

Nobuo Kioka, Osaka

Od imitacije do distance

Zapad i Japan kod Kuki Shûzôa

1. Uvod – imitacija i otkriće

Koju je ulogu odigrao Kuki Shûzô (1888–1941) u povijesti moderne filozofije Japana? Za razliku od Nishide Kitara ili Tanabe Hajimea, on se nije nastojao boriti protiv zapadne filozofije kako bi izgradio svoju originalnu logiku. Od njega se, koji se tek bio vratio iz Europe nakon što je ondje proboravio više od 7 godina, očekivala uloga uvoditelja suvremene filozofije ili filozofskog povjesničara, a ne izvornog mislioca. Izgleda da je Kuki kao redovni profesor na katedri za zapadnu povijest Sveučilišta u Kyotu tu ulogu preuzeo na sebe tijekom 12 godina. Ostavio je znatan doprinos za istraživače europske filozofije u Japanu, dajući im precizna tumačenja tekstova reprezentativnih za ono doba, uključujući tu tekstove o Heideggerovoj hermeneutičkoj ontologiji ili bergsonovskoj filozofiji života. Osim Kukija, ulogu uvoditelja ili prevoditelja stranih nazora u Japanu od Meiji razdoblja redovito su preuzimali intelektualni pedagozi. On se opredjeljuje za jedinstven put na kojem će pronaći svoj identitet imitirajući druge. Ne radi se o »*datsua-nyûô*« (izaći iz Azije kako bi se ušlo u Europu) kojeg podržavaju modernisti, niti o »*wakon-yôsai*« (zapadnjački talent i japanski duh) tradicionalista, jer te krilatice teže za spajanjem ili zajedništvom Zapada i Istoka pretpostavljajući u njima heterogenost, dok imitacija (*manabi*) u užem smislu ima za cilj razjasniti distancu između sebe samog i onoga drugog.¹

Učiti ne znači sjediniti se s drugim, već se neprestano smještati na pola puta između sebe i drugog. To obuhvaća dva momenta susreta: prvi se sastoji u otkriću distance od drugog bića (prvi susret), a drugi u pomicanju pogleda kako bi u biti njegove egzistencije pronašli svoj identitet (drugi susret). Prvi od ta dva momenta služi kao posrednik drugom i *obmuto* – upravo se u toj činjenici može pronaći istinitost susreta s drugima. Kuki je svoju sudbinu proživio između Zapada i Japana posvećujući se jednoj takvoj izmjeni neprestanih susreta. Među filozofima modernog Japana ne može se pronaći intelektualac koji bi poput njega bio svjestan te »logike susreta« i nastojao je primijeniti. Tako je Kukijeva pozicija jedinstvena – ne pozicija europeanista i japanista – jer je riječ o poziciji jednog »radikalnog relativista« (koliko god se taj izraz činio protuslovnim) koji odbacuje dijalektičku sintezu dvaju protivnika. Ono što od njega treba zapamtiti, to je sljedeća paradoksalna istina: da bi se uveo kulturni pluralizam, treba oponašati. Oponašati druge ili od njih učiti može spriječiti apsolutizaciju

1

Ono što otkrivamo, to nije samo drugi pokraj mene već i ja sam nasuprot drugom. Možemo smatrati da se prilikom toga ustanovljuje heideggerovski *Ent-fernung* (tj. blokada distance) za oboje, sebe samog i drugoga.

samoga sebe ili egocentrizam. Kulturni pluralizam sastoji se u prepoznavanju u drugome onoga s čim se ne možemo poistovjetiti ili onoga što odbija imati veze s njim, što istovremeno čini nemogućim apsolutizaciju drugoga.² Ako nemamo takvo sredstvo »kočenja«, kulturni se pluralizam lako može pretvoriti u etnocentrizam.

Upravo ta »logika susreta« nedostaje u današnjem svijetu, u kojemu se živo raspravlja o globalizmu. Dok u njemu postoji namjera da se po cijelom svijetu proširi jednaka »pravednost«, ne postoji ni metoda kojom učimo od drugih kako bi razotkrili samoga sebe, niti se obraća pažnja na to da se univerzalno ostvaruje samo preko pojedinačnog. To je jednom riječju odsustvo »skromnosti«. Ako japanska filozofija želi ostaviti doprinos globalizirajućem svijetu, trebat će, s pomoću djelatne metode, razjasniti smisao pojma 'skromnost', što je preduvjet susreta u svijetu kulturnih sukoba i natjecanja. U tom pogledu misao Kuki Shuza daje naslutiti ulogu koju je na sebe preuzela japanska filozofija u svjetskoj situaciji.

»Logika susreta« kod Kukija je zadobila formu preko njegova dva sastanka. Jednog s Europom, drugog s Japanom. Njegov iznimno dug život u inozemstvu omogućio mu je da se u isti mah distancira prema kultu uvezenih misli kao i prema reakcionarnom tradicionalizmu. Glasnik koji je dolazio s granica Dalekog Istoka,³ Kuki je pokušao postavljati pitanja zapadnim sugovornicima sa skromnošću učeći o njihovoj kulturi: »Znate li kako njegovati društvene odnose s heterokulturnim ljudima?«. Prvi čin tog pitanja bio je *Iki no kozo* (Struktura šika) koja se bavi pojmom klasične ljepote u Japanu, a posljednji *Guzensei no mondai* (Problem neizvjesnosti).

Kuki je kao predmet istraživanja među mnogobrojnim metafizičkim konceptima odabrao neizvjesnost. Neizvjesnost je ideja koja, iako imanentna metafizici, otvara put njezinu uništenju. Slijedeći je, Kuki se s jedne strane opredijelio za zapadnu tradiciju, a s druge ostao (iz)vanjski »podanik« Japana. Živjeti između Japana i Zapada za njega je značilo živjeti proturječe između metafizike i antimetafizike. U njegovu stavu ima nečeg zajedničkog s postmodernizmom, osim sljedeće razlike: Kuki je izvan, ne unutar Europe, promatrao činjenicu susreta s europskim sugovornicima zahtijevajući od njih promišljanje koje je dotad bilo nemoguće. To je, da tako kažemo, doprinos koji samo »periferno biće« može dati kulturnom središtu i u tom smislu jedno pomalo privilegirano ispitivanje.⁴

Periferno biće? Ako je to objektivna činjenica, osoba o kojoj je riječ ne bi je nikada prihvatila. U Japanu je prije procesa modernizacije postojala kulturna tradicija koja se razvila pod utjecajem Kine i Indije, uključujući tu ideje koje možemo definirati kao ideje »japanskog stila«. Bilo je prirodno da se učine napori da se razvije izvorna japanska filozofija ucjepljujući europske misli na tu kulturnu tradiciju. Takve je napore nastavljala »škola iz Kyota«, na čijem je čelu bio Nishida Kitarō. Jedan takav kulturni pokret implicira da se radi o radikalnoj reafirmaciji identiteta. On, dakle, od perifernog bića zahtijeva da bude svjestan sebe kao središnjeg, a ne više perifernog bića.

Međutim, izgleda da je Kuki, ostajući periferno biće te škole, nastavio odvracati pogled od njihova zajedničkog cilja »stvaranja japanske filozofije«. Zašto? Zasigurno je to bilo u svezi s njegovim životom, veoma različitim od života njegovih prijatelja. Njegov stav prema europskoj kulturi, kao što smo vidjeli, bio je u osnovi stav »manabija«⁵ (imitacije). U tom je pogledu više od 7 godina istraživanja bilo dovoljno, ili čak i previše, vremena prove-

denog izvan zemlje. Tijekom tog vremena on je vjerojatno bio svjestan jednog problema: »Kako odrediti distancu između samoga sebe i drugog?«. Metoda što ju je usvojio kako bi razriješio taj problem bila je metoda hermeneutike kojom iznutra razumijevamo iskustvo drugih prateći njihova izražavanja.

Hermeneutička metoda nije samo sredstvo da se razumije onaj drugi već je i metoda za stavljanje samog sebe na distancu s pomoću definicije samoga sebe. Dajući tumačenje naše tradicije, mi se možemo relativizirati. Zato je Kuki nastojao izraziti japansku kulturu usred zapadne civilizacije (prvi rukopis *Iki no kozo* napisao je u Parizu!). Taj napor čini vidljivim dva aspekta: s jedne strane, zahtjev da se u stranoj zemlji shvati drugi sugovornik, s druge strane, prijenos sebe u poziciju koja više nije istovjetna za japansku kulturu. Hermeneutika je Kukiju nakratko omogućila da uđe u povijest metafizike, koja je proturječni put između Zapada i Japana.

Ako je tomu tako, ne možemo bezrezervno prihvatiti zahtjev »japanske filozofije«, jer se ona – kada govori o imitaciji europskih misli kao o »filozofiji« – ne može osloboditi posredništva navlastite logike. Ako se mogu raspoznati neke »japanske« značajke koje se suprotstavljaju »zapadnjačkim«, to je upravo ne-istovjetnost ili razlika koja se pojavljuje tijekom posvemašnje i radikalne imitacije. S Kukijeve točke gledišta, s točke gledišta povjesničara filozofije, ne postoji drugo mjesto da bi se raspravljalo o japanskom karakteru u pravom smislu riječi, nego distanca između sebe i drugog koja se pojavljuje u procesu »interpretacije« metafizike.⁶ Kao što

2

S točke gledišta te logike susreta možemo procijeniti moć »rei« (pristojnosti) koja tvori osnovu konfucijanizma. Moralno okruženje u kojem su bili odgojeni japanski mislioci (osobito prijeratni) ima svoj izvor u konfucijanizmu kineskog podrijetla.

3

»Kuki« je ime stare obitelji koja potječe iz Srednjeg vijeka, poznate po tome što su joj članovi bili glavni zapovjednici ratne mornarice koji su pripadali redu vitezova (samuraji) i koja je nakon restauracije Meijia promaknuta u plemićki stalež. Bilo je prirodno da je Kuki stupio u službu državne časti, kao i većina Japanaca u inozemstvu. Uzgred, prema Heinrichu Rickertu, koji je Kukiju u Heidelbergu održao privatne satove o Kantu, taj čovjek koji je imao »iznimno otmjeno ponašanje« izgledao mu je potpuno različit od drugih Japanaca. Taj »bogati samuraj iz vilinskog carstva«, prema Rickertovim riječima, tom je učitelju nakon prvog svjetskog rata dao golemu financijsku pomoć. Vidi Keizo Ikimatsu, »Haideruberuku no Kuki Shūzō« (Kuki Shūzō u Heiderbergu), nastavak *Kuki Shūzō zenshu* (Sabrana djela Kuki Shuze), tom 2, Iwanami Shoten, Tokyo 1980. (odsad ćemo ih označavati sljedećom kraticom: KSZ2...).

4

Dok u modernoj filozofiji Zapada postoji vrhovna zapovijed da se iznutra nadiđe tradicija metafizike, nezapadnjačkim se subjektima nameće dvostruki zahtjev: uz pomoć procesa imitacije metafizike nadići samu metafiziku. Što se tiče razloga radi kojeg je Ku-

ki slijedio metafizički način mišljenja, vidi moj tekst: »Tekusuto to shitenno guzensei« (Neizvjesnost kao tekst), u: Megumi Sakabe i dr. (ur.), *Kuki Shūzō no sekai* (Svijet Kuki Shūzōa), Minerva Shobo, Kyoto 2002.

5

Japanska riječ »manabi« istovremeno znači »proučavanje, istraživanje« i »imitaciju«. U tom pogledu treba se prisjetiti Raphaela Kobera (1848.–1923.), Rusa njemačkog podrijetla, koji je u Japanu nastojao ukorijeniti autentičnu europsku kulturu, temeljeći se na klasičnim jezicima. Kukija je najprije odgajao Iwamoto Tei, nekadašnji Koberov student, koji je zatim postao njegov vjerni pristaša na Sveučilištu u Tokiju. Taj je put posve suprotan Nishidinu, koji je nastojao izgraditi sebi svojstvenu filozofiju, a da nije naučio niti jedan klasični jezik i protiveći se savjetu tog istog profesora.

6

Kod Kukija ne bismo mogli pronaći jedan takav polemički stav koji naglasak stavlja na nadmoć nad stranim protivnicima uz pomoć kritike njihovih tekstova. U tom pogledu, npr., što se tiče njegova odnosa s Heideggerom, postoji značajna razlika između njega i drugih japanskih filozofa poput Tanabe Hajimea ili Watsujia Tetsurōa. Za razliku od njih, Kuki je slijedio tumačenje imanentno hajdegerovskim idejama. U tom pogledu, vidi Hideki Mine, *Haidegga to nihon no tetsugaku* (Heidegger i japanska filozofija), Minerva Shobo, Kyoto 2002.

ćemo kasnije vidjeti, možemo razumjeti zašto je, oslanjajući se na svoju poziciju, pristao uz kritičku stranu »aide« (srednjeg puta) protiv nišidizma, koji se temelji na ideji istočnjačkog Ništavila.

Kakva je prije 80 godina bila Kukijeva situacija? Pred sobom je imao takozvanog »dokonog buržuja u Parizu«,⁷ dva jednako moguća puta, od kojih je jedan bio put »Japanca u Parizu,« ili čak pseudoFrancuza. On je mogao biti realniji od drugog koji se ostvario njegovim povratkom u Japan kako bi dobio mjesto profesora (pretpostavljajući da su istinita njegova sjećanja o tome kako mu je najbolji prijatelj ljubazno pomogao ući kao profesor na sveučilište u Kyotu). Put kojeg nije usvojio Kuki slijedit će Mori Amasa u dosta različitoj situaciji i s drukčijim uvjerenjima (Mori će između ostalog odustati od svog statusa asistenta na Sveučilištu u Tokiju). Međutim, Kuki je svojom »logikom susreta« napunio magnetsko polje razapeto između Europe i Japana. Prema njegovim tekstovima, ne radi se ni o čemu drugom već o »neophodnosti kontingencije« ili o »sudbini«.

2. Prema logici susreta

2.1. Razgovor s Heideggerom

Kukijeva »logika susreta« nastala je iz raznih susreta tijekom njegova boravka u Europi. Oblikovao ju je od shvaćanja svoje vlastite egzistencije, osobito kada je riječ o interpretaciji poraza, u skladu s Diltheyevom shemom hermeneutike: »izražavanju« svojeg »iskustva« dajemo oblik kako bi ga »razumjeli«. Tako *Iki no kozo* (Struktura šika), glavno Kukijevo djelo, pod prividom hermeneutike iskustva japanske ljepote skriva jednu drugu poruku: »interpretaciju nemogućnosti susreta«. Tu se već pojavljuje problem »između Japana i Zapada«.

Ali, zašto je potreban »iki«? Zato što taj pojam utemeljen na izvorno japanskom iskustvu može poslužiti kao građa konceptualnoj analizi estetike na način da ona postane kamenom kušnje kako bi potvrdila je li moguće zapadnu metafiziku učiniti univerzalnom. Tim povodom možemo citirati povijesno svjedočenje Heideggera s kojim je Kuki obavio dragocjen susret. Tijekom njegova boravka u Marburgu od zime 1927. do ljeta 1928., Kuki je posjećivao Heideggera da bi, pored sudjelovanja na njegovim seminarima, s njim razgovarao o »ikiju«. U »O razgovoru o govoru«, u Heideggerovoj *Unterwegs zur Sprache* (1959.), možemo suditi o prirodi njihovih razgovora, a da se ne pouzdajemo u njihovu vjerodostojnost kao povijesnog dokumenta – prema autoru, taj je dijalog bio napisan u periodu od 1953.–1954., ili otprilike četvrt stoljeća nakon njihova susreta. U tom se tekstu pojavljuje jedan Japanac i jedan Ispitivač (koji je izgleda sam Heidegger), da bi na sljedeći način razgovarali o *ikiju*:

- J. – Čitava je njegova misao ustvari bila okrenuta prema onome što Japanci nazivaju *Iki*.
- I. – Uvijek sam u razgovorima s Kukijem samo izdaleka mogao naslutiti što ta riječ znači.
- J. – Kasnije, nakon povratka iz Europe, grof Kuki je u Kyotu održao predavanja o estetici umjetnosti i japanskoj poeziji. Ta su se predavanja pojavila u obliku knjige. U tom radu on uz pomoć europske estetike nastoji razmotriti što je japanska umjetnost.
- I. – Ako je takva namjera, je li dopušteno poslužiti se estetikom?
- J. – Zašto ne?

- I. – Zato što njezino ime, kao i ono što imenuje proizlazi iz europske misli, iz filozofije. Zbog toga estetska svrha u svojoj biti može jedino ostati strana misli Dalekog istoka.
- J. – Zasigurno imate pravo. Međutim mi drugi, Japanci, prinudeni smo u pomoć pozvati estetiku.
- I. – S kojim ciljem?
- J. – Ona nam pribavlja koncepte neophodne da bismo shvatili ono što nam dolazi kao umjetnost ili kao poezija.
- I. – Imate li potrebu za konceptima?
- J. – To je očigledno, jer od našeg susreta s europskom misli došla je na djelo nemogućnost našeg jezika.
- I. – Kako to?
- J. – Nedostaje mu snaga definicije zahvaljujući kojoj predmeti mogu biti prikazani jedni u odnosu na druge u jasnom slijedu, odnosno u uzajamnim odnosima hijerarhije i podređenosti.
- I. – Mislite li ozbiljno da je ta nemogućnost mana koja osiromašuje vaš jezik?
- J. – Otkad je susret svijeta Dalekog istoka i europskog svijeta postao neizbježan, vaše pitanje zasigurno zahtijeva detaljniju analizu.
- I. – Vi ovdje dotičete sporno mjesto na koje se grof Kuki i ja često vraćamo, tj.: Imaju li ljudi Dalekog istoka potrebu, imaju li čak koristi od lova na europski konceptualni sistem?⁸

Čini mi se da ono što je ovdje rečeno jednim dijelom svjedoči o povijesnoj istinitosti razgovora između Kukija i Heideggera. Posljednje pitanje: »Imaju li ljudi Dalekog istoka potrebu ili čak koristi od lova na europski konceptualni sistem?«, možda je upravo ono s kojim se, ustvari, Kuki suočavao i na koje je trebao odgovoriti. Poruka koja se u pitanju podrazumijeva mogla bi se, što se tiče Heideggera ili »Ispitivača«, sažeti na dvije točke koje ćemo iznijeti.

Ponajprije, radi se o konceptualizaciji iskustva. Izraziti ono što je proživljeno uz pomoć konceptata znači ustvari ući u »hermeneutički krug«: »iskustvo – izražavanje – razumijevanje«. Ali za Heideggera je nakon njegova *Kehre* to bio samo odmak u odnosu na pogubnu tradiciju metafizike. U doba kada je on napisao tekst (ne u doba njihova susreta krajem 20-ih godina), kod njega nije bila riječ o rekonstrukciji iskustva na subjektivistički način, već o tome da se sluša glas Bitka pokoravajući mu se. Kritički ton spomenutog pitanja svjedoči o radikalnoj promjeni njegove ideje »interpretacije«.

Druga točka, koja se itekako odnosi na prvu u vezi, jest s problemom susreta među kulturama: »Razmotriti što je japanska umjetnost uz pomoć europske estetike«, je li to opravdano ili nije? Na to pitanje Heidegger odlučno odgovara: »Ne!«. U tom odgovoru postoji neprihvatanje konceptualnog objašnjenja, kao i nepovjerenje prema heterokulturnim sugovornicima, koji nastoje komunicirati na stranom jeziku. To se pojavljuje i u sljedećem citatu:

7

»Ichiko jidai no kyuyu« (Stari prijatelji kada sam bio gimnazijalac), u: *Ori ni furete* (Slučajno), KSZ4, str. 105.

8

Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, s njemačkog preveo Jean Beaufret i dr., Gallimard, Pariz 1999., str. 87–88.

»Ako čovjek preko riječi iz svog jezika prebiva u zahtjevu koji mu biće upućuje, mi Europljani, treba pretpostaviti, prebivamo u posve drugoj kući od ljudi s Bliskog istoka.«⁹

On iz toga tako zaključuje da će onoliko koliko ćemo prebivati u različitim kućama, »razgovor od kuće do kuće ostati gotovo nemoguć«.¹⁰ Primijetimo, međutim, da je Kuki posjećivao Heideggera tijekom 1927., kada je objavljen *Sein und Zeit*. U to je doba, dakle, Heideggeru bilo nemoguće izraziti svoje poglede na jezik s izrazima koje ovdje kod njega vidimo. U svakom slučaju, s heideggerovske točke gledišta, pokušaj Kukija – koji je želio prenijeti značenje iskustva u svojoj kulturi prevodeći ga na strani jezik poput njemačkog, iako je u tome, kako kažu, bio stručnjak – neminovno bi propao. Međutim, što se tiče Kukija, slučaj je bio posve drukčiji. Kako odgovoriti na isto pitanje? Odgovor naslućujemo u *Iki no kozu*.

2.2 Razlika pozicijâ »interpretacije«

U ovom tekstu Kuki razvija radikalnu analizu koncepta *ikija*. Treba primijetiti da on prepoznaje neraskidivu vezu između iskustva i riječi *ikija*. Za njega, dakle, ne bismo pronašli istoznačnu riječ u drugim kulturama,¹¹ što znači da stranac ne može imati isto iskustvo kao Japanac. U tom smislu, kao što kaže Heidegger, »prebivamo u posve drugoj kući«. Ipak, Kuki ne napušta potragu za konceptualnom analizom. U analizi namjerne strukture *ikija*, npr., iki se sastoji od tri značajke: »bitai« (koketerija), »ikiji« (strpljivost) i »akirame« (odricanje). Od te tri značajke, prva se, prema Kukiju, definira kao univerzalni aspekt ljubavi, druga proizlazi iz *bushida* (kodeksa časti samuraja), a posljednja se temelji na budističkoj koncepciji života. Podrazumijeva se da pojam »*ikija*« dobiven sintezom jedne takve analize nije samo iskustvo. On bi u najboljem slučaju mogao imati vrijednost približnog nadomjestka tog iskustva. Ako je tomu tako, zašto se Kuki pridržava takve metode? On to objašnjava na sljedeći način:

»Ako postoji jedan takav razdvajajući odnos između '*ikija*' kao proživljenog značenja i njegove konceptualne analize, ta bi analiza mogla imati praktičnu vrijednost prilike ili pozicije pogodne za shvaćanje biti '*ikija*' kada se struktura značenja proživljenog '*ikija*' želi shvatiti izvana. Kada npr. strancu koji ne poznaje japansku kulturu objašnjavamo što je '*ikijeva*' bit, mi ga s pomoću konceptualne analize '*ikija*' transponiramo na neko određeno mjesto, što on treba iskoristiti kao priliku da pomoću svojeg vlastita 'unutarnjeg značenja' shvati bit '*ikija*'.«¹²

Što on na ovom mjestu želi reći? Konceptualni sadržaj »*ikija*« ne može se zamijeniti samim iskustvom ili proživljenim značenjem »*ikija*«. On daje samo jednu priliku da se približimo »*ikijevoj*« biti. Prema tome, stranac koji se smješta izvan tog iskustva neće moći dosegnuti njegovu bit. Ako je tako, čemu služi govoriti o jednom izvorno japanskom iskustvu kao što je »*iki*«? Po tom se pitanju Kuki razlikuje od Heideggera. Nepriopćivost značenja ne znači beskorisnost napora da ga se prenese. Ako možemo ponuditi približan koncept izvornog iskustva, razgovor s heterokulturnim sugovornicima moći će funkcionirati potvrđujući njihovu razliku i tražeći više uzajamnog razumijevanja. Svrha takvog razgovora ne sastoji se u »objašnjavanju« ili, radije, u »uvjeravanju sugovornika da je shvatio«, već da ga se dovede do granice konceptualnog razumijevanja, tj. da mu se pokaže granična točka iznad koje se radi o osobitom iskustvu jednog naroda.¹³ To nije prepreka, već, prije sam uvjet za jedan uistinu otvoren i ravnopravan susret.

2.3. Iki dilema

Je li Kuki tijekom svog historijskog susreta s Heideggerom bio svjestan neuspjeha? Preostaje nam da pronađemo Kukijeva svjedočanstva o tom pitanju. »Iki no honsitsu« (Bit *ikija*), prvi rukopis *Iki no koza* napisan je u Parizu 1926. To je godina koja prethodi njegovu premještanju u Marburg. Zanimljivo je napomenuti da se u tom eseju već pojavljuje jedan aspekt kojeg bismo mogli smatrati interpretacijom strukture susreta – onaj koji kaže da se *iki* zasniva na nekoj vrsti sastanka tijekom kojeg ljubavnici koji se žele sjediniti ostaju u dualističkoj napetosti. Podsjetimo ovdje na strukturu *ikija* koja se sastoji od tri sljedeća semantička elementa: »*bitai*« (koketerija), univerzalna osnova koja je praćena »*ikijem*« (strpljivost) koja počiva na budističkim »*bushida*« i »*akirame*« (odricanje). Jedan od ljubavnika odbija se sjediniti s drugim i odolijevajući tako svojoj prirodnoj težnji prihvaća napetu distancu (*ikiji*). On se na kraju odriče samog odnosa (*akirame*). Sve je to način bivanja *ikija* koje je oblikovalo tradicionalno japansko društvo.

Preko *ikija* koji je tako objašnjen kao način življenja u tradicionalnom društvu, mi otkrivamo način življenja samog Kukija u inozemstvu. Kada su se Japanci u susretu s zapadnom kulturom suočili s rasističkom stvarnošću, jesu li trebali zadržati tu blizinu ili se povući u vlastitu kulturu odbijajući i dalje susretati strance? Od *Meiji* razdoblja, mnogi su se japanski istraživači suočili s tom dilemom. Kome treba pripisati neuspjeh susreta: stranom sugovorniku ili samome sebi? Ako nitko nije kriv, preostaje samo jedan zamisliv izbor: samoafirmacija u skladu s kojom sva svoja ponašanja smatramo nužnim odlukama donesenim vlastitom voljom, a da nikoga drugog ne smatramo odgovornim.¹⁴ Upravo se zbog toga za Kukija, koji je ostao u inozemstvu, radilo o propitivanju klasične ideje japanske ljepote. *Iki* je u tom smislu način življenja (*iki-kata*)¹⁵ ili idealna egzistencija kojoj možemo pribjeći u slučaju neuspjeha koji bi mogao proisteći iz kontakta s drugima.

Iki ponajprije ostavlja pojedinca u pasivnoj poziciji u njegovu odnosu s drugim. To, međutim, ne znači prekid tog odnosa, već dualističku mogućnost koja će mu dodijeliti druge prilike kako bi i dalje mogao komunicirati. To

9

Ibid., str. 90.

10

Op. cit.

11

Riječ »šik« ili »istančan« predstavlja samo jedan element značenja *ikija*, tako da ga u potpunosti ne može zamijeniti. Da bi se prekoračilo distancu između proživljenog značenja *ikija* i njegova pojma, trebat će ga iskušati unutar te kulture.

12

KSZ 1, str. 74.

13

U tom se pogledu Heidegger razlikuje od Kukija. Prema njemu, suočeni s otvaranjem bitka, bića se obvezuju da jedan drugome predaju svoju »poruku« koju je svatko od njih čuo, što je značenje prave »interpretacije«. U tu svrhu, međutim, ne možemo upotrijebiti konceptualne riječi, već samo metafore koje mogu raspršiti razliku između jednog i drugog jezika. U ovom dijalogu, »Ispitivač« i

»Japanac« vjeruju da su uz pomoć takvih metafora došli do međusobnog razumijevanja *ikija* (25 godina nakon što je Kuki posjetio tog učitelja!). Ali ćemo isto tako reći da je u principu nemoguće provjeriti radi li se ili ne o pravom razumijevanju, budući da se ne mogu obratiti konceptualnoj analizi.

14

Iki kao estetička ideja ljubavi, koja čini kriterij emocionalnog u odnosu na njegov način ponašanja, dobiva karakter narcizma koji se ispunjava isključivo u svijesti o sebi. U skladu s tim kriterijem, ustraje se na principu da više ne treba ulaziti dalje u odnos s drugim koji bi mogao završiti time da se bude povrijeđen, što bi bilo »*yabo*« (prосто), posve suprotno »*ikiju*«.

15

»*Iki*« kao japanska riječ istovremeno znači »disanje« i »život«, tako da on jasno označuje način ili stil života koji je Japancima svojstven.

je savršeno ambivalentan stav u tom smislu da podjednako može opravdati nastavak ili prekid odnosa. Kao biće koje ispituje strukturu *ikija* licem u lice s drugim zapadnjacima, Kuki se nalazio u namagnetiziranom polju u kojem se bore te dvije sile: jedna privlačna, druga odbojna. Zauzvrat, povodom njegove veze s japanskom kulturom, možemo reći da je zauzimao takvo mjesto da ju je iznova mogao uspostaviti, kao i što je se mogao osloboditi. Je li mogao krenuti jednim od ta dva smjera u jednoj tako dvosmislenoj situaciji? Ili, radije, ne usvojiti jednu od njih dvije, ili preživjeti tu dvostruku mogućnost kao takvu. Nije li upravo to bio način življenja koju je zahtijevala estetika *ikija*?

Ustvari, Kuki je slijedio taj put preuzimajući na sebe kroz čitav svoj život u kontradiktornu situaciju. Bila je to, takoreći, »proživljena antinomija«. Postaviti jednu takvu tvrdnju da je »P istovremeno ne-P« jest nelogičnost. U filozofiji ne možemo negirati načelo kontradikcije. Ipak, postoji jedan slučaj gdje možemo prihvatiti kontradikciju, a da ne prekršimo samo to načelo. To je slučaj gdje razvijamo novu logiku koja razlikuje dva područja: jedno, u kojem je načelo kontradikcije u potpunosti primjenljivo i drugo gdje nije primjenljivo, da bismo im ustanovili kompatibilnost. Kuki nam taj oblik mišljenja u svojoj filozofiji predlaže kao metafizički. Dok jedna takva logika neće biti uspješno ustanovljena, nećemo moći utvrditi identitet nezapadnjaka koji imitiraju europsku filozofiju. Po toj logici, treba ostati stranac ne samo na Zapadu već i u Japanu kako bi na pravi način »susreli« oboje. Kuki je tako želio prokrciti svoj vlastiti put koji se može nazvati »logikom susreta«.

3. Pogled na metafiziku – Problem neizvjesnosti

3.1. Pitanje neizvjesnosti

Godinu dana nakon što se vratio u Japan kako bi zauzeo svoje mjesto na Sveučilištu u Kyotu, Kuki se latio usavršavanja svojih tekstova o »*guzensei*« (neizvjesnosti): akademsko javno predavanje, stručni kolegij, doktorska disertacija i napokon objavljena knjiga.¹⁶ Ti tekstovi, koji su se sukcesivno pojavili između 1929. i 1935., iznose proces kroz koji će oblikovati jedno remek-djelo počevši od nadahnuća tijekom boravka u Europi. Tema »neizvjesnost« odgovara antinomičnoj situaciji u kojoj se bio našao. Zbog toga je riječ o toj, a ne o nekoj drugoj temi.

Naravno, »neizvjesnost«, za razliku od *ikija*, ideja je imanentna kulturnoj tradiciji Zapada, ali je bila obrađivana kao sporedna ili periferna tema koja se udaljava od glavnog toka, jer je u odnosu na nju, koja je samo »negacija zakonitosti«, *iki* praćen kao ideja koja religiji i znanosti pruža razlog postojanja. U suprotnosti sa zakonitošću kao središnjim problemom, neizvjesnost ili izostanak izvjesnosti jest »bitak koji može biti ne-bitak«. Ono što može propitivati tu neizvjesnost jest filozofija shvaćena kao metafizika. Ona je jedina disciplina koja može promišljati i bitak i ništavilo. Druge znanosti, osim filozofije, ne mogu težiti mogućnosti ništavila gledajući s onu stranu bitka. Ako je tomu tako, rasprava o neizvjesnosti mogla bi razjasniti jednu vrstu »alteriteta« skrivenog unutar europske kulture. Postupak je sljedeći: najprije transponirati topiku područja kulture općenito na onu »problema metafizike u užem smislu riječi«, zatim razjasniti, razmišljajući o povijesti metafizike, zašto neizvjesnost može biti samo sjena zakonitosti te, napokon, tako nastaviti kritiku metafizike.

Kao ne-zapadnjački subjekt, Kuki si je dao u zadatak proučiti neizvjesnost kao kritiku metafizike. Namjera mu je bila ispitati, s točke gledišta stranca, razlog postojanja »razlika« ili »drugih« u odnosu na identitet zapadne kulture. Rezimirajmo njegovu namjeru sljedećim pitanjem: »Kako ostvariti susret s drugim?« Zašto smo mogli postaviti slično pitanje? Jer je donio odluku da uđe u strani svijet umjesto da se povuče u svoju domaću tradiciju. Opozicija između Zapada i Japana prestala bi čim bi se angažirao u korist Zapada.

Onda, je li Kuki sudjelovao na borbenoj liniji europeista? Nije. Da bi se ušlo na područje stranca kako bi imitali njegov način mišljenja, nije nužno identificirati se s drugim prepuštajući se, već ga uistinu susresti ili ga upitati kako bi se susret između dviju osoba mogao uspostaviti na ravnopravan način. Tako se Kuki pojavljuje kao autentični povjesničar zapadne filozofije što nas vraća na njegov razgovor s Heideggerom, koji za Kukija nije bio plodonosan. (Veliki mu je učitelj nesumnjivo preko sastanaka dao dragocjenu lekciju!). Moći ćemo pribaviti dokaze tih mišljenja konzultirajući neke tekstove o neizvjesnosti.

3.2. *Heteroteza ili coincidentia oppositorum*

Pogledajmo njegov dnevnik predavanja sa Sveučilišta u Kyotu (1930.). Vraćajući se na porijeklo zapadne ontologije, Kuki tu razlikuje dva tipa mišljenja, od kojeg jedno, »filozofija apstrakcije«, pripada Elejskoj školi, a druga, »realistička filozofija«, Heraklitu.

»Filozofija apstrakcije« ustraje na načelu identiteta: »P je P«. Parmenid, dakle, kaže: »Ono što jest, postoji. Ono što nije ne postoji« – smatrajući postanak jednostavnim prividom. Tako je osporio samu činjenicu postanka ili promjenu stvari. Ukoliko ostanemo pri apstraktnom mišljenju, koje počiva na načelu identiteta i načelu kontradikcije (»P nije ne-P«), ne možemo dopustiti postanak takav kakav jest, jer se on sastoji u prelasku iz stanja ništavila u stanje bitka i u istovremenom posjedovanju tih dvaju stanja. Parmenidova teza – »Bitak i mišljenje (je)su identični« – potvrđuje apsolutni identitet bitka s čisto apstraktne točke gledišta. Dakle, stvaran bi postanak trebao bi biti nepriznat, a neizvjesnost isključena.

Na taj se tip metafizike primjenjuje slijedeća kritika. Nužan se odnos ustanovljuje među stvarima kad na njih primjenjujemo načelo identiteta: »P je P«. U tom slučaju, međutim, to nije stroga zakonitost zbog razloga što su dva P bila izdvojena prije nego što smo ih učinili jednakovrijednima. Kuki o tome kaže:

»Zakonitost u strogom smislu ustanovljuje se u slučaju kad jednostavni apsolutni bitak zamišljamo identično, a da u to ne uvedemo nikakvo razlikovanje ili određenje; tada sve stvari osim ništavila nestaju.«¹⁷

Ukoliko ćemo, kako bi definirali strogu zakonitost, pribjeći načelu identiteta, neminovno ćemo doći do sljedeće nelogičnosti: da bitak, ustvari, bude ne-bitak ili ništavilo. Kako bi izbjegli tako apsurdnu posljedicu, po-

¹⁶

Tekstovi naslovljeni »guzensei« pojavili su se sukcesivno: tijekom javnog predavanja na Sveučilištu Otani (1929.), tijekom stručnog kolegija na Sveučilištu u Kyotu (1930.), nakon doktorske disertacije obranjene na tom fakultetu (1932.) i, napokon, u *Guzensei no*

mondai (1935.), knjizi predstavljenoj kao zbornik njegovih prethodnih istraživanja.

¹⁷

KSZ 11, str. 208.

trebno je u logiku uvesti moment nezvjesnosti skrivene iza zakonitosti, ili ne-bitka koji tvori jedno s bitkom. Tako se na mjestu »filozofije apstrakcije« pojavljuje »realistička filozofija«.

Što je realistička točka gledišta? To je ona koji prihvaća da se načelo identiteta ne primjenjuje nužno na bit stvari (to nikada ne implicira negaciju tog načela); drugim riječima, ona koja prihvaća kompatibilnost P i ne-P ili *coincidentiu oppositorum*.

Ali opozicija i kontradikcija ovdje nisu iste.

»U danoj stvarnosti ne postoji kontradikcija, već jedino opozicija. Čitava je stvarnost dakle afirmacija, dok negaciju prouzrokuje jedino misao.«¹⁸

Ne-P nasuprot P jest neodređen pojam koji označuje sve što nije P, a nalazi se samo u mišljenju. U stvarnosti, ne-P se ne svodi na negaciju P, već na suprotnost od P, tj. Q. Q dakle nije antiteza, već »heteroteza« od P.

Na taj se način otkriva razlika dvaju načina mišljenja. Što se tiče »filozofije apstrakcije«, ona ustraje na načelu identiteta ili kontradikcije. Bitak i ne-bitak tu su postavljeni u »inkompatibilne« odnose jedan prema drugom. Heraklit, zauzvrat, misli da »bitak ili ne-bitak mogu i ne moraju biti identični«. Oslanjajući se na na svoju realističku situaciju, on između bitka i ne-bitka ustanovljuje odnos »opozicije-heteroteze«. Oboje, dakle, postaju kompatibilni u jednom heterotetičkom odnosu. »*Coincidentia oppositorum*« ustanovljuje se implicirajući da spomenuta načela nisu apsolutna, iako se nikada ne isključuju. Tako da »realistička filozofija« ne negira »filozofiju apstrakcije«, jer realistička filozofija ne može biti antiteza filozofije apstrakcije, već njezina heteroteza. Heteroteza nije u kontradikciji s tezom, prema tome ju ne negira. Ono što jedino negira, to je mišljenje prema kojemu je zakon identiteta apsolutan. Kuki se bazira na toj poziciji heteroteze. Ona nije pozicija egocentričnog subjekta koji ne sumnja u svoj identitet, već pozicija dovoljno perifernog stranca ili »drugog subjekta« u odnosu na zapadni subjekt.

3.3. Bitak i ništavilo

Nishida Kitarô, reprezentativni mislilac modernog Japana, pomirio se, kako kažu, s filozofijom »apsolutnog ništavila«. S druge strane, dok se zapadna filozofija i civilizacija promatraju kao da su temeljene na »bitku«, one iz Azije, uključujući tu Japan, često karakterizira misao »ništavila«. Slično je mišljenje koje kaže kako, budući da opozicija između bitka i ništavila u principu nije uništiva, istočna i zapadna civilizacija moraju koegzistirati zbog svoje heterogenosti, tako da se ne mogu prepirati oko bilo kakve superiornosti jedne prema drugoj. Međutim, onaj tko želi ustanoviti nezavisnost između tih dviju civilizacija, neće uspjeti radikalnom mišlju o odnosu bitka i ništavila, jer između njih nema nepokolebljive suprotnosti, već samo »*coincidentia oppositorum*«. Napraviti od ništavila suprotnost bitku znači supstancijalizirati ništavilo, što znači ukidanje samog ništavila. Ništavilo može biti mišljeno samo u svojoj neodvojivoj povezanosti s bitkom. Izloživši tu činjenicu onima koji zauzimaju ontološku poziciju za »bitak«, Kuki je ovoga puta stavlja pod nos onima koji su uvjereni u »logiku apsolutnog ništavila«. On najprije ukida stereotipna mišljenja iznova ispitujući neke ontološke modele istoka i zapada. Time nam zabranjuje da razliku biti između dviju kultura smatramo sigurnom činjenicom i zahtijeva ono što je doista univerzalno.¹⁹ On napokon ispituje istočne i zapadne sugovornike, što je neophodno za njihov stvarni susret.

U tekstovima koji su nastavak predavanja o »Guzensei« (neizvjesnosti), eseja »Jitsuzon no tetsugaku« (Filozofija egzistencije) i predavanja »Bungaku gairon« (Uvod u književnost), objavljenima 1933., Kuki se vraća problemu ništavila. Njegovo je najbitnije pitanje: nemoguće je prikazati »ništavilo« kao trenutak odvojen od bitka, a apsolutno ništavilo nije drugo nego apsolutni bitak, tako da ništavilo možemo promišljati jedino kao relativno ništavilo.

»Ako je ne-bitak, koji je negacija svakog bitka na jedan ili na drugi način, uvažen, on istovremeno po svojoj prirodi postaje bitak. Zbog toga pojam apsolutnog ništavila neizbježno dobiva pozitivno značenje kao 'vječno sada', ili Bog, ili apsolutna ljubav.«²⁰

Ovaj odlomak jasno uključuje kritiku Nishide, jer je ideja o »apsolutnom ništavilu« popraćena karakterom bića, kao što to Kuki ističe u citatu. Međutim, to ne znači da bi bilo bolje osloboditi se samog pojma ništavila.

»Staviti relativno ništavilo u drugi plan kako bi se ugledalo zadano biće gotovo je uvijek veoma filozofski stav.«²¹

Drugim riječima, iskoristiti pojam apsolutnog ništavila kao neku vrst aktivne ideje, prepoznajući bit njegova bića, ili promišljati bitak i ne-bitak kao suprotne pojmove, mora biti stav filozofije kao metafizike.²² To je ono što zahtijeva Kuki.

U to je vrijeme Nishida već bio prešao iz prijelazne faze »logike mjesta« u posljednju fazu »dijalektičke logike«. Dotad je logičnu strukturu svijeta objašnjavao kao »određenje prema mjestu« (*bashoteki gentei*) prema kojem opće kategorije obuhvaćaju individualne kategorije na »mjestu ništavila« (*mu no basho*) i smatrao je da se »samoodređenje općih kategorija« (*ippansha no jiko-gentei*) na taj način svodi na oblik »samoodređenja apsolutnog ništavila« (*zettaimu no jiko-gentei*) koje nadilazi svijest kao relativno ništavilo. 1930-ih godina, kada se zbog kontakta s marksizmom veoma zanima za socijalne probleme, Nishida svoju vlastitu dijalektičku logiku nastoji primijeniti na osobne odnose u povijesnom svijetu. Ono što je tada izumio, to je nova logika prema kojoj se samo-određenje apsolutnog ništavila i određenje općih kategorija međusobno slažu prema kontradiktornom identitetu. U toj logici postoje dva aspekta koja su suprotna ili, kao što sam kaže, »apsolutno kontradiktorna«, od kojih je jedan taj da osobe kreiraju povijesni svijet svojim slobodnim postupcima, a drugi je da se apsolut kao i ništavilo ili »vječno sada« kao takvo očituje u svijetu.

18

Ibid., str. 214.

19

Pozovimo se na ovom mjestu na tekst koji obrađuje sličnost između bergsonovske filozofije i budizma. Prema Kukiju, budistička ideja »*shogyo mujo, seisei ruten*« (neprestano otjecanje stvari, vodeni tok) bliska je bergsonovskoj ideji »trajanja«. S druge strane, taj način razmišljanja – prihvatiti istovremeno i na istom terenu tezu i antitezu iz antinomija – kod Bergsona je bliska paradoksalnoj istini koju izražava Zen: *Nirvana* je Buda, Ništavilo jest Bitak. Usprkos toj sličnosti, te su se dvije filozofije historijski potpuno neovisno formirale. I Kuki, dakle, precizira sljedeće: »Fascinirajuća privlačnost koju vrši bergsonizam za nas se sastoji upravo u činje-

nici da nam pokazuje tu sličnost u čitavoj njezinoj izvornoj spontanosti.« Vidi: »Bergson u Japanu« (izvorni tekst na francuskom), u KSZ 1, str. 257 (92).

20

KSZ 3, str. 56.

21

Ibid., str. 58.

22

Kuki od Bergsona preuzima njegovu paradoksalnu ideju: zahtjev za »apsolutnim ništavilom« nužno se vraća njegovoj suprotnosti, »apsolutnom bitku«. On ipak ostaje u poziciji suprotnoj njegovoj, po tome što ustraje u tezi da izbjegava zamišljati ništavilo s bitkom.

Veoma zainteresiran za Nishidinu misao koja je u širenju, Kuki u *Guzensei no mondai* (Problem neizvjesnosti) izlaže svoje definitivne poglede na problem ništavila. Promotrimo, dakle, tu diskusiju o »hipotetičkoj neizvjesnosti« koja se ustanovljuje u eksperimentalnom području. Neizvjesnost i zakonitost ovdje su shvaćeni kao nerazdvojni spojeni pojmovi. Među pojmovima smještenim na području eksperimentalnih znanosti, većina onih koje pripisujemo slučaju oslanja se na nepoznavanje uzroka, tako da se sve opet vraća zakonitosti po poznavanju veza između uzroka i posljedica. U tom smislu nije održiva »apsolutna uzročna neizvjesnost«. Međutim, iako svaki niz možemo pripisati uzročnoj zakonitosti, u iskustvu bi još postojala jedna vrsta slučajnosti koja se nalazi u »ukrštanju dvaju ili više uzročnih nizova«, drugim riječima, »relativna neizvjesnost«. Pretpostavimo npr. da pad jednog meteorita izazove eksploziju jednog skladišta baruta. Ovdje nema nikakvog odnosa između dva niza uzroka: oni koji čine da meteorit stigne na zemlju i padne na određeno mjesto, te oni koji određuju gomi-lanje eksploziva točno na mjestu pada meteorita. Neovisni jedni o drugima, oni se slučajno susreću na »sjecištu neodređenosti«, gdje se neizvjesnost ostvaruje. Bit eksperimentalne neodređenosti nalazi se u činjenici da se dva neovisna niza trenutno sa zanimanjem promatraju. U tom pogledu Kuki suštinu neizvjesnosti definira na slijedeći način:

»Gu, sastojak *gu-zena* (neizvjesnosti), znači 'susresti'. Osnovni smisao neizvjesnosti sastoji se u susretu između A i B, koji negira nužnost zakona o identitetu: A jest A.«²³

Sušтина neizvjesnosti sastoji se, dakle, u »susretu dvaju neovisnih činjenica«. Međutim, neovisni nizovi mogu se vratiti do zajedničkog uzroka. Ako se osobe A i B npr. sretnu u nekoj točki, postoje uzroci koji ih tamo dovede. Vraćajući svaki od ta dva niza, možemo doći do zajedničkog uzroka S. Ovdje se, dakle, uzročna zakonitost pojavljuje umjesto neizvjesnosti. Ali ako sada S predstavlja ukrštanje M i N, možemo doprijeti do zajedničkog uzroka T vraćajući unazad uzročne nizove M i N. Ako tako unatrag vraćamo zajednički uzrok, moguće je izvršiti dominaciju same zakonitosti nad konačnim uzrokom X. Sve eksperimentalne slučajnosti dosežu prvotni uzrok vraćajući uzročne nizove. Međutim, sam konačni uzrok, polazna točka uzročnog niza, više nema svoj neophodni uzrok pomoću kojeg treba postojati. Drugim riječima, moguće je da ne postoji: to je »prvobitna kontingencija« (Schellingov *Urzufall*).

Polazna točka uzročnog niza, X, može biti promatran s dvije različite točke gledišta. S jedne se strane može pojaviti kao prvobitna kontingencija u smislu da nema neophodnih uzroka u eksperimentalnom smislu. Ali ta ideja X može, s druge strane, biti smatrana kao cjelina koja u svojim dijelovima sadrži sve događaje koji će se ubuduće odvijati (možda rastavni). Ta cjelina treba biti »apsolutna zakonitost« u tom smislu da sadrži sve mogućnosti napretka svijeta. Tako se ono što je na planu iskustva prihvaćeno kao prvobitna kontingencija na metafizičkom planu pretvara u apsolutnu zakonitost. Na taj način isti fenomen može imati dva suprotna smisla, zakonitost i kontingenciju, prema točki gledišta po kojoj je jedan »odozgo«, a drugi »odozdo«.

Iz toga s lakoćom možemo izvesti kritiku nishidinske kritike ništavila. Prvobitna kontingencija jest »apsolutno ništavilo« u tom smislu što prethodi postanku bitka. Usprkos toj definiciji, ona istovremeno mora biti »apsolutni bitak« u smislu metafizičke zakonitosti koja sadrži sve mogućnosti bitka. »Apsolutno ništavilo« pretvara se, dakle, u »apsolutni bitak«. Razli-

ka među njima samo je razlika perspektive: eksperimentalne ili ontološke. U eksperimentalnom svijetu mi slobodno određujemo svoje postupke, što je, ako slijedimo metafizički pogled »odozgo«, samo jedan od mogućih bezbrojnih svjetova koji se ostvaruju bacanjem kocaka Apsoluta. Kad bi mislili na taj način, ne bi bilo razloga pretpostaviti kontradikciju formalne logike, kao što to čini Nishida, između »samo-određenja pojedinačnih kategorija« i »samo-određenja apsolutnog ništavila«.

Za kraj – s onu stranu antinomije

Pregledali smo Kukijevu kritiku dva tipa metafizike: onu Elejske škole i Nishidinu. Kad bi se njegovo filozofsko uvjerenje s punim pravom moglo nazvati »logikom susreta«, radilo bi se ne samo o »susretu sa Zapadom« već i o »susretu s Japanom (ili Istokom)«, što se naziralo u njegovim odnosima s Nishidom. Kao što smo dosad vidjeli, nije si dao niti alternativu Istoka ili Zapada, niti onu metafizike ili anti-metafizike. On ne smatra jednu od te dvije alternative dobrom, a drugu lošom. Njegova se kritika metafizike ne oslanja na poziciju dijalektičke antiteze, već na onu »heteroteze«, koja u obzir uzima kompatibilnost tih dviju alternativa ili *coincidentiu oppositorum*. S obzirom na taj Kukijev stav, treba ga smatrati potpuno različitim od »konfrontacije« s europskim idejama, u čiju su se korist u to doba izjašnjavali mnogi njegovi japanski kolege.

Kako to pokazuju njegova dva najvažnija rada, Kuki nije slijedio put identifikacije s japanskom tradicijom, što također znači da se distancirao prema drugom putu pomoću kojeg su se ljudi, oponašajući europske znanosti, oprastali s tradicijom. (U procesu modernizacije od *Meiji* razdoblja nerijetko se događalo da se preokretanjem tih dvaju suprotnih principa – japanizma i europeizma – u pojedincu dogodi neobično »obraćenje«.) Kako bismo mogli otkriti neki »treći put« koji ne bi bio niti jedna niti druga gorespomenuta strana? Nastavljajući svoja istraživanja japanske kulture u *Iki no kozu* (Strukturi šika), Kuki kod sebe reafirmira povratak te tradicije i u svom postojanju pronalazi prisnu povezanost s tom tradicijom. Njegovo 'ja' izražava oprez ostajući u ambivalenciji između ljubavi i anksioznosti prema stranoj kulturi. Kao da je preko *ikija* podsjetio na taj stav kod ljubavnika koji se odriču seksualnih odnosa usprkos vezanosti za svog partnera (svoju partnericu). To znači da se on sam želio opravdati u jednoj proturječnoj situaciji u kojoj je ostao negdje između glede izbora između dva protivnika. Kako je i kamo mogao otići? Vratiti se u nostalgичni svijet ili utonuti u stranoj kulturi? Ni jedno niti drugo, već oboje istovremeno! Privučen japanskim svijetom, držao se podalje od njega. Učeći od Zapada, smještao se na njegovoj periferiji. Kukijev princip, ako mogu tako reći, bio je živjeti »između« dva protivnika ne opredjeljujući se niti za jednog. Ono što moram istaknuti, to je da je njegov način življenja u magnetskom polju dualističke napetosti ustanovljavao praksu spomenute »logike susreta«, koja tvori preduvjet istinskog sastanka.

Napokon, želio bih razjasniti značenje te logike u Kukijevoj filozofiji. Estetika *ikija* prebiva na mjestu koje je samo sebi dovoljno i na kojem se još ne pojavljuje hotimično djelovanje ili pozitivno djelovanje prema drugim ljudima. To je način življenja svojstven *ikiju*. Kuki će, međutim, napredovati u

smjeru logike interaktivnog sastanka, čija bi posljedica bio *Guzensei no mondai*. Za završetak teksta, on navodi odlomak iz *Jodo rona* (Rasprava o budističkom raju):

»Kad se doživi snaga autentične Budine riječi, nitko više ne može živjeti bez susreta s drugim.«²⁴

I nastavlja:

»Da bi neizvjesnost, slučajnost koja je samom svojom uništavalačkom prirodom namijenjena nestanku, dobila smisao vječne sudbine, možemo samo oživjeti sadašnji trenutak prizivajući budućnost.«²⁵

»Kada je omogućen susret s drugim, ne dopustite da uzalud prođe!«; s tom mišlju završava njegov esej o neizvjesnosti.

Taj imperativ zahtijeva od »Ja« koji susreće »Ti« da prihvati činjenicu susreta. (To je sama neizvjesnost!) On, međutim, neće moći uspostaviti prizor ravnopravnog sastanka, ako »Ti« ne sluša isti glas povodeći se za njim. Jednako se tako misao »Kada je omogućen susret s drugim, ne dopustite da uzalud prođe!«, treba ustanoviti kao kategorički imperativ koji se može učiniti univerzalnim. Ako se Kuki i dalje nalazi između te »dvije neovisne individue«, nije li to stoga što se molio da tu molbu čuju kao božanski glas, i to ne samo jedan i ne samo drugi, nego oboje istovremeno?

S francuskoga prevela
Jasna Pavelić

Nobuo Kioka

De l'imitation à la distance

L'Occident et le Japon chez Kuki Shūzō

Au contraire de ses collègues japonais, y compris Nishida Kitarō ou Tanabe Hajime, Kuki Shūzō ne voulut pas lutter contre la philosophie européenne pour construire sa logique originale. Il imita la logique métaphysique occidentale de manière à établir son identité à mi-chemin du Japon et de l'Occident, et alla ainsi »de l'imitation à la distance«. À cela, deux types de rencontre furent nécessaires: l'une, avec la culture étrangère, et l'autre, avec sa propre tradition. Le premier type de rencontre se donne à lire dans des entretiens sur l'*iki* (le chic) avec Heidegger au cours desquels Kuki fut confronté aux limites de la compréhension conceptuelle. Néanmoins ce fut une rencontre vitale pour Kuki parce qu'elle le fit réfléchir sur la nécessité de la communication par concepts avec des sujets hétéroculturels. *Iki no kōzō* (La structure du chic) élucide, à ce sujet, la structure même de la rencontre en traitant de la culture traditionnelle du Japon. À l'égard du second type de rencontre, Kuki critiqua la »logique du néant absolu« nishidienne du point de vue de la contingence métaphysique. Le »néant absolu« ne faisant qu'un avec l'»être absolu« selon lui, il était absurde de considérer la logique du néant comme exclusivement orientale. Ces rendez-vous conduisirent ainsi Kuki à une position qui ne se ramenait ni à l'européanisme ni au japonisme, mais à un »relativisme radical«. N'est-ce pas cette »logique de la rencontre« qui est la plus souhaitable dans le monde d'aujourd'hui où déferle une mondialisation immodérée?

24
KSZ 2, str. 259.

25
Ibid., str. 260.