

Narifumi Nakaoka, Osaka

Logika vrste

Temeljna ideja Tanabeove filozofije

Prije nego što dođem do govora o temeljnoj ideji *logike vrste* (u daljnjem tekstu LV) Tanabea Hajimea, treba unaprijed skicirati tri točke: misaonu razmjenu Tanabea s drugim filozofima Kyoto-škole u japanskoj filozofiji, vrijednosno mjesto LV u Tanabeovoj filozofiji, te njegov odnos prema 2. svjetskom ratu.

1. Logika vrste – mišljenje, razmjena, rat

1.1 Kyoto-škola kao pokret

Najprije o Tanabeovoj razmjeni s drugim filozofima Kyoto-škole. Premda Nishida Kitarô slovi kao utemeljitelj škole, a Tanabe je bio njegov nasljednik na katedri na Carskom sveučilištu u Kyotou, kao i recipijent njegove *logike ništavila*, on se zajedno s Nishidom ubraja među zastupnike prve generacije škole. Drugoj generaciji pripadaju prije svih Kosaka Masaaki, Koyama Iwao, Nishitani Keiji, te povjesničar Suzuki Shigetaka. Ova su četvorica poznati po tome što su tijekom rata kao sudionici niza razgovora »Svjetsko-povijesna situacija i Japan« misaono opravdavali japansko vođenje rata. U usporedbi s ovim priznatim učenicima i baštinicima *logike ništavila*, druga dvojica renomiranih apsolvenata Filozofskog instituta Sveučilišta u Kyotou, Miki Kiyoshi i Tosaka Jun, vrlo su visoko plasirani na granici škole, i to zato što su, skloni marksizmu, kritizirali *logiku ništavila*, pa se na njih gleda kao na heretike. Usprkos tome što su Miki i Tosaka s jedne strane, kao rijetko tko drugi, vrlo visoko znali cijeniti Nishidine filozofske pokušaje, s druge se strane čini da su njihovi učitelji, Nishida i Tanabe, često nalazili poticaja u njihovim kritikama. Stoga prilozi Mikija i Tosake ne bi smjeli pasti u zaborav. Bez njih se misaono bogatstvo Kyoto-škole ne može procijeniti u punom opsegu. Osobito bi se moralo uzeti u obzir međusobno prožimanje između prve i druge generacije – uključivši Mikija i Tosaku – isto kao i međusobni odnos Nishide i Tanabea, kako bi se mogao shvatiti misaoni lik Kyoto-škole kao cjeline, ili, kao što se usuđujem kazati, kao filozofskog pokreta. U istraživanju se, međutim, osim pojedinačnih studija o dotičnim autorima, malo doprlo.

Sam Tanabe posvjedočio je o načinu kako su gore spomenuti doprinijeli oblikovanju LV. Tako on, primjerice, u predgovoru svojoj knjizi *Hegelova filozofija i dijalektika*, piše da se on, dotad zakleti novokantovac, zbog nadolaska historijskog marksizma osjetio prinuđenim na konzekventno promišljanje dijalektike, te da su primjedbe »mojih prijatelja Mikija, Honde (Kenzoa) i Tosake« u njihovim »člancima i razgovorima« bile »najvećma poticajne« kako bi se osvijestila potreba da se dijalektika promotri u praktičkim odnosima (III, 77–78). On zatim dodaje kako su ga u bavljenju historijskim materijalizmom do posljednjeg trenutka pratile teškoće, no da je u

»razgovorima s trojicom gospode: Nishitanijem, Kuboom (Torakazuom) i Koyamom« primio bogate poticaje, pomoću kojih je postao svjestan problema da se »u praktičkom opažanju nalazi apsolutno znanje filozofije«, čime bi se mogao zadovoljiti i riješiti svaki problem (III, 81). Više nego spomenutim kolegama priznaje Tanabe zahvalu Nishidi. Godinu dana prije objavljivanja knjige *Hegelova filozofija i dijalektika*, sastavio je Tanabe članak »Molba mojem učitelju Nishidi oko naukovanja«, u kojem se neumoljivo razračunao s Nishidinom mišlju »apsolutnog ništavila«. Zanimljivo je da je upravo kroz svoju kritiku Nishide uvidio pogreške svoje dotadašnje »procesualne pozicije ujedinjavanja relativnoga duala«, što je imalo za posljedicu njegov obrat prema filozofiji apsolutnog ništavila, osobito prema ideji »vječnoga sada« (III, 80). Takvi poticaji od učitelja i prijatelja pripomogli su mu oko dijalektike apsolutnog ništavila koja naglašuje praktičko posredovanje, a to je bila nužna priprava za LV.

1.2 Arhitektonika logike vrste

Smatra se, kako bismo izbjegli prethodan sud, da LV nije bila ništa drugo doli jedna – više ili manje totalitarna – filozofija države, odnosno teologija države, te da je osim toga predstavila najpoglavitiju vijest Tanabeove filozofije. Sam Tanabe, doduše, svoju LV određuje kao logiku državnog bića; teoretski rečeno, međutim, vrsta, koja bi pojedince (pojedinačno u smislu hegelovske dijalektike) trebala posredovati s državom čovječanstva (rod) koja će se ostvariti u budućnosti, ne može predstavljati samo jednu nacionalnu državu, kao što se općenito smatra, nego klasu u marksističkom smislu ili savez nacija, kao što ga je tadašnja japanska ideologija propagirala kao »Veliko-istočnoazijsku sferu blagostanja«. Stoga se manje upućivalo na obranu Tanabea, a više u teoretski potencijal LV, pa i onda kad bi ona mogla dovesti do politički problematičnih konzekvencija. Osim toga, LV, kao što ju je Tanabe koncipirao, ne bi se nikako kao filozofija države ili socijalna filozofija smjela ograničiti na neko posebno područje filozofije. Povijesnofilozofijski ili ontološki rečeno, nju se može okarakterizirati više kao »socijalnu ontologiju«, ili kao treću stepenicu ontologije koja je dosegla čovječanstvo – prema prvoj, grčkoj fazi (ontologija prirode) i drugoj, kantovskoj fazi (ontologija osobe). Metodološki ima ona kao pogonsku silu ideju »apsolutnog posredovanja«, koja odlučno odbija svako supstancijaliziranje ili hipostaziranje.

1.3 Zadaća mišljenja u sjeni rata

Treba na kraju uputiti na povijesni položaj u kojem su se postupno oblikovali Tanabeovi misaoni motivi: japansko-kineski rat od 1937., koji se zatim proširio na tzv. Pacifički rat između Japana i SAD-a i drugih saveznika. U svojoj knjizi *Dijalektika logike vrste* (1947.), koja se pojavila nakon završetka rata, ograničuje Tanabe svoje bavljenje LV na razdoblje 1934.-1940. i dodaje da je pritom, s jedne strane, bio potaknut kritikom individualističkog liberalizma, isto kao i pobijanjem totalitarizma što je bio usko povezan s japanskim nacionalizmom koji je tada dobijao na važnosti, eda bi mogao razviti novo razumijevanje države koje posreduje obje ideologije (VII, 253). Ova Tanabeova primjedba nije smjerala na obranu njegova držanja tijekom rata, kao što je bio čest slučaj kod japanskih intelektualaca nakon izgubljenog rata. Totalitarizam je u LV, s jedne strane, zapravo postao suprotnošću negativnog posredovanja, a s druge strane iznosi Tanabe još u

poraću svoje prigovore protiv liberalizma i »kulturalizma«; u temelju ne stoji da je Tanabe, naočigled japanskog poraza, promijenio svoju političko-filozofsku poziciju. On je također već krajem rata započeo prijelaz u *filozofiju metanoetike* (jap: Zangedo no Tetsugaku) – metanoetika ovdje označava kako »nauku o umu« tako i »priznavanje grijeha«. On je sigurno i ranije u svome govoru *Život i smrt* (1943.) pozivao na to da se »život neposredno ponudi za državu«, s obrazloženjem da je doduše na početku LV podupirao distanciranje pojedinaca od države, ali da takva jedna opcija nije više dozvoljena u »teškom položaju« rata (VIII, 260). Ova riječ, koju se jedva može protumačiti drukčije nego kao odustajanje od poricanja totalitarizma, obilježava ozbiljnu promjenu unutar LV.

Tanabe je u svakom slučaju potpuno svjestan promjene teorije. Misaoni napor oko sukoba između države i pojedinca, koji se krije iza one naoko jednostavne i militaristički zvučće fraze »ponuditi život neposredno za državu«, odveo ga je naposljetku do rastanka s tradicionalnim filozofiranjem (kojem pripada i njegova vlastita pozicija do početka 40-ih godina), a koje proizlazi iz pretpostavke da se sve može potpuno razumski objasniti. Iz toga proizašla *Filozofija metanoetike* bila je nakon poraza Japana od Tanabea ponuđena, doduše, kao misaoni temelj za ponovnu izgradnju zemlje (VII, 254), ali još jednom treba uputiti na činjenicu da je promjena Tanabeove filozofije u biti već prije bila dovršena. Ne radi se o tome da je Tanabe ignorirao ilegitimitet japanskog vođenja rata, međutim tijekom rata, tako Tanabe, morao se on suzdržati od protesta protiv vladajuće politike potiskivanja slobode govora, i to iz straha da bi saveznici mogli iskoristiti tu kritiku (IX, 3). U svezi s time, on se sam šiba riječima zbog svoje osobne izdaje. Gledano iz ovog problemskog usmjerenja metanoetike kao priznanja grijeha, ovo bi nam moglo razjasniti iz koje se pozadine LV postupno promijenila. Nakon ovih uvodnih napomena pokušat ćemo u sljedećem dijelu skicirati temelj LV.

2. Radikalno uklanjanje hipostaziranja

Novovjekovne, osobito suvremene filozofije pokazuju se vrlo skeptičnima prema metafizičkim hipostaziranjima ili privilegiranjima određenih načela ili područja. Potrebna je ipak najveća teoretska spretnost kako se tom skepsom ne bi opet dospjelo u dogmatičnu zamku. U ovom zamršenom položaju, u kojem se logos skoro vodi do svoga samoporicanja, postmodernizam u Europi, primjerice, vodi žestoku bitku. No već prije njega težio je Nishida u Japanu, svojom *Logikom ništavila*, k temeljitom prevladavanju mišljenja »bitka« uopće. Tanabe u ovom smislu nesumnjivo slijedi svoga učitelja, ali će ipak radikalizirati njegov pokušaj.

2.1 Koncept apsolutnog posredovanja

Posredovanje, pojam hegelovske dijalektike, može se zasada protumačiti kao koncept koji određenom načelu ili tvrdnji pridržava njihovo *izvanjsko*, i to radi njihova relativiziranja i prijelaza na razinu višega jedinstva. Pokušaj posredovanja svako činjenično stanje upravljeno na totalitet reducira na neko relativno stanje. Kao što smo gore vidjeli, Tanabe je tek oko 1930. – dotada je bio zagovornik novokantovskog stanovišta, za koje *cjelina* vrijedi samo kao prazna ideja – počeo recipirati hegelovsku dijalektiku, a gotovo istovremeno okrenuo se prema Nishidinoj *logici ništavila*. Time se njegovo

mišljenje moglo popeti na vlastitu razinu, no Tanabe je morao predložiti argumente koji bi ga razlikovali od obaju preteča.

Njegova argumentacija glasi ovako: svaka stvar, i ono apsolutno također, »ne smije ostati neposredovana«. Kao što Hegel u predgovoru svojoj *Fenomenologiji duha* na primjeru antičkog bakhantskog plesa kaže, istina je »cjelina jednog pokreta posredovanja u kojem nijedan član nije izgubljen« ili »relativnoga *qua* (jap. soku) apsolutnoga« (VI, 172). Naslov članka »Logika vrste i shema svijeta – na putu k filozofiji apsolutnog posredovanja« (1935.) jasno pokazuje da LV pripada filozofiji apsolutnog posredovanja, što istodobno označava i nemogućnost da se vrsta sama fiksira kao posljednje važeće načelo (posrednik); ona, štoviše, mora biti posredovana pomoću drugih posrednika (VI, 235, 263). Čak i kada Tanabe nešto opisuje kao »neposredno«, tu se misli samo na »jedan moment u logičkom posredovanju« (VI, 293).

2.2 Kritika hegelovske dijalektike

Sa stanovišta LV morao je pod kritiku dospjeti i Hegel, kojega je Tanabe visoko cijenio. U hegelovskoj dijalektici predmeti pojedinih posredovanja javljaju se u redosljedju koji je proklamiran kao nužan; oni time kao cjelinu predstavljaju jedne teološke ljestve. Prema Tanabeu, mora takva teologičnost sama kao nešto »metafizičko« ili »racionalno« (kritički mišljeno) postati predmetom apsolutnog posredovanja. Tu u blizini leži pitanje – koje se postavlja kako o poziciji apsolutnog posredovanja tako i o »besvrhovitoj svrhovitosti« iz Tanabeove novokantovske faze – ne mora li se apsolutno posredovanje zadovoljiti prazninom arbitrarnoga *ad hoc* negiranja dotičnog predmeta, a da ne može producirati konkretan smjer. Tanabeov odgovor glasi da »negativni moment« apsolutnog posredovanja ne predstavlja ni nužnu emanaciju iz apsolutnoga (Hegel), niti možda voljno posvjedočenje, nego ono drugo kao otkriveno (I, 144). Kasnije će trebati kritički osvjetliti Tanabeov pokušaj da apsolutnost pojmi u nužnosti *otkriivanja*. Ovdje ćemo se zasad zadovoljiti uputom da se destruktivna sila apsolutnog posredovanja možda može oboriti i sama na sebe.

Na pogrešku mišljenja apsolutnog posredovanja kod Hegela može se, prema Tanabeu, ukazati na tipičan način u njegovoj tendenciji uspoređivanja države s narodom kao neposrednom zajednicom. Upravo je racionalizam, koji ono neposredno (narod) bez daljnjega dopušta kao ono umsko (atribut države), teorija koja na putu k apsolutnom posredovanju ostaje na pola puta (VI, 155). Upravo zbog toga može se poznata riječ Hegelova, koja leži u blizini: »Što je umno, to je zbiljsko, a što je zbiljsko to je i umno«, u predgovoru *Osnovnim crtama filozofije prava*, suprotno piščevoj namjeri, protumačiti kao objavljenje nekoga konzervativizma koji ono prirodno-neposredno čini umnim (ibidem). Ova Tanabeova kritika Hegela zaslužuje doduše pozornost, ali uz dva ograničenja. Prvo: nije li Tanabe sam bio onaj koji je, krajem Pacifičkog rata, anulirao misaono distanciranje pojedinaca od države u korist jednom zanjekanoj kvalificiranju države kao »Boga na zemlji«? Ne znači li to proglašenje bankrota ideje apsolutnog posredovanja? Drugo – ovdje to treba samo natuknuti – preuzimanje prirodno-neposrednog ostaje središnji zahtjev za dijalektičku logiku, a to se može reći, primjerice, i o funkcionalnoj strani, da prirodni moment može neutralizirati čimbenike koji politički poredak mogu strovaliti u kaos, zbog čega će Hegel, primjerice, u svome nauku o monarhiji pretpostavljati majorat.

Nasuprot Tanabeu, mora se možda učiniti važećim to da odstranjenje prirodno-neposrednog ne samo da nije nemoguće nego je možda i neumsko.

2.3 *Pobuna protiv Nishidine filozofije*

Tanabeova kritika Nishidine filozofije, što ju je – započinjući od gore spomenutog članka »Molba mojemu učitelju Nishidi oko naukovanja« – nastao i nakon Nishidine smrti, počiva na ljubavi prema istini, tipičnoj za Tanabea, isto kao i na priznanju najvažnijeg od svih pokušaja njegova učitelja. Srž kritike leži u svakom slučaju u problemu posredovanja. Tanabeova filozofija apsolutnog posredovanja odbacuje, kao i Nishidina, svaku tezu neposredne supstancije, tj. metafizike uopće kao idealizma ili materijalizma. Odbacuje se ipak i Nishidin nauk »tzv. apsolutnog ništavila«, koji je ranije nastupio s upravo istom tvrdnjom u cilju uklanjanja na Zapadu duboko ukorijenjene logike »bitka«. Razlog tom odbacivanju vidi Tanabe u tome da je sama Nishidina pozicija neposredno postavljena kroz intelektualni nazor, te da je »inkompatibilna s logikom« (VI, 173). Ako je prigovor na mjestu, treba ono što je prošlo ostaviti po strani. Trebalo bi u najmanju ruku uočiti da Tanabe ovdje dilemu pokušava prevladati s »qua« (jap. soku) argumentacijom, koja se skoro ne razlikuje od Nishidina stanovišta, i to u smislu da nije moguće potpuno izbacivanje neposrednosti.

Tanabe pokušava teoremom »negacija *qua* pozicija« održati jednaku udaljenost od realizma i idealizma. On polazi od pretpostavke da su logika i bitak, subjekt i objekt spoznaje međusobno »antinomijski« suprotstavljeni, te se nalaze u »odnosu međusobne negacije« (VII, 260). Prema ideji apsolutnog posredovanja, ništa ne egzistira bez odnosa prema doživljavajućem ili djelujućem ljudskom subjektu, niti pred njim; nasuprot tome, međutim, ljudski subjekt sa svoje strane nije ništa transcendentno. Prema tome ne postoji u biti nikakva »neposrednost«. Ovdje se sad javlja jedna »antinomija« sljedećeg sadržaja: s jedne strane, neposrednost je već potvrđena, dok logika svoj logicitet može razviti samo u odnosu prema neposrednosti zanijekanoj od nje same ili samo kao ono od neposrednosti posredovano. Neposrednost je potrebna kao »uvjetovanje« logike (VI, 174). Ovaj prvi argument naglašuje – prije realistički, odnosno empirijski – ono *izvanjsko* svijesti. S druge strane, pak, biva neposrednost zanijekana, jer ona, ukoliko vrši neku ulogu, ne može postojati »bez odnosa prema logici, izvan logike«; ona je – »dotle dok je dodijeljena spoznaji, nužno kao ono negativno nasuprot logike« – takoreći korelat logike. Ovaj drugi argument zvuči prije idealistički, s konstruktivnim momentom spoznaje, odnosno logike u prednjem planu. Ova dva suprotstavljena usmjerenja glede neposrednosti doводи Tanabe do izjednačenja jednostavnom rječju »negacija *qua* pozicija«.

2.4 *Približavanje apsolutnom*

Nasuprot racionalizmu, koji ono konkretno deducira iz načela ili zakona, Tanabe traži »da se posreduje ono što zadržava ono iracionalno« (VI, 181). To međutim ne znači, kao u filozofiji života ili hermeneutici, potvrdu neposrednih, iracionalnih životnih sadržaja. Opažanje života, naime, moguće je tek uz posredovanje »logike«, negacije života (VI, 180). Premda filozofija života uopće kritizira filozofski zahtjev za apsolutnošću, filozofija nikako neopravdano ne privrava »da će sve razriješiti ujedinjavanjem suprotnosti koje su u prvom redu neposredno relativne« (VI, 229), što bi značilo da apsolutno posredovanje zapada u dogmatizam. Na kraju napredovanja,

u kojem suprotnosti i negacije bezgranično slijede jedne za drugima, pa se čini da se nikad ne prekida dimenzija relativnoga, ustvari već tijekom samog procesa, događa se »ujedinjavanje apsolutne negacije« – jedan vidik koji se sam pruža subjektu neumorne prakse (ibidem).

Biće logike postoji zapravo u mišljenju onoga neograničenog s obzirom na sustav. U početku se nailazi na antinomije, što pak pruža priliku za negativnu preinaku onoga protivurječnoga. Ova mogućnost opire se kantijanskoj poziciji koja od početka odustaje od sustavnog ujedinjavanja (VII, 287). Inače se mora ponoviti upozorenje da se ujedinjavanje ne može postići pomoću kontemplacije u Nishidinu ili Platonovu smislu. Ono ostaje, usprkos objavljenju apsolutnog ništavila, kod logike identiteta. Na istinsko ujedinjavanje ne može se gledati kao na nešto postalo, nego se ono samo prezentira, pri čemu se odlučno baca na intenzivnu praksu (jap. *gyo*) i vjeruje u sjedinjenja (jap. *shin*) koja proizlaze iz toga. Dijalektičko posredovanje postoji u promjeni pomoću djelovanja, koje je karakteristično za eksperimentalnu odlučnost, odnosno pustolovnost (VII, 265).

Kako se sad dobija energija potrebna za djelatnost posredovanja? Ne nalazi li se pritom utjehu i smirenje u jednom načelu koje posljednje vrijedi? Onda kad se čovjek liši svoje utjehe i mira, kad se pojedinci izrasli u tradiciji zajednice (»supstrat *qua* subjekt«), odsada okruženi povijesnim svijetom kao negativnim posredovanjem, te koji napola zaboravljaju sami sebe, posvete napetoj praksi – pritom su oni sami negativna posredovanja – tada upravo izvire »vjera da se *cjelina* može ostvariti u ujedinjavanju« (VI, 222). Na vidjelo treba izići rezultat jednog »vjerovanja ne u ono drugo, nego u pozitivnost apsolutne negacije u najdubljoj nutрини nje same« (VI, 223). (Zanimljivo je da se i kod Nishide nalaze pojmovi poput »temelja« ili »vrha« kojima on označuje biće, koji se, kao »ti« za »ja«, sigurno nalaze u nutрини pojedinaca, ali se ipak prekoračuju.) Kakvo je *mjesto* »najdublja nutrina« za Tanabea? Zatim, u kakvom je on odnosu prema pojmu »vjerovanja u tuđu pomoć« – tako glasi religiozno-filozofski terminus Tanabea nakon njegova prijelaza u »metanoetiku« (*Zange-do*)?

3. Negativnost vrste i ideal države

LV nalazi se kao »socijalna ontologija« na »trećoj stepenici ontologije«, o čemu ovisi ponovno uspostavljanje pojma »supstrata« (jap. *kitai*) (VI, 292).

3.1. Tumačenje supstrata vrste

Supstrat je neposrednost kao negacija subjekta (VI, 191). Prema Tanabeovu povijesnofilozofskom shvaćanju, supstrat je u antici bio istoznačan sa subjektom u smislu »hypokeimenon«, dok u novovjekovnoj ontologiji osobe on stoji u pozadini kao ono drugo od osobe. Tanabe sad želi ocijeniti značenje supstrata kao ključnog pojma suvremene ontologije. Drukčije nego supstrat u antičkoj ontologiji, koji se uzima kao nešto zbiljski postojeće, on se sada tumači samo kao negativni moment prakse. Iz toga slijedi naputak da ni kantovski pojam stvari po sebi (VI, 251) niti heideggerovska koncepcija egzistencijalne bačenosti – koja se čini da prevladava spomenuti pojam – ne izmiču karakteru idealne imanencije, te stoga ne mogu primjereno opisati ono *izvanjsko* svijesti; razlog za to leži u tome što se previđa značenje prostornog supstrata u opreci prema vremenu, koje je naširoko priznato kao strukturni moment duhovnog bića (VI, 244). Mogli bismo se

priupitati da li Tanabe zaista prelazi iznad granica idealne imanencije, tako, primjerice, s primjedbom da »sam svijet kao struktura jest *ono unutrašnje*, ali istovremeno kao biće *ono izvanjsko*« (VI, 246). Bilo kako bilo, problematika koju je iznio neumorno i s dubokim poznavanjem strujâ europske filozofije zaslužuje našu pozornost.

Postavljanje supstrata vrste implicira kritiku Nishidina »posredovanja pomoću ništavila«, te pritom otvara jednu alternativu. Kod Nishide posredovanje pomoću ništavila važi prije svega kao »diskontinuirani kontinuum« u prijelazu jednoga sada u drugo sada; prema Tanabeu, međutim, u temelju ove vremenitosti leži, štoviše, »subzistencija supstrata prostora« (VI, 242), ili »supstratnost kontinuirane vrste kao prije i poslije konzistirajućeg, negativnog posredovanja« (VI, 208). Budući da Nishida previđa supstrat vrste, veli Tanabe, ne može on doći do zadovoljavajućih rezultata kao ni do filozofije povijesti (VI, 289). Time što Tanabe – u suprotnosti prema Nishidinu naglašavanju diskontinuiteta – ističe kratke skokove od časa do časa, od trenutka do trenutka, naime, subzistenciju, odnosno kontinuitet supstrata, njegova je metoda pojmlija na strateškoj razini, ali se može steći dojam kao da je ona ipak tako jednostavno realistična da odmah pada natrag iza Nishidine *logike ništavila*. Usprkos tome, LV zaboravlja apsolutno posredovanje, ali ne i negativnu promjenu. Već je u razdoblju u kojem se sa stanovišta »filozofije metanoetike« trudio oko naknadnih poboljšanja LV Tanabe objasnio da »pomoć u nevolji kontinuiranoga supstrata postoji kao posredovanje djelovanja«, što je on ovako zasnovao: ovdje se nikako ne radi o »identičnom trajanju«, kao što se smatra u prirodnom znanostima ili materijalizmu, nego o »uzajamnom kretanju negacije samoga supstrata, odnosno uzajamnom prožimanju negacija«, ili, još drukčije kazano, manje o prostornom širenju negoli o »dinamičkoj konkurenciji« (VII, 353).

3.2 Zajednica – temelj i prijetnja

Sada valja promotriti kako pojam supstrata funkcionira na društvenoj ravni, te kako je on povezan s vrstom. Prema Tanabeu, među neizbježive zahtjeve životnih doživljaja pripada i to što se izvanjski bitak onoga što nam protivurječi u antičkoj »ontologiji prirodnog bitka« shvaćao kao materija. Inače, materija ne egzistira kao supstancija nego je treba promatrati u okvirima praktičnog, dijalektičkog posredovanja.

»Subjekt, koji potvrđuje supstrat, pri čemu ga niječe i preobražava u vlastito posredovanje – samo subjekt kao pojedinac ima stvaralačko biće, te je u stanju uspostaviti pojedine stvari kao objektiviranje ovoga sadržaja« (VI, 278).

Supstrat, koji pojedincu pruža otpor i na koji on stvaralački djeluje, jest na ravni društvene prakse zajednica kao supstrat-svijet. Ovaj supstrat-svijet ograničuje slobodna djelovanja pojedinca, eda bi mu zapriječio odvojenu, samostalnu samopotvrdu« (VI, 292). Dijalektički materijalizam, kojemu se sam Tanabe suprotstavio pri izgradnji LV, kao supstrat vidi materiju (proizvodne snage i odnose). Bez obzira na hvalevrijedne uvide u ljudsku praksu, on je jednostran jer ipak hipostazira vrstu-supstrat, koja mora ostati negativan moment u posredovanju, te time dopušta da se izgubi subjektivnost pojedinca (VI, 227, 235).

Zajednica kao vrsta-supstrat pokazuje se naspram pojedinca kao Janusova glava: s jedne strane, ona pokazuje »prijeteće mi« lice vrste, a s druge lice

supstrata u kojem »treba tražiti izvor mojega života« (VV, 260). Rodno-hraniteljska prijetnja – ova dvostranost zajednice nije baš inkonzistentna, pri čemu vrsta (zajednica) ono pojedinačno (pojedince) posreduje prema rodu (idealnoj zajednici čovječanstva). U dijalektičkoj negativnosti, naime, što ju je Tanabe označio kao »negativnu promjenu«, mora pojedinac najprije jednom umrijeti u pogledu svojega »neposrednog života«, da bi opet mogao uskrsnuti kao obnovljen – da, on mora proživjeti »smrt i ponovno rođenje«, što se upravo od vrste posreduje kao »temelj promjene«. Humanistički nazor da je život ljudskog pojedinca najviša vrijednost po sebi Tanabe sasvim dosljedno iz temelja odbacuje, time što – logički rečeno – onaj nazor počiva na »logici identiteta« (VII, 258, 267).

Točno kao što je postavljanje supstrata bilo suprotni plan prema Nishidinu »posredovanju ništavila«, koncepcija vrste bila je motivirana prigovorima protiv Nishidina socijalnofilozofskog (u Tanabeovoj terminologiji: socijalno-ontološkog) stanovišta, točnije, protestom protiv pogreške ovoga gledišta kod Nishide. Njegova, naime, logika koja naginje kontemplaciji, Tanabeu se čini izgrađenom u zraku, lebdeći iznad svih socijalnih konflikata. U Nishidinu monadološkom shvaćanju pojedinci zadržavaju jedni od drugih beskrajno odstojanje; na razini pojedinca ne postoji nikakav faktor koji bi mogao premostiti jaz. Da bi pojedinci moglo djelovati jedni na druge (u Nishidinoj terminologiji: određivati jedni druge) kroz interakciju, mora se »dijalektički opće«, naime rod, postaviti naspram pojedinaca kako bi ih posredovao jedne s drugima. Kod Nishide ne igra nikakvu ulogu vrsta, koja zapravo s pojedincom već od početka stoji u jednom dvostrukom odnosu potpomaganja i tlačenja, odnosu koji implicira sukobe. Osim toga, u Nishidinoj logici mjesta pojedinci trebaju biti upravo rezultat »samoodređenja« općega, tako da između roda i pojedinaca načelno ne mogu nastati nikakvi sukobi.

Tanabe označuje Nishidinu argumentaciju kao »totalitarnu«. Filozofija je dvostruko uvjetovana od pojedinih subjekata (filozofa) i povijesnog supstrata (tradicije), koji mora izbjeći misao kao da bi »svaki sustav mogao biti uključen u njemu«. Bez obzira na to, Nishida i drugi »totalitaristi« odlučni su da će, isključivanjem povijesnog supstrata kao i pojedinih subjekata, doseći stanovište cjeline.

3.3 Ideal i stvarnost države

Tanabeova namjera mogla bi biti da u Nishidinu logiku ništavila integrira dinamiku prakse. Ne radi se o tome da je u Nishidinoj filozofiji nedostajao praktični moment. Ne samo negovo ranije voluntarističko mišljenje nego i *logika ništavila* u njegovu srednjem razdoblju, koje se čini više orijentiranim na mišljenje, obilježeni su »htijenjem koje prelazi od ništa do ništa«, što je trebalo još jasnije biti istaknuto u pojmu »djelujućeg mišljenja« kasnijeg razdoblja. Za Tanabea bilo je u svakom slučaju središnje distancirati se od »mistike« – njegova često upotrijebljena uvredljiva riječ protiv Nishide – a time ne naposljetku i od prakse, da bi mehanizmi prakse doživjeli specifično pročišćenje, pri čemu se međusobno izgrađuju odnosi čimbenika koji konstituiraju praksu, prije svega odnosi između aktivnosti pojedinih subjekata i njihove pasivnosti (danosti).

Pojedinac ne samo da jednostrano trpi prijetnju i biva ograničen od vrste-supstrata (zajednice) nego, također, dokazuje svoju aktivnost time što u obrnutom smjeru djeluje na zajednicu kako bi je preoblikovao. To nije ni-

kakvo čudo ako se krene od ideje apsolutnog posredovanja. Kazano od strane pojedinačnog subjekta, upravo je suprotstavljenost supstrata ono što djelovanjima daje građu i napetost; nasuprot tome, suprotstavljenost supstrata ističe se tek kroz volju za djelovanjem kao nešto ma kako djelujuće.

Tanabe je uvjeren u to da stvaralačka praksa pojedinca u području države u svakom slučaju mora donositi plodove. Dobro poznavajući jaz između ideala države i njezine stvarnosti, on je smatra prevladivom pomoću praktičke samosvijesti. U ovom vjerovanju dokazuje se teoretski niveau *cjeline* koju je Tanabe dosegnuo, kako svojim preuzimanjem hegelovske dijalektike tako i Nishidine *logike ništavila*. Usprkos onom pokušaju da se ograniči spram Nishidina pojma prakse, te usprkos mnogim uporišnim točkama koje Tanabe u stvarnosti nudi za konstrukciju jedne iscrpne teorije društva, čini se ipak da ključni dio njegove socijalne filozofije nije ništa manje jedna sanjarija izgrađena od pukih ideja negoli što je to paralelan slučaj u njegova kontrahenta.

S obzirom na okolnosti vremena namjeravao je Tanabe konstrukcijom LV ne samo izbjeći oba ekstrema – onaj liberalizma, koji polazi od pojedinaca, te nacionalizma, koji ističe društvo kao cjelinu – nego i odbaciti hegelovski racionalizam, koji je konačno doveo do apsolutiziranja države, i to u korist jedne zaista umske državne tvorevine u kojoj bi pojedinci mogli surađivati slažući se općim. Iz ove pozadine treba gledati na Tanabeov stav prema kojem se cjelovitost države ne svodi na jedinstvo vrste, kao što je to slučaj kod Nishide. Sigurno ima i slučajeva kad posredovna sila pojedinaca uzmiče pred moći neposredno ujedinjavajuće vrste. Usprkos tome, Tanabe ostaje pri tome da svaka država predstavlja jedno jedinstvo, posredovano doduše od zajednica vrste, no koje ju uzdiže do statusa čovječanstva; da u tom posredovanom jedinstvu pojedinac ne stoji u suprotnosti ni prema cjelini ni prema drugim pojedincima, nego se »ujedinjavanjem *sopstava qua drugih* slaže s drugima« (VI, 232).

3.4 Djelovanje i utopija

Mogao bi se čovjek zapitati gdje da u ovoj slici države kao ujedinjavanja *sopstava qua drugih* još smjesti suprotnost, sukob između pojedinaca i cjeline, oko čega je Tanabe toliko mnogo nastojao. Time što njegov pokušaj da ono *qua* (jap. soku) u izrazu *sopstvo qua drugi* prikaže ne kao »kontemplativno dopuštanje svodenja na identično«, nego kao »djelotvornu promjenu« (VII, 272), ne izgleda isprazan, mora on od djelatnog subjekta zahtijevati najvećma herojsku, neograničenu smjelost. Toga da ovaj zahtjev ne smije ostati u kantovskim, odnosno novokantovskim okvirima postao je Tanabe ipak svjestan tijekom svoje recepcije Hegela i Nishide; on mora biti ostvaren, tako da *cjelovitost* zaista postoji. Iz toga je teško odgovoriti kako se ovo ostvarenje može dogoditi. Cjelovitost potvrđena od logike apsolutnog posredovanja, naime, nije nikakva suprotnost mišljenju, nego jedno posve negativno jedinstvo koje »samo jednostavno prakticira, pa se zato može povjerovati u nj« (VII, 265). Djelovanje je »eksperimentalan« skok kojega jamstvo ne leži ni u čem drugom doli u »vjerovanju«. U velikoj i istaknutoj blizini prema religioznim stavovima mogao bi ležati jedan od razloga za Tanabeov prijelaz u metanoetiku. Čini se konzekventnim da se mišljenje apsolutnog posredovanja ili paradoksi vraćaju natrag u metanoetiku; ostaje, međutim, upitnim treba li to pridonositi produbljenoj socijalno-ontološkoj spoznaji sukoba, isto kao i njihovu razrješenju.

Čim se država-vrsta uzdigne do statusa čovječanstva, te tako postane »vrstom učinjenom rodom«, ne treba se više, veli Tanabe, brinuti o međudržavnim sukobima. Tada jedna država priznaje drugu s istim visokom poštovanjem, kakvo gaji i sama prema sebi, te istovremeno time čuva i njezinu posebnost (VI, 232). Ima Tanabe pravo, time se otvara perspektiva jednoga svijeta u kojemu više ne postoji principijelno nikakva međudržavna podjela. Stanovnici takvih područja, u kojima se razvijaju ne samo međudržavne nego unutardržavne krvave bitke, upućuju na to da je jedna takva idealna pretpostavka ne samo prazna nego i neodgovorna.

Tanabe dodaje:

»Logika društvenoga bitka pripada apsolutnom posredovanju roda-vrste-pojedinaca, (...) koja inače nije nikakva u stvarnosti etablirana činjenica... nego štoviše 'zadaca' koju još treba ispuniti kroz praksu... Usprkos tome... apsolutno posredovanje nije nikakva puka ideja, nego situacija koja već stvarno postoji« (VI, 233).

Pretpostavka da ideja nije samo regulativna, odnosno utopijska, nego ima svoj progresivan razlog u stvarnosti samoj, mogla bi oslikati Tanabeovo stanje istraživanja, naime recepciju hegelovskog mišljenja od konkretnog općeg, nakon čega je napustio kantovsko-novokantovsku početnu poziciju. Kad on kaže da apsolutno posredovanje nije ništa »odozgo nadolje«, nego predstavlja samu dijalektiku »bitka *qua* trebanja, trebanja *qua* bitka« (VIII, 145), možda će se povjerovati da je time zapao u opasnu blizinu s Hegelom. Osim toga može se – u današnjem kontekstu – taj stav usporediti djelomice kantovskim, ali i s hegelovskim težištem i etikom diskursa, o čemu ovdje treba samo natuknuti.

4. Samoprolom uma – od metanoetike naovamo

U zaključnom dijelu našega pokušaja da Tanabeovu filozofiju u njezinu centripetalnoj sili izvedemo do LV, neka bude skiciran novi aspekt LV proizveden pomoću prijelaza u metanoetiku, kako bi se još jasnije mogla istaknuti kontura ove logike. Jednom riječju, u metanoetici (ubuduće: MN) radi se o radikaliziranju »negativnog uzajamnog posredovanja« roda-vrste-pojedinca u apsolutnom posredovanju, metodičkoj srži LV (VII, 287).

4.1 Pomoću-drugih-omogućeno djelovanje i apsolutno ništavilo

Pozicija MN u sljedećem pasusu pregnantno se formulira: um, koji mora ostvariti »samoprolom« prema »apsolutnom negativitetu«, trebao bi se najprije uzdignuti na razinu »pomoću-drugih-omogućenog djelovanja« i »vjerovanja« koje mu se predaje. On se, naime – »budući da je kroz antinomije dospio u slijepu ulicu – mora napustiti, mora odustati od svake namjere za neposredno-pozitivnom sintezom sadržaja svijesti, te se u stvarnosti dati odrediti pomoću-drugih-omogućenog djelovanja (jap. *tariki-gyo-teki*), slijediti određenje i vlastite sadržaje preoblikovati u smjeru u kojem se ovi hoće kretati (VII, 283).

Pomoću-drugih-omogućeno djelovanje eksplicira Tanabe često budističkim ili kršćanskim izrekama, poznatom Pavlovom riječju, primjerice: »Ja živim, pa ipak ne ja, nego Krist živi u meni«. To je duh »koji kod vlastitog sopstva umire, a kod drugog sopstva živi« (VII, 264).

Ono što Tanabe naziva »gyo« označava nešto drugo negoli djelovanje. Djelovanje u običnom smislu znači »utjecanje na stvarnost pomoću vlastite

sile«, isto kao »time stvorenu promjenu stvarnosti«, jednom riječju: »proizvođenje događaja«. Nasuprot tome, »gyo«, jedan zapravo religiozan pojam, znači »biti određen *qua* određivanje«, naime stvarno stanje u kojem ne treba razlikovati da li se na nekoga djeluje ili jedan djeluje na drugoga. Ako je tomu tako, tada »gyo« implicira moment vlastitog djelovanja, premda omogućenog pomoću drugih (VII, 311).

Odakle dolazi neobična sila koja djeluje na mene i koja mi »dopušta djelovati«? Od »apsolutnog ništavila kao apsolutno drugoga« nasuprot ljudima (VII, 272). Je li apsolutno ništavilo, prema tome, ono transcendentno u religioznom smislu, ili Bog? U Nishidinoj logici ništavila to nije slučaj. Još manje se u njezinoj varijanti, Tanabeovoj LV, može apsolutno ništavilo tumačiti kao teistički Bog. »Na temelju logike apsolutnog posredovanja« treba »posredovati i Bog kao apsolutno ništavilo pomoću uzajamne negacije bitka te biti prisutan kroz praktično mijenjajuće ujedinjavanje vrste-države s pojedincima« (VII, 282). Hegelovska dijalektika ipak je »identitetna« i strukturirana tako da »apsolutna istina Boga kao ono prvo neposredno proizlazi iz svijeta i ljudi« (ibidem). Iz ovoga citata valja razabrati da se problematika vrste ne tiče samo političko-društvenog područja (objektivnog duha u hegelovskom smislu) nego i čitave sfere djelovanja pojedinaca (subjektivnog duha), isto kao i religioznosti (apsolutnog duha). Točnije rečeno, ona je pokušaj neidentitetnog, drukčije nego Hegel, opisivanja cjelovitosno-sustavnog kretanja, u kojem se te tri sfere kao momenti odnose jedna na drugu. Kako bi iz temelja prikazao logiku identiteta, koja se nalazi unutar Hegelove dijalektike i prožima njegove poglede na religiju, Tanabe pribjegava ne samo »paradoksnom vjerovanju u apsolutno drugo«, kod Kierkegaarda ili Karla Bartha, nego i mladohegelovskoj kritici »samootuđenja« religije reducirane na subjektivnu svijest (VII, 285). To bi trebalo biti samorazumljivim za filozofiju koja apsolutno posredovanje hoće provesti i kao »apsolutnu kritiku«.

4.2 *Transcendencija qua imanencija – nasilje i smrt*

U temelju Tanabeove misli o pomoću-drugih-omogućenom djelovanju leži paradoksalan uvid da sopstvo nije ništa, ali da je upravo zbog toga sve. To je religiozno osvjedočenje, predstavljeno pomoću gore citirane Pavlove riječi »Krist živi u meni«. Ovo »transcendentno ujedinjavanje pomoću-drugih-omogućenom djelovanja« jest »ujedinjavanje samoponištenja« (VII, 274). Pomoću umiranja konačnog sopstva nastaje posuda ili mjesto za ono beskonačno. Konceptija općenitosti i pojedinačnosti čini se da upućuje na zajedništvo s Nishidinom logikom mjesta, odnosno njegovom koncepcijom »protivurječnog samoidentiteta«. Nishidinoj dijalektici ipak, prema Tanabeu, nedostaje negativna promjena i »bez daljnega se opet uspostavlja izvorno stanje kao samoidentično« (VII, 262), tako da Nishida ne može, poput »filozofa metanoetike«, uskliknuti: »Sada ne filozofiram ja sam, nego metanoetika ili ispovijed« (IX, 4). Na vrhuncu očaja da ne zaslužuje »uzvišeni posao poput filozofije«, metanoetika ili ispovijed »ga je promijenila« (ibidem). Preokret u privatnom životu djeluje zajedno sa samoprevladavanjem filozofije zadovoljne umskim identitetom. Radi se o paradoksu u kojem nova filozofija kao sadržaj ima opažanje bespomoćnosti filozofije i filozofa. Za ovu preobrazbu neophodno je prolaženje kroz smrt.

Nasilje vrste, međutim, udijeljuje smrt. Tanabe ne pokušava dati nikakvu iscrpnu analizu specifičnih oblika ili dimenzija nasilja. Kao što je rečeno, u LV radi se prvenstveno o tome da se ispravi moment sukoba koji je bio

zanemaren u dotadašnjim filozofskim socijalnim teorijama. U tom smislu može se naslućivati da izvor nasilja ne treba pripisati ni rodu, niti pojedincu, nego vrsti. S jedne strane, rod prema svojoj idealnoj prirodi ne treba imati nikakva posla s nasiljem. Valja pritom podsjetiti da država kao vrsta-učinjena-rodom i podignuta do statusa čovječanstva treba urediti međunarodne načelno beskonfliktne odnose (VI, 232). Jedino je Japanu, državi kojom je vladao car Tenno, pritom predbacivano da izmiče konfliktnosti koja je zapravo inherentna vrsti, tj. državi (VIII, 166). Ovo glorificiranje u smjeru roda jest skoro neprotivrječan pokušaj logike ništavila i nije nikakvo Tanabeovo pogrešno ostvarenje. S druge strane, treba apsolutno ništavilo kao načelo ležati u temelju pojedinaca; oni su bića koja potencijalno posjeduju umsku slobodu, odnosno »ništavilo kao biće« (VII, 285). Nasilje pojedinaca, koje druge tjera u fizičku smrt, zato se smanjuje i zanemaruje s obzirom na nasilje supstrata vrste (VII, 279). Nasilje, sada upravljano samo od vrste-države, treba s jedne strane kao Božji sud svjetsko-povijesno biti u temelju država, natrag udarati na njih, a s druge strane u razdoblju metanoetike postaje predmetom apsolutnog posredovanja, tako da se više ne eksplicira kao supstancijalno ili prvenstveno, nego samo kao »pomoćno sredstvo« za samoodricanje pojedinaca (VII, 285).

4.3 *Dijalektika smrti*

Usprikoš početnoj intenciji za »nabačajem jedne filozofske sociologije« – tako glasi dodatni naslov Tanabeova članka »Logika društvenoga bitka« (1934–35) – čini se da LV nije uspjelo iskoristiti prednosti realne dijalektike. Jake tendencije za spekulacijom odgurnuo je Tanabe u religiozno samoodricanje, što je za posljedicu imalo formulacije »smrt-i-uskrnuće«, ili »apsolutno ništavila *qua* ljubav«. U odnosu prema povijesnim djelovanjima povezana je od davnine uobičajena mudrost »ljubavi prema sudbini«. Pojedinaac, koji se više ne drži vlastite inicijative, »izabire sam određenja koja pripadaju povijesnom slučaju s takozvanom ljubavi prema sudbini, te, slijedeći ih, čini ih posredovanjima ostvarenja vlastite slobode, pa se i sam time mijenja u posredovanje apsolutnog ništavila na način pomoću-drugih-omogućenog djelovanja« (VII, 286). Budući da je i samo pomoću-drugih-omogućeno djelovanje svojevršno vježbanje inicijative, trebalo bi povrh toga, eda bi se radikaliziralo samoodricanje, iskusiti »posredovanje metanoetike, odnosno ispovijedi« (ibidem). Ovdje se ipak nećemo upuštati u obradbu dubokog religioznog pitanja kako prevladati zapreku žalca samovolje.

Tanabeovo poznanstvo s Heideggerom datira iz razdoblja njegova istraživačkog boravka u Europi (poglavito u Njemačkoj). Nakon toga čini se da on svoju pozornost stalno upravlja na toga talentiranog, nekoliko godina mlađeg filozofa. Za Tanabeovo izričito suprotstavljanje Heideggeru mogao bi se upotrijebiti prije svega njegov članak »Filozofija krize ili kriza filozofije?« (objavljen prvo 1933. u novinama *Asahi-shinbun*, a sada u 8. svesku *Sabranih djela*), u kojem je on brzo i oštro reagirao na Heideggerov politički stav u pristupnom govoru za freiburškog rekora – »Samopotvrda njemačkog sveučilišta«. Još važniji, međutim, u smislu razjašnjenja teoretske distance, jest članak sastavljen u vrlo kasnim godinama: »Ontologija života ili dijalektika smrti« (1958.). Ondje on tvrdi da Heideggerova ontologija, usprkos velikim postignućima glede egzistencijalnog uvažavanja smrti ili objavljenja problematike ništavila, ne proizlazi iz mišljenja bitka u europskoj tradiciji, nego da bi istočnoazijski uvid u apsolutno ništavilo kao izvor

bitka mogao zapadnjačko mišljenje spasiti iz slijepe ulice. Budući da je čovjek, kako u svome tubitku tako i u svojim činima, *konačan*, ne polazi mu za rukom, kao »živućem«, izvršiti zadaću otkrivanja izvora bitka. Bezuvjetno je nužan moment negativnog posredovanja, u kojem se čovjek kroz spontano »umiranje« sam daje preobraziti u apsolutno ništavilo, u jedan simbol »apsolutnog ništavila *qua* ljubavi«. Samo u momentalnom doticaju s apsolutnim ništavilom – ne s konkretnim oblicima ili bitkom – kroz praksu »smrti-i-uskrснуća« nalazi se pristup čovjeka k apsolutno mogućem. Tanabe je, štoviše, tada aktualni strah od atomskog rata pokušao pozitivno ocijeniti kao povod za samoodricanje i samopročišćenje.

Napomena

Tanabeovi spisi u tekstu navode se prema *Sabranim djelima* (Tanabe Hajime Zenshu), Chikuma-Shobo, Tokyo 1963–1964., uz dodatak broja sveska i stranice. Svi prijevodi potječu od autora.

S njemačkoga preveo
Šimun Selak

Narifumi Nakaoka

Die Logik der Spezies

Die Grundidee der Philosophie Tanabes

Als Nachfolger Nishidas, der sich in seiner Logik des Nichts mit der gesamten philosophischen Tradition Europas auseinandergesetzt hatte, bot Tanabe eine verbesserte Version der Logik des Nichts, die Logik der Spezies, an. Dabei ging es einerseits sicherlich um eine politisch-soziale Philosophie, die sehr oft schlicht als Rechtfertigung der japanischen Politik im Zweiten Weltkrieg interpretiert wird aber eher für konflikttheoretische Weiterführung der Logik des Nichts anzusehen ist. Andererseits wollte Tanabe das Moment der Absoluten Vermittlung betonen, um mit identitätsphilosophischen Resten abzurechnen, was einen Vergleich mit postmodernem Denken nahelegen dürfte.