

Katsuaki Okada, Himeji (Japan)

**Diskontinuirani kontinuitet kod
Kitarôa Nishide**

**O samoidentitetu omogućavajućeg bestemeljnog temelja koji se
još drži skrivenim između istočnog i zapadnog mišljenja**

Postoji, srećom, već relativno mnogo prijevoda djela Nishide Kitarôa, te također sekundarna literatura za Nishidu na više jezika. Sljedeća razmišljanja odnose se na Nishidinu raspravu *Selbstidentität und Kontinuität der Welt*,¹ prevedenu na njemački. Pritom treba, prvo, prilikom čitanja njemačkog prijevoda njegova članka, dovesti do razumijevanja Nishidina mišljenja, a zatim razjasniti osobitu vrstu koncepcije njegova mišljenja koja je Europljanima strana, a Japancima izvorna.

I.

Nishida se rodio 1870., a umro je 1945. godine. U vrijeme njegova rođenja Japan se dao na zasnivanje nove države. Do toga vremena Japan je bio strogo odijeljen od vanjskoga svijeta, posebice europskih država. Tokugawa-Shogunat bojao se, naime, da će navješćivanje evanđelja dovesti i do vojnog pljačkanja. Japan je 1945. izgubio rat protiv SAD-a. Stoga se Japan u Nishidino vrijeme može označiti i kao doba susreta s europskom kulturom.

Vrijedno je zapaziti, i nije dosta promotreno, kako je japanski jezik u njegovu vrijeme iznova stvoren, a Japanci su to izveli posebice prijevodima s europskih jezika. Prvo obrađujem tu temu. Uvid u to potreban je kako bismo razumjeli Nishidine izričaje.

Kad se Nishida rodio, u Japanu još nije bilo standardnog jezika, što znači da se Japanci iz različitih područja nisu mogli razumjeti, jer se govorilo samo dijalektima. Još se pritom razlikovao pisani jezik od jezika ophođenja. Nishida i njegovi vršnjaci morali su, dakle, stvoriti standardni jezik u kojem će se složiti pisani jezik s jezikom ophođenja. Ako su ova dva jezika jedan od drugoga različita, tada se cijepa jezik koji je živo predočivanje mišljenja, zbog čega se ne može održati nikakvo nezapriječeno mišljenje. Rutinski pisani jezik može se primijeniti samo na klišeje. U jeziku ophođenja mišljenje se provodi s osjećajem. Nezapriječeno mišljenje postiže se samo združenjem jezika ophođenja s pisanim jezikom.

Kod prevođenja riječi i iskaza iz različitih europskih jezika, u kojima se ophodni jezik ne razlikuje od pisanoga, učinjen je jedan spiralni pokret u kojem je japanska tradicionalna misao srela europski način mišljenja, a oboje su bili međusobno u sukobu i prijeporu. U ovom pokretu, Nishida je

1

»Selbstidentität und Kontinuität der Welt« (objavljeno 1935.), u: Ryosuke Ohashi (ur.), *Die Philosophie der Kyoto-Schule*, Freiburg

München 1990. Citirajući ovaj prijevod, dam u dodatku samo broj stranice.

svijetu donio izvornu misaonu mogućnost, pri čemu je Japancima otvorio put k novome jeziku. On je ipak još ostao stajati na putu. Razrada toga jezika, koja se uopće nije mogla dovršiti, nije jednostavna, ali je u svakom slučaju vrlo važno da su njegova djela neizbrušen i s njegovim filozofijskim sustavom nedovršeni dragulj, te tim više postaju nepresušnim izvorom našega mišljenja.

Na slijedećem primjeru treba pokazati što je postignuto u Nishidinu jeziku. Postoji, naime, takozvani »japanski engleski«. Japanci englesko »at home« iz »make yourself at home« koriste kao jednu riječ »at+home«, koja znači »domaći«, te to upotrebljavaju i kao pridjev, primjerice »domaćinska obitelj«. Prema tome, premda Japanci riječ »at home« vide kao englesku riječ, ona nije engleska, nego japanska.

Drugi je primjer riječ »image up« (image+up) u značenju »popraviti nečiju sliku«. Upotrebljava se, dakle, kao glagol te također kao imenica (image-up robe, primjerice). Iz toga se onda izvode izrazi »image down«, »image change« te »image character«, kao izrazi u japanskom engleskom.

Ova primjena nije došla Japancima tek u 19. stoljeću. Ranije Japanci nisu posjedovali nijedno pismo koje bi bili sami razvili. Japanske slogove pisalo se stoga kineskim znakovima. Povodom preoblikovanja kineskog pisma, Japanci su otprilike u 9. stoljeću iznašli japansko slogovno pismo. Otada se za japanske rečenice koriste zajedno japansko slogovno pismo i kineski znakovi. Premda pismo samorazumljivo pripada kineskom jeziku, ono se koristi kao japansko pismo i u njemu se javljaju nova značenja, kao što smo pokazali u slučaju »at home«.

Sada se vraćamo na Nishidine izričaje. Kao što smo gore podsjetili, Nishidina se filozofija razvila u vremenu kad se japanski jezik stvarao prevodenjem s europskih jezika. Razumljivo je samo po sebi da je novooblikovani japanski jezik utjecao na njegove rečenice. Inače je jezik oblikovan u njegovo vrijeme već zastario. Stoga je Japancima teško da ga ispravno razumiju, ne samo zato što je njegovo mišljenje izvorno, pa ga nije lako razumjeti, nego i zato što su njegove rečenice napisane starim te još nedovoljno dotjeranim jezikom, odakle teškoća da shvatimo Nishidinu misao.

Time što je način izražavanja koji je počivao na japanskoj koncepciji navukao europski jezik kao kakvu haljinu, ili ga je jednostavno preuzeo kao uzor, ne uzimajući u obzir dalekosežnu unutarnju osobitu logiku japanskog jezika, nastao je čudnovati japanski. Jedan je primjer već pokazan, naime »japanski engleski«. Japaniziranjem stranih riječi koje se preuzimaju kako bi se uvrstile u sustav japanskog jezika krnji se njihov smisao.

U suprotnosti prema europskim jezicima, u japanskom kao gramatički ispravna vrijedi i rečenica bez subjekta.² Može se naravno u japanskom, isto kao i u europskim jezicima, subjekt jasno spomenuti, ali se općenito ispušta. Subjekt se može odrediti pomoću konteksta ili izgovorene riječi, zato što je značenje rečenice ovisno o kontekstu i riječi se biraju prema međuljudskom odnošaju. U drugom kontekstu, može jedna te ista rečenica imati drukčije značenje, osobito kad nedostaje subjekt. Na temelju ovoga svojstva japanskoga jezika nastao je japanski dijalog u stihovima. Da ga je japanski jezik već bio dao, onda on ne bi bio mogao nastati.

Jedan od razloga zašto je tako teško razumjeti Nishidine rečenice moglo bi biti i to što je gore rečeno. U njegovo vrijeme još nije bilo dobro razvijenog japanskog jezika. Strane su riječi japanizirane, pri čemu je ostalo sačuvano njihovo vlastito značenje. Njihov se smisao, dakle, koleba između. Japan-

ska riječ »ljubav«, primjerice, na japanskom se izgovara »ai«, ali se piše kineskim pismom te određuje pomoću europskoga pojma. Može se, dakle, na »ai« i »ljubav« gledati kao na istoznačnice. Smisao, međutim, ovih dvaju riječi sasvim je različit, jer »ai« s jedne strane u navlastitom japanskom smislu iz pozadine budizma ima značenje budističkog milosrđa, a s druge strane ljubav se ne može razumjeti bez kršćanstva. No izvorno značenje dade se zatim promijeniti pod utjecajem njegovog mišljenja. Tako on riječi prevedene na japanski jedanput piše u izvornom značenju, a drugi put u nanovo danom značenju, te osim toga dolaze u jednoj rečenici obadva značenja. Možda će sljedeće pomoći da ovo razjasnimo.

U japanskom prvo lice može se upotrijebiti kao drugo. Stoga ne bi bilo naročito čudno kad bi »ja« govorilo sa stanovišta »ti«, jer se, gledano od partnera u dijalogu, »ja« može izreći pomoću »ti«. Japanci stoga ne upotrebljavaju samo jedan način izražavanja, u kojem se osoba gleda sa stanovišta drugoga, nego ima doduše misli stvarne zamjenjivosti »ja« s »ti«, kao da bi »ja« istovremeno bilo »ti«. Nishida je, također, u svojoj raspravi pisao »ja i ti«: gdje u temelju »ja« leži »ti«, a u temelju »ti« leži »ja«.

Rečenice bez subjekta moguće su – povezano sa zamjenjivošću subjekta (ja) i objekta (ti) – jer misao da bi subjekt (ja) i objekt (ti) mogli nastati iz toga što se događaj zbiva sam po sebi, čini jedan osobni subjekt nepotrebnim. Subjekt je, naime, sam događaj. Pa dok su subjekt i objekt dvije strane jednoga događaja, mogu se subjekt i objekt, ili, obrnuto, objekt i subjekt, zamijeniti. Japanci su japanski jezik, koji leži u temelju ove misli, preopterili europskim jezikom.

Jedan od razloga zašto Nishida u jednoj rečenici prevedene riječi jedanput upotrebljava u izvornom značenju, a drugi put s japanskim prikrivenim značenjem, mogao bi se naći i u gorespomenutim japanskim mislima. Budući da se on koleba između dvojega, misli se da je u zabludi. Ova upotreba, međutim, pokazuje vrtlog iz kojega izviru nove misli. Kršeći izvorno značenje uz pomoć značenja prikrivenog u japanskom, njemu se javlja misao koja nije ni europska niti japanska.

Kada se njegova djela prevode na europske jezike, ovo kolebanje raste pa ona bivaju jednoznačno protumačena. To, naravno, stvara zasluge, ali i teškoće. Na to bih se htio osvrnuti kasnije. U nastavku obrađujem razvoj Nishidine filozofije do rasprave »Selbstidentität und Kontinuität der Welt«, koja stoji na početku njegovih *Filozofijskih članaka*. Sedam knjiga pod istim naslovom objavljeno je jedna za drugom, a godina u kojoj je objavljena sedma knjiga bila je i godina njegove smrti.

II.

Nishidino prvo djelo, *Studija o dobru*, objavljeno je 1911., te je 1960/1990. prevedeno na engleski, 1963. na španjolski i 1989. na njemački. Nishida je 1936. godine, osvrćući se unazad, dopunio predgovor. Citiram iz engleskog prijevoda:

»Kao što na to gledam sada, stanovište ove knjige jest ono svijesti, te bi ga se moglo promišljati i kao vrstu psihologizma. Čak i ako ga ljudi kritiziraju da je odveć psihološko, ostaje malo

što sada mogu učiniti. Mislim, ipak, da ono što je ležalo duboko u mojoj misli kad sam ga pisao nije nešto odveć psihološko. U *Intuiciji i refleksiji u samosvijesti*, kroz posredovanje Fichteove *Tathandlung*, razvio sam stanovište čistoga iskustva u stanovište apsolutne volje. Zatim, u drugoj polovici knjige *Od glumca do gledatelja*, kroz posredovanje grčke filozofije, razvio sam ga dalje, ovaj put u ideju mjesta. Na ovaj sam način počeo polagati logički temelj za svoje ideje. Zatim sam konkretizirao ideju mjesta kao *dijalektički općeg* i dao tome stanovištu izravan izraz u pojmovima *djelovanje-intuicija*. Ono što sam u ovoj knjizi nazvao svijetom izravnog ili čistog iskustva sada sam sklon promišljati kao svijet povijesne stvarnosti. Svijet djelovanja-intuicije – svijet *poiesis* – nije ništa drugo doli svijet čistoga iskustva.³

U tom predgovoru sam Nishida objašnjava razvoj svoje filozofije. U svojem djelu *Studija o dobru*, kao temeljno načelo svoje filozofije postavio je čisto iskustvo, kojega je pojam preuzeo iz djela Williama Jamesa. Budući da se njegova filozofija zasniva na iskustvu, može se reći da je on jedno od djece 19. i 20. stoljeća, poput Wilhelma Wundta, Gustava Theodora Fechnera i Ernsta Macha, a po tome što on ono što nastupa u iskustvu vidi kao pojavu, i poput Edmunda Husserla, Maxa Schelera i Martina Heideggera, te – time što je kod njega misao mjesta kao zapanjujuće razvijen pojam čistoga iskustva vrlo bliska sa strukturalizmom – poput Ferdinanda de Saussurea.

Pojam od njega uspostavljenog čistog iskustva, međutim, nije psihološke, niti jednostavno iskustvene naravi, dočim čisto ili neposredovano iskustvo kod njega označava djelovanje koje dopušta da se pojavi iskustvo. Ili, drukčije rečeno, ono što on u čistom iskustvu hoće pojmiti jest životni izvor iskustva ili logika koja upravlja iskustvom, a nikakvo već doživljeno iskustvo. On, dakle, u Fichteovoj *Nauci o znanosti* istražuje temelj iskustva, jer je djelovanje kao identitet doživljavajućega (tvrdeće ja) s doživljenim (ustvrđeno ja) temelj iskustva.⁴

Zatim je napravio jedan obrat, isto kao i Heidegger, koji se tiče nastanka filozofije mjesta. Ako ishodišna točka za iskustvo leži u djelovanju, kao što je to slučaj kod činidbe, tada bi to bio idealistički nihilizam u kojemu nema nikakve zbiljnosti ili predodžaba. Same predodžbe, pak, bez činjenica koje im odgovaraju, nisu ništa, pa bi se stoga ovo stanovište moglo nazvati idealističkim nihilizmom. Kako bi prevladao ovaj nihilizam, Nishida je razvio filozofiju mjesta u kojoj se ne misli o »ja«, nego o svijetu kod bitka. Ovdje je stanovište odvrtačeno od »ja« prema svijetu. Tako je on stajao na stanovištu jastvenoga svijeta i, obrnuto, svjetskoga »ja«.

Da još jedanput obuhvatimo ovaj Nishidin obrat: on je obrnuto stanovište učinio svojim posjedom, pri čemu on više ne misli o »ja« kod objekta, nego o svijetu u kojem mislitelj sam obitava te misli na objekt koji u sebi uključuje subjekt. Nishida, naime, na svijet ne misli izvana, nego ga promatra iznutra. Promatrati svijet iznutra usporedivo je s činom onoga koji nabacuje, koji u svijet nabacuje kartu, pa taj nabačaj upisuje u kartu svijeta. To drugim riječima znači učiniti subjektivističko djelovanje istinitim, naime, svoje djelovanje činiti izražajem svijeta.

Ja kao objektivirani subjekt u tom smislu nije samo jastveno nego i svjetsko. Zato ono ima objektivnost subjekta. Način bića Nishidine objektivnosti subjekta leži u tome što se ona zasniva na posredovanju svijeta.

Kad on govori o »ja« kao izrazu svijeta, ovaj izraz označava kako izraženo tako i izražavajuće. Ovdje nastupa, kao što sam spomenuo u prvom poglavlju, dvoznačnost u japanskom jeziku. Ako se uzme da »ja« izražava svijet, tada je od »ja« izraženi svijet jastveni svijet. Ako se svijet, međutim, iz-

ražava posredovanjem »ja«, tada je to »ja« izraz manifestacije svijeta, tj. svijet učinjen dostupnim. I u njemačkom genitivu ima dvije uloge: subjektivnu i predikativnu. Stoga je značenje »izraza« svijeta ovisno o kontekstu, te mora ostati dvoznačnim ako ga se pokuša razumjeti bez njega. Kod Nishide i u japanskom, međutim, razlikuje se stvarno stanje utoliko što ovaj »izraz« može u istom kontekstu biti dvoznačan, jer se na izražavajuće i izraženo uvijek gleda iz svijeta u kojem subjekt i objekt mogu istodobno nastati.

Kod Nishide je svijet jednom ono od »ja« oblikovano, a drugi put ono što obuhvaća »ja« ili svijet jastva koji u tome obitava. Djelovanje kojim se »ja« oblikuje istodobno jest »svjetovanje« svijeta u kojem se svijet daje pojaviti. »Svjetovanje« ovdje znači sebe-razvijanje svijeta kod kojeg se subjekt i objekt razdvajaju. Svijet se, s jedne strane, pokazuje kao subjekt, a s druge kao objekt. Na odnos između subjekta i objekta mora se, dakle, misliti pomoću posredovanja svijeta. U tome leži novo Nishidino stanovište. Subjekt, objekt i svijet ne postoje, doduše, jedan pored drugoga, nego se dijele jedan od drugoga. Polazeći od istraživanja svijeta koji je temelj između subjekta i objekta, Nishida odnos ovih dvaju promišlja jednog s drugim. Pritom se on od faze promatranja temelja koji posreduje subjekt i objekt kreće prema novoj dimenziji pitanja o odnosu između subjekta i objekta.

Pritom je ključna riječ na početku bila »mjesto«. Japanska riječ »basho« normalno se prevodi s »mjesto«. »Mjesto« je istoznačno s »basho«, ali samo djelomice. Glasoviti *Duden Deutsches Universal-Wörterbuch* naziva mjesto izvorno oštrinom, vanjskim krajem, te područjem i mjestom. Ovo »mjesto«, primjerice, u značenju »mjesto za susret« istoznačno je s »basho«. »Basho« također znači položaj. Otac može primjerice reći da on kao otac u svojoj obitelji nema nikakav »basho«.

Japanska riječ »basho« sastavljena je od dviju riječi (ba+sho) koje se pišu kineskim znakovima. »Ba« znači mjesto, mjesto okupljanja itd. »Ba« je dakle gotovo istoznačno s mjestom. Stoga je »sho« odgovorno za značenjsku razliku između »mjesto« i »basho«.

»Sho« također znači mjesto, položaj, označava nešto što prima djelovanje te ima pasivno značenje. Vrlo je zanimljivo da »sho« ima i aktivno značenje. To da »sho« ima protuslovna značenja – naime, aktivno te istodobno pasivno – stoji u odnosu s time da upotreba govora, koji prirodno događanje dovodi do izraza, u japanskom odgovara prije pasivu. Da se nešto prirodno događa, te da se to prirodno događanje nekome događa bez njegove volje, to Japanci vide kao pasiv. Stoga je aktivno događajuće, za nekoga tko sve događaje smatra prirodnim slučajevima, također pasivno događajuće. »Sho« stoga jednom znači mjesto na kojem se nešto događa, te također aktivno-pasivno djelovanje na tome mjestu.

Također »basho« znači mjesto (»Ba-«) gdje se nešto događa, te istodobno djelovanje (»-sho«) na mjestu. Sjedinjavanjem djelovanja s njegovim mjestom Nishida je, po mome mišljenju, došao do pojma »svijeta«.

3

Preveli Masao Abe i Christopher Ives, *An Inquiry into the Good*, Yale University Press, New Haven/London 1990., str. xxxi-xxxiii.

4

Usp. K. Okada, »Nishidas Auseinandersetzung mit Fichte«, u: W. H. Schrader (ur.), *Fichte Studien* 18, Rodopi b. v., 2000.; A. Omine, »Theorie des Bewußtseins bei Fichte und Nishida«, u: Albert Mues (ur.), *Transzendental-philosophie als System*, Hamburg 1990.

Strogo uzeto, »basho«, prvo, nije nikakav prostor, nego prostornost. Drugo, »basho« kod Nishide nije nikakav apstraktan pojam, nego činjenična unutrašnja struktura bitka bića na mjestu – kao Heideggerova »u-svijetu-bitka«. Tko dakle na mjestu, ovdje, na zemlji živi, tko se opskrbljuje pomoću zemlje (vodom, zrakom, primjerice), u njemu obitava zakon koji održava zemlju.

Odnos između bića na mjestu i samoga mjesta nije one vrste kao »biće u sobi i soba«, jer mjesto zapravo nije prostor poput sobe. Pri pomnijem ispitivanju značenja »mjesta« moralo bi se odnos među ovim dvojim usporediti sa zrcalom koje se u sebi ogledava.

Sada svijet izvorno kod njemačkoga naraštaja označava životni prostor čovjeka, ili također sferu, svemir itd. Vrijedi zapaziti da svijet ima značenje u sebi vremenski i prostorno zatvorena područja. Vremenski u sebi zatvorena sfera jest ljudski naraštaj, a prostorno u sebi zatvorena sfera jest prostor života. Osim toga, označava svijet-prostor, te sve u svijetu postojeće. Nishidino »basho« također ima ova oba značenja. Stoga je »svijet« prikladniji prijevod za »basho« negoli »mjesto«. Ustvari, riječ »svijet« (jap. »sekai«) kasnije se češće upotrebljava kao »basho«.

Svijet je, nadalje, kod kasnoga Nishide »povijesni«. Kod njega, međutim, »povijesni svijet« nije svijet prošlosti. »Povijesni svijet« je uistinu stvaralački, jer je stvaralački kroz ono stvoreno u prošlosti, te tako stalno u svijet donosi nešto novo. Tako čovjek rađa čovjeka koji opet može roditi čovjeka. Tko nešto može stvoriti, to će i stvoriti. Ovu uvijek novu opširnu preobrazbu od stvorenoga prema stvarajućem svijeta nazvao je on »povijesnom«. U sljedećem poglavlju, ispitujući raspravu »Samoidentitet i kontinuitet svijeta«, razmotrit ću kako se »povijesni svijet« ostvaruje i što dopušta da on opstoji.

III.

Bez uvodne primjedbe, piše Nishida na početku sljedeće:

»Ono što nazivam 'samoidentitetom', ne znači samo da je *jedna stvar jedna stvar*, nego da se nešto ujedinjuje time što se mijenja, a ne mijenja se i ujedinjuje time što je mnogo jedno. Također, ono što nazivam 'kontinuitetom' označava naime to da se nešto ujedinjuje time što je ono mnogo i što je jedno. Puko jedno ne može se nazvati kontinuitetom, a isto tako puko mnogo također se ne može nazvati kontinuitetom.« (54)

Naposljetku, prelazim na naslov ove rasprave. On glasi »Samoidentitet i kontinuitet svijeta«, a ne »Samoidentitet svijeta« ili »Kontinuitet svijeta«. Samoidentitet i kontinuitet postoje ravnopravno u tome što se »nešto ujedinjuje time da je ono mnogo i jedno«. U čemu leži razlika između oboga?

Parmenid kaže da bitak jest i ne može ne biti, te da nebitak nije. Postojeće postajanja, koje je uvijek u nastanku i prolaženju, međutim, jest biće te istodobno nebiće. Dok biće sudjeluje u bitku ono je biće, međutim, čim prođe ono je ništa. Stoga je biće mješavina bitka i nebitka. Sferu ove mješavine pronašao je Platon. Sada je odnos između bitka i bića identičan s odnosom između jednog i mnoštva. To što Nishida ovdje razmatra odnos jednog i mnoštva, pokazuje da on pokušava odgovoriti na temeljni problem stare grčke filozofije.

Nishidin odgovor na ovaj problem može se naći u formuliranju »samoidentiteta međusobno apsolutno protivurječnoga« (55), gdje se ovo potonje formulira kao »apsolutno protivurječni samoidentitet«. Kao primjere »samoidentiteta međusobno apsolutno protivurječnoga«, Nishida navodi Fichteovo »apsolutno ja«, Schellingov »identitet« i Hegelovu »dijalektiku«. Premda su ova trojica filozofa međusobno stajali jedan nasuprot drugom, bila im je zajednička težnja za novovjekovnim objektivitetom subjekta, kao što je i Nishida težio prema tome.⁵

Gore sam kazao da je odnos bitka prema biću identičan s odnosom jednoga prema mnoštvu, ali kod Nishide bitak ili jedno nije samo temelj bića, ili mnoštva, nego je *jedna* stvar kao biće *jedno* samostalno, te stoga u nesumnjivu smislu također i bitak. Samostalno se, naime, može nazvati i bitkom. Ako je pojedinačno samostalno, ima ono u sebi vlastiti razlog da bude ono samo. I ovo pojedinačno također je bitak. Stoga je odnos bitka prema biću odnos bitka prema nekom drugom bitku, kao što je i odnos između »ja« i »ti« identičan.

To da se »nešto ujedinjuje time što je mnoštvo i jedno« znači, drukčije rečeno, da se »ja ujedinjuje time što sam ja ti, i obrnuto, da se ti ujedinjuje time što si ti ja«. Ovaj odnos između »ja i ti«⁶ jest zbiljski samoidentitet ili kontinuitet kod Nishide. Premda su »ja« i »ti« samostalni, postoji neki stvarni odnos između obojega. Budući da su oboje različiti, može kontinuitet biti identični odnos između obadvojega.

»Kontinuiran« znači »neprekinut«, ili, »koji slijedi jedan za drugim«. Time da neka nova stvar (A) slijedi za starom (B) uspostavlja se kontinuitet. Ako je A jednako B, onda je ovo što slijedi za drugim ono što ostaje istim, ali ne i kontinuitet, jer se kontinuitet postiže u neprekinutom postojanju koje jedno za drugim stvara nešto novo te održava svoje postojanje kroz to stvaranje novoga. U kontinuitetu se javljaju odvajanje kao i povezivanje. Na početku je puko trajanje koje se onda razdvaja. Razdvajanjem se neka stvar dijeli na dijelove. S ovog stanovišta na neku se stvar gleda kao na ono što sastavlja sastavne dijelove. Ona je, dakle, ono što povezuje dijelove. Povezivanje pretpostavlja odvajanje. Budući da postoji odvajanje, moguće je i povezivanje, tj. kontinuitet.

Ono što sastavljeno čini Jednom stvari jest »mjesto« ili »svijet« u kojem svi dijelovi stoje na Jednoj razini. U posredovanju od svijeta moguće je identitet nečega različitog jednog od drugog, kao »ja« i »ti«. Pojam »svijeta« jest prostor. Svijet je, naime, prostor u kojem sve samostalno pojedinačno stoji zajedno. Pa i pojam »kontinuiteta« jest zbog njihova zajedništva također prostor. Kontinuitet sad znači također i samoidentitet, jer se kontinuitet održava time što je identičan sebi. Pojam »samoidentiteta« vremenski je, jer pokazuje identitet u postojanju koje se ostvaruje u vremenu. Nishida veli da je zbiljski kontinuitet jedan takav protuslovni samoidentitet <kao prostor i vrijeme> (56, moje uvlake <>).

Prema ovome gledištu, mogla bi se razlika između »kontinuiteta« i »samoidentiteta« odrediti kao što slijedi. Kad se pita o identitetu između različitih stvari, koristi se riječ »kontinuitet« kao prostorni pojam. Ako je, pak,

⁵ Usp. R. Ohashi, »Hen-Panta in der Philosophie von Nishida in Abhebung von der Hegelschen Philosophie«, u: D. Henrich (ur.), *All-Einheit*, Stuttgart 1985.

⁶ Nishida obrađuje ne samo odnos između »ja« i »ti« nego ih postavlja u odnos prema »on«. Ovim razlikovanjem bavi se M. Buber.

riječ o identitetu sebe samoga, tada se koristi riječ »samoidentitet« kao vremenski pojam. Nishida se pitao zašto današnje jastvo može biti identično s jučerašnjim.

Naslov »Samoidentitet i kontinuitet svijeta« pokazuje, naposljetku, da Nishida identitet promatra jednom kao vremenski, a drugi put kao prostorni. No dok on tamo gdje »vrijeme i prostor« – koji ne stoje u vezi jedno s drugim pa ipak tvore jedinstvo – nalazi istinsku stvarnost, mora temeljito istražiti jedinstvo između prostora i vremena. Ovo stanje stvari označava i naslov. Pritom piše Nishida sljedeće:

»Ali gdje su prostor i vrijeme kao protuslovno jedinstvo povezani? Mislim da su povezani u sadašnjosti. Sadašnjost ima širinu i jedinstvena je time što je vremenska i prostorna. – Isto kao što crte vremena proizlaze kao proširenje prostora, tako sadašnjost sama sebe određuje.« (59)

Prostor označava razinu koja se horizontalno širi. Vrijeme je crta koja tu razinu horizontalno siječe. Mi živimo na mjestu na kojem se sijeku horizontala i vertikala. Ovo je mjesto, dakle, prostorno-vremensko. Svijet se ostvaruje time što se razvija prostorno-vremensko mjesto. U razvoju svijeta stvara se i pojedinačno te istodobno, u obrnutom smislu, stvoreno pojedinačno proizvodi novi svijet. Pojedinačno jest ono stvoreno i istodobno stvarajuće. Ono je »samoidentitet međusobno apsolutno protivrječnoga«. »Sebe-određenje sadašnjosti« jest ono što ovaj samoidentitet omogućuje. »Samoodređenje sadašnjosti« jest konkretni i realni izraz kao »samoodređenje mjesta«. Da bi se izrazio temelj povijesnog svijeta, »samoodređenju sadašnjosti« prikladan je umjetnički jezik.

Umjetnički jezik koji naznačuje protuslovno jedinstvo između prostora i vremena kod Nishide jest »diskontinuirani kontinuitet«, koji je stvarni kontinuitet, te je stoga istoznačan sa samoidentitetom. Naslov glasi »Samoidentitet i kontinuitet svijeta«, zato što upućuje na to da Nishida obrađuje protuslovno jedinstvo između prostora i vremena.

Sa stanovišta »samoidentiteta međusobno apsolutno protivrječnoga«, kritizira Nishida europske filozofe:

»Sa stanovišta kantovske ili husserlovske filozofije ne može se dati nikakav diskontinuirano-kontinuirani svijet. Svijet promatran sa stanovišta intelektualnoga jastva neizbježno je skroz-naskroz subjektivan. Osobito je fenomenologija izoštrila gledište iznutra opažajućeg jastva. Samo s Heideggerova stanovišta, utoliko što on svijet promatra kroz posredovanje jastva, nije dopušteno misliti jedan zbiljski, objektivan svijet. Samo kad se svijet misli kroz posredovanje djelatnog jastva, takvo mišljenje također se ne može riješiti sa stanovišta na kojem se, kratko rečeno, jastvo uzima kao posredovanje. S ovoga stanovišta nije dopušteno misliti svijet koji sam sebe zaista određuje. Ako se, pak, ovaj svijet shvati kao promjenjivo određenje onoga što sebi protivrječi, naime jastva i svijeta, subjekta i objekta, radi se pritom, kratko rečeno, o sebe-promjenjivo-određenju dviju stvari, na što se, obrnuto, može gledati i kao na cijepanje i jedinstvo *jedne* stvari. Samo onda kad se ovo sebe-promjenjivo-određenje predoči kao bes-krajni dijalektički proces, dopušteno je time ne zasnovati pojedinačno određenje, kod kojega pojedinačne stvari međusobno stoje jedna nasuprot drugoj.« (65)

Ovdje Nishida vježba kritiku Kanta koji zastupa spoznajnu teoriju; Schellinga, koji svijet promatra pomoću intelektualnog uvida; Fichtea, koji djelovanje jastva vidi kao temelj svijeta; Hegela, koji zasniva dijalektiku kao promjenjivo određenje čovjeka i svijeta; Husserla, koji prema Nishidinu mišljenju razvija fenomenologiju svijesti; te Heideggera, koji svijet ne promatra iz svijeta, nego iz jastva.

Filozofi koje je Nishida kritizirao su, prema njegovu stanovištu, svi subjektivni. On visoko cijeni Hegela. Hegelova dijalektika, naime, koja neku tvrdnju dovodi u pitanje pomoću suprotstavljene tvrdnje i dolazi do sinteze pomoću promjenjiva određenja obiju međusobno suprotstavljenih tvrdnji, te dopušta da se zadobije viša spoznaja, došla je do točke prekoračivanja granica subjektivnosti. Kod Hegela, doduše, »pojedinačno određenje kod kojega pojedinačne stvari stoje jedna nasuprot drugoj« ne treba zasnivati, jer u njegovoj dijalektici ono idealističko samo sebe čini posredujućim, a da ne bude posredovano od svijeta, pa utoliko ostaje subjektivnim.

Stoga Nishida piše:

»To da pojedinačno samo sebe određuje znači da ono posvema samo sebe posreduje i postaje jedan svijet. Taj je svijet, međutim, posvema subjektivan svijet u kojem je djelovanje pojedinačnoga nemoguće.« (69)

Pojedinačno može postojati samo za sebe. Ono je samostalno i »causa sui«, određuje se dakle samo. Samoodređenje naziva Nishida samoposredovanjem koje dopušta da ono posredujuće postane Jednim svijetom. Pojedinačno koje je postalo Jednim svijetom posjeduje neku vrstu apsoluta, te stoga nikakvu drugu. Ono je subjektivan svijet »u kojem je nemoguće djelovanje pojedinačnoga«. Što znači, međutim, »djelovanje pojedinačnoga«?

»Za promjenjivi odnos između zbiljski neovisnih stvari moraju se stoga dati najmanje tri stvari. Tek onda to znači da neka stvar djeluje, da sama sebe niječe i postaje druga, te kao zbiljski djelujuće dolazi k sebi samoj. Posredujuće promjenjivih odnosa, u kojima stvari neovisne jedna o drugoj nasuprotno djeluju jedna na drugu, mora stoga biti mjesno. Mjesno posredujuće kao zbiljski diskontinuirani kontinuitet jest protivurječni samoidentitet, odnosno dijalektičko jedinstvo.« (60–61)

»Djelovati« normalno znači »biti zaposlen«. Kod Nishide, međutim, znači ono ponajprije »zanijekati sebe«. »Djelovanje« se, naime, odvija u svijetu u kojem obitava pojedinačno, pa ovo djeluje kao element svijeta, te označava pratvar kao i *životni prostor*. Djelovanje pojedinačnoga zahtijeva se od svijeta. Kad pojedinačno djeluje, pri čemu se ono zahtijeva od svijeta, tada stvar stvorena od pojedinačnog izražava svijet.

»To da 'ja' djeluje, znači da pojedinačno posvema i izrijeckom samo sebe određuje, odnosno da izričito stvara stvari. To, obrnuto, znači da izražajni svijet sam sebe određuje.« (77)

Budući da se ono zahtijeva od svijeta, funkcionira djelovanje tako što niječe sebe. Budući da je ono samonijekajuće djelovanje, treba pojedinačno potpuno objektivirati, što se kroz »postajanje drugim« izražava u gornjem navodu.

Ono što samo sebe niječe, pak, ili ono što kroz to postaje drugim, jest uopće pojedinačno samo i to samo posve objektivirano pojedinačno. Objektivirati ono pojedinačno znači postaviti ga u svijet. Samonijekanje jest postavljanje-sebe-u-svijet. U samonijekanju ono pojedinačno biva priznato ne samo od sebe nego i od svijeta. Pojedinačno zatim postiže zbiljsku samoosviještenost. Djelovanje označava djelovanje jastva u svijetu u kojem »ja« postaje samo sebe svjesno.

»U djelovanju se postiže naša zbiljska samoosviještenost, naša zbiljska samosvijest zasniva se na djelovanju.« (91)

U gornjem navodu Nishida kaže: »To da 'ja' djeluje znači – da izražajni svijet određuje sebe sama«, ili, na drugome mjestu: »naš život jest čin ob-

likovanja u kojem svijet sam sebe oblikuje« (70). Samoodređenje jastva jest samoodređenje svijeta, i obrnuto. Samooblikovanje svijeta, naime, jest samooblikovanje jastva. Način ovoga odnosa smatra Nishida »izražajnim«. Kakvo je, sad, određenje ili oblikovanje samo? Ono ili pripada jastvu ili svijetu, te istodobno i jastvu i svijetu. Mora se stoga reći da određivanje samo sebe određuje, ili, da oblikovanje sebe oblikuje; loše kazano, da djelovanje djeluje, što Nishida naziva »samoodređenjem mjesta«, ili, kao što je gore rečeno, »samoodređenjem prostorno-vremenske sadašnjosti«. Svojsvoje ovoga mjesta jest izražajno i, drugim riječima, diskontinuirano-kontinuirano.

»Neko pojedinačno koje djeluje mora biti diskontinuirano-kontinuirano posredovano, mora biti posredovano pomoću mjesno posredujućega. Zbiljski sveopće ima obilježje mjesno posredujućega koje posreduje pojedinačne stvari jedne između drugih. Ono što smatramo objektivnim svijetom ima obilježje nečega što diskontinuirano-kontinuirano posreduje pojedinačne stvari.« (69)

Posredovanje jest neka vrst odnosa. Mjesto je ono što omogućuje odnos između apsolutno protivrječnoga. Jedan takav odnos naziva se mjesnim posredovanjem. Moramo se, međutim, kod toga zapitati kako se uopće može posredovati nešto međusobno apsolutno protivrječno. Ovdje se ne radi samo o logici onoga što prekoračuje logiku nego i o religijskom svjetonazoru. Usposkos tome, moramo mi religijski temelj unutar filozofije raspraviti kao problem logike. To je također bila Nishidina želja.

IV.

Kad se dođe do odnosa nečega međusobno apsolutno protivrječnoga, mora se problem promotriti iz više dimenzije. Da bi se posredovalo nešto što međusobno protivrječi, potrebno je nešto treće što to protivrječno obuhvaća, te stoga stoji na višoj dimenziji. Izvorna točka ovoga trećega kod Nishide jest to što ono ovo protivrječno ne obuhvaća izvana, nego iznutra. Ono izvana obuhvaćajuće radi na način kakav posreduje između onoga što je već bilo. Ovo posredovanje jest posredovanje između bića, te ne može obuhvatiti ono što je međusobno apsolutno protivrječno. Nasuprot tome, ono iznutra obuhvaćajuće dopušta da se susretne protivrječno. Tamo gdje se ono susretne posve se slažu jedno s drugim. Premda neka stvar ostaje samostalna stvar, ona je iznutra identična s nekom drugom stvari. To je posredovanje ničega koje proizvodi ovo unutarnje slaganje protivrječnoga. Budući da je ništa u sebi prazno, može ono sve obuhvatiti kao prva tvar, mjesto ili duša, koja bez tvari može samo primiti oblik, pa se naziva onim unutrašnjim. Ako se izvanjsko naziva bićem, može se onda ono unutrašnje nazvati ničim. Način djelovanja onoga izvana obuhvaćajućega može se zatim nazvati posredovanjem bića, a ono iznutra obuhvaćajuće posredovanjem ničega. Može se, dakle kazati da *apsolutno* ništa⁷ – koje se vidi u nutрини pojedinačnoga kada ovo dođe samo sebi – posreduje ono međusobno *apsolutno* protivrječno.

Apsolutno Ništa ne stoji u suprotnosti s bitkom, nego nadilazi suprotnost između bitka i ništavila te obuhvaća oboje. Ono, dakle, ne obuhvaća puko ništa, pa bi se moglo nazvati i apsolutnim bitkom, zato što u sebi sve obuhvaća i potpuno je supstancijalno. Apsolutno ništavilo utoliko je izotnačno s onime što se u europskoj filozofiji smatra apsolutnim ništavilom. Nishida, međutim, nema hijerarhijsku shemu poput »čistoga ništa, bića kao višega i

apsolutnoga bitka ili ništavila kao najvišega«. Kod njega ništa označava *apsolutno istodobno* biće. Biti *apsolutno istodobno* označava *apsolutno* ništavilo ili bitak. Nešto međusobno apsolutno protivurječno, kao ništavilo ili bitak, ili život i smrt, dvije su strane *jedne* stvari, što također znači da se, primjerice, mora misliti na bitak u isto vrijeme kad se misli na ništavilo.

Značenje ovoga »istodobno jedno s drugim« ne može se, nažalost, iščitati iz prevedenih rečenica. Jedan primjer:

»Premda pojedinačno i opće posve, tj. apsolutno protivurječe jedno drugom, oni su neposredno identični, naime protivurječno samoidentični. Time je moguće da, s jedne strane, postoji nešto posve pojedinačno, a s druge nešto posve opće.« (56)

Prijevod »premda pojedinačno i opće posve, tj. apsolutno protivurječe jedno drugom«, jest sasvim točan i ne može drukčije glasiti. Ipak se može dovesti u pitanje je li veznik »premda« prikladan. Japanska riječ »nagara«, naime, prevodi se njemačkom riječi »premda«. »Nagara« svakako ima značenje »premda«, no pokazuje pritom i jedan kontekst u kojem dva događaja zajedno teku, naime da ono što je rečeno u glavnoj i sporednoj rečenici stoji jedno nasuprot drugom i da se istodobno jedno s drugim slaže. U prijevodu su rečenice logički jasne, ali s druge strane nema u tome nikakve nijanse ovoga dvostrukog značenja.

U sljedećoj rečenici mijenja se isti problem. Subjekt u glavnoj rečenici, »oni su neposredno identični«, jest »oni«. Subjekt, međutim, u izvornom tekstu jest »ono«. Subjekt »oni« u prijevodu logički je ispravan sa stano­višta izlaganja. Pa ipak se subjekt »ono« u izvornom tekstu može protumačiti kao apsolutna protivurječnost. Isti prijevod zatim glasi kako slijedi:

»Dok pojedinačno i opće sasvim, tj. apsolutno protivurječe jedno drugom – apsolutno protivurječenje, naime, označava upravo biti u skladu, tj. biti protivurječno samoidentičan – moguće je da, s jedne strane, postoji posve pojedinačno, a s druge posve opće.«

Onaj tko čita japanski tekst, dopušta ovu nijansu.

Pitanje, zašto može stajati dvostruko značenje, moglo bi se obraditi u svezi s pjesničkim jezikom u kojem je riječ simbolična i višeznačna, pa može imati i dvostruko značenje. Simbol, uostalom, znači etimološki »donijeti zajedno«, drugim riječima »slaganje jednog s drugim«. Proizlazeći iz slaganja slagajuće je i jedno i drugo, tj. dvostruki bitak. U dvostrukom bitku jedno se značenje krije iza drugoga. Po tome što pjesnik taj simbol prikladno primjenjuje, pokazuje se stvarnost koja se ne bi pojavila kad bi se gledalo na način u kojem se sve razumijeva samo jednoznačno.

Put međusobnog ujedinjavanja *apsolutno* protivurječnoga nije ipak taj da se protivurječno isključi, nego da ga se obuhvati. Ako se ovo obuhvaćajuće⁷ izrazi kao apsolutno ništa koje transcendiraju suprotnost između bitka i ništavila kao ono jedno protivurječnoga (nazivam ga A), A se mijenja i iza njega se krije ono drugo protivurječnoga (nazivam ga B), ali B ne nestaje nego se izražava kao A. A se, naime, u protivurječno obuhvaćajućem ostvaruje ujedno time što se B izražava kao A, pa je A pritom transformacija od B, i obrnuto. Obuhvatiti ono međusobno apsolutno protivurječno znači

7

Usp. S. Ueda, »Das Problem der Sprache in Meister Eckharts Predigten«, u: E. Jain und R. Margreiter (ur.), *Probleme der philosophischer Mystik*, St. Augustin 1991.; B. Waldenfels, *Absolutes Nichts*, Freiburg im Breisgau 1976.

8

Ono obuhvatno kod K. Jaspersa slično je pojmu »mjesta« kod Nishide.

diskontinuirano-kontinuirano ga posredovati. Ono obuhvaćajuće, naime, povezuje ono diskontinuirano-kontinuirano s protivurječnim. Budući da je ova povezanost diskontinuirana, može ona uspostaviti povezanost, tj. ona je kontinuirana i to protivurječno kontinuirana. Uopće se *apsolutno* protivurječno ne može povezati jedno s drugim. Ako usprkos tome ono to uspije, tada *A istodobno apsolutno* mora biti B, dok je A jedanput A, a jedanput B. U pjesničkom jeziku to ne predstavlja nikakvo protivurjeđe, jer, kao što je gore rečeno, jedno značenje u dvostrukom smislu iza sebe krije drugo značenje, te se prikriveno značenje izražava u njegovoj prikrivenosti; ovdje je prikrivenost apsolutno neprikrivenost. U pjesništvu bjelodano postaje stvarnost protivurječnim identitetom prikrivenosti i neprikrivenosti.

Stvarnost diskontinuiranog kontinuiteta na stvarnome svijetu izvor je našega života. Pjesnički jezik to pokazuje. Iz ovoga jezika izvire Nishidina filozofija. U tome bi mogao ležati ključ za njezino razumijevanje. Ona, međutim, nije puko pjesništvo, nego filozofija. Nishida je, dakle, težio hiperlogici.

Ova je hiperlogika posve nova, kako za zapadni tako i za istočni svijet. Nishidina »logika mjesta«, naime, prožela je i dalje razvila zapadnu logiku. Istočno mišljenje tražilo je od Nishide pomoć da izgradi jednu novu logiku, pa ipak, sa stanovišta istočnog mišljenja, nije nadmašeno zapadno mišljenje. Nju, kao posve novu transformaciju koordinata trebaju prepoznati kako zapadno tako i istočno mišljenje.

Kako bismo razjasnili ovu transformaciju koordinata, odlučujuće je što se umjetni jezik, na njemački prevedeno kao »diskontinuirani kontinuitet«, može prevesti drugom terminologijom, naime kao »diskontinuitet-istodobno-kontinuitet«. Ovaj pojam, naime, pretpostavlja apsolutno protivurječni samoidentitet, pa je stoga bolji nego onaj pojam. Nishida ustvari kaže, doslovce prevedeno, »kontinuitet diskontinuiteta«. Genitiv u ovoj terminologiji ima subjektivnu funkciju i označava da je diskontinuitet kontinuitet. Doslovan prijevod »kontinuiteta diskontinuiteta« glasi, doduše, »diskontinuirani kontinuitet«, ali to nije nikakav »identitet identiteta i ne-identiteta«, nego »diskontinuitet-istodobno-kontinuitet«. Ovo »istodobno« jest apsolutno protivurječno, pa ipak identično.

Značenje ovoga »istodobno« analogno je sa »sunya (praznina)« u mahajana budizmu. »Diskontinuirani kontinuitet« kao »apsolutno protivurječni samoidentitet« odnosi se, međutim, na diskontinuirano-kontinuirano. To je, po mome mišljenju, bitno novi pojam izgrađen unutar europske filozofije. Kako bi se točno istražila novost toga pojma za zapadno i za istočno mišljenje, mora se razotkriti ono ostajuće koje je još prikriveno u »istodobnom«.

»Diskontinuirani kontinuitet« jest umjetnički jezik u Nishidinoj filozofiji, te pokazuje njegovo mjesto u filozofijskoj povijesti i njegov odnos prema drugim filozofijama.

S njemačkoga preveo
Šimun Selak

Katsuaki Okada

Die diskontinuierliche Kontinuität
bei Kitarô Nishida

Über den die Selbstidentität ermöglichenden ungrundlichen Grund, der sich
zwischen dem östlichen und westlichen Denken noch verborgen hält

In dieser Abhandlung untersuche ich den Unterschied zwischen Nishidas originalen Sätzen und ihrer Übersetzung. Ich versuche mit dieser Abhandlung darzustellen, was Nishida mit »die absolut widersprüchliche Selbstidentität« andeutet. Etwas ist widersprüchlich und zugleich unwidersprüchlich. Die Sprache, die dieses »Zugleich« ausdrücken kann, ist die dichterische. Aus der dichterischen Sprache könnte Nishidas Philosophie quillen. Meiner Meinung nach kann man die im Grund von Religion, Philosophie und Dichtung gleichsam liegende Quelle bei ihm ausfindig machen. Dieser gemeinsame Grund kann durch das Gespräch zwischen dem westlichen Denken, das auf Standpunkt des absoluten Seins steht, und dem östlichen Denken, das sich aus dem Anfangspunkt des absoluten Nichts entwickelt, deutlich werden. Darum ist das Gespräch zwischen den beiden nötig. Und weil die gegenwärtige Welt den transzendentalen Horizont verloren hat, ist es auch die aktuelle Aufgabe, im Gespräch die flache Welt von innen kubisch zu machen.