

Kenji Hattori, Kyoto

## Ljevičari Kyoto-škole i njihova repcija marksizma

### Ljevičari Kyoto-škole

Miki Kiyoshi (1897.–1945.) autor je kojemu dugujemo prve pokušaje ozbiljne recepcije i promišljanja marksističkih problema unutar filozofske tradicije u Japanu. U ovoj će se raspravi baviti kako njime tako i filozofima na koje je utjecao, a to su bili prije svega Tosaka Jun (1900.–1945.), Kakehashi Akihide (1902.–1996.) i Funayama Shin-ichi (1907.–1994.). Svi su oni kao ljevičari Kyoto-škole posredno ili neposredno bili učenici Nishide Kitarôa (1870.–1945.) i Tanabea Hajimea (1885.–1962.), predstavnika Kyoto-škole. No ovi su autori ujedno prihvatili i filozofski značaj marksizma.

Dvojica od njih, naime, Tosaka i Miki, stradali su 1945. godine u zatvoru: prvi od njih, koji je bio pod utjecajem Heideggerove hermeneutike, poduzeo je pokušaj tumačenja marksizma iz antropološke perspektive i to mnogo ranije negoli J.–P. Sartre u svojoj *Critique de la Raison dialectique* (1960.). Tosaka je umro 26. rujna 1945. godine – poput Waltera Benjamina koji je također umro 26. rujna, podjednako tako, u četrdesetiosmoj godini života. Drugo, navedeni autor, koji je bio središnja ličnost u ondašnjem Društvu za istraživanje materijalizma, nastojao je marksizam utemeljiti u ljudskoj svakidašnjoj egzistenciji, te se svojim kritičkim znanstvenim duhom borio protiv nacionalističke ideologije. Obojica su postali žrtvama Zakona o očuvanju javne sigurnosti. Pored njih su i Kakehashi i Funayama bili uhapšeni pod optužbom da su se ogriješili o ovaj isti zakon. Kakehashi je odmah nakon poraza priznao svoju vlastitu egzistencijalnu patnju koja je bila uzrok njegovu mučenju i preobraćenju, dok je većina intelektualaca svoje preobraćenje nakon rata prikivala. Kasnije je svojom filozofijom ekonomije i takozvanom »misli totalne povijesti prirode« uvelike utjecao na studentski pokret šezdesetih godina. Funayama je i nakon preobraćenja sudjelovao u radu jedne radne zajednice pod imenom *Schowakenkyukai*, čija je zadaća bila da razvije politiku ondašnjeg predsjednika vlade Konoe Fumimare, pa je zajedno s Mikijem, šefom kulturne grupe navedenog Društva, razvio teoriju istočnoazijskog drugarstva. Nakon Mikijeve smrti razotkrio je pogrešku u ovoj teoriji, tvrdeći da je ona pogrešno tumačila ulogu Japana kao vodeće azijske države, te da se u sklopu ove teorije nije iziskivao prestanak invazijskog rata. Stoga je u mnogobrojnim svojim studijama o japanskoj duhovnoj povijesti na danje svjetlo iznosio nekritičnost japanskih filozofa počevši od vremena uvoza europskih znanosti u razdoblju Meiji (1868.–1912.), te se na temelju uzajamnog uspoređivanja Hegela, Feuerbacha i Marxa zalagao za antropološki materijalizam.

Fukumoto Kazuo<sup>1</sup> (1894.–1983.) je, doduše, bio prvi koji je marksizam prepoznao kao filozofiju, te je naglašavao značenje dijalektičkog materijalizma

1

U vezi s njegovim posebnim odnosom spram Karla Korschia i György Lukácsa, vidi: Michael Buckmiller, »Die ‚Marxistische Arbeit-

woche‘ 1923 und die Gründung des ‚Instituts für Sozialforschung‘«, u: W. van Reijin/G. Schmid Noerr (ur.), *Grand Hotel Abgrund.*

ili materijalističke dijalektike, no budući da marksističku filozofiju nije integrirao u samu filozofiju, nije je mogao ni relativirati niti obogatiti. Utjecajnijom od »fukumotoizma« bila je Mikijeva tvrdnja da filozofija svoju osnovu ima u ljudskom životu i realnoj stvarnosti, odakle se ona mora razviti zajedno sa svojom originalnom kreativnošću.<sup>2</sup> Njegova je rasprava, *Marksističko obličje antropologije* (1927.), Tosaki, Kakehashiju, Funayami i mnogim drugim autorima bila poticaj da marksizam ne poštuju samo kao ekonomsku ili revolucionarnu teoriju već i kao filozofiju. Namjera mi je upravo pokazati kako su ova tri autora kritički i imanentno promišljala marksizam, te kakav su stav zauzeli spram Mikijeve filozofije.

### **Mikijeva hermeneutičko-antropološka interpretacija Marxa**

Nakon što je slušao Heideggerova rana freiburška predavanja u ljetnom semestru 1923. godine pod nazivom »Ontologija (hermeneutika faktičnosti)«, Tanabe Hajime novokantovski je dualizam bitka i smisla ili vrijednosti pokušao prevladati pomoću Heideggerova pojma 'ophođenja'. Subjekt konstruira smisao ili vrijednost ovisno o svojem ophođenju spram okolnog svijeta.<sup>3</sup> Miki, pak, na isti način i ljudski tubitak shvaća kao ponašajuće ili ophodeće biće. On u zimskom semestru 1923/24. godine sluša Heideggerova marburška predavanja pod nazivom »Uvod u fenomenološko istraživanje«, a u ljetnom semestru 1924. godine i »Temeljne pojmove aristotelovske filozofije«, u kojima je tako primjerice u vezi s dušom tvrdio da je riječ o »kretanju« u svijetu, ophođenju-spram-svijeta.<sup>4</sup> U svojem prvom spisu pod nazivom *Studije o ljudskom tubitku kod Pascala* (1926.) Miki svijet shvaća kao svijet ophođenja, a ljudski tubitak kao tubitak koji se sa svijetom susreće na ophodeći se, ili ponašajući način. U svojem spisu *Materijalističko shvaćanje povijesti i moderna svijest* (1928.) ovo značenje primjenjuje i na ljudske odnose »spram sebe samih i spram prirode« iz Marxova i Engelsova djela *Njemačka ideologija*.

S ovog stajališta, predmet ljudi kao ophodećih nikada ne predstavlja objekt izvan svijesti kao filozofski pojam u lenjinističkom smislu, već su to njihovi različiti odnosi, sami načini njihova ophođenja; utoliko se materijalističko shvaćanje povijesti sastoji od toga da se sami odnosi između subjekta i objekta smatraju predmetima povijesnog istraživanja. Izluči li se objektivni moment iz ovih odnosa, tada se postavlja područje materijalnog bitka, a kod subjektivnog momenta područje subjektivne svijesti. S tog su razloga, kako svijest objašnjena takvim materijalnim bitkom tako i bitak zahvaćen takvom sviješću, apstraktni i jednostrani.

I praktična osjetilna djelatnost, koju je Marx u svojoj prvoj tezi o Feuerbachu tumačio kao predmet, zbiljnosti i osjetilnost, nije ništa drugo negoli takvo ophodeće ponašanje ljudskog tubitka. Prema Mikiju, marksistička se filozofija, ukoliko može moći biti filozofiranje, sastoji upravo od hermeneutičke antropologije kao samorefleksije ljudi o tome da su svojih ophodećih načina egzistencije svjesni kao praktično-osjetilnih djelatnosti.

Miki time marksističku misao pretumačuje u antropologiju. Njegov se interes za ove dinamičke odnose nije promijenio niti u sklopu njegove ideje o 'prapovijesti', koju je iznio u svojem djelu *Filozofija povijesti* (1932.), a kojoj je podređena ne samo povijest kao bitak već i povijest kao logos, kao ni u sklopu njegovih razmatranja o jedinstvu kako onog objektivnog i subjektivnog, tako i logosa i patosa, koje biva posredovano moći uobrazilje, a koje je

iznio u svojem djelu *Logika moći uobrazilje* (1939.). U ovim je spisima, sučeljavajući se s Nishidinom filozofijom – u kojoj je Nishida polazeći sa stanovišta apsolutnog ništa (*zettaimu*) htio dokinuti samu shemu subjekta i objekta europske filozofije – pokušavao moć uobrazilje promišljati kao »ujedinjuću moć povijesti, kao moć povijesti koja vodi jedinstvu oblika«. <sup>5</sup>

Za njega ljudski povijesni tubitak nije puki individuum, već socijalni su-tubitak i to zbog njegova ponašanja, a samo se tjelesni subjekt ponaša spram drugih tjelesnih bića, kao i spram su-svijeta. Ukoliko bi se subjekt trebao smatrati takvim tjelesnim bićem, tada bi se moglo ustvrditi da ovaj subjekt nije samo individualno tjelesno biće prožeto strašću već je i socijalno i javno biće prožeto patosom koji ljudima omogućuje doživljavanje povijesne sudbine njihova vremena i reprezentiranje povijesti. Djelatnost patosa – ovo mi se čini primjerenim poopćenjem njegove misli! – postavlja povijest kao bitak, a ljudima podaruje povijesnu svijest pomoću koje se mogu pisati različita shvaćanja povijesti kao logosa. Ukoliko je tome tako, tada povijest kao logos pretpostavlja socijalni patos, a odatle je moguće izvući zaključak da su i idealističko i materijalističko shvaćanje povijesti vjerojatno u većoj mjeri ideologije negoli znanost. Na taj način Miki kritički preinačuje materijalistički svjetonazor u hermeneutički, te ujedno materijalističko shvaćanje povijesti više ne interpretira kao znanost već kao ideologiju.

### Filozofija kao svrhoviti pogon života kod Tosake Juna

Tosaka je prema Futuri Hikarou pionir japanskog materijalizma i marksizma, te prvi koji je zbog svojeg teorijskog djelovanja izgubio život u zatvoru. <sup>6</sup> U Društvu za istraživanje materijalizma, utemeljenom 1932., djelovalo je sedam organizatora: Saigusa Hiroto, Tanabe Hajime, Hattori Shisou, Nagata Hiroshi, Honda Kenzo, Ogura Kinnosuke i Tosaka Jun. Spram Tosake Juna ostali su članovi Društva zbog njegove osobne situacije, tj. represivnih mjera kojima je bio izložen, bili na distanci. Prije negoli je Tosaka postao materijalist i marksist, značajnu je ulogu u njegovu mišljenju igrao Miki. U svojem je spisu *O znanstvenoj metodi* (1929.) – Miki mu je preporučio da je objavi u izdavačkoj kući Iwanami – ustvrdio »da je ljudski život ionako svrhoviti pogon, niti je prazno uzbuđenje niti uvijek-ista jednolična služba«. <sup>7</sup> On se ovdje pridržava mikijevske ideje o filozofiji utemeljenoj na životu i zbiljnosti, pri čemu ovu ideju ipak ujedno donekle i korigira. Stvaralačkim ne smatra ni naivno-realističko ili dogmatsko, niti kritičko ili idea-

*Eine Photobiographie der Frankfurter Schule*, Junius Verlag, Hamburg 1990.

2

Usp. Akihide Kakehashi, »Zatvor i vojska«, u: Tanabe Hajime i dr. (ur.), *Tosaka Jun in Memoire*, izdavačka kuća Keisō, 1976., str. 52. Ondje Kakehashi tvrdi da ja, ali i svi drugi, stojimo pod utjecajem strastvene Mikijeve tvrdnje.

3

Usp. Tanabe Hajime, »Novi razvoj u fenomenologiji« (1924.), u: *Sabrana djela Tanabe Hajime*, izdavačka kuća Chikuma, sv. 4, str. 29.

4

Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Marburger Vorlesung

*Sommersemester 1924*, izdao Mark Michalski, u: *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M., sv. 18, str. 44.

5

Miki Kiyoshi, »Logika moći uobrazilje«, u: *Sabrana djela Mikija Kiyoshija*, izdavačka kuća Iwanami, sv. 8, str. 276.

6

Hikaru Furuta, »Naknadne primjedbe izdavača«, u: *Cjelokupna djela Tosake Juna*, izdavačka kuća Keisō, sv. 1, str. 555.

7

Jun Tosaka, *O znanstvenoj metodi*, u: *Ibid.*, sv. 1, str. 5.

lističko stanovište, već ono uzajamnog određivanja predmeta i metode znanosti.<sup>8</sup> Odnos, pak, na temelju kojeg bi ovo uzajamno određivanje bilo moguće, trebao bi biti ophodeći tubitak u Mikijevu smislu bitku ophodećeg tubitka, a načinu ophođenja takvog tubitka dijalektički odnosi između predmeta i metode.<sup>9</sup> S druge se pak strane, iza ideje svrhovitog pogona, skriva pouzdani smisao Tosake za situaciju koji mu govori da predratno doba iziskuje znanosti kao ‘samokritiku društva’, a koje znanosti ujedno predstavljaju i »načelo i metodu ljudskog života«. <sup>10</sup> Ovaj samo koncipirani naum bit će tek onda ostvaren kada će znanstvena metoda kao svrhoviti pogon zadobiti svoju kritičku funkciju, te biti organizirana takvom kritičkom znanosti, koju je Društvo za istraživanje materijalizma učinilo svojom središnjom točkom.

Da bi znanost prema Tosaki bila kritička, ona ne mora biti utemeljena u sustavu, već u moći rješavanja problema. Pritom bi svoju kritičku funkciju, kako bi uopće zaslužila takav naziv, trebala obavljati tako da kao svoju vlastitu osnovu prepozna zbiljsko društvo posve prožeto krivostima.<sup>11</sup> Utoliko je moguće ustvrditi da je kritička uloga teorije kod Tosake u većoj mjeri samokritika samog čovjeka negoli ona društva. Kao što kod Mikija patos reprezentira povijest i čini mogućim zor povijesti, tako kod Tosake racionalni, svrhoviti i kritički pogon tvori temelj, kako prirodoznanstvenih tako i povijesno-znanstvenih metoda.

Utjecaj Mikijeve hermeneutičke antropologije zamjetljiv je još i u Tosaki-noj raspravi *Dijalektika prirode* (1930.): on u ovoj raspravi dijalektiku shvaća kao onu bitku svojstvenu materijalizmu, pa ipak bitak ograničuje na ono što određuje svijest, a dijalektičku prirodu na onu za ljude sve dok je ova priroda proizvodila čovječanstvo.<sup>12</sup> Ovdje, doduše, ne nailazimo na izraz ‘ophođenje’, ali je priroda pojmljena i izražena u sklopu dijalektički se ophodećeg odnosa. Nakon nekoliko godina, kada je ovu raspravu objavio zajedno s drugim raspravama u svojem djelu *Filozofija za suvremeno doba* (1933.), ustvrdio je da je ova rasprava stvar prošlosti, budući da je uslijed svojeg antropološkog shvaćanja izvorno pogrešna.<sup>13</sup> Tosaka sada kao pristata marksizma kritizira Mikija, Lukácsa i Korschua, da, naime, svi oni nisu prihvatili dijalektiku prirode.<sup>14</sup> Odatle je moguće zaključiti da su hermeneutički pojmovi poput ophođenja ili ponašanja puke pojave koje ne omogućuju ni spoznaju povijesti niti političko djelovanje.<sup>15</sup>

Mikijev se patos, kao što smo već spomenuli, kod Tosake pretvara u patos kritike. Arakawa Ikuo mišljenja je da onome koji metodu znanosti smatra svrhovitim pogonom, masa (narod ili nacija) kao nositelj antropološkog patosa nije potrebna. On ujedno razotkriva da je dovoljno da Tosaka samo uspostavi masu koja će znanstvenu metodu učiniti svojom vlastitom životnom metodom.<sup>16</sup> Njegov znanstveni duh, mišljenja sam, naposljetku stremi raščarobljenju Maxa Webera u smislu racionalizacije života radničke klase kao mase uopće. Stoga je njegov duh, pa makar on bio i radikalna samokritika subjekta kao i društva, vjerojatno zarobljen čarobnom snagom modernog racionalizirajućeg duha. Dok je za Mikija patetična masa neophodna, tako da njegov duh ostaje unutar paradigme ‘nation-state’, dotle kod Tosake koncepcija svrhovitog pogona još uvijek djelomice obilježuje proces racionalizacije kapitalističkog novog doba koje pokreće ‘nation-state’.

### Praktični zor i priroda kao subjekt kod Kakehashija Akihidea

U svojem diplomskom radu »Krivost društva« (1928.) Kakehashi, koji je bio nadahnut Mikijevom antropologijom, kritizira shvaćanje povijesti J. G.

Tardesa, budući da ovaj prema Kakehashiju zbiljski proturječni povijesni proces smatra logičkim, a opću harmoniju ocrtava na kraju povijesti.<sup>17</sup> Logički je presežuća povijesnost posve drukčija od zbiljske povijesti u kojoj teče »silna noćna struja« ljudske duše i u kojoj je nemirnim ljudima potrebna kreativna volja kojom se oni mogu otisnuti ovom strujom. Iznenada se, međutim, njegov san, kojeg si je ova volja pateće-strastvenog bića utvarala, izjalovila, naime, onda kada je Kakehashi, zamoljen od strane jednog poznanika i ništa ne sluteći o kome riječ, kod sebe smjestio jednog, a kod svojeg prijatelja Tosake drugog rukovoditelja ondašnje Komunističke partije. Zbog ove ih se bezazlene radnje hapsi, pri čemu se samo Kakehashija podvrgava mučenju i prisiljava ga se na preobraćenje. Njegov mu je doživljaj mučenja, ova proturječnost samog života, učinila mogućim rastanak od mikijevske antropologije, u sklopu koje se krivost i netočnost društva razumijevala iz ontologizirajuće strukture ljudskog tubitka, kako bi napredovao k originalnoj interpretaciji Marxa.

Pojam materije, kojeg preuzima od lenjinizma te ga dalje razvija, kod njega se ne smije pojmiti kao objektivni bitak izvan ili iznad svijesti, već kao subjektivnu materiju koja se kreće, koja neprestano prolazi kroz metamorfoze, počevši od astronomske preko biološke pa sve do društvene povijesti, dakle, kao prirodu-subjekt kao što je tome slučaj kod filozofa prirode Schellinga ili kod dijalektičkog materijalista Ernsta Blocha. Dok se priroda kod Blocha uzdiže do metafizičkog načela, a kod Schellinga kao subjekt svaki put transformira putem svojih ideja, dotle Kakehashi, koji stoji pod utjecajem Nishidina stanovišta o »djelatnom zoru« (*kôiteki-chokkan*), preoblikovanje totalne prirode reflektirajući konstruira putem 'praktičnog zora' ili 'materijalnog zora'.<sup>18</sup> Tek u svojem doživljaju mučenja osjeća se suočenim s proturječjem građanskog društva, nastojeći objasniti njegovo podrijetlo, a još dalje i genezu ljudi na svijetu, te promisliti temelj svoje egzistencije. Stoga se metamorfoza prirode ne bi trebala razvijati ontički iz objektivnog bitka, već bi se trebala egzistencijalno konstruirati iz subjektivnog tubitka robe-ljudi koji pate. Ono što bi se praktičnim zorom trebalo rekonstruirati nije objektivna materija bez svijesti, već pokretnost same prirode kao temelj egzistencije svijesti: oslobođenje pokretnosti subjektivne materije iz okova

8

Usp. *ibid.*, str. 6.

9

Usp. *ibid.*, str. 14–15.

10

Usp. *ibid.*, str. 39–40.

11

Usp. *ibid.*, str. 36–37.

12

Usp. *ibid.*; *Dijalektika prirode*, u: *Ibid.*, sv. 3, str. 53–54.

13

Usp. *ibid.*, str. 51.

14

Usp. *ibid.*; *O znanosti* (1935.), sv. 1, str. 209. Tosaka u raspravi Gospodin *Miki Kiyoshi i Mikijeva filozofija* (1936.) nadalje tvrdi da je marksistička filozofija, kako ju je ondašnji Miki shvaćao, predstavljala samo materijalističko shvaćanje povijesti koje nikada nije pred-

stavljalo materijalizam, već upravo samo shvaćanje povijesti, a zbog čega se nastavilo s daljnjom negacijom dijalektike prirode. (Usp. *ibid.*, sv. 5, str. 106.)

15

Usp. *ibid.*; *O znanosti*, u: *Ibid.*, sv. 1, str. 222.

16

Usp. Ikuo Arakawa, »Povijest misli u razdoblju showa. Mračne premda sjajeće tridesete godine«, izdavačka kuća novina Asahi, 1989., str. 87–89.

17

Usp. Akihide Kakehashi, »Krivost društva«, u: *Misli o totalnom prirodopovijesnom procesu* (1980.), str. 157.

18

Usp. *ibid.*; »Krizna i racionalizam« (1936.), u: *Filozofija ekonomije, Odabrani spisi Kakehashija*, izdavačka kuća Miraisya, sv. 5, str. 330.

tihog svijeta prirodnoznanstvenih zakona zadaća je koju si postavlja u spisu *Filozofski pojam materije* (1934.), a u knjizi *Dijalektički temelj Marxova 'Kapitala'* (1948.), u kojoj su sabrane njegove rasprave napisane u predratno doba, nastoji ponovno uspostaviti ovu istu zadaću trudeći se dokinuti opreku između čovjeka i prirode u društvu koje počiva na kapitalističkoj proizvodnji. On i u raspravi *O podrijetlu društva* (1936.), preuzimajući ondje rezultate sociologije životinja A. V. Espinae, nastoji podsjetiti na beskonačnu pokretnost prirode-subjekta koja se naznačujući skriva u temeljnoj činjenici geneze čovječanstva.

Poradi toga njegova povijest prirode nikada nije ona objektivnih predmeta; prividno prošli doživljaj geneze čovječanstva pretumačuje u suvremenu činjenicu utoliko što ovaj doživljaj geneze posredstvom svojeg egzistencijalnog interesa, aficiranog navedenim doživljajem mučenja, razumije kao svoj vlastiti temelj. Stoga materijalni ili praktični zor znači djelatnost kojom neki ljudski tubitak reflektirajući ukazuje natrag na prošlost i konstruira sadašnjost, tj. u ovom slučaju smisao ljudskog tubitka koji djeluje na ovoj planeti. Prapovijest, koja omogućuje povijest kao takvu, nije ništa drugo negoli praktični, reflektirajuće-konstruirajući zor kojeg je u sadašnjosti moguće nazvati i 'povijesnom samosviješću'.<sup>19</sup>

Dok se Tosaka kao marksist nakon svoje kritike Mikija posvetio bavljenju neriješenim pitanjima u vezi sa znanstvenošću, ideologijom i kulturom, Kakehashi je, ispomažući se Nishidinom filozofijom, nastojao pretumačiti marksističke formule. Njegov pokušaj, kojeg su marksisti proglasili »egzistencijalističko-nishidaistički revidiranim marksizmom«,<sup>20</sup> vodi ga k filozofiji ekonomije u kojoj se predmetne kategorije subjektivno poimaju kao izrazi predmetne biti čovjeka; tako, primjerice, u kruženju robe P-R-P ili R-P-R sagledava egzistencijalnu muku tubivstvjujućeg kao robe-čovjeka koja se posredstvom praktičnog zora doživljava kao samoproturječnost bitka ili ništa. Pored toga bi, kao što je već bilo iznijeto, putem ove refleksije o mucu tubitka trebalo ostati sačuvano i sjećanje na pokretnost prirode. U tom je smislu, mišljenja sam, njegova filozofija ekonomije lukácsevska i blochovska, premda mu je Blochova misao o prirodi kao subjektu bila nepoznata.

### Antropološki materijalizam kod Funayame Shin-ichija

Funayama, koji je u svojim studentskim danima isto tako stajao pod snažnim utjecajem kako Mikijeve hermeneutičke antropologije tako i njegove antropološke interpretacije Marxa, rastao se od Mikijeve filozofije, budući da je u njoj uočio klicu relativizma. U svojem diplomskom radu »Povijest kao 'doživljaj i njegova objektivacija'« (1930.) Funayama nastoji na realnoj osnovi povijesti u Hegelovu ili Marxovu smislu prevladati relativizam hermeneutike, pri čemu, međutim, relaciju Hegel-Marx u to doba još uvijek izričito ne problematizira. Nakon što je postao član Društva za istraživanje materijalizma – na što ga je nagovorio Tosaka – on u svojoj raspravi »Materijalizam kao svjetonazor« (1933.) ili *O tzv. modernoj interpretaciji povijesti – za teoriju odraza u povijesnoj spoznaji* (1933.) poduzima pokušaj da pomoću marksističke dijalektike utemelji objektivno važenje povijesne spoznaje, pri čemu se usprotivio Mikijevu shvaćanju da se povijest napisana radnjama prožetim suvremenim interesima može samo onda smatrati objektivno smislenom kada ne predstavlja interpretaciju već odraz povijesti.<sup>21</sup> Ovu je kritiku Mikija, iznesenu od strane Funayame, ali i Tosake, koji su

obojica prihvatili ortodokсни marksizam, moguće shvatiti kao japansku inačicu rasprava o lenjinističkoj fazi unutar filozofije.<sup>22</sup> Funuyama je kao urednik časopisa bio dva puta uhapšen da bi se, naposljetku, osjećao prisiljenim dopustiti da ga se preobrati.

Funayama, kojeg je Miki preporučio, sudjelovao je u radu Radne zajednice *Showakenkyukai*, čije su smjernice bile tuzemna reformacija u uvjetima carskog ustava, izgon stranačke politike i protufašizam.<sup>23</sup> Miki i Funayama u tome vide neznatnu mogućnost da se zaštite od opasnosti vojne diktature i da u nekoj mjeri upravljaju japanskom vanjskom politikom spram Kine, i to utoliko što svojom teorijom o istočnoazijskom drugarstvu tvrde da je rješenje problema nacionalizma u Kini usko povezano s reformacijom u samome Japanu. Funayamu ovaj neuspješan pokušaj nakon rata odvodi u istraživanje povijesti japanske filozofije od razdoblja Meiji, kao i u rekonstrukciju hegelovskog sustava pomoću feuerbachovskog antropološkog materijalizma, kako bi ovaj drugi novi materijalizam istaknuo kao marksističku filozofiju. Za njega subjekt nije puka i apstraktna svijest, već ona kao tjelesno biće, a tom realnom subjektu-objektu pridružuje se isto tako realno, no transcendentno drugo. U sklopu svojih povijesnih istraživanja, Miki-jevu filozofiju, zajedno s njezinim kritičkim duhom, uvrštava u povijest japanske filozofije, kojoj uslijed njezinih pozitivističkih, metafizičkih i dogmatsko-materijalističkih tendencija ovakav kritički duh nedostaje.

U prethodno iznesenom dan je tek grubi obris ljevice Kyoto-škole, kao i njezina načina recepcije marksizma, koji je bio pod velikim utjecajem Mikija. Pritom sam se rukovodio prije svega mišlju da prikazane autore učinim nešto poznatijima, budući da zapravo tek s njima u Japanu započinje promišljanje misli samoga Marxa, i to u razlici spram marksizma kao filozofije i u sklopu tradicije filozofiranja.

S njemačkoga preveo  
Tihomir Engler

19

Ibid.; *Filozofski pojam materije*, u: *ibid.*, sv. 1, str. 273.

20

Chikatsugu Iwasaki, *Uvod u povijest japanske marksističke filozofije*, izdavačka kuća Miraisha, 1971., str. 570.

21

Usp. Shin-ichi Funayama, »O tzv. 'modernoj interpretaciji povijesti' gospodina Mikija – za teoriju odraza u povijesnoj spoznaji«, u: *Cjelokupna djela Funayame Shin-ichija*, izdali Hattori Kenji i dr., izdavačka kuća Kobushi, sv. 1, str. 193.

22

Usp. Haruyoshi Yamamoto, »Objašnjenje. Vrijeme 'proleterske kulturne djelatnosti' Funayame Shin-ichija«, u: isti autor, str. 534–535.

23

Usp. Saburo Sakai, »*Showakenkyukai*, geometrijsko mjesto grupe intelektualaca«, *TBS Britanica*, 1979., str. 43.



Kenji Hattori

Die Linken der Kyoto-Schule und ihre  
Rezeptionsweise des Marxismus

In dieser Abhandlung ist es mein Ziel, daß ich die sog. Linken der Kyoto-Schule – Miki Kiyoshi, Tosaka Jun, Kakehashi Akihide und Funayama Shin-ichi – und ihre Rezeptionsweise des Marxismus im Umriss schildere. Einerseits wurden sie alle von Nishida Kitaro und Tanabe Hajime beeinflusst, andererseits akzeptierten sie auch den Marxismus und würdigten ihn als Philosophie. Miki deutet ihn als die Anthropologie, Tosaka hält ihn für den planmäßigen und kritischen Betrieb des menschlichen Lebens, Kakehashi entwickelt die Idee der totalen Naturgeschichte, und Funayama bildet eine Basis für den feuerbachschen anthropologischen Materialismus. Erst bei ihnen beginnt in Japan der Versuch, den Gedanken Marx' im Unterschied zum Marxismus in der Tradition des Philosophierens zu reflektieren.