo s njim sučuvstvovati. Možda bi mogli reći da je to stoga što zvijezde noćnog neba imaju »moć« koja nam omogućuje sučuvstvovanje s ovim načinom gledanja.

Kako je gore napomenuto, moglo bi se reći da, u smislu uključivanja »osjećaja i volje«, ono što »ukotvljuje i subjekt i objekt« jest konkretna stvarnost. Tada moramo reći kako je svaka »čisto tvarna« stvar koja prethodi osjetilnoj percepciji produkt misli koja resituira ovu konkretnu stvarnost u trodimenzionalan prostor i u tom je smislu »ono što je ponajviše apstraktno, drugim riječima, ono što je najudaljenije od istinskog stanja stvari« (69, preinačeno).

2. Logika fluidnosti

Možemo se služiti »općim« mjerilima i govoriti »općim« jezikom o stvarima koje su resituirane u trodimenzionalnom prostoru. No samu stvarnost, koju neposredno doživljavamo prije bilo kakvog razdvajanja intelekta, osjećaja i volje, mi niti možemo mjeriti »općim« standardima niti saopćiti koristeći se »općim« jezikom.

U drugom dijelu *Istraživanja dobra* »Stvarnost«, u osmom poglavlju naslovljenom »Istinska stvarnost stalno posjeduje isti tvorbeni oblik«, Nishida na slijedeći način iznosi ovo pitanje:

»Istinsko stanje ove realnosti moramo uvidjeti s onu stranu čitavog bića, radije no razmišljati o njoj, analizirati je ili izražavati je riječima« (51).

Nishidina kritika opreke subjekta i objekta u isto je vrijeme kritika ideje da se istina može shvatiti korištenjem »općih« mjerila i »općeg« jezika.

Promislimo, primjerice, čin kada netko kruži rukama ili kada zamahuje nogama unatrag i naprijed. Fizičar bi mogao, naravno, pružiti znanstveni opis i objašnjenje tog čina, mjereći položaj ruku ili nogu, te protok vremena. Pa ipak, ovo ne bi objasnilo moju svijest o kontinuitetu ili jedinstvu čina. Naši osjećaji također imaju dinamičan karakter, sličan ovim fizičkim činovima. Primjerice, osjećaj »tuge« zasigurno nema uvijek isti karakter. Ponekad se kreće ka dubokoj žalosti, drugi put u smjeru potpunog prepuštanja osjećaju, ponekad u smjeru ljutnje. Promjenom smjera i varirajući u intenzitetu, on se kreće bez prestanka. Ovo ne možemo obuhvatiti jednostavnom rječju *tuga*, no isto tako niti točno shvatiti podjelom na elemente kao što su jad i ljutnja, jer bi tada izgubili iz vida njegovo jedinstvo.

Mi pokušavamo beskonačno podijeliti i do detalja opisati ovu vrst neprestano se mijenjajuće stvari. Pokušavamo razumjeti mijenjajuću stvar rekonstruiranjem cjeline iz bezbrojnih podjela i točno određenih dijelova. Ili, pak, isječemo jedan trenutak neprestano mijenjajuće se stvari, te taj prolazan aspekt uzimamo kao da je reprezentativan za cjelinu.

Ipak, ono što zapravo proživljavamo nije akumulacija točno određenih dijelova, već prije nešto sa svojstvom dinamičnog slijeda koji odbija podjelu. Suočeni s predmetom ovakve naravi, jedino je što možemo, poslužimo li se

Nishidinim izrazom, »shvatiti to čitavim našim bićem«. Da upotrijebimo Bergsonov izraz, mi to moramo »intuirati«, moramo »duboko prodrijeti u život i svojevrsnim duhovnim osluškivanjem osjetiti bilo duše«. ³

Godinu dana prije objavljivanja *Istraživanja dobra*, iste godine kada je dobio mjesto na Sveučilištu u Kyotu, Nishida je napisao esej naslovljen »Bergsonova filozofska metoda«. U ovome eseju on je Bergsonovu intuiciju okarakterizirao kao jedinu metodu sposobnu »sagledati stvar iznutra«, »sagledati predmet postajanjem tim predmetom samim«, ili »spoznati istinsko stanje stvari« (knj. 1, 319).

Sklonost koju je Nishida pokazao spram Bergsonove misli ⁴ u vrijeme svog odlaska u Kyoto, isto se tako javlja i u njegovu tumačenju ideje »čistog iskustva«. U bilješkama za predavanje naslovljenima »Uvod u filozofiju«, napisanim negdje pred kraj razdoblja Meiji, odnosno početkom razdoblja Taisho, Nishida definira »čisto iskustvo« kao autonomnu, neprekidnu promjenu. ⁵ Ova je definicija očito nastala pod utjecajem Bergsonova tumačenja »čistog trajanja« kao

»... ničeg drugog doli slijeda kvalitativne promjene, stapanja u jedno, međusobnog prodiranja, bez točnih obrisa, bez ikakve težnje k eksteriorizaciji u odnosu spram drugoga, bez ikakvog brojčanog odnosa«. ⁶

Zapravo, u ovim bilješkama za predavanje Nishida upućuje na Bergsonovu ideju »čistog trajanja« na slijedeći način:

»Stvarnost se bez prestanka mijenja; ne staje niti za trenutak. Ipak, način promjene jest takav da svaki trenutak ukazuje na buduće stanje koje nadolazi te sadržava prošlo koje je već isteklo. Ovo iskazuje Bergsonovo 'unutrašnje trajanje, čisto trajanje'. Ovo su okolnosti svakog iskustva, pa ipak, nema rezultata izvanjske analize, neovisno koliko tisuća riječi koristio, koji ga može ikada iscrpno opisati. Ono jedino može biti proživljeno iznutra« (knj. 15, 185).

Ako ovo usporedimo s tumačenjem koje nalazimo u *Istraživanju dobra*, ono što se ovdje ističe naglasak je na dinamičnoj naravi »čistog iskustva«. Naravno, i u *Istraživanju dobra* »način formiranja istinske stvarnosti« mišljen je kao »razlikujući razvoj«, ili kao »razvoj i ispunjenje« jedne i jednom stvari. Ono što ovdje tvori pozadinu Nishidinu pojmu »razvoja i ispunjenja« nesumnjivo je utjecaj njegova razumijevanja Hegelove ideje *pojma*. U usporedbi s ovim, »čisto iskustvo« u bilješkama za predavanje mišljeno je više u skladu s Bergsonovim »čistim trajanjem«. U eseju »Bergsonova filozofska metoda«, napisanom otprilike u isto vrijeme, Nishida se koristi slijedećim izrazom:

»Stvarnost koja nam je neposredno dana jest protočna, razvojna; ne zastaje niti za trenutak; drugim riječima, ona je nešto živo« (knj. 1, 320).

3

H. Bergson, *Introduction à la métaphysique, Œuvres, textes annotés par Andrés Robinet*, Paris 1959., str. 1408.

4

U predgovoru *Misli i iskustva* (1915.) može se naći slijedeći odjeljak. »Kada sam prvi put došao u Kyoto, na moje je mišljenje utjecala, s jedne strane, pozicija tkz. »Skole čiste logike« Rickerta i drugih, a s druge Bergsonova teorija »čistog trajanja«. Na način sklonosti ka drugoj, te stekavši snagu promišlja-

nja od prve, obje su mi veoma koristile.« (Knj. 1, str. 203.)

5

Ovu definiciju Nishida daje i na engleskom i na japanskom jeziku (op. prev.).

6

H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience. Œuvres, textes annotés par Andrés Robinet*, str. 70.

Kada bi ovo »nešto živo«, što se kreće ne stajući niti za trenutak, bilo učinjeno predmetom diobe i analize, to bi ga zacijelo »isušilo i ukrutilo, lišilo životnosti i reduciralo na neku vrst intelektualnog znaka« (knj. 1, 326). U »Bergsonovoj filozofskoj metodi«, Nishida eksplicitno izbjegava kao pogrešan, stav koji polazi s pozicije »znanja putem znakova« i odatle nastavlja k sagledavanju cjeline predmeta, drugim riječima, postupak koji pokušava s analize prijeći na intuiciju. Nishida drži da je istinska filozofska metoda ona koja, suprotno tome, počinje »neposrednim iskustvom iznutra«, ona s promjenama i tokovima, drugim riječima, postupak koji kreće od intuicije k analizi.

Ako metodu koja beskrajno dijeli svoj predmet, te tada pokušava razumjeti cjelinu njegovim rekonstruiranjem iz ovih nebrojeno puta dijeljenih, krutih dijelova, možemo nazvati »logikom rigidnosti«, tada bismo možda mogli Nishidinu i Bergsonovu metodu, koja pokušava shvatiti neprestano mijenjajuću stvar u samoj njezinoj dinamici, nazvati »logikom fluidnosti«.

3. Iskustvo i jezik

Kako smo ranije naveli, prema Nishidi, neposredno doživljena stvarnost ne može biti iscrpno otkrivena u jeziku – ona mora biti »spoznata čitavim našim bićem«. U *Istraživanju dobra*, za čisto je iskustvo rečeno kako »prethodi čak i sudu o tome koja bi ovo mogla biti boja ili zvuk« (3, preinačeno). Iznova, u *Fragmentima*, on piše slijedeće:

»Prava intuicija prethodi bilo kojem sudu. Ako vjetar šušti tada je ovo 'šuštanje' stvarnost intuicije. Ovdje nema 'vjetra' kao subjekta događaja. U stvarnosti niti postoji gramatički subjekt niti predikat« (knj. 16, 283).

Primjerice, razmotrimo slučaj gdje netko pred sobom vidi božur i donosi sud – »Ovaj je cvijet crven«. U donošenju suda »Ovaj je cvijet crven«, on shvaća boju cvijeta pred sobom putem općeg pojma. Takvo shvaćanje pojedinačnog putem univerzalnih kategorija igra značajnu ulogu u našem svakodnevnom životu. Prema Kurtu Goldsteinu, postoji vrsta poremećaja kao jezične manjkavosti kada je pacijent, nesvjestan samih riječi, nesposoban shvatiti pojedinačne stvari univerzalnim kategorijama, te stoga ne može odgovoriti na pitanje što je neka pojedinačna stvar.⁷ Kod takvog se pacijenta ne radi o nemogućnosti kazivanja imena stvari, već o nemogućnosti poopćenja pojedinačnog, što nesumnjivo vodi vrlo ozbiljnim problemima u svakodnevnom životu.

Premda je odatle za nas izuzetno važno moći donositi sudove shvaćajući stvari univerzalnim pojmovima, ovo u isto vrijeme uključuje ignoriranje finih razlika među pojedinačnim stvarima. Drugim riječima, to uključuje vršenje nasilja nad pojavama. To je stoga što zbiljske pojedinačne stvari kakvima nazočujemo uključuju takve fine razlike i odatle ne mogu biti reducirane na univerzalne pojmove. U ovom smislu, donositi sudove o pojavama znači upustiti se u apstrahiranje. Sud iskazuje samo jedan aspekt pojave. Nishidinim riječima, u usporedbi s prvotnim iskustvom sudovi se zadržavaju na nečemu »oskudnom u sadržaju« (9, neznatno preinačeno). Prije će biti da je »postojeća svijest o stvarnosti kao takvoj« »najčišći predmet« – ona sadržava najbogatiji sadržaj.

Štoviše, sud nije samo »nešto siromašno sadržajem«. Kada je sud jednom donesen, kada je nastupilo poopćenje, riječi same dobivaju određenu moć. Ukratko, pozornost je odvrćena od finih razlika između pojedinačnog. U

isto vrijeme kada je donesen sud »ovaj je cvijet crven«, pozornost više nije usmjerena k jedinstvenosti ovog određenog cvijeta, k boji jedinstvenoj za ovu posebnu vrstu božura. Ili opet, razmotrimo slučaj kada je netko kao dijete podučavan kako duga ima sedam boja. Zahvaljujući poteškoći nadilaženja unaprijed stvorenog mišljenja, taj netko gubi zanimanje za one fine prijelaze koji nastaju između sedam boja.

Moglo bi se čak reći da se naše iskustvo sâmo, događa jedino kao oblik prilagođen univerzalnim kategorijama jezika. Ranije smo tvrdili kako izvorne emocije nisu nešto točno određeno, kako se kreću bez prestanka širokim rasponom raznolikosti isprepletenih aspekata. Kako bilo, izražen u jeziku, ovaj široki raspon biva srezan. Mi sami postajemo uvjereni da ovaj reducirani izraz predstavlja suštinsku zbilju nejasnog osjećaja koji doživljavamo. Ne stajući ondje, naše emocije same bivaju prilagođene jeziku; drugim riječima, osjećaji su prilagođeni građi jezika. Na određeni način, emocije su stvarne i klasificirane unutar društva. Okvir označenih emocija vrši moćan utjecaj, čak do te mjere da bi postalo nemogućim posjedovati emocije izvan tog okvira.

Pa ipak, u većini slučajeva, čak kada su emocije klasificirane na ovaj način, proživjet ćemo, protivno ovome, kolebljiva kretanja osjećaja što prelaze ovaj okvir. Ili radije, ako bismo promatrali naše svakodnevnne osjećaje upravo na način kakvima jesu, bez predrasuda, uvidjeli bismo da oni uvijek posjeduju ovu kvalitetu kolebljivog kretanja. Kako bilo, ovo kolebanje obično se proteže toliko koliko i trenutak doživljaja, te je uskoro zaboravljeno i izgubljeno. Na kraju, nejasna preklapanja osjećaja, što bi gotovo bila vidljiva promatranju bez predrasuda, leže neprepoznatljiva onome tko je ulovljen u gotove obrasce emocija.

Mogli bismo reći da kada Nishida piše o stanju »prije no što je pridodano bilo kakvo prosuđivanje«, on ukazuje na stanje prije no što je izmijenjen sadržaj iskustva i njegov raspon reduciran utjecajem jezika.

I u Nishidinim kasnijim promišljanjima on eksplicitno piše o granicama jezika. U eseju iz 1939., naslovljenom »Empirijska znanost«, on piše sljedeće:

»Primjerice, kada kažemo 'ondje trči konj' mi smo ukrutili naše iskustvo... Uveli smo nešto statično na mjesto radnje. Jezik odstupa i ukružuje samo dio živućeg, izvornog sadržaja iskustva. Služeći svrsi upotrebljivosti, ovo će prouzročiti nešto u osnovi različito od iskustva. Uspoređen s iskustvom, jezik u sebi posjeduje suštinsko ograničenje« (knj. 9, 232).

Moglo bi se reći da je Nishida bio veoma svjestan opasnosti, zahvaljujući uporabnoj vrijednosti jezika, zastiranja rascjepa između jezika i iskustva.

4. »Štostvo« i »Tostvo« (»Mono« i »Koto«)⁸

Već smo naveli objašnjenje čistog iskustva kao onog što se javlja »prije no što je pridodan bilo kakav sud o tome, primjerice, koja je to boja ili zvuk«. Ipak, ne može se jednostavno reći da naše iskustvo prethodi suđenju, odnosno jeziku. To je stoga što jezik uvijek već sudjeluje, od početka našeg

7

Kurt Goldstein, *Ningen*, Seishin Shobo, 1957., str. 69 i dalje. (Izvorno englesko izdanje: *Human Nature in the Light of Psychopathology*, Harvard University Press, 1951.)

8

Opće je poznato kako je japanske riječi »mono« i »koto« teško prevesti, pogotovo kada su napisane fonetskim hiragana pismom, što dopušta najširi spektar njihovih brojnih zna-

iskustva. Kada vidimo cvijet trešnje, od samog početka mi to vidimo *kao* cvijet trešnje. Čak u slučaju kada ne znamo njegovo ime, mi ga vidimo – ako ništa drugo – *kao* cvijet. Kada čujemo žubor potoka, mi ga od početka čujemo *kao* žubor potoka. Naravno, postoje slučajevi kada ne možemo odmah donijeti sud. No čak i u takvim slučajevima mi to vidimo *kao* nešto nepoznato, ili primjerice, kao nešto nalik ljudskoj figuri ili nešto što zvuči kao eksplozija. Tu se ne radi o tome da prvotno postoji izvorno iskustvo koje prethodi svakom sudu, te koje se kasnije dijeli putem jezika. Prije će biti da naše već stečeno razumijevanje svijeta sudjeluje od početka u samome iskustvu.

No, s druge strane, tu se ne radi ni o tome da su stvari iz našeg iskustva uređene jedino i jednostavno prema različitim »kao...« sudovima. To će reći, mi isto tako vidimo i čujemo stvari »...« koje se ne mogu iscrpiti mjestom u sudu »kao...«. Primjerice, posebna boja cvijeta hortenzije⁹ ne može biti iscrpljena rječju »plavo«. Štoviše, nisu samo stvari koje se vide ili čuju one koje ne mogu biti iscrpljene jezikom. Naliv-pero mi vidimo kao naliv-pero,¹⁰ no u isto vrijeme, primjerice, mi ga držimo za *to* naliv-pero koje, iako istrošeno, posjeduje posebnu kvalitetu pisanja koju druga naliv-pera ne posjeduju – ili nas možda podsjeća da je *to* naliv-pero korišteno pri pisanju važnog pisma u određeno vrijeme nečijeg života. Uz svako »štostvo« vezana su bezbrojna »tostva«. Mogli bismo reći da mi ne vidimo ili ne čujemo samo »štostvo« kao »štostvo«, već ga vidimo ili čujemo zajedno sa njegovim »tostvima«. Na to ukazuje Kimura Bin, da »štostvo« nije jednostavno »štostvo« već ga uvijek nalazimo zajedno s »tostvom« kao »koezistenciju štostva i tostva«.¹¹ Ovaj izraz možda točno otkriva narav našeg iskustva.

Isto tako, »tostvo« je čvrsto vezano uz naše »osjećaje i htijenja«. Naliv-pero korišteno u određeno vrijeme za pisanje ljubavnog pisma, vraća nam bolno sjećanje na nesretnu ljubav. U isto vrijeme, naliv-pero nekome znači da se ova bolna emocija sada mijenja u onu nostalgije. *To* što sam osjećao bol i *to* da gledam na te dane s nostalgijom, također su »tostva« koja prate »štostvo«. Prema Nishidi, ove vrste osjećaja i htijenja upravo su ono što čini stvar konkretnom. Nishida to iskazuje na slijedeći način:

»Suprotno popularnom vjerovanju, istinska stvarnost nije predmet bestrastnog znanja; ona se uspostavlja kroz naš osjećaj i htijenje. To nije jednostavno postojanje već nešto obdareno značenjem. Ukoliko bismo uklonili naše osjećaje i htijenje iz ovog svijeta zbiljnosti, to više ne bi bila konkretna činjenica – postalo bi apstraktnim pojmom« (49).

Na stvari gledamo zajedno s brojnim mislima i osjećajima. U tom smislu, stvari koje vidimo ispunjene su »značenjem«. One su vrlo ekspresivne. U stvarnosti mi ne posjedujemo samo neko »štostvo« ogoljeno od ovih elemenata. Čak kada bi takva stvar bila zamisliva, bila bi puki, apstraktni konstrukt. Naš je svijet »konstruiran na temeljima osjećaja i htijenja« (49, neznatno preinačeno).

Jezik nije u mogućnosti iscrpiti ovu vrst »tostva«. Riječ *nostalgican* ne može iskazati čitav raspon onoga što sam osjećao ili sada osjećam. Ovdje Kimura govori o »onečišćenju« koje jezik nanosi »tostvu«. Kako smo već naveli, Nishida također tvrdi da jezik ne iskazuje iskustvo samo, već prije izdvaja jedan aspekt koji ukružuje. On ukazuje na suštinsko ograničenje inherentno jeziku. Ono što može biti izraženo jezikom tek je »apstraktna ljuska« (51) pojave. Više od ovoga možemo »spoznati samo našim čitavim bićem«. Kako bi saopćio doživljenu nostalgiju, mogu se samo pozvati na razumije-

vanje nekoga tko je imao isto iskustvo. Jedini način da konačno saopćim jedinstvenu uporabnu vrijednost mog naliv-pera, jest da imam nekoga tko će zapravo pokušati s njime pisati.

Kako bilo, to ne znači da istina leži isključivo u »tostvima«, a da su riječi puki nazivi korišteni za ova kao pribor. To ne znači ni da su »tostva« nužno »onečišćena« kada su prenesena u jezik.

To je prije svega stoga što ne postoji nešto takvo kao čista istina koja postoji prije jezika. Kao što smo ranije napomenuli, naše već stečeno razumijevanje svijeta, te odatle jezik, od samog početka sudjeluje u našem iskustvu. Drugim riječima, »tostva« ne stoje prije jezika već su prije svega doživljena istovremeno s početkom djelovanja jezika. Kada trešnjin cvijet vidimo kao trešnjin cvijet, u isto vrijeme doživljavamo razvedranje naših duša. Mogli bismo reći da »tostva« postoje zajedno s jezikom – ona supostoje s jezikom.

Kako smo rekli, s jedne strane Nishida zasigurno ukazuje na ograničenje jezika. Obično stvari ne vidimo onakvima kako se pokazuju. »Snagom prošlog iskustva«, odnosno kroz »objašnjavanje« stvari putem već stečenog razumijevanja svijeta, mi neprestano »mijenjamo« stvari na način kako ih vidimo. Odatle, na ovaj način, naša »unutarnja narav« duboko sudjeluje u našoj percepciji i u »pojavama svijesti« kao cjelini. Nishida ovo veže uz činjenicu da u našim »pojavama svijesti« »intelekt, osjećaj i volja« djeluju zajedno bez da su podijeljeni (usp. 31, 47–48).

Drugo, ne smijemo propustiti ukazati da jezik pojave samo ne ukrućuje, već naprotiv, posjeduje i moć »oživljavanja« ili »evociranja« potpune prirode »tostva«. Ovo primjećuje i sam Kimura upućujući na Bashov haiku:

»Prastari ribnjak...
jedna žaba uskoči:
zvuk vode.«

(Prijevod Vladimira Devidéa, *Japanska haiku poezija*, Cankarjeva založba, 1985.)

Ono što je kazano ovom haiku pjesmom nije samo površina, »prazna ljuštura« doslovnog značenja događaja – kada žaba uskoči u stari ribnjak. To prije kazuje o događaju razbijanja jednoličnog mira zvukom žabljeg skoka u vodu. Dalje, ona unutar nas evocira prizor gdje je upravo kroz ovo razbijanje prvotna mirnoća povučena dublje, u dublji mir; i odatle nam je, u sažetom obliku, otkrivena priroda od koje smo se otuđili našim svakodnevnim poslovima. Pjesma od svega sedamnaest slogova rastvara nam i otkriva takav svijet.

čenja. U ovome članku, mnogostruka značenja ove dvije riječi oblikuju pozadinu posebnog značenja za svaki termin koje autor ovdje razvija navodeći rad Kimura Bina. Za »mono« i »koto« autor je sugerirao njemačke riječi »Washeit« i »Dassheit«, od čega sam ja oklijevajući prešao na engleske riječi »whatness« i »thatness«. Premda se, posebice druga, može činiti zbunjujućom, ova dva termina trebala bi se uzeti u slijedećem smislu: »Što jest, jest slika. To je slika koja me ganula do suza«. Autor razvija ova značenja na stranicama koje slijede. Konačno, valja napomenuti da se jezična nezgrapnost, koju

ovdje nije moguće izbjeći, ne javlja u originalu. (Op. engl. prev.)

9

Ovo je cvijet što cvjeta u Japanu u vrijeme kiša, a poznat je po svojim finim nijansama.

10

Drugim riječima, što to jest, jest naliv-pero. (Op. engl. prev.)

11

Kimura Bin, *Time and the Self*, Chuokoronsha, 1982., str. 20, bilješka.

U tom smislu, mogli bismo reći da jezik, u isto vrijeme kada iskazuje »što-stva« unutar njih udomljuje »tostva«, bezbrojna »tostva«. Kada se sluša riječ, ova beskonačna »tostva« bivaju evocirana u onome tko sluša. Rečeno drukčije, slušatelj transcendirira riječ kako bi čuo »tostvo«. Na ovo bismo mogli isto tako ukazati kao na prolaženje kroz i transcendiranje jezika kako bi se ušlo u svijet »tostva«.

Možda bismo mogli reći da kada Nishida piše da je istinska stvarnost »uspostavljena iz osjećaja i htijenja«, ono na što ovaj izraz pokušava ukazati jest ono o čemu smo ovdje govorili kao o »tostvima« – »tostvima« koja supstoje s jezikom.

S engleskoga prevela
Maja Profaca

Masakatsu Fujita

Questions Posed by Nishida's Philosophy

In this article I would like to clarify the philosophical problems addressed by Kitaro Nishida, taking into consideration the historical context within which these problems arose. In doing so, I hope to identify what Nishida saw as the limitations of Western thought, and show how he attempted to overcome these limitations. However, I do not intend to proceed merely from out of a historical concern, but wish also to ask what questions Nishida's criticisms pose to us in our present historical context, and what direction his thought points us in. With this dual concern in mind, I take up and discuss Nishida's critique of subject-object dualism. I interpret Nishida to be developing, in place of a rigid logic of dualism, a »logic of fluidity«. Nishida states that what he calls »pure experience« is constituted out of feeling and volition. I interpret this to mean that, in pure experience, »thatness« coexists with »whatness«.