

Definiranje filozofije u nastajanju

John C. MARALDO

Što je filozofija? Pitanje izgleda zahtijeva definiciju koju bismo mogli napisati u rječniku. Takovrsna bi definicija mogla opisati filozofiju kao odjelitu od drugih stvari, i mogla bi kazati što je čini onim što ona jeste, odnosno mogla bi specificirati njezino štostvo, njezinu bit. Ona bi odredila ovu suštinu razlikovanjem suštinskih obilježja filozofije od slučajnih, kontingentnih, ili izmjenljivih karakteristika koje mogu pratiti pojavu filozofije bilo gdje i bilo kako se ona pojavila. Definicija bi mogla identificirati nepromjenljivu jezgru, bez koje bilo koja od njezinih pojava ne bi zbilja mogla biti filozofijom. Možda takovrsnu suštinu možemo pronaći u počecima filozofije, u drevnoj grčkoj distinkciji između mita i logosa, prakticiranja argumentiranih riječi, te potrebi za unificirajućim razlozima i podložnim principima. Filozofija je tad istinski početak, i ona bi mogla biti *arhe* ili princip koji artikulira nužno, logičko porijeklo, a ne samo ono historijsko. Definicija filozofije bi tad bila nužna i univerzalna, a ne parokijalna ili vremenski ograničena.

Kako bismo definirali suštinu vjerojatno trebamo pogledati izravno ovu riječ, *philosophia*: ljubav spram mudrosti, dakako—međutim, u praksi je ljubav proizašla iz osjećaja čuđenja ili iznenađenosti (grčki: *thaumazein*), tako da je ljubav više čeznutljivi eros nego ukorijenjena philia, a mudrost je više nepospustljivo traganje nego trajno strahopoštovnje. Potraga je,

kao što to vidimo kod Parmenidesa, nastala kada se filozofija odvojila od svoje majke mythosa, čula njezin glas, glas bogova, različit od svojeg vlastitog, i započela da propituje kazivanja bogova. Filozofija je razvila glas, logos, tako dubok i uz to tako nadvisujući da je uskoro mogla da govori u ime svih ostalih glasova i razjasni sve ostale stvari o kojima se govorilo, uzmogavši da ponudi ispraznije ili ograničenije prikaze njihovog prikladnog mjesta i imena, mitologije, na primjer. Filozofsko prikazivanje je postalo kategoriziranje, koje određuje ne samo različite dijelove jednog svijeta, već i različite načine na koji se ti dijelovi razumijevaju.

Nakon što je filozofija porodila znanosti i nakon što su one zadobile svoj vlastiti identitet, koji se natječe sa filozofijom, njezin je glas katkad složan, a katkad u neskladu, napredujući u dijalogu i raspravi, te vrsti propitivanja koje je označilo njezine početke, rezultirajući konačno u krizama višestrukih identiteta i sumnjama o njezinim temeljima, njezinom porijeklu i njezinoj raznolikosti. Međutim, zbog cjelokupnog svojeg nesklada filozofija nikad nije prestala da se sama preispituje. Posljednjih stotinu godina filozofskog traganja da spozna samu sebe je jednako tako obilježje onog što ona jeste. U kursu kojeg sam nazvao „Uvod u filozofiju“, rutinski „definiram“ filozofiju za studente brucoše kao kritičko istraživanje duboko zbunjujućih pitanja. Jedno od tih pitanja je sama njezina definicija.

Naravno, cjelokupno promišljanje nam kazuje malo, ako išta, o onom što je doista filozofija. Ono nam nudi jedva konačan iskaz, iako sugerira neke kvalitete koji se počesto smatraju da razgraničavaju filozofiju od ostalih ljudskih pregnuća: kritičkog, fundamentalnog, logičkog, sustavnog. Još važnije, naše promišljanje samo indicira koliko je osebujno grčko i „filozofsko“ samo pitanje za definiranje filozofije. Suština nasuprot prigocima, podložni razlozi nasuprot hirovitim uzrocima, porijeklo i praporiijeklo nausprot posljedici i fenomenima, ime *filozofija* nasuprot različitim *ologija*, kategorije nausprot kaotičnim razmještajima; uporno propitivanje, diskurzivni dijalog, te rasprave o razlici i identitetu—sve su specifični iskazi, ako ne oni ekskluzivni o grčko-europskom naslijeđu.

Ne možemo izmaknuti ovome hermenutičkom krugu definiranja filozofije, grčkom pojmu koji je tretiran na grčki način. Međutim, možemo upotrijebiti naviku propitivanja kako bismo pronašli druge načine da odredimo vidokrug filozofije. Ukoliko je traganje za leksičkom

ili generičkom definicijom filozofije kružno, te ukoliko ono ostaje unutar granica grčkog porijekla, onda ne smijemo ostati unutar tih granica. Doista, mi to ne možemo, ukoliko danas želimo da razumijemo potrebu da se nanovo razmotri definiranje filozofije.

DEFINIRANJE FILOZOFIJE KAO NJEZINO RAZGRANIČENJE, ILI KAO NJEZINO RAZVIJANJE

Ne samo mi ovdje, već mnogi filozofi danas poduzimaju napore da iznova definiraju filozofiju u dvosturkom, katkad duelirajućem kontekstu takmičenja i pomirbe. Nedavni pokušaji da se definira filozofija iznose ovo na vidjelo. Ovi pokušaji potpadaju pod dvije grupacije: intrakulturalne, tj. unutar grčko-europske tradicije; i inter-kulturalne, u spoznaju intelektualnih postignuća drugih tradicija te prihvatanja ili odbacivanja njihovog uključanja pod naslov *filozofija*. Rezultirajuće definicije jednako tako potpadaju pod dva tipa: one koje bi razgraničile filozofiju, postavile njezine granice nasuprot drugih disciplina i pothvata, i one koje bi proširile područje filozofije i dopustile joj da se razvije.

Jedna napose zanimljiva polemika koja pobija nastojanje da se proširi filozofija preko njezinog zapadnjačkog naslijeđa jeste djelo koje se pojavilo 2002. godine, *But Not Philosophy: Seven Introductions to Non-Western Thought*, koje je napisao George Anastaplo. Ova je knjiga polemična u smislu da njezina premissa, iskazana u samome naslovu, nikad nije dokazana. Sam autor ne čini jasan pokušaj da opravda svoj dvostruki sud da filozofija ekskluzivno pripada Zapadu, kao neusporediva potraga za istinskom naravi stvari. On sam niti ne nudi definiciju filozofije. Kasnije u knjizi on doista odobravajuće navodi Leo Straussov iskaz:

Filozofija u strogom i klasičnom smislu je potraga za vječitim uzrokom ili uzrocima svih stvari. Ona potom pretpostavlja da postoji vječiti i nepromjenljivi poredak unutar kojeg se dešava historija i koji je na bilo koji način zahvaćen historijom¹.

1. Leo Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, str. 471; navedeno u George Anastaplo, *But Not Philosophy: Seven Introductions to Non-Western Thought* (Lanham, Boulder, New York and Oxford: Lexington Books, 2002.), str. 287.

Umjesto dokazivanja za ono što Anastalpo nudi podržavaju se iskazi o mišljenju komentatora njegovog djela. U svojemu predgovoru on dopušta politologu Larryju Arnhartu da govori umjesto njega. Arnhart rekonstrira Anastaplovo stajalište tako da je „europska tradicija koja počinje u antičkoj Grčkoj superiornija u odnosu na druge tradicije mišljenja“, zbog njezinog otkrića prirode i racionalnog načina istraživanja, nasuprot pozivanju na autoritete pradjedovskih vjerovanja. Filozofija kao jedinstveni grčko-europski model, istraživanje za sebe, bila je u stanju da otkrije nepromjenljivi prirodni poredak i otuda da razvije prirodne znanosti. „Budući da je priroda univerzalna, *postoje nagovještaji prirode u svakoj tradiciji ljudskog mišljenja*, međutim, samo ne tradicije koje su bile pod utjecajem Grčke pokazuju potpuno eksplicitnu samosvijest o prirodi kao različitoj od običaja ili konvencije“². U predgovoru ovoj knjizi, John Van Doren piše: „Mi na Zapadu smo rezoneri (mislitelji)...“³ Anastaplo razumijeva svoj projekat kao širenje zapadnjačkog obrazovanja i cijeni druge tradicije, međutim, njegovo pristajanje na razrtaničavanje filozofije je posve očito. On kazuje o „izazovu koji su pred nas postavili oni koji pogledaju preko tradicija i tekstova koji su poznati Zapadu“, te pridodaje da je „većina pogledanja u ovoj kolekciji sa stajalištem da se rasvijetli što jeste, a što nije *filozofija*“⁴.

Anastaplovo djelo se može posmatrati u svjetlu većeg projekta znanstvenika sa Sveučilištu u Chicagu, koji su sabrali *The Great Books of the Western World/Velike knjige zapadnjačkog svijeta* i koji su proizvodili godišnje tomove *The Great Ideas Today/Velike ideje danas*. Ovo je dodatak programu, kojeg je najснаžnije zagovaralo Allan Bloomovo djelo *The Closing of the American Mind/Zatvaranje američkog uma*, kako bi se

Nije jasno da li bi Anastalpo sam uključio jevrejsku misao u zapadnjačku filozofsku tradiciju grčkog porijekla. Kao nezapadnjačku ne-filozofiju on eksplicitno uključuje mezopotamsku misao (koristeći epos o Gilgamešu kao primjer). Drugih šest ne-filozofskih tradicija koje se predstavljaju su: „antička“ afrička (uključujući egipatsku) misao, indijska misao (*Bhagavad Gita*), konfucijanska misao (*Anali*), budistička misao, islamska misao (Kur'an) i sjevernoameričko indijanska misao.

2. Arnhartovi iskazi koji odražavaju Anastaplovo stajalište citiraju se na str. xvi-xviii. Kurziv je autorov.

3. Predgovor Johna Vana Dorena Anastaplovom djelu, str. xiii.

4. Predgovor, str. xvii.

susprotstavilo širenju općih obrazovnih curriculumuma na američkim sveučilištima preko zapadnih klasika. Međutim, odvojito od ovog programa, Anastaplova knjiga sugerira važna pitanja i teme za naš projekat da identificiramo i kompiliramo japansku filozofiju. Da li doista u japanskoj filozofiji pronalazimo dokaz istraživanja koji je proveden zbog njega samog, ili nagovještaje takovrsne osnove za teoretsku znanost? Postoji li eksplicitan, svjesno formiran pojam prirode koja je suprotstavljena ljudskoj konvenciji? Da li su ove karakteristike nužni uvjeti za istinsku filozofiju, filozofiju kako je ona tradicionalno razgraničavana? Meni se čini da alternative—istraživanje u ime duhovne transformacije, na primjer, ili teorija nužno poučena praksom, odnosno ljudskim kultiviranjem kao dijelom prirode—nisu samo poučna, već vjerojatno temeljni za veći dio razvijene definicije filozofije.

Prikazali smo historijske granice i sadašnji kontekst definiranja filozofije i kazali zašto smo danas pozvani da je definiramo još jednom iznova; međutim, još nismo jasno kazali što očekujemo da postignemo. Svako propitivanje, bez obzira na njegovu motiviranost, posjeduje tri komponente: njegove pretpostavke, njegovu objektivnost, i njegove izvori koji mogu ponuditi odgovor. Pitanje o tome što bi se moglo pobrojati kao japanska filozofija pretpostavlja da filozofija, bilo što da je ona, može biti posmatrana u komparativnom svjetlu. Pitanje zahtijeva prikladan vidokrug filozofije i mi tražimo odgovor u tekstovima japanske tradicije u usporedbi i kontrastu sa diskursom koji se već smatra filozofskim. Krug koji moramo anticipirati zbog onog što ćemo naći podučava nas da ne možemo jednostavo primijeniti niz stranih kriterija na izvore koji možda sadržavaju odgovor. Umjesto toga, moramo radije dopustiti samim tekstovima da, u dijalogu sa znatizeljnim čitateljima, sugeriraju kriterije. Ovim se kaže, snažno i jasno, da filozofija nije završena, već da je u nastajanju. Smatram da projekat da se definira i sabere filozofija u Japanu mora biti nastavljen iz onog što je učinjeno—tekstova koji su svjetski prihvaćeni kao filozofski i tekstova koji su posrijedi—do kontinuiranog građenja filozofije danas, od stvorenog do stvaranja, kako bi Nishida kazao. Pokušaj da se definira filozofija u nastajanju ne može biti objelodanjem u jednoj izjavi o tome što je filozofija. Međutim, on može ukazati na način kojim će se dopustiti da se i nadalje razvija ono što je filozofija.

RASPRAVA O „FILOZOFIJI“ U MEIJI RAZDOBLJU

Nismo prvi koji se hvatamo u koštac sa problemom definiranja filozofije u Japanu. Zapravo, ovaj je problem jednako star kao upotreba samaog pojma u toj zemlji. Pojam *filozofija* i koncept koji stoji iza nje uvedeni su u Japan krajem 1860-ih kao dio velikog kulturnog naslijeđa Zapada koje ulazi u zemlju pošto su krajem Tokugawa i početkom Meiji razdoblja vlade iznova otvorile Japan svijetu⁵. Narav i novina ovog koncepta izaziva dobar dio zbunjenosti te čak konsternacije. Doista, iako su Grci sugerirali se sama zbunjenost pobraja kao izvor filozofskog mišljenja, onda bi se moglo kazati da zbunjenost oko značenja i okvira tog koncepta daje porijeklo filozofiji u Japanu. Da li je ili ne *filozofija* bila disciplina ograničena na europske tradicije, ili može biti primijenjena na tradicionalno japansko i azijsko mišljenje, bio je predmet intenzivne, ako ne i proširene rasprave. Prikaz te rasprave će se pokazati instruktivnim za nas ako pokušamo definirati filozofiju stoljeće i pol kasnije. Posebnu pozornost ćemo obratiti na značenje i okvir (intenzitet i proširenost) filozofije za rane Meiji pisace.

Prve definicije: Nishi Amane

Kao što je opće poznato, Nishi Amane 西周 (1829.-1897.) je bio prvi koji je uveo pojam *philosophia* i potom nakon nekoliko pokušaja ranih 1870-ih ustanovio njegovo značenje kao *tetsugaku* (哲学)⁶. Pokušaji u prevođenju postali su definirajuća karakteristika ranog uvođenja (zapadnjačke) filozofije u Japan. Da li Nishijevi pokušaji ukazuju na to da je za njega postojao neki pandan zapadnjačkoj disciplini barem u kineskim tradicijama, ili nekom kineski utemeljnom načinu shvaćanja ove discipline? Nakon svega, umjesto prevođenja pojma u kineske znakove, on

5. Međutim, trebali bismo primijetiti da je početkom devetnaestog stoljeća, samurajski učenjak Taskano Nagahide (umro 1844.) napisao kratak prikaz zapadnjačke filozofije. Takano je rizikirao svoju karijeru da proučava Zapad. Vidjeti Kuwaki Gen'yoku, *Meiji no tetsugakusha* (Tokyo: Chūōkōron-sha, 1943.), str. 10-12.

6. Za prikaz Nishijevih pokušaja prevođenja vidjeti moj članak "Contemporary Japanese Philosophy" u: *the Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, ed. Brian Carr i Indira Mahalingam (London and New York: Routledge, 1997.), str. 811-12.

ga je mogao ostaviti neprevedenim (ヒロソヒ). Posjedujemo provizorni odgovor u njegovim vlastitim riječima: „U našoj zemlji ne postoji ništa što zaslužuje da se nazove filozofijom; Kina jednako tako nije jednaka Zapadu u ovom pogledu“⁷.

Nishijevi modeli filozofije bili su znanstveni pozitivizam Augusta Comtea i induktivna logika i utilitarizam John Stuarta Milla, škola kojima je bio izložen za vrijeme svojih studija u Holandiji 1862. i 1863. Obje predstavljaju neku vrstu logičke, sustavne spoznaje koju je Nishi smatrao uvelike odsutnom u japanskoj tradiciji. Jedan od prvih pokušaja da se obavijesti japanske intelektualce o novoj filozofskoj disciplini jeste Nishijevo djelo, koje je napisano (生性發蘊) između 1871. i 1873.⁸ Dok većina ovog djela tek elaborira Comteov pozitivizam, ono jednako tako sugerira da Japanci (i Kinezi) nisu zaboravili načine kao što je induktivna metoda J.S. Milla, već da ih mogu nanovo naučiti iz zapadnjačke filozofije. S druge strane, Zapad je podlegao „objektivnoj kontemplaciji“ (njegova vlastita glosa 彼觀) i može nanovo naučiti ono što je poboravio: ono što prvo trebamo znati jeste naše sopstvo, naša duša (性理). Filozofija se treba vratiti „subjektivnoj kontemplaciji“ (此觀) (ranije, 1862. godine, ovo je ukazivalo na proučavanje filozofije: 性理之学, ヒロソヒ之学).

Međutim, stil ove kompozicije je ono što će se pokazati da je filozofski značajno. Jedna stvar koja impresionira čitatelja danas jeste to što je tako strano kod Nishija da je prevodio imena i učenja zapadnjačke filozofije upotrebom kanjija koristeći ga čisto fonetski, neka vrsta *manyōgana*, vraćanja stare prakse koja je korištena kada su Japanci po prvi puta uveli kineski sustav pisanja. Gledano unazad, njegovo prevođenje imena ukazuje samo kako je *fremdartig* bio čitav posao oko filozofije. Nishijevi naponi da ublaži snagu novog jezika dovode ga u vezu sa tradicionalnom učenošću, na što je aludirano korištenjem termina u naslovu samog eseja: „Život (生性) je ono što nazivamo prirodom (生之謂性)“, formula koja

7. *Hyakugaku renkan*, u: *Nishi Amane zenshū*, ed. Ōkubo Toshiaki (Tokyo, 1945), navedeno u Thomas Havens, *Nishi Amane and Modern Japanese Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1970.), str. 108-9.

8. Uključeno u: *Meiji tetsugaku shisōshū (Meiji bungaku zenshū 80*; Tokyo: Chikuma Shobō, 1974.), napose 4–8. Također, u: *Nishi Amane zenshū*, tom II (Munetaka Shobō, 1961.), str. 29-129.

se suprotstavlja nečijem prirodnom uvjetu da bude prisilno nametnut, artificijelnoj moralnosti. Uz to, u nekoj vrsti amaterizma, Nishi mijenja ovu klasičnu dihotomiju sa onom zapadnjačkom između materije i duha (生性), tako da njegov naslov može biti preveden kao „Odnos fizičkog i duhovnog“. Nishi Amane je potom ingeniozno izumio neologizme za zapadnjački filozofski jezik i ponovo koncipirao domaće kategorije kako bi preveo filozofiju i druge zapadnjačke tradicije⁹.

Za Nishija je filozofija označavala praktično unificirajuću znanost ili disciplinu koja leži u osnovi pojedinačnih znanosti. Njegovo djelo *Hyakkuichi shinron* iz 1874. definirati će na ovaj način:

Kada nastojimo da objasnimo prirodne zakone i ljudske zakone, te da istodobno uspostavimo doktrinarnu metodologiju dok smo u potrazi za gore spomenutim zakonima prirode i ljudskim zakonima, takvu intelektualnu aktivnost nazivamo filozofija, koja se na japanski prevodi kao *tetsugaku*¹⁰.

Značenje filozofije kao logičke i sustavne discipline je odraženo u pojmovima koje Nishi izabire: filozofija sistematizira razjašnjavajući opće zakone i doista to čini logički, uspostavljajući prikladnu metodologiju za znanosti. Ova je definicija filozofije također odražena u Nishijevom vlastitom djelu o utilitarizmu, gdje kvalitet praktički preuzma inicijativu. Nishi je usvojio Millov praktički silogizam u službi promoviranja sreće za društvo. Kao što Takeshi Koizumi ističe, Nishi je dokazivao da možemo započeti od društvene svrhe nacije prema pojedinčevom izboru sredstava da to postigne, nausprot započinjanju sa pojedinčevim izborom i traženja sredstava da se postigne društvena svrha¹¹. Može se

9. Nishi je također pomogao da se uspostavi standardni prijevod za tada novu kategoriju religije kao *shūkyō* (宗教), pojam koji je korišten u tek nekoliko kineskih zen tekstova da označi učenje pojedinačne škole ili porijeklo. Nishi je češće upotrebljavao jedan arhaični pojam, *shūmon* (宗門), koji je postao raširen nakon reforme religije (*shūmon aratame* 宗門改め) kojeg je uveo Tokugawa Bakufu 1640. kao dio politike nacionalne izolacije.

10. Iz: *Nishi Amane zenshū*, tom 1, str. 288-9; navedeno u: Takeshi Koizumi, „Morals and Society in Japanese Philosophy“, u: *the Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, str. 796.

11. Koizumi, str. 798-9.

kazati da je u korištenju silogističke forme Nishi prakticao zapadnjačku disciplinu koju je naučio, međutim, dajući prednost društvenom nad pojedincem on je prilagodio ovaj oblik na tipično japanski vrednosni sustav.

Čini se da je filozofski okvir za Nishija širi od onog indiciranog u njegovom početnom sudu—da u Japanu „ne postoji ništa što zaslužuje da ga se nazove filozofijom“. On je zainteresiran za moderniziranje Japana pokazujući da on mora aismilirati zapadnjačke discipline i tehniku, međutim, on je jednako tako voljan da pokaže da japanska tradicija može doprinijeti modernom svijetu. Filozofija, priopćava on, može inkorporirati ovu vrstu samoproučavanja i društvenu vrijednost koja (此観) je tradicionalno prakticirana u Japanu. U svojoj praktičnoj sklonosti i klasifikaciji zapadnjačke objektivne znanosti i istočnjačke subjektivne kontemplacije, on implicira da je filozofija historijski zapadnjačka disciplina i nepretrgnuto postignuće zapadnjačkog svijeta, ili je sada otvorena za razvitak uz pripomoć „istočnjačke“ učenosti. S pogledom na budućnost njegove zemlje, uzevši sve u obzir, nije iznenađujuće da Nishi nije protegnuo pojam *filozofija* na prošlost japanske misli.

Dijalog da se definira filozofija

Godine 1886., budistički učenjak i reformator Inou Enryō 井上円了 (1885.-1919.), koji je kasnije utemeljio Tetsugaku-kan, preteču Tōyō Sveučilišta, objavio je fascinirajuće djelo pod naslovom *Evening of Philosophical Conversation/Suton filozofske konverzacije* (哲学一夕話), koje započinje sa problemom definiranja filozofije. Enryō započinje svoj esej sa imaginarnim i humorističkim dijalogom u kojemu nekoliko stranaca na modernom brodu započinju konverzaciju o značenju *tetsugaku*, „novoj vrsti proučavanja koja je došla sa Zapada“, i pokušavaju da pogađaju njezino značenje¹². Njihova je zbunjenost vrlo dojmjljiva.

Jedan sugovornik predlaže da je filozofija proučavanje principa (理), međutim, drugi suprotno tome tvrdi da je takovrsno proučavanje fizika (物理学), a ne filozofija, te ako je *tetsu* od *tetsugaku* ono od *kentetsu* (賢

12. Svi prijevodi iz djela *Conversation* su iz teksta u: *Meiji tetsugaku shisō shū*, str. 43.

哲), mudar čovjek, tad ona može biti poručavanje *seiken* (聖賢)a, mudraca poput Konfucija i Menciusa. Sljedeći putnik sugerira da ona nije „bilo što povrdno poput proučavanja Konfucija i Mencija“, već nešto mnogo uzvišenije, poput Inoue Tetsujirōve *New Theory of Ethics*. K tomu još, naredni putnik spominje da je on čitao knjigu o razumu koju je napisao (心) Nishi Amane, koji je postao poznat kao *tetsugakusha*, tako da *tetsugaku* mora biti isto što i psiholog (心理学). Posljednje nagađanje je da je filozofija mora biti sinonimna sa budističkim studijama, pošto je Rev. Hara Tanzan nedavno postao profesor na sveučilišnom odsjeku za *tetsugaku*. Razmjena koja izražava njihovu zbunjenost okončava se sljedećom konverzacijom: „Pošto se sva vaša objašnjenja razlikuju, još uvijek ne možemo znati što je *tetsugaku*... dobro, onda je *tetsugaku*: sve ono što ne možemo znati!“

Enryō slijedi ovu dosjetku uz objašnjenje svojeg razumijevanja „čiste filozofije“, koje je utemeljeno na nizu distinkcija. Proučavanje stvari, uz oblik, materijalnih stvari, jeste znanost (理学), a proučavanje bezobličnog, nematerijalnih stvari, jeste filozofija. Iz drugog ugla motreno, znanosti razmatraju dijelove, dok filozofija izlaže cjelinu (思想); nadalje, znanost je eksperimentalna, dok je filozofija proučavanje ideja (心性). Međutim, čista je filozofija različita od ostalih disciplina koje se bave stvarima razuma, poput psihologije, logike i etike.

Čista filozofija (純正哲学), kao proučavanje čistih principa, mora biti nazvana proučavanjem koje istražuje aksiome istine i temeljne discipline. Objektivna čista filozofija pribavlja interpretaciju i objašnjenje različitih problema koji su se pojavili, npr. kao što je suštinska zbiljnost razuma ili materije, što je njihov temeljni izvor, ili što se dobiva odnosom između razuma i materije.

Enryō potom iznosi probleme koje će njegova rasprava raspravljati: odnos između razuma i materije i pitanje o tome iz čega je svijet oblikovan; Božija supstancijalnost i pitanje odakle materija i razum proizilaze; te priroda istine i pitanje kakvi su temelji različitih znanosti.

Ovaj zamjetljivo moderni način pravljenja distinkcija i formiranja problema vjeruje se da po stilu pisanja danas zvuči arhaično. Na primjer, Enryō upotrebljava neke neokonfucijanske (e.g. 心性) pojmove kako bi aludirao na ono što je filozofija. Definiranje filozofije je bila pitanje dovo-

đenja u odnos nepoznatog u poznate i inovativne pojmove. Kako bi potpunije izrazio značenje *tetsugaku*, Enryō nije samo morao da slobodno sastavi novi *jukugo*, već jednako tako da uputi poziv drugim *jakugo*, od kojih su neki postali standardom, ali s promijenjenim značenjima. Pojam 本体 „supstancijalnosti“ (Boga), primjerice, sada je standard za Kantov *noumenon*, međutim, u Enryōvo vrijeme to nije bila konvencionalna riječ. Iako su precizne oznake postale biti neuhvatljive, bilo koji čitatelj *kanjija* lahko bi mogao da objedini značenja iz ovih sastavljenih *jukugo*. Danas moramo pokušavati da čitamo s promijenjenim smislom pojmova koji su bili novi u to vrijeme, ali su sada vrlo uobičajeni. Prijevodi „eksperimentalno“ (実験) i „psihologija“ (心理学), na primjer, postali su danas standard, ali bi se trebali čuti uhom iz devetnaestog stoljeća.

Zapravo, 1886. godine ostalo je da se vidi koji će *jukugo* postati standardni pojam zapadnjačkih termina. Čitav niz spojeva, njihovog poretka riječi, započeo je kao masivno plutanje značenja. Postoje brojni primjeri *yakugo* ili prevedenih pojmova koji su sada savršeno poznati, ali su bili novi japanskim čitateljima u to vrijeme. Primjeri logike (論理学), etike (倫理学, umjesto tradicionalnih termina, ili istine 道德), aksioma (真理, razumske isitne 真), kasnije je korišten (原則) da prevede *Grundsätze*, principi; te *bussbin* (物心), ili materija i razum, nasuprot tradicionalnom čitanju kao *monokogoro* (物心), razboritost. Svi su ovi primjeri učinili poznatom upotrebu *kanjija* i složenica i uz to izražavaju nešto novo. Distinkcije jednako tako dopuštaju ovaj obrazac. Enryōva distinkcija između onog što bismo mogli nazvati prirodnim znanostima (理学/哲学), kao i dodatna distinkcija koja leži u osnovi između stvari koje imaju „oblik“ (形質) i stvari koje nemaju, može se pronaći barem kod Fukuzawe Yukichija (学問のすすめ). Također, ona bi se mogla pronaći u Aristotelovoj *Fizici* i *Metafizici*, ali to bi potamnilo budističko porijeklo distinkcije koju su napravili Enryō i drugi japanski mislitelji. Konačno, distinkcija se mora posmatrati kao pokušaj da se shvatljivo prevedu uvezene discipline ukazivanjem barem na drugu distinkciju koja je poznata čitateljima tog vremena.

Enryō je preuzimao pojmove i metode koji su uspostavljeni u kulturnom kontekstu i nastojao je da ih prenese i implementira u drugom. On nije komentirao filozofski okvir, koliko znam, ili da li bi se *tetsugaku* mogao upotrijebiti da opiše japansku misao prije uvođenja i prevođenja

pojma filozofija. Međutim, začuđenost u susretu sa „novom disciplnom sa Zapada“, i borba da se prenese njezino značenje u novostvorene pojmove, aludira da je Enryō smatrao bez prethodnog slučaja u Japanu. S druge strane, jasno je da je on sebe smatrao za nekog ko stvara filozofiju u svojoj zemlji, kao i onog koji prenosi zapadnjačko naslijeđe. Njegovo djelo *Conversation* podučava nas da je definiranje filozofije u Japanu kreativni poduhvat. Ono traži od nas da pronademo nove pojmove i povučemo nove distinkcije kako bismo prenijeli, ili nanovo stvorili, japansku misao, te da to činimo u smislu istraživanja prije negoli primjene unaprijed zadanih kriterija. Kao što je Enryō angažiran u samom nastanku japanske filozofije, tako smo i mi u prevođenju tekstova filozofski. Vrat ćemo se ovoj sugestiji da je jedan od načina da se definira filozofija kroz filozofski prijevod tekstova.

Zapadnjački analitički istočnjački holistički način

Pokušaj da se prevodi dovođenjem stranog i novog u odnos sa poznatim starim je ilustriran 1899. godine u eseju o samospoznaji, koji je napisao Nishimura Shigeki 西村茂樹 (1828.-1902.), zagovornik prosvjetiteljskog (啓蒙) pokreta i utemeljivač Meiji grupe šest (*Meirokeisha*). Nishimura se poziva na Nishi Amaneovu karakterizaciju o Istoku i Zapadu kako bi definirao razliku između europske filozofije i japanske tradicionalne misli:

Istočnjačka učenost je uglavnom tragala za unutarnjim umom (*kokoro* 心); zapadnjačka učenost je najvećim dijelom tragala za razumom izvanjski. Traganje iznutra je ilustrirano u (učenjima) poput zen škola „koje izravno ukazuju na ljudski razum, koji vidi našu istinsku narav i postaje buddha“, ili Wang Yang-mingov *chih liang-chih* (致良知), „koji doseže unutarnju spoznaju ili primordijalnu svijest“. Traganje izvana je ilustrirano traženjem osnove razuma u psihologiji, ili istražujući ga kroz posmatranje mentalnih fenomena. Oni koji traže razum motreći ga holistički, pomoću sinteze, njihov kraći postupak je onaj koji manjka preciznošću. Oni koji istražuju razum bez analize, njihov kraći put je onaj koji zapada u cjepidlačarenje (*hansai* 煩碎). Kada učenjaci danas općenito slijede zapadnjački (način) proučavanja, oni najvećim dijelom traže razum izvana, to jest, oni ga posmatraju analitičkom metodom. Iako ovaj metod daleko premašuje onaj istočnjački

u preciznosti analize, budući da njemu nedostaje holističko poimanje razuma i način da ga vježba, postoje i oni koji su proučavali deset godina (ili čak i više), a da ne znaju što je razum¹³.

Nishimurin tekst posjeduje dvije značajne implikacije za projekat definiranja filozofije u Japanu. Prvo, on smatra nužnim da upotrebljava novi jezik, koji odražava zapadnjačke filozofske pojmove kako bi opisao istočnjačku, kao i zapadnjačku misao. U njegovo vrijeme mnogi filozofski pojmovi su imali prijevode koji su postajali standardni, kao što je analiza (分析), sinteza (総合) i fenomen (現象). U to su vrijeme ovi pojmovi bili neobično dovoljni da jamče obilježavanje u njegovom tekstu kako bi istaknuo neologizme, uvezene riječi, te napose značajne ideje. Jedan pojam istupa zbog svojeg premošćujućeg učinka. Nishimura koristi klasičnu riječ *kokoro* (心) da premosti „Istok“ i „Zapad“ i dvosmisleno označava i klasični kinesko-japanski poredak koncepata, kao i zapadnjačke kategorije kao što su „razum“, „duh“, „*Gemū*“. Međutim, općenito je uvođenje strane discipline u Japan promijenilo način na koji je japanska prošlost definirana.

Druga implikacija Nishimurinog kontrasta je ta da su dva pristupa, istočnjački i zapadnjački, komplementarni. Zapadnjačka sklonost za analizu postiže preciznost, ali fragmentira samospoznju; istočnjačka sklonost za sintezu postiže holističnije stajalište, ali manjka definicijom. Najvažnije, Istok priskrbljuje način da vježba razum, ne samo da ga proučava. Mogu li ova dva pristupa biti objedinjeni iz novog usmjerenja u filozofiji? Iako je Nishimura razmatrao budućnost filozofije koja je otvorena za sintezu istočnjačkih i zapadnjačkih postignuća, ipak njegova definicija filozofije nije dopustila njezino protezanje u vremenu kako bi pokrila tradicionalnu japansku misao. Godine 1887., on je definirao filozofiju kao istraživanje istina univerzuma i navijestio je da mudri preci, svete knjige, te slična podesna sredstva nemaju udjela u njojzi kao što su imali u konfucijanstvu i budizmu¹⁴. Filozofija se ne oslanja na argument po autoritetu.

13. *Jishiki roku* 自識録 [Zapis o samospoznaji] u: *Meiji tetsugaku shisōshū*, str. 23.

14. U svojem eseu *Shitsugi* (Sumnje), koji je citiran u: Funayama Shin'ici, „Nihon no kindai tetsugaku no hatten keishiki“, u: Nishitani Keiji, ed., *Nihon no tetsugaku* (Kyoto: Yūkōsha, 1967.), str. 67.

Naredne je godine, 1888., Torio Koyata 鳥尾小弥太 (1847.-1905.) pokušao da odbaci Nishimurino isključenje: „Zar konfucijanstvo i budizam nisu istraživači istine? Zar nisu osnova spoznaje i djelovanja jednako (知行) tako osnova tzv. isitne?¹⁵“ Torijevo pobijanje, retoričko kakvo jeste, ističe drugi kontrast: vrstu mišljenja protiv kojeg je filozofija prevalirala. Kasnije ćemo se vratiti ovome pitanju.

Fatamorgana filozofije na Istoku

Krađa nove zapadnjačke kategorije uz posipanje tradicionalnim pojmovima nije bila dostatna za Miyakea Setsureija 三宅雪嶺 (1860.-1945.), kritičara ne samo prerevno pozapadnjačenog Meiji Japana, već i prigodnog zagovaranja jednakosti između praksi u ove dvije velike tradicije, istočnjačkoj i zapadnjačkoj. U svojem djelu iz 1909. o prirodi (宇宙), on nastoji da sintetizira istočnjačku i zapadnjačku misao, ali ne prije nego ustvrdi golemu razliku među njima. Njegovo djelo *Philosophical Trifles/ Filozofske sitnice* (哲学涓滴) iz 1889. godine, izgleda da sakuplja svoj prezir ne u tolikoj mjeri protiv osnove „istočnjačke filozofije“, koliko protiv praksi koje su povezane sa njom: lakomislene filologije i egzegeze onog što nazivamo klasicima Istoka:

Možemo smjestiti istočnjačku filozofiju uz onu zapadnjačku, međutim, oni koji su ovo prakticirali nisu nikada zalazili u principe prethodne. Zaustavljali bi se ukratko na komentaru svake fraze starih učitelja. Kada povremeno započemo imenovati ovu „istočnjačku filozofiju“ i tumačiti je danas, mi smo diletanti koji raspravljaju o neobičnim učenjima predaka. Usprkos imenu, ne postoji takva stvar kao što je istočnjačka filozofija...¹⁶

Miyake ustrajava u upotrebi pojma *tetsugaku* kako bi ukazao na ove tekstove, i opisuje srž „kineske filozofije“ kao osjećanje (情) da je „indij-

15. Iz: *Nishimura shi shitsugi no shitsugi* (Sumnje o Nishimurinim sumnjama), navedeno u: Funayama, str. 68.

16. Poglavlje 4, odjeljak jedan: *Tetsugaku kenteki*, ponovo tiskano u: *Miyake Setsurei shū*, tom 33 od: *Meiji bungaku zenshū*, ed. Yanagida Izumi, Tokyo: Chikuma Shobō, 1967. Također, djelomično navedeno u: Nakamura Yūjirō, *Nishida Kitarō* (Tokyo: Iwanami Shoten, 1983.), str. 13-14.

ska filozofija“ kao intencija ili volja (意), te da je „europska filozofija“ kao znanje ili mudrost (知). Međutim, on jednako tako inzistira na poistovjećivanju zapadnjačke filozofije sa logičkim i uzročnim istraživanjima. Ovo će se poistovjećivanje pokazati suštinskim.

„Ne postoji takva stvar kao filozofija u Japanu“

Tendencija da se smatra kako filozofija nedostaje u japanskim intelektualnim tradicijama kulminirala je u poznatom uskliku Nakae Chōmina 中江兆民 (1847.-1901.): „ne postoji takva stvar kao filozofija u Japanu!“ Ovaj okorjeli zagovornik liberalne demokracije, materijalista i atesita, proučavao je filozofiju u Francuskoj početkom 1870-ih godina i bio je impresioniran kreativnom i teoretskom, čak nepraktičnom snagom europske discipline, bez prethodnog slučaja u tradicionalnoj japanskoj misli i koju nisu postigli tadašnji japanski profesori¹⁷. Za nas danas postoji trostruka ironja u Chōminovoj kritici. Prvo, on galami na prirodnjake, neokonfucijance, te budističke mislitelje, kao starce koji nisu pokušali preći preko tekstualne egzezeze ili religijske interpretacije; međutim, njegova vlastita kritika je iskazana u tradicionalnom i sada zastarjelom stilu. On upotrebljava izraze i kategorije koji su sada arhaični, primjerice, kako bi označio ono što nazivamo zakonima prirode (天地生命の理). Drugo, on ismijava svoje suvremenike koji su predavali filozofiju na carskom Sveučilištu u Tokyju, Katō Hiroyukija i Inoea Tetsujirōa, kao elitiističke epigone, međutim, danas se on smatra mnogo manjim filozofom od njih samih. I treće, on hvali filozofiju zbog davanja ljudima dubokih uvida iznad praktičnog svijeta trgovine i razmjene; a uz to je značaj filozofije njegovog doba doista bio povezan sa trgovačkom razmjenom. S pozitivne strane, njegova kritika implicira tri distinktivna obilježja „čiste i jednostavne filozofije“: ona je rezultat originalnog prijevoda, ne stvar uveženih učenja kakva su bila; ona transcendirira praktičnost, i daje našem životu i djelovanjima njihovo pravo značenje.

Uskoro nakon Chōminovog uzvika, njegov drug koji je bio pobornik liberalizma, individualizma i demokracije, Tanaka Ōdō 田中王堂 (1867.-

17. 一年有半, ponovo tiskano u: *Nakae Chōmin Zenshū*, tom 10 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1983.), str. 155-6.

1932.), koji je studirao sa Georgeom Herbertom Meadom i Johnom Deweyom u Chicagu, sugerirao je da možemo pronaći domaću japansku filozofiju odjelitu od indijskog i kineskog mišljenja¹⁸. Međutim najvećim dijelom je Chōminovo mišljenje ostalo biti neugroženim sve do pojave 善の研究 Nishide Kitarōa 1911. godine.

Nishida Kitarō kao prvi japanski filozof

Kao što je dobro poznato, prikazivač i kritičar Nishidine knjige, Takahashi Satomi, proglasio je istu 1912. godine da je „prvo i jedino filozofsko djelo u post-Meiji Japanu“, koje je „prepuno originalnog mišljenja“¹⁹. Funayama Shin'ichi, veliki historičar Meiji filozofije, ponavlja ovo mišljenje iz 1959. godine, primjećujući da je Nishidino djelo pokrenulo filozofiju „iz stanja prosvjetiteljstva (啓蒙家) u stanje originalnosti... Nishida je bio krajnji metafizičar“²⁰. Ni Takahashi ni Funayama nisu mogli da definiraju Nishidinu „originalnost“ (独創性). Međutim, Funayama je doista implicirao da pošto je metafizika—bez obzira što to moglo biti—bila nešto posve novo japanskoj tradicionalnoj misli, Nishidina filozofija je bila nova. Godine 1977., Nishidin učenik Shimomura Toratarō je pokušao da definira inovaciju svojeg učitelja u terminima prethodne historije japanske misli, i iznova je ponovio tvrdnju o Nishidinoj originalnosti. Međutim, on je otišao i dalje tvrdeći da je Nishida postao model za shvaćanje „rigoroznih metoda i koncepata zapadnjačke filozofije i, k tomu još, model koji posjeduje odjelitu istočnjačku ili japansku originalnost“. Nishidina filozofija, implicirao je, pokazala je „odjelitu individualnost“, ne samo zbog toga što je bila originalna i sustavna, već zbog svojeg

18. Navedeno u: Funayama, str. 66-7.

19. „Ishikigenshō no jijitsu to sono imi: Nishida-shi cho *Zen no kenkyū* o yomu“ („Zbiljnost i značenje fenomena spoznaje: čitajući Nishidino djelo *Proučavanje dobra*“) u: *Takahashi Satomi zenshū* tom iv, (Tokyo: Fukumura Shuppan, 1973.), str. 153-4; prvo objavljeno u: *Tetsugaku zasshi*, nos. 303 i 304.

20. *Meiji tetsugaku shi kenkyū* (Studije iz historije o Meiji filozofiji) (Minerva Shobō, 1959.), str. 33-4. Vidjeti moj članak, „Tradition, Textuality, and the Translation of Philosophy: The Case of Japan“, u: Charles Wei-hsun Fu i Steven Heine, eds., *Japan in Tradition and Postmodern Perspectives* (Albany: State University of New York Press, 1995.), str. 228.

„japanskog karaktera“²¹. Nedavna i kritička procjena Nakamura Yūjirōa, na primjer, nastavlja da naziva Nishidu japanskim prvim filozofom²².

U našem nastojanju da definiramo japansku filozofiju, što možemo sabrati iz ovih procjena Nishidine prve knjige? Ono što se uzelo kao istinsko filozofsko mišljenje bilo je inovativno, a ne oponašateljsko; bilo je sustavno, a ne eklektičko ili fragmentarno; bilo je metafizičko, a ne praktičko ili političko; i naposljetku, bilo je odjelito zbog svoje japanske arome. Zasad bismo mogli zaobići pitanja o tome da li Nishidino djelo doista potpada pod ove opise da je bilo inovativno, a ne eklektičko, itd.; te da li su same procjene primjer obrnutog orijentalizma koji će nastojati tražiti „odjelitu istočnjačku ili japansku originalnost“. Pitanje kojeg se radije držim jeste ovo: koja su to bila *lingvistička* obilježja *filozofije* koja su učinila da njezino prakticiranje izgleda odjelito od prethodne japanske misli, koja je doista bila ukorijenjena u odjelitim tradicijama? I kako bi ta praksa mogla biti nastavljena u različitim tradicijama?

Filozofija kao idiom pre-vodjenja

Tetsugaku je bio dio kulturološkog kompleksa, uključujući zapadnjačku jurisprudenciju, prirodne znanosti i tehniku, koji su ušli u Japan krajem Tokugawa i početkom Meiji razdoblja. Ove su teoretske i primijenjene discipline bile presnesene u jezicima koji su strani Japancima i u očitoj potrebi prevođenja. Sama stranost jezika filozofije bila je značajan faktor u prosudbi da je filozofija nedostajala u Japanu. Filozofija je uobičajeno smatrana apstraktnom i teoretskom po svojoj naravi, manje ili više univerzalnim oblikom mišljenja koje transcendiraju granice pojedinačnih jezika. Međutim, s kulturološke perspektive, možemo kazati da je filozofija praksa koja je promijenila kulture i—uz pripomoć pojedinih tehnika kao što je štamparska presa—proizvela je artefakte: knjige, časopise i druge konkretne oblike pisanja koji ne mogu biti apstrahirani iz pojedinačnih

21. *Nishida Kitarō: sono hito to shisō* 西田幾多郎——その人と思想 (Nishida Kitarō: Osoba i Misao) (Tokyo: Tōkai Daigaku Shuppankai, 1977.), str. 197-8; 201. Izdavači su još uspjeli da zarade na Nishidinoj reputaciji. Brošura iz 1987., koja je objavila treće izdanje *Sabranih djela*, koje je uredio Shimomura, ustvrdila je da Nishidi „raste ugled u svijetu, kao najistaknutijeg filozofa u modernom Japanu“.

22. Nakamura Yūjirō, *Nishida Kitarō* (Tokyo: Iwanami Shoten 1983.), str. 20.

jezika. Čak i ukoliko je moguće konceptualno da odvojimo namjeravani sadržaj mišljenja od njegovog oblika, da odijelimo poruku od medijuma, ili tvrdnju od rečenice, usprkos tome sadržaj, poruka ili tvrdnja su neizbježno preneseni u konkretnom jeziku ili nečem drugom. Kada jezik zadire u kulturu čiji vlasiti jezik historijski manjka ekvivalentom, ili sličnim terminima i sintaksom, sadržaj se pomalja zibunjujućim, čak neinteligentnim.

Ovo je precizno ono što se desilo kada je *filozofija* ušla u Japan. Kada je japanski jezik jednom bio transformiran kako bi uključio ove nove pojmove i metode njihovog povezivanja, put je bio otvoren za Japance da prakticiraju *filozofiju*. U prvoj fazi ovo se prakticiranje sastojalo u golemom projektu prevođenja termina i tekstova, bilo izvanjski u proizvodnji tekstualnih artefakata u japanskom jeziku, ili unutarnje u procesu čitanja i razumijevanja teksta na njemačkom, engleskom i francuskom. Ukoliko uvidamo kreativnost koja se zahtijeva da bi se prevelo i prenijelo razumijevanje stranog, onda moramo posmatrati prvu generaciju *tetsugakusha* kao neovisne, inovativne mislitelje.

Neki, poput Inouea Tetsujirōa, počeli su da rekonstruiraju filozofski idiom u ranijim japanskim tradicijama, koje su počele da se čitaju iznova, u različitom svjetlu. On je također bio inovator.

Pomak ka filozofskoj originalnosti koji se pripisuje Nishidi može se jednako tako vidjeti kao pitanje stvaranja novog idioma, kao što sam to sugerirao u ranijim tekstovima²³. Sugestija pronalazi potvdu u nedavno izašloj studiji o kulturološkim inovacijama koje su postignute kroz prevođenje. Belgijski japanolog W.F. Vande Walle iznosi prijedlog da je Nishidino djelo omogućeno dugim i mučnim procesom transformiranja japanskog jezika koje je započelo u periodu holandskih studija (*rangaku*).

U vrijeme kad je Nishida objavio svoje djelo 善の研究, japanski je jezik već prošao duboku promjenu, opskrbljujući se sintaksom koja je postala mnogo bliža zapadnjačkim jezicima... U smislu da bi omogućila prevođenje zapadnjačkih djela u pouzdan japanski, japanski jezik je morao da oponaša izvorne jezike...

23. Vidjeti moj tekst „Tradition, Textuality, and the Trans-lation of Philosophy: The Case of Japan“, *loc. cit.*

Nishidino postignuće, nastavlja on, bilo je dijelom da „napiše nešto što je zvučalo uvjerljivo poput zapadnjačke filozofije“²⁴.

Filozofija kao disciplina koja je usađena u kulture ovisi, uvijek je ovisila, o tekstovima i njihovom prijevodu, kao što sam to dokazivao ranije²⁵. Ja ovaj uvjet filozofiranja nazivam *tekstualnošću* filozofije: tekstovi (pisani ili govoreni) su posrednici filozofskog nastojanja. Slično tome, upotrebljavam spojen crticom pojam *pri-jevoda* kako bih imenovao proces posredovanja pomoću kojeg tekstovi prenose filozofske metode, probleme i terminologiju. Pri-jevod se javlja i unutar prirodnog jezika i između jezika. Ova dva pojma opisuju uvjete pod kojima se filozofska disciplina nužno prakticira. *Pri-jevod* kao pojam definiranja vraća pozornost na činjenicu da je filozofija praksa, aktivnost, prenošenje, a ne samo niz ideja ili izraza. *Tekstualnost* podvlači činjenicu da se ova praksa oslanja na konkretne artefakte, lingvističke tekstove, koji su prenošeni unutar tradicija i kroz koje se komuniciralo. Ova dva uvjeta nadopunjuju uobičajeno priznati rekvizit da je filozofija dijaloška, strukturirana pomoću *dijaloga*, bilo eksplicitnim stilom teksta, ili implicitno na način na koji čitamo tekstove propitujući ih. Ovi opisni pojmovi ne demarkiraju filozofiju po sadržaju od drugih disciplina ili praksi, već radije pretpostavljaju da filozofija posjeduje identitet koji je djelomice preformuliran u stalnom formiranju. Kako bismo potpunije definirali filozofiju, morati ćemo pridonijeti opise sadržaja i metoda koji su joj više ili manje specifični.

Sudionici u Meiji raspravi koji su bili usred dugog procesa prevođenja možda nisu cijenili koliko je novina i naizgled besprimjereni karakter *philosophia* u njihovoj kulturi ovisila o stranosti njezinog porijekla. Njihov vlastiti dijalog sa europskim tekstovima bio je ograničenim njho-

24. W.F. Vande Walle, u svojem Uvodu svesku kojeg je uredio, *Dodonaeus in Japan: Translation and the Scientific Mind in the Tokugawa Period* (Leuven, Belgium: Leuven University Press, 2001.), str. 19-20, piše nadalje da je Nishida „prvi koji je ovladao zapadnjačkim filozofskim idiomom. Njegovi su prethodnici još uvijek pisali u tzv. zastarjelom stilu, koji je ilustrirao Nakae Chōmin...Nishidin je japanski mnogo manje podložan toj vrsti stila i puno se bolje približava *honyaku-chō*, stilu koji je razvijen tijekom Meiji razdoblja kako bi se prevela izvorna beletristička i nebeletristička djela sa engleskog, njemačkog i francuskog jezika.

25. U: „Tradition, Textuality, and the Trans-lation of Philosophy: The Case of Japan“, *loc. cit.*

vim relativnim pomanjkanjem utjecaja u tom idiomu. Međutim, oni su doista razumijevali filozofiju kao izvođenje i postignuće. Što možemo naučiti iz njihove zbunjenosti i nastojanja? Skoro je stoljeće prošlo kako je *filozofija* priznata kao nešto japansko i jednako tako je prošlo vremena—barem u onoj mjeri u kojoj prakticiraju europski idiom. U našem projektu da identificiramo „japansku filozofiju“ iz eona prije Meiji reformacije jezika, dosad je evidentno da se zahtijeva još jedan prijevod.

Upravo kao što su Meiji prevoditelji morali da stvaraju neologizme i distinkcije, dajući starim riječima novo značenje, mijenjajući sintaksu—protegnuti granice svojeg jezika, drugim riječima kazano—dio od onog što mi kao prevoditelji doista činimo u pogledu „japanske filozofije“ može zahtijevati istu vrstu transformacije zacrtanog jezika. Međutim, ja bih upozorio na to da odveć rastegnuto protezanje može rezultirati prije u iskrivljenje negoli komunikaciju i lahko može potkopati pokušaj da se razvije japanska filozofija kao pravac istraživanja za zajednicu filozofa danas.

ČETIRI ČULA „JAPANSKE FILOZOFIJE“

Definicija, kao i razvitak filozofije, kao što smo to primijetili, proizilazi iz onog što je već ponuđeno. Dio onog što je ponuđeno u projektu da se definira i razvije japanska filozofija jeste sam ovaj pojam. Međutim, pojam je dvosmislen; i, mislim, on posjeduje četiri principijelna značenja²⁶. Slijedeći Meiji razdoblje, kritičari koji su odbacili pojam da je Japan posjedovao filozofiju, *japansku filozofiju* u nekom smislu, podrazumijevali su filozofiju u europskom idiomu kako je sada prakticiraju japanski učenjaci. Ovi su Japanci najvećim dijelom profesionalni filozofi na akademskim pozicijama i oni analiziraju Platona, Kanta, Heideggera, Rortyja i druge „zapadnjačke“ filozofe, i oni razvijaju svoje vlastite kritike. Oni mogu biti jednako „originalni“ kao bilo koji drugi

26. Iznio sam četiri značenja u dva prethodna teksta: „Contemporary Japanese Philosophy“, i „The Ambiguous Legacy of Japanese Philosophy“, *Monumenta Niponica* 57/3 (jesen 2002.): 349. Sadašnja sekcija nudi proširenje te klasifikacije.

filozof unutar europskog idioma, i ne postoji ništa svojstveno „japansko“ u svezi s onim što oni čine.

Primjer ovog značenja su tomovi čiji naslovi ukazuju na „japansku fenomenologiju“²⁷. Ukoliko bi japanska imena bila izostavljena onda bismo općenito bili pod velikim pritiskom da identificiramo njihovo naslijeđe; svesci bi jednako tako mogli biti naslovljeni kao *Phenomenology in Japan/Fenomenologija u Japanu*. U svojem engleskom prijevodu, poglavlja ne pokazuju naročiti pojedinačni sadržaj, niti stil koji bi ih mogao identificirati kao „Japance“. Naravno, naponi su priređivača da pokažu da je ovaj ogranak filozofije istinski internacionalni, i pretpostavljam da autori misle o samima sebi kao internacionalnim filozofima koji predstavljaju svoj narod, ako uopće, jedino u tom smislu što jednako tako postoje narodi koji doista legitimiraju filozofiju. Uz tek nekolicinu izuzetaka, takovsrni filozofi ne analiziraju, niti staju uz tekstove iz japanskih tradicija, te čak i tamo gdje bi mogli, oni ne pretpostavljaju da su tradicionalni japanski izvori sami po sebi filozofski. Filozofske metode i teme moraju potjecati sa Zapada. Japanska filozofija u ovom smislu označava jednostavno filozofiju grčko-europske proizvodnje koju su proizveli ljudi u Japanu.

U drugoj krajnosti, japanska filozofija pokatkad označava tradicionalnu japansku misao (思想), Konfucija, pobornike domaće kulture, budiste, itd., kako je formulirano prije uvođenja ovog europskog termina i discipline. Sve dok se ova misao bavi krajnjom zbiljnošću, ili najopćenitijim uzrocima i principima stvari (pojmovi korišteni u definiciji filozofije u Oxfordskom rječniku), ona se smatra filozofskom. Ona se može izvoditi ili odnositi na kinesku misao, ali nije inficirana europskom filozofijom. Primjeri ove upotrebe su naslovi nekoliko djela koje je napisao Inoue Tetsujirō, *The Philosophy of the Ancient Learning School / Filozofija antičke škole učenosti*. Inoue je bio obrazovan u europskom filozofskom idiomu i angažiran dobrim dijelom na rekonstrukciji kako bi objasnio

27. *Phenomenology: Japanese and American Perspectives* (Contributions to Phenomenology, vol. 36), ed. Burt C. Hopkins (Dordrecht, Boston & London: Kluwer Academic Publishers, 1998.), i *Japanese and Western Phenomenology* (Contributions to Phenomenology, vol. 12), ed. Philip Blosser, Eiichi Shimomise i Lester Embree (Dordrecht, Boston & London: Kluwer Academic Publishers, 1993.).

„filozofiju“ predmodernih japanskih škola, međutim, on je ovo radio u uvjerenju da su oni sami posjedovali izvornu filozofsku misao. Iako je Inoue pridodao sistematizaciju i logičku analizu kako bi objasnio misao ovih škola, on nije smatrao da ih je transformirao u filozofiju. One su već bile filozofske na temelju oslovljavanja temeljnih pitanja koja su slična onima koja su oslovljena u zapadnjačkoj filozofiji. *Japanska filozofija* u ovom smislu označava neku vrstu mišljenja koje je domaće u Japanu.

Treće značenje dopušta da su izvorne filozofske metode i teme zapadnjačke po porijeklu, ali im jednako tako dopušta da budu primijenjene na predmodernu, predzapadnjačku, japansku misao. Ljudi koji prakticiraju japansku filozofiju u ovom smislu razumijevaju je prvenstveno kao nastojanje da se rekonstriraju, pojašne, ili analiziraju određene teme i problemi koji ukazuju na Dōgenovu filozofiju bića ili vremena, ili Kūkijevu filozofiju jezika, primjeri su ovog značenja. Ovo zahtijeva „praktički“ da se identificira filozofski uvoz predmodernih radova; to jest, ovo zahtijeva čitatelja koji može uzimati tekstove u svjetlu modernih filozofskih pojmova i metoda. Ovaj angažman može poprimiti oblik više ili manje eksplicitnog dijaloga između anglo-europskog stila filozofije i predmodernog japanskog teksta. Međutim, propitivanje teksta može jednako tako samo implicirati moderne filozofske pretpostavke.

Nekoliko filozofa u Japanu dopušta utjecaj djela u oba pravca; oni se smještaju na obje strane dijaloga. Oni ne samo da čitaju tradicionalne japanske tekstove u svjetlu moderne filozofije, već jednako tako upotrebljavaju predmoderne pojmove i distinkcije kako bi razjasnili suvremenu (zapadnjačku) filozofiju i kako bi predložili alternativne načine da se razriješe moderni ili suvremeni filozofski problemi.

Slučaj koji može poslužiti kao primjer u ovom smislu u japanskoj filozofiji je Ōmori Shōzōvo djelo koje iznova propituje odnos između riječi i predmeta reinterpretnjem *kotodama ron*-a. Yuasa Yasuova procjena problema tijelo-razum u svjetlu japanskih budističkih tekstova je jednako tako dobro poznata²⁸. Međutim, bilo da suvremena djela pronalaze filozofiju retrospektivno u tradicionalnoj japanskoj misli, ili uz to upotre-

28. Sumiram Ōmoriijevo postignuće i spominjem Yuasin doprinos podrobnije u: „Tradition, Textuality, and the Trans-lation of Philosophy: The Case of Japan“, *loc. cit.*, str. 237-8.

bljavaju ovu misao kao izvor za suvremenu filozofsku praksu, ovaj rad se razlikuje po svojim interesovanjima u određenju: činjenjem japanske tradicije kao dijela šire filozofske tradicije danas. Onda, *Japanska filozofija* u ovom trećem smislu označava tradicionalnu i suvremenu japansku misao kako je podesna za filozofiranje danas.

Četvrto značenje ovog pojma inzistira na kvalitetima koji eksplicite suprotstavljaju japansku ne-japanskoj filozofiji. *Japanska filozofija* ovdje označava neku vrstu mišljenja koje nije samo relativno neovisno i inovativno, već posjeduje „odjelitu istočnjačku ili japansku originalnost“, ili „japanski karakter“, kao što su Takahashi Satomi i Shimomura Toratorō opisali Nishidino postignuće. U onoj mjeri u kojoj ovo značenje naglašava jedinstveni japanski doprinos području ili načinu istraživanja, ono je okarakterizirano kao primjer obrnutog orijentizma koji je spomenut ranije: valorizacija Japana koja identificira „japanske stvari“, stereotipne razlikovnosti od ne-japanskih, i zanemaruje historijsko variranje. U onoj mjeri u kojoj je ova tendencija ironično nastojanje nekih učenjaka da koloniziraju japansku misao, ovo je najbolje tretirano u razmatranju politike definiranja filozofije. Ovdje možemo primijetiti da li je kritika opravdana ili ne, pokušaj da se odjelito identificiraju japanski elementi u filozofskom mišljenju najčešće potječe pokazivanjem odakle on crpi ali i ide preko svojih izvora, koji su i „istočnjački“ i „zapadnjački“. *Japanska filozofija* u ovom smislu indicira eksplicitan pokušaj da se stvori japanski pandan modernoj anglo-američko-europskoj filozofiji.

Ovo treće značenje je ono koje najbolje podupire projekat definiranja i antologiziranja japanske filozofije. Prvo značenje, anglo-europska filozofija kako se ona prakticira u Japanu, razgraničava japansku filozofiju odveć strogo i vjeruje u činjenicu da se japanska filozofija uvijek podvrgavala utjecaju „ne-filozofskih“ tradicija. Drugo značenje, koje ukazuje na bilo kakvu tradicionalnu japansku misao koja dostatno oslovljava temeljna pitanja, jeste nekritičko. Njemu nedostaje svijesti da je njegova vlastita uporeba nužno rekonstruiranje: ne postoji identificiranje „japanske filozofije“ prošlosti bez neke sadašnje aplikacije značenja europskog pojma.

Četvrto značenje, koje ograničava japansku filozofiju na originalan doprinos sa posebnom japanskom aromom, ne samo da nije šovinističko i parcijalno, već je jednako tako kratkovidno u svezi sa uvjetom za bilo kakvo prosuđivanje inovacije i distinktivne razlike. Takovrsni komparativni sud

ovisi o dubljoj spoznaji dvostrukih izvora „zapadnjačke“ i „istočnjačke“ misli, samih izvora i same disitnkcije koja je predmet propitivanja.

Treće značenje filozofije, to jest, japanska misao kao podesna za filozofiranje danas, ima nekoliko prednosti nad drugim uobičajenim interpretacijama ovog pojma:

1. ono priznaje specifično grčko porijeklo filozofije, ali jednako tako filozofsko protezanje kroz objedinjavanje nefilozofskih izvora, koji sada možda uključuju azijske izvore.
2. Ono je kritično i samoprijekorno, te priznaje da nastojanje da se identificiraju prošle teme, problemi i metode kao filozofske jeste nužno rekonsruktivno.
3. Ono razumijeva filozofiju kao poduhvat koji je još uvijek u nastajanju, doprinos temeljnom propitivanju i samopropitivanju koje je uvijek označavano njegovim identitetom.

Nepovoljnost trećeg značenja je ta što ono ne pribavlja specifičan kriterij pomoću kojeg bismo mogli odabirati tekstove kao prikladne za temeljna vrela japanske filozofije. Vratit ću se ovom problemu odabiranja na kraju ovog eseja. Ovdje bih ponovio sugestiju da takav kriterij mora biti skiciran, barem djelomice, iz samih tekstova. Jedan standardni kriterij za identificiranje diskursa kao filozofskog jeste taj da on započinje zaključivanjem. Međutim, ono što je jasno raspoznatljivo kao zaključivanje u zapadnjačkom idiomu može se pojaviti prurušenim ili čak odsutnim u diskursu drugih tradicija. Izazov bi bio da se otkriju alternativni oblici i koncepcije zaključivanja, u slučaju Japana, i ne samo ovom (道理/論理). Ovaj izazov poziva na raspravu (da se sprovede nekom drugom prigodom) o pitanjima „japanske logike“ i utjecaja japanskog jezika na japansku filozofiju.

ZAKLJUČCI I VIDICI: IZVORI OD I IZVORI ZA FILOZOFIJU U JAPANU

Što je filozofija? Ovo je pitanje za one od nas koji već znaju što je ona, i uz to ne znaju što bi mogla biti. Dokazivao sam da filozofija, ukoliko raskida sa krugom grčko-europskih kategorija koje su pretpostavljne

u leksičkim definicijama, ne može biti definirana u iskazu koji specificira njezinu razlikovnost od drugih disciplina i oblika diskursa. Umjesto strogo razgraničavanja filozofije, možemo dopustiti njezine historijske uvjete i kontekst našeg vlastitog interesovanja da danas razviju filozofiju i dopuste joj kontinuirano redefiniranje, kao što to zbilja grčko-europska filozofija uvijek posjeduje. Filozofija je neprestano u građenju.

Kontroverzija je uvijek bila oznaka „zapadnjačke“ filozofije i biti će dijelom bilo kojeg projekta da se definira i sabere japanska filozofija. Moja interpretacija kontroverze iz Meiji razdoblja o naravi filozofije otkriva dvije stvari:

1. U onoj mjeri u kojoj je filozofija inherentno uvijek kontinuirana i dijaloška praksa, ona se oslanja na tekstove i njihovu transmisiju u i kroz kulture i tradicije. Tekstualnost i prevođenje tvore uvjete filozofske aktualnosti.
2. Projekat odabiranja i prevođenja tekstova kao primjera japanske filozofije može dobro zahtijevati određenu izmjenu ciljanih jezika, semantički i sintetički. Međutim, izmjena može poslužiti svrsi jasnog komuniciranja.

Moja interpretacija upotreba pojma *japanska filozofija* sugerira za naš projekat uputnu procjenu tekstova u svjetlu pitanja, tema i metoda koje su već priznate kao filozofske. „U svjetlu“ može značiti u dijalogu sa i u kontrastu prema: predmetna materija i način istraživanja mogu biti značajni za njihovo neslaganje od priznatih filozofskih praksi, kao što može biti za njihove usporedbe. Ova korist procjene pretpostavlja, prvo, da se filozofija u građenju razvija formiranjem kontrasta i artikuliranjem alternativa i, drugo, da se ona odvija jednako tako u našem čitanju i propitivanju tekstova, kao i unutar samih teksova.

Međutim, postoji nekoliko upozorenja za naš projekat. Upozorio bih nas na izbjegavanje čitanja u različitim tradicijama u Japanu neprobitanog jedinstva, nekog zajedničkog nazivnika koji bih ih sve učinio „japanskima“. Također, trebali bismo biti oprezni u čitanju tekstova isključivo u svjetlu kriterija koji su im strani, te oprezni u objašnjavanju razlika u pojmovima koji već pretpostavljaju privilegiranu poziciju. (Anegdota koja ilustrira ovu opasnost: misionar u srednjoistočnoj zemlji, upitan da objasni razliku između istinskog kršćanskog vjerovanja

i praznovjerja, odgovorio je: „Praznovjerje je djelo đavola!). Smatram da moramo istodobno promatrati identifikaciju „japanske filozofije“ uglavnom kao rekonstruktivni projekat koji može uključivati „prvi red“ diskursa o određenim temama, kao i „drugi red“ refleksije o takovrsnom diskursu. Rekonstruktivni aspekt projekta nužno smješta stare tekstove u novi kontekst, u vidokrug presedana—vidokrug *filozofije*.

Identificirao sam vidokrug filozofije kao samu stvar koju naš projekat nastoji da odredi. Mi tragamo među tekstovima, uglavnom pisanim dokumentima u slučaju Japana, koji mogu ponuditi odgovor na naš upit, koji poduzimamo u istančanoj svijesti o onom što se već pobraja filozofijom. Izazov je dopustiti samim tekstovima da obezbijede kriterije za identificiranje i razvijanje filozofije.

Ukoliko će *Sourcebook in Japanese Philosophy/Priručnik za japansku filozofiju* biti priručnik za filozofiju u građenju, on će morati da pogodi mjeru između čitanja (unaprijed definirane) filozofije u tekstovima i čitanja alternativa izvan njih, konstruirajući kontraste toj filozofiji. Sljedeća je lista vrlo provizoran pokušaj da ponudi neke primjere tekstualnih stilova i sadržaja prema kojim možemo pogledati. Nepotrebno je da kažemo, no podjele nisu nužno ekskluzivne niti čak suprotstavljene, niti su prikladne samo jednoj strani (primjerice, zapadnjačka filozofija nasuprot japanskoj filozofiji)...

... priručnici za filozofiju u građenju mogu jednako tako podržavati mogućnost kulturološke logike gdje propozicije nisu zasebite od lingvističkih izraza, zbiljnost je ostvariva, jeste ono što je aktualizirano, a spoznaja je praktična i transformativna, uz prirodno i ljudsko stvaranje koje je isprepleteno.

Gdje su tradicionalno izvori filozofije stilistički bili

- reflektivni
- diskurzivni
- analitički
- racionalni
- skeptički
- s ciljem jasnoće i artikuliranja kroz suprotstavljanje
- traženja principa i izvođenja definitivnih zaključaka kroz jake izvode ili zaključivanje...

... izvori za filozofiju u građenju jednako tako mogu biti stilistički

- plodonosni
- aludirajući
- odnosni
- sinkretički
- oni koji zahtijevaju kontekstualnu originalnost i podvlačenje opskurnosti
- korištenje negacija kako bi se otkrile alternative.

Samo određenje filozofije, ne samo kako je ona bila, već kako može biti, ilustrira alternativu: ukoliko kažemo da je filozofija bila x, a ne y, onda u koji prostor unosimo x i y skupa? Otkriće ovog prostora nije nužno reduciranje x i y do zajedničke osnove ili principa; to mora biti otvaranje koje čini prostor za oba.