

Apsolutno Ništavilo i metanoetika

Logika obraćenja kod Tanabe Hajime-a

TAKEHANA Yōsuke

U „postscriptumu“ *The Historic Development of Mathematics and Physics / Historijskom razvitku matematike i fizike* (『数理の歴史主義展開』, 1954.), Tanabe Hajime ukratko se osvrće na tijek svojeg filozofskog života: „Prva polovina mojeg filozofskog istraživanja napredovala je kroz slijeđenje profesora Nishide, a potonje godine kroz neslaganje sa njim“ (XII: 233).¹ Očito da je ovaj kasniji period bio taj koji je producirao ono zašto uobičajeno smatramo za Tanabeovu vlastitu filozofiju, koja je vođena željom za izgradnjom filozofije koja će biti kritički nastrojena spram njegovog nekadašnjeg mentora Nishide Kitarōa 西田幾多郎. Njegove kritike Nishide, oštre i mnogostrane kakve jesu, mogu se sažeti u pritužbi da je Nishidino ništavilo neposredovano. Kako bi ovo ispra-

* Istraživanje za ovaj rad bilo potpomoglo je Japansko društvo za promoviranje znanosti / Japan Society for the Promotion of Science. Ovo je proširena i revidirana verzija izvornika koji se pojavio u časopisu 『日本の哲学』 [Japanska filozofija] 7: 96–116.

1. 『田辺元全集』[[Sabrana djela Tanabe Hajime-a] (Tokyo: Chikuma Shobō, 1963–1964), 15 svezaka, navođen u ovom tekstu kao THZ, iza kojeg slijedi svezak i stranica. Prijevodi iz *Philosophy as Metanoethics/Filozofija kao metanoetika* utemeljeni su na engleskom prijevodu: TAKEUCHI Yoshinori et al. (Los Angeles: University of California Press, 1986.), iza toga PM. Svi kurzivi u navodima su moji.

vio, Tanabe nastoji da izradi radikalno utemeljenije ništavila u onome što naziva „logikom apsolutnog posredovanja“ (*zettai baikai no ronri* 絶対媒介の論理).

Što je značaj ovog posredovanog ništavila? Prema mojemu uvidu, Tanabeov koncept ništavila uvijek je *posredovan* kroz konačnost ljudskih bića koja postoje u historijskom svijetu. Naširoko je prihvaćeno da Nishida upotrebljava pojam „apsolutnog ništavila“ kako bi izrazio zbiljnost ljudskog postojanja na ovom svijetu. Kada je ništavilo opisano kao *apsolutno*, ovim se ukazuje na zbiljnost koja ne može biti objektivno shvaćena u racionalnim pojmovima. Međutim, ova apsolutnost nije nužno uključivala suprotnost relativnom. U tome leži neriješeni problem u Nishidinoj filozofiji. Jer, u onoj mjeri u kojoj ništavilo ne samo da ukazuje na izvornu zbilju ljudskog postojanja, već jednako tako služi kao određeni filozofski princip, pod opsesijom smo sljedećeg pitanja: kako se ljudska bića, kao konačna bića, mogu dovesti u odnos sa takvim apsolutnim principom?

I kao što to Nishitani ispravno ističe, jedna od velikih životnih činjenica jeste ta da se uobičajeno pozicioniramo na stajalištu „razlikovanja“ (*funbutsu* 分別), i k tomu još „Nishida ne uzima dostatno filozofski ovu činjenicu, niti pronalazi prikladno mjesto u svojem sveobuhvatnom sustavu.“² U ovom smislu, mogli bismo kazati da Nishidino ništavilo ne uzima u obzir konačnost ljudskih bića. Da se poslužimo Nishitanijevom izrekom, ovo je „Ahilova peta“ u Nishidinoj filozofiji koja oblikuje stajalište Tanabove filozofije i daje joj njezinu originalnost.

Razlog zašto je Tanabe silno svjestan distance između apsolutnog i relativnog jeste taj da on odbacuje filozofska stajališta koja nastoje objasniti historijski svijet kroz pojedinačni skrajnji princip. Dakle, on snažno kritikuje apsolut kod Hegela ili „samosvijest o apsolutnom ništavilu“ (*zettai mu no jikaku* 絶対無の自覚) kod Nishide kao onaj koji vodi racionalizaciji historije. Ukoliko sam Tanabe prihvata apsolutno ništavilo kao filozofski princip, ovo je samo u onoj mjeri u kojoj je on okarakteriziran kao „nešto što je slijeđeno“ kroz konačno. Međutim, kada ono počne da iluminira suštinu historijskog svijeta kroz koncept apsolutnog ništa-

2. NISHITANI Keiji, *Nishida Kitarō*, preveli Yamamoto Seisaku i James W. Heisig (Berkeley: University of California Press, 1991.), str. 185.

vila, on se neizbježno susreće sa pitanjem: kako samo apsolutno ništavilo može biti povezano s historijskim svijetom? Čitav razvitak Tanabeovog mišljenja od vremena njegove logike vrsta (*shu no ronri* 種の論理) može se kazati da predstavlja pokušaj da se razriješi ova aporija, rješenje do kojeg dolazi 1946. god. s djelom *Philosophy as Metanoetics / Filozofija kao metanoetika*, značajnom prekretnicom u njegovom mišljenju. U onome što slijedi trebao bih da objasnim Tanabeovo razumijevanje apsolutnog ništavila kroz razjašnjenje razvitka njegove filozofije od logike vrsta do *Metanoetike*.

U svojoj *Metanoetici* Tanabe ukazuje na promjenu od stajališta o „vlastitoj snazi“ (*jiriki* 自力) ka rekonstrukciji filozofije na temelju „moći Drugog“ (*tariki* 他力). Ovaj preokret u njegovom mišljenju ima svoju osnovu u „unutrašnjem iskustvu“ metanoesis koja je prouzročeno osjećajem filozofskog neuspjeha. No, kako bismo bili uvjereni, „preobraćenje koja je sama bogato ambivalentan pojam kod Tanabea,³ daje dodatnu dubinu njegovom egzistencijalnom ili religijsko-filozofskom stajalištu, međutim, još uvijek smo ostavljeni s pitanjem: što je *logičko* značenje ove konverzije? Daleko od jednostavnog odbacivanja ideje apsolutnog ništavila, Tanabe nastoji da ga razvije više logički. Posmatrana s ovog stajališta, metanoetika se definira kao „*filozofija* koja nije filozofija“ (*tetsugaku naranu tetsugaku* 哲学ならぬ哲学), čak iako je metanoetika pokušaj da se „uskrsne“ filozofija pomoću snage Drugog koja transcendirira puki razum, i otuda zapravo čini metanoetiku „filozofijom *koja nije filozofija*“.⁴ Kada postavimo razmatranje apsolutnog ništavila u *Metanoetici*

3. Pojam *tenkan*-a 転換 ovdje razmatran kako bismo izrazili uzajamnu i paradoksalnu dinamiku na djelu između relativnog i apsolutnog težak je da se izrazi jednom riječi na engleskom jeziku bez prizivanja pogrešnog razumijevanja. Odabrao sam da ga prevodim sa „preobraćenje“, jer on održava suprotnost koju ideja „transformiranja“ nastoji da eliminiira i zbog prikladne dvosmislenosti koja je sadržana u toj riječi. „Preobraćenje“ konotira „transformiranje“ u smislu jedne stvari „koja se obrće u“ neku drugu i neke vrste okretanja ili „prekretnice“. Izravna konotacija konceptualne ili religijske *metanoia* (preobraćenja u mišljenju), koju japanski jezik izražava drugim pojmovima, katkad je, ali ne uvijek namjeravana. Uzevši ovaj problem, prevoditelji djela *Philosophy as Metanoetics / Filozofija kao metanoetika* odlučivali su se da prevedu ovaj pojam sukladno kontekstu, ali su općenito preferirali „transformiranje“.

4. NAKANO Hajime 中埜 肇 primjećuje: „Kao što je pokazano u kontraditornim izrazima kao što su ‘filozofija koja nije filozofija’ i ‘filozofija moći Drugog, filozofija,

unutar šireg konteksta Tanabeovog mišljenja, dolazimo do drugog niza pitanja: Odakle potječe potreba da se usvoji stajalište o metanoetici u Tanbeovom mišljenju? Od čega se sastoji *logički* značaj „preobraćenja“ u Metanoetici?⁵ Svako od ovih pitanja zaslužuje da ga se pobliže razmotri.

TANABEOVA IDEJA APSOLUTNOG NIŠTAVILA

Započnjem kratkim prikazom karakteristika Tanabeovog apsolutnog ništavila iz njegove knjige koja je objavljena 1932.: *Hegel's Philosophy and Dialectics / Hegelova filozofija i dijalektika* (『ヘーゲル哲学と弁証法』) do njegovih ranih eseja o „logici vrsta“ (1934.–1935.).

kao filozofija, tj. kao racionalno mišljenje ovdje je nedvojbeno iščezla [u *Matanoetici*]. Iako je ovu činjenicu jasno izrekao sam Tanabe, logika dijalektičke meditacije, koja za njega nije ništa manja od same filozofije, nastavlja da živi. Kako možemo ovo razjasniti?“ 『田辺元集』 [An Anthology of Tanabe Hajime] (Tokyo: Chikuma Shobō, 1975.), str. 456. Pitanje je izravno povezano sa razumijevanjem *Metanoetike*, iako sam Nakano inzistira da stajalište o metanoetici ne bi trebalo biti posve povezano sa logikom apsolutnog posredovanja. Ovaj rad je pokušaj da se odgovori na isto pitanje.

5. Logičku nužnost za Tanabea da zauzme stajalište o metanoetici već su raspravljali brojni učenjaci iz različitih perspektiva. Sukladno NISHITANI-ju, na primjer, ukoliko nosimo moment konačnosti uz Tanabea za njegov najdalji ekstrem gdje se apsolutno ništavilo manifestira jedino u praksi konačnog, onda vlastiti identitet subjekta koji ostaje u praksi propada, a ovo nužno vodi Tanabea ka metanoetici gdje se apsolutno ništavilo pojavljuje kao „apsolutna moć Drugog“ (*Nishida Kitarō*, 168–171). KŌSAKA Masaki 高坂正顕, govoreći o problemu religioznosti u Tanabeovoj filozofiji, ističe da je sklonost za religiju već prisutna u njegovoj ranijoj filozofiji (na primjer, u elementu „vjerovanja“ koje je uvedeno u dijalektičku jedinicu ili u njegovom pobožnom pristupu Dōgen u esaju „My Philosophical View of *Shōbōgenzō*“ / „Moje filozofsko stajalište o *Shōbōgenzō*“ (『正法眼蔵の哲学私観』, 1939.) i ona tvori osnovu stajališta o „metanoetici“. Vidjeti njegov 『西田哲学と田辺哲学』 [Nishida's philosophy and Tanabe's philosophy] u: 『高坂正顕著作集』 [Sabrana djela Kōsaka Masaaki-ja, kasnije KMCJ] (Tokyo: Risōsha, 1964.–1970.), VIII: 338–341. TAKEUCHI Yoshinori 武内義範 dokazuje da je stajalište „apsolutne kritike“ (...), koje gradi logičku stranu metanoetike, izvedeno iz Kantovog praktičnog uma na kojemu se Tanabeova filozofija izvorno temeljila 『宗教哲学——その理解のための序章』 [Philosophy of Religion: A Preface to its Understanding / Filozofija religije: predgovor njezinom razumijevanju], 『田辺哲学とは』 [What is Tanabe's philosophy / Što je Tanabeova filozofija] (Kyoto: Tōcisha, 1991.), str. 181–4.

Općenito govoreći, kao filozofski princip, apsolutno ništavilo ne može biti dokazano u bilo kojemu obliku bića. Kod Nishide ono se posmatra kao „mjesto“, ili *basho* 場所, predikata koji ne može postati subjekt. Kod Tanabea, nasuprot tome, ono je tekući i neodređeni čin samog posredovanja. Ovo je prva i najvažnija karakteristika Tanabeovog apsolutnog ništavila.

„Naravno, ništavilo ne postoji kao takvo (da postoji, ono bi bilo biće, a ne ništavilo), ali se sastoji u činu negiranja bića. Apsolutno ništavilo je daljnja negacija ovog čina i stoga predstavlja posredujuću jedinicu koja negira negirajuću djelatnost ništavila, tačno ga određujući i obnavljajući negirano biće kao prazninu.“ (VI: 131)

Sve ovo Tanabe sažima u jednostavnoj rečenici: „Apsolutno ništavilo označava čin samog negativnog posredovanja na apsolutni način.“ (VI: 473)

Ovaj se aspekt apsolutnog ništavila temelji na Tanabeovoj „logici apsolutnog posredovanja“, koji je temeljno stajalište njegove filozofije i glavni udarac protiv Nishide. Njegovo je stajalište to da se svo posredovanje treba shvatiti kao dio procesa apsolutnog posredovanja: „U filozofiji, logika mora biti apsolutno posredovanje koje ne pretpostavlja bilo kakvu neposrednost, apsolutno posredovanje u kojemu su čak pretpostavke posredovane“ (VI: 172). Ovo je moguće jer se neposrednost definira kao negativno posredovanje na kojemu se utemeljuje logička tvrdnja, ili kazano Tanabeovim riječima, zato što se „svaka negacija smatra negacijom u afirmaciji i postaje posredovanje za afirmaciju.“ (VI: 173) Tanabeov cilj ovdje jeste da obezbijedi logičko utemeljenje za svoju logiku vrsta kroz posmatranje elementa neposrednog života (vrsta), a ne samo kao nečeg što se opire racionalnoj logici, već jednako tako kao negativno posredovanje kroz koje se logika događa.

Ovdje vidimo vezu između logike apsolutnog posredovanja i Tanabeove kritike Nishide. Tvrditi da se bilo kakva logika upotpunjuje kroz uzimanje neposrednosti kao svojeg negativnog posredovanja implicira da svaka logika koja *nije* posredovana kroz negativni aspekt i koja je nezavisna neizbježno se urušava u neposredno. Otuda čak i Nishidino apsolutno ništavilo, u onoj mjeri u kojoj nije posredovano negativnim aspektom vrsta, ostaje zapleteno u neposredno:

„Posredovanje ništavila je zapravo puka neposrednost...Logika *basho* ništavila nije logika koja se pojavljuje da bude, pošto ona uzima kao svoje stajalište ne apsolutno posredovanje, već neposrednost mjesta.“
(VI: 202–3)

Kritika Nishidinog apsolutnog ništavila je ono što daje Tanabeovoj misli njezino prvo razlikujuće obilježje, tj. lokaciju biti apsolutnog ništavila u činu posredovanja. Konkretnije, on smatra da će apsolutno ništavilo biti posredovano negativnim elementom vrsta, ili kroz čin koji potvrđuje ovaj element u negaciji negacije.

Drugo obilježje Tanabeovog apsolutnog ništavila, kao što smo to vidjeli, jeste to da se ono samo ne određuje kao *basho*, već „slijedi“ konačno. Ovo je očito u njegovoj aluziji na apsolutno ništavilo kao „transcendentnu cjelinu“ (*chōetsuteki zentai* 超越の全体). U jasnom ukazivanju na Hegelovu *Idee* kao subjekt apsolutno univerzalnog (*zettai fuhēn no shukan* 絶対普遍の主観), on piše:

„Ovo je transcendentna cjelina koja se manifestira posvuda kao osnova dinamički relativnog jedinstva koje se razvija u građenju negacije svojeg posredovanja u suštinski relativnoj oprečnosti subjekta i objekta, ali koja istodobno transcendirira svako relativno jedinstvo i obuhvata unutar sebe dinamički razvitak ovog jedinstva. *Iako ona, prema tome, ne postoji na način na koji konačno-relativno postoji, ona se mora shvatiti kao ono što je uvijek budno za ono što je kao osnova dinamičkog razvitka konačno relativnih egzistencija.* Ovo ukazuje na *ništavilo, zbilja apsolutno ništavilo, u osnovi bića.* Ovo jednako tako ukazuje na prazninu koja transcendirira biće i ništavilo i u koje oboje ulaze.“ (III: 103)

Tanabe također izražava ovu „transcendentnu cjelinu“ kao „besciljnost bez svrhe“ (*mokuteki naki gōmokutekisei* 目的なき目的性) i, u ovom smislu, smatra je nekom vrstom teleološkog principa. Ovo je razlog zbog kojeg govori o njojzi kao transcendentnoj *cjelini*. S ovim on nema na umu cjelinu koja sebi potčinjava konačne „dijelove“ koji postoje historijski, određujući koji bi pravac trebali zauzeti. Da je ovo bio slučaj, historija bi se preokrenula u neku vrstu emanacije iz ništavila. Želeći da izbjegne svaku teleološku nužnost u historiji, Tanabe je bio beskompromisan u svojoj kritici Hegelovog apsoluta i Nishidine „samosvijesti

o apsolutnom ništavilu“ i inzistirao je na tome da „cjelina“ o kojoj je govorio može jedino biti transcendentan vis-à-vis društveno-historijskog postojanja. U ovom smislu, „transcendentna cjelina“ može se kazati da će biti apsolutno ništavilo za konačno.

Ova se „transcendentna cjelina“ manifestira u konačnom kroz praksu. Drugim riječima, transcendentna cjelina je ta koja se pojavljuje kao „besciljnost *bez svrhe*“ u praktičnoj samosvijesti o „trenutku djelujućeg sada“ (*kōiteki genzai no shunkan* 行為的現在の瞬間, III: 168), u kojemu konačno negira ovu vrstu prakse koja je uperena na zazbiljavanje pojedinačne vrline:

„Moralna se praksa razlikuje od djelovanja koje jedino posjeduje osjećaj svrhe. To nije čin koji ide za konačnom svrhom i zazbiljavanjem relativne vrijednosti, već voljni čin koji čini sami život svojom svrhom i vidi apsolutnu vrlinu u samom sebi. Dobro je vrlina koja pripada jedino ovom voljnom činu kao apsolutnoj vrijednosti, a zadovoljstvo dobrim je „besciljnost bez svrhe“ čiji je cilj *apsolutno negativna transcendentna cjelina*.“ (III: 413–4)

Dakle, treće obilježje apsolutnog ništavila sastoji se u tvrdnji da jedino ova moralna praksa može omogućiti manifestiranje apsolutnog ništavila, o kojemu se posve može misliti kao transcendentnom *za konačno*.

SAMOOTUĐENJE VRSTE I IDEJA APOSLOTNOG NIŠTAVILA

Tanabeovo mišljenje je poprimilo konkretan oblik kao „logika vrsta“. Pošto se suprotstavio Nishidinoj logici „pojedince-roda“, Tanabe je predložio logiku „individualno-*species* (vrsta)-rod“ kako bi naglasio značaj negativnog posredovanja. Ali i više od toga, Tanabe je namjeravao da njegova nova logika bude neka vrsta „društvene ontologije“ utoliko što uključuje pojedinačne elemente vrsta, stvari kao što su rasa i klasa, koje su ostavljene izvan sheme koja misli jedino u pojmovima pojedinaca, s jedne strane, i čitavog svijeta, s druge. Ovo je razlog njegovog praktičnog zanimanja za kritičnu analizu nacionalne kontrole pojedinaca i za transformiranje osnove te kontrole u „naciji čovječanstva“ (*jinru-*

iteki kokka 人類的国家). Otuda logika vrsta raskriva sljedeću konkretnu strukturu:

pojedinač
 rasa (etnička nacija)
 nacija (čovječanstva)

U ovoj shemi apsolutno ništavilo zauzima poziciju genusa (roda), tj. nacija je shvaćena kao nacija čovječanstva. Očito, ona ne korespondira nijednoj de facto postojećoj naciji od tada, pošto čin samog posredovanja, apsolutnog ništavila jednostavno ne može biti poistovjećen s onim što se posreduje. Apsolutno ništavilo je radije princip koji omogućuje zazbiljavanje nacije kao roda. Jednom riječi, za Tanabea je sadašnje *specifično* društvo, označeno konfliktom ega među pojedinačnim egoima koji se natječu jedan s drugim, transformirano u zajednicu ljudskih odnosa koja je utemeljena na samosvijesti o konačnosti i koja je zabiljena u konkretnoj moralnoj praksi. On dokazuje da je ova zajednica ono što on označava nacijom kao rodom, kao „nacija čovječanstva“ koju podržavaju konačna bića sa željom da preokrenu svoje granice kao vrste, tj. da negiraju negativitet koji ih poistvojećuje kao one koja pripadaju vrstama. Apsolutno ništavilo je to koje formira temeljnu potporu za ovu negaciju negacije. Sljedeći odjeljak ilustrira ovo pitanje:

„Apsolut koji negira oblik jedinstva [roda] ne samo da osigurava samonegiranje vrsta u ovoj posredujućoj ulozi, već on čuva negativitet vrsta kao negirajući element, čineći ga polazištem i posrednikom konverzije. Ova *praktična prekretnica* – ili ono što bismo mogli nazvati *punctum saliens aller Lebendigkeit* – nije ništa drugo doli pojedinac. Kroz pojedinčevo djelovanje vrsta je negativno transformirana u kolektivno jedinstvo roda, a element vrste, koji predstavlja jedinstvo po sebi, postaje rod kao cjelina“. (VI: 489)

Ova zamisao pojedinačnog služenja kao „praktičnog svojstva“ za promjenu vrsta u rod održana je kroz Tanabeovu logiku vrsta u predratnim godinama.

Vrijedi primijetiti ovdje da je transcendentni karakter apsolutnog ništavila za konačno odražen u samoj naciji, u onoj mjeri u kojoj aktivnost apsolutnog ništavila utjelovljuje aktualiziranje „nacije kao roda“. Jedno-

stavno postavljeno, nacija pretpostavlja karakter idealnog u logici vrsta, kako je posvjedočeno u sljedećem odjeljku:

„Posrednik za ovo poricanje [vrsta kao temelja (*kitai* 基体) u „naciju kao rod“] jeste pojedinac, koji oblikuje harmoničan odnos sopstva-kao-drugog s nacijom. Ovo apsolutno mirenje roda-vrsta-pojedinca je logika društvenog bića. Naravno, ovo nije u tolikoj mjeri stvarni čin kao što je *zadaca koja treba biti ispunjena kroz praksu*. (VI: 233)

Tosaka Jun 戸坂 潤 je među onima koji su kritizirali ovo idealiziranje nacije:

„Važna poanta jeste ta da nacija na kojoj dr. Tanabe inzistira tako iskreno jeste idealna nacija ili – da je postavim u pojmovima koji je čuvaju od propadanja u hegelijanski emanacionizam – neka vrsta poput ništavila, koja ne treba biti poistovjećivana sa sadašnjim postojećim nacijama poput Japana, Kine, Mandžurije, Italije ili Etiopije. Kao ideal moralne prakse nacija bi trebala imati ovo značenje i nije važno koji konkretni odnos nosi prema stvarnim nacijama (a isti slučaj bi se mogao kazati za rase).“⁶

Tanabe je bio osjetljiv za ove vrste kritike. Dok je naglašavao da nacija u njegovoj logici vrsta se ne bi trebala posmatrati samo kao cilj moralne prakse, otvoreno je dopuštao da ona ostane ideal.⁷ Kasnije modifikacije za njegovu poziciju možemo kazati da predstavljaju odgovor na ovo pitanje.

Uzevši u obzir strukturu logike vrsta, idealistička koncepcija nacije nije nužno nedostatak koji treba modificiranje. Ovo je bilo praktičnije zanimanje koje je odvelo Tanabea da promijeni logički status nacije, tj. da proširi svoju logiku iz *socijalne* ontologije kako bi uključio *historijsku* ontologiju. Što se tiče odnosa između logike vrsta i historije, Tanabe ima ovo da kaže:

„Historija, napose historija utemeljena na stajalištu o „pojedinačnom“, može biti jedino konstruirana kroz posmatranje vrsta kao teme-

6. TOSAKA Jun - [The logic of the species: The theory of Dr. Tanabe Hajime], [Complete works of Tosaka Jun] (Tokyo; Keishō Shobō, 1966.–1979.), III: 300.

7. Vidjeti, na primjer, THZ VI: 453–4, VII: 30.

lja. Posredna uloga koju historija igra proistječe iz posredne naravi vrsta... Da li se jedino kao logika substratuma logika vrsta može nadati da preživi kao logika historije?“ (VI: 203)

Kao što Tanabe primjećuje, treba da unesemo u ovu sliku aspekt vrsta koji nije pokriven pojedincem, niti rodом. Međutim, nije moguće da objasnimo nastajanje historijskog svijeta kroz uzajamno posredovanje pojedinca, vrsta, roda sve dok rod ostaje, kao što je bio za Tanabea, izvan u „onom ponad“ kao idealna nacija. Jer, da bi logika vrsta postala historijska ontologija, rod treba da se shvati ne samo kao idealno transcendiranje aktualnog, već jednako tako kao nešto konkretno povezano sa historijskim svijetom kao takvim.

Ovaj se problem oslovljava kroz uvođenje koncepta „samootuđenja roda“ (*rui no jiko sogai* 類の自己疎外), koji je precizno određen u dva eseja iz 1937. godine: 「種の論理に対する批評に答う」 [Odgovor na kritike logike vrsta] i 「種の論理の意味を明にす」 [Pojašnjenje značenja logike vrsta].⁸ Izvorno, ideja samootuđenja roda je namjeravana kao odgovor na kritike koje je potaknuo Takahashi Satomi i Mutai Risaku protiv Tanabeove nove logike.⁹ U najkraćem, obojica njih su dokazivali da se uvođenje aspekta vrsta zahtijeva jedino ukoliko prvo prihvatamo njegovo stajalište o logici, budući da neposredno i iracionalno protuslove njegovoj tvrdnji da sve može biti supsumirano u „logiku apsolutnog posredovanja“. U odgovoru, on dokazuje da historijski svijet, kao vrsta konačnog koji postoji u ovom sadašnjem nije samo neposredan, već jednako tako otuđen od prošlog jedinstva roda te je u ovom smislu posredovan kroz rod.

Kako bi ovaj iskaz učinio jasnim, Tanabeov razlog za kazivanje o vrstama kao samootuđenju roda jeste da ustanovi konkretnu tačku kontakta između roda i zbiljnosti:

8. Zamisao samootuđenja roda pojavila se zapravo ranije. Primjerice, čitamo u njegovoj 『論理の社会存在論的構造』 [Socio-ontološkoj strukturi logike, 1936.]: „Rod ne može biti relativiziran kao vrste; to je samo onda kada rod gubi svoju apsolutnu univerzalnost kroz svoju vlastito *samootuđenje* koje pada u vrste“ (VI: 327). Otuda je tačnije kazati da je u odgovoru svojim kritičarima Tanabe dao ovoj ideji više kontrolnu ulogu nego što ju je imala ranije.

9. TAKAHASHI Satomi 高橋里美, 「種の論理について」 [O logici vrsta], 『思想』 [Misao] 175, 177, 178 (1936.–1937.); MUTAI Risaku 務台理作, 「社会存在論に於ける世界構造の問題」 [Problem strukture svijeta u socijalnoj ontologiji] 『哲学論叢』 [Filozofska rasprava], 5 (1937.).

„Uzevši u obzir da se potvrda uvijek pravi na način dijalektičkog negiranja i da se otuđenje uvijek zbiva istovremeno s jedinstvom, čini se očitim da se dualistička podjela historijske zbiljnosti mora shvatiti, kao što sam je ja shvatio, u pojmovima alijeniranog aspekta jedinstva.“
(VI: 454)

U isto vrijeme, on potvrđuje neadekvatnost ove teorije u onoj mjeri u kojoj iracionalnost koju pronalazimo u zbiljnosti ne može biti objašnjena jednostavno kao samootuđenje roda. Ova manjkavost u logici vrsta bila je, nastavlja on, „neizbježno, pretpostavljeno moja originalna intencija uz ovu ideju i proistječe iz prisustva ahistorijske tendencije u mojemu mišljenju.“

Važno pitanje ovdje jeste to da je ovaj koncept prouzročio promjenu u Tanabeovoj ideji apsolutnog ništavila. Prethodno on je shvatio da bit apsolutnog ništavila leži u pojedinčevoj potvrdi negativiteta vrsta, u negaciji negacije. Općenito shvaćeno, ovo je značilo da je apsolutno ništavilo označilo kretanje od pojedinačnog ka univerzalnom. Međutim, uz pojam samootuđenja roda, jedinstvo roda koje shvata pojedinac u apsolutno negativnom djelovanju ništavila dezintegrira se i propada u biće vrsta. U ovom smislu, apsolutno ništavilo se definira kao čin djelovanja samootuđenja funkcije roda kao negativnog posredovanja kako bi postiglo apsolutni negativitet. Drugim riječima, u otuđenju sebe u kretanju od univerzalnog prema partikularnom, ono se vraća od partikularnog ka univerzalnom, otuđenju koje služi za mirenje regresije (vraćanja u staro stanje). On piše: „Apsolutno ništavilo posreduje biće koje zauzvrat posreduje svoj povratak samom sebi“ (VI: 473), dodajući kasnije da se „apsolutno ništavilo vraća samom sebi kroz posredovanje samonegacije kao samootuđenja“ (VI: 474). Otuda promjena u orijentaciji od univerzalnog prema partikularnom.

ŌGEN NACIJE I GENSŌ APSOLUTNOG NIŠTAVILA

Vidimo određeni razvoj logike vrsta kao historijske filozofije u pojmu samootuđenja roda gdje se iznosi sugestija da se značenje historije kao procesa sastoji u trostrukom posredovanju pojedinca-vrsta-roda. Međutim, sam Tanabe nije bio uvjeren da je njegova logika vrsta dostatno

historijska. Ovo nas vodi sljedećem koraku u njegovom razvitku logike u potpuno izgrađenu historijsku filozofiju.

Dvije suprotstavljene tendencije su prisutne u oblikovanju historije kroz mirenje vrsta: tendencija pojedinca da postigne rod kroz činjenje vrsta svojim negativnim posredovanjem i tendencija roda da izgubi svoje jedinstvo i propadne u svoj otuđeni oblik koji duguje poremećenju prirodi vrsta na temelju roda. Jasno da samootuđenje roda pripada potonjem. On ne može ležati unutar područja racionalnog djelovanja i stoga je nešto kontingentno za pojedince. Jer, historija pruža zaklonište iracionalnim elementima i razvija na neki način ono što leži ponad kapaciteta pojedinaca za djelovanje. Međutim, Tanabe se zapravo ne poziva na samootuđenje roda kako bi upotpunio transformaciju logike vrsta u historijsku filozofiju. Na posljednjim stranicama „A Clarification of the Meaning of the Logic of the Species“ / „Razjašnjenje značenja logike vrsta“ on ustvrđuje da „logika vrsta mora biti logika historijske zbiljnosti i istovremeno logika *etike*“ (VI: 521). Kao što smo vidjeli, sa stajališta moralne prakse Tanabe nastoji da historicizira svoju logiku, zadaća koje se on dotiče u svojem eseju iz 1939. godine 「国家的存在の論理」 [The Logic of national existence/Logika nacionalne egzistencije]. On izjavljuje na početku:

„Sve dosad, ono što sam raspravljao kao „socijalnu ontologiju“ predstavlja tek dio strukture onog što je samosvijest historijske društvene zbiljnosti. Ova socijalna ontologija ne dopijeva u praktičnu samosvijest razvitka-kao-konstrukcije i postajanja-kao-prakse (*hatten soku kennsetsu, seisei soku kōi* 発展即建設、生成即行為) u sebi i za sebe. Tek kad se socijalna ontologija razvije u logiku historije ona postaje samosvijest konkretne zbiljnosti.“ (VII: 27)

Ova praktična samosvijest razvitka-kao-konstrukcije i postajanja-kao-prakse namjeravana je da pokaže stajalište koje posmatra historijski razvitak kao proces ljudskih bića koja formiraju nacije. Ovo je ono što čini logiku historije za Tanabea, historijsku filozofiju čiji je predmet nacija:

„Društveno postojanje razvija se historijski jedino kroz konstruktivnu praksu [nacija].“ (VII: 29)

„Ne postoji prvo neki svijet i ne događaju se potom nacije, već se historijski svijet radije oblikuje tek u paru uz rađanje nacije.“ (VII: 57)

Iz ovih iskaza vidimo da za Tanabea moralna praksa ne ukazuje više jednostavno na stajalište iz kojeg pojedinac postoji u zbiljnosti, već na čitav historijski svijet. Otuda, ovo bi se moglo kazati za funkciju kao princip historijske filozofije i otuda uspostaviti odnos između ovog dvoga u kojemu proces nastanka nacija kroz praksu može biti izravno posmatran kao sama historija.

Sami koncept nacije treba da bude podešen tako da opravda takovrsnu poziciju. Zbog ovog razloga Tanabe predlaže posmatranje nacije kao *ōgen* apsolutnog ništavila. On uzima pojam *ōgen*-a iz Dijamantske sutre kako bi označio „samo manifestiranje prema prilici“ (VII: 60). On ga usvaja kako bi objasnio način na koji se apsolutno ništavilo manifestira u biću kao njegov vlastiti drugi. „*Ōgen* ništavila je biće kao negacija ništavila i u isto vrijeme kao njegova manifestacija [*genjō*]“ (VII: 61). Primjećujući da sve društvene institucije uključuju neku vrstu organizacije (VII: 76), on ih opisuje kao konkretne historijske manifestacije nacije te kao „nacionalne posrednike“ (VII: 79).¹⁰ Na ovoj osnovi, on pokušava da pokaže kako nacija nije odvojita od zbiljnosti, već da se pomalja u samom historijskom svijetu kao *ōgen* apsolutnog ništavila.

Tanabe nadalje elaborira koncept *ōgen*-a pomoću 還相 *gensō*-a ili „vraćanja“ apsolutnog ništavila (VII: 61). On upotrebljava ovu riječ, budističku po porijeklu, kako bi označio kretanje od apsolutnog ka relativnom ili od transcendencije ka imenenciji. Njegovo suprotno kretanje se naziva *osō* (idenje“, kao što to vidimo u sljedećem odjeljku:

„Idenje“ (*osō*) ne nastaje bez korespondirajućeg „vraćanja“ [*gensō*] transcendencije ka imanenciji, jer idenje ostvaruje svoj smisao kretanja od imanencije ka transcendenciji samo onda kad transcendencija jed-

10. Zapravo, Tanabe ne apsolutizira moderni oblik nacionalne države, niti smatra da se on oblikuje i razvija u historiji kao neizbježni izdanak ljudskog društva. Unatoč tomu, njegovo razumijevanje nacije kao oblika organizacije koji društva posjeduju historijski implicira u izvjesnoj mjeri da nacija pripada društvu koje ju je aktualizira. Čini se da ovo vodi zaključku da Tanabe potvrđuje zbiljnost države kakvom ona jeste.

nako uzvraća kroz posredovanje imanencije i njezino uzdizanje sebi.“
(VII: 148)

Tanabe posmatra ovaj *gensō* kao prijeko potreban sastavni dio u svojoj logici apsolutnog posredovanja:

„Nužno je za dijalektiku da posjeduje aspekt *gensō*-a. U onoj mjeri u kojoj posjeduje samo aspekt *osō*-a u praktičnom posredovanju, ona ne može biti apsolutno posredovana.“ (VII: 64)

Kritika koja je implicirana ovdje je otuda zasad usmjerena na njegovu vlastitu poziciju:

„Snažno se suprotstavljam gledištima da je dokrajčenje izgradnje apsolutnog ništavila neka vrsta neposrednosti u *basho*-u ništavila upravo zbog ovih konflikta sa dijalektikom apsolutnog posredovanja. Kazavši ovo, moram priznati da sam bio zakačen za suprotnu apstrakciju u svojem stajalištu o praktičnom posredovanju kako se to dosad opažalo. Iako ne vidim načina da se izbjegne zaključak da je neposrednost *basho*-a apstrakcija koja naposljetku preokreće ništavilo u biće, puko praktično stajalište o apsolutnom posredovanju je apstrakcija vođena u suprotnom smjeru u onoj mjeri u kojoj se razmatra ništavilo samo kao ništavilo u sebi i otuda ga čini neposrednim.“ (VII: 61)

Kako ovaj iskaz pokazuje, Tanabe propituje svoja prethodna stajališta o apsolutnom ništavilu kako su shvaćeni samo u terminima *osō*-a, to jest, samo u terminima prakse kroz relativno, te njegovo prilagođavanje kako bi naglasio da logika apsolutnog posredovanja mora također uključivati element *gensō*-a. Dakle, logika apsolutnog posredovanja označava da je djelovanje iz imanentnog i relativnog prema transcendentnom i apsolutnom posredovano kroz obrnuto kretanje, tako da se može kazati da apsolutno ništavilo upotpunjuje svoje djelovanje samo onda kad je posredovano kroz relativni aspekt *gensō*-a.

I kao što sam ranije ukazao, ovo kretanje od apsolutnog ka relativnom u apsolutnom ništavilu je već pokazano u Tanabeovoj raspravi o samootuđenju roda i njegovom kasnijem ponovnom promišljanju strukture apsolutnog ništavila¹¹ Ovo kretanje se ističe s uvođenjem *gensō*-a

apsolutnog ništavila i njegovom razmatranju u svojoj logici apsolutnog posredovanja.

Otuda, možemo zaključiti da je razvitak logike vrsta koji ima da se bavi s idealnom prirodom nacije isti onaj proces koji apsolutno ništavilo mora da slijedi i ne bi se smio posmatrati početno transcendentnim i onim koji postupno pretpostavlja kretanje „povratka“. U ovom smislu, pojam *ōgen*-a može se smatrati da predstavlja konačno rješenje ovog problema. U isto vrijeme, ovaj proces nameće proširenje uloge nacije u logici vrsta – ideja koju će sam Tanabe kasnije početi da kritikuje u *Metanoetici*.

Ipak, njegova logika apsolutnog posredovanja, kao uzajamno posredovano djelovanje relativnog i apsolutnog uz nagalašavanje na *gensō*-u apsolutnog ništavila, ostaje na životu kako bi odigrala temeljnu ulogu nakon *Metanoetike*. U ovom smislu, razvitak koji je pretrpjela njegova logike vrsta može se kazati da je postavio osnovu za kasniju Tanabeovu misao.

Ne bismo smjeli previdjeti diskontinuitet koji je rezultirao iz pojma *ōgen*-a. To jest, logika vrsta je već pomjerila svoj fokus sa vrsta i preusmjerila se ka „logici *roda* ili *nacije*“. Istina, suština logike vrsta, negativna posredujuća uloga koju su vrste odigrale nasuprot apsolutnog ništavila, ostala je usprkos kazivanju o samootuđenju roda. Međutim, Tanabe više nije tražio ovo negativno posredovanje u vrstama, već se umjesto toga okrenuo rodu ili naciji:

„*Ōgen* ništavila je biće kao negacija ništavila i u isto vrijeme kao njegova manifestacija. *Ovaj ōgen je ništa drugo doli biće kao negativno posredovanje*, koji u konkretnom označava da je ne-biće u isto vrijeme biće.“ (VII: 61)

Otuda je pokušaj da se upotrijebi logika vrsta kako bi se razriješio problem nacije okončao njezino preobražavanje u logiku nacije.¹²

II. Sama riječ *gensō* već se pojavila u „A Clarification of the Meaning of the Logic of the Species“ / „Razjašnjenju značenja logike vrsta“, međutim, ona tamo nije upotrebljavana da karakterizira apsolutno ništavilo, već da objasni dvojnu narav pojedinca. Sukladno Tanabeu, kroz posredovanje pojedinca vrsta je uzdignuta na stupanj roda, i istodobno zbog pojedinca rod se spušta u vrstu. U tom kontekstu, on govori o pojedincu kao „stjecište *ōsō*-a i *gensō*-a“ (VI: 491). *Gensō* označava kretanje od roda ka vrsti ovdje i, u ovom smislu, možemo misliti o njemu kao zbiljski identičnom uz samootuđenje roda, iako sam Tanabe ne povlači ovu vezu.

STAJALIŠTE METANOETIKE

Nezadovoljstvo potaknuto ovim preokretom na „logiku nacije“ pronašlo je odušak u njegovoj filozofiji metanoetike. U svojem predgovoru 『種の論理の弁証法』 [A Dialectics of the logic of the species/Dijalektika logike vrsta], koja je slijedila njegovu *Metanoetics/Metanoetiku* koja je objavljena 1947. god., on piše:

„U mojemu ranijem mišljenju bilo je neizbježno da sam se mogao poskliznuti u tendenciji ka samom hegelijanskom racionalizmu, koji sam uvijek kritikovao, da apsolutiziram naciju kao što je to on uradio i da u njojzi apsorbiram slobodu pojedinaca zato što ništavilo, princip apsolutnog posredovanja, ... još nije bilo dostatno negativno i još nije transcendiralo ka dubini kontradikcije, te stoga nije bilo u mogućnosti da se riješi svojeg identiteta s razlogom.“ (VII: 253–4)

Zanimljivo je da on okrivljuje manjkavost svojeg pojma apsolutnog ništavila zbog zapadanja u hegelijanski racionalizam. Kako bismo se držali ovog mjesta, možda bismo trebali započeti s kratkim razmatranjem metanoetike (*zangedō* 懺悔道).

No, kako bismo započeli s ovim, metanoetika se shvata kao apsolutno radikalno stajalište konačnog bića, stajalište u kojemu sopstvo uviđa svoje neminovne granice i dopušta mu da ide izvan sebe u očaju:

„Metanoetika mora započeti sa odbacivanjem sopstva koje više nije kvalificirano da postoji, jer je prisiljeno da prepozna, kroz patnju i tugu, kako je njegovo biće bezvrijedno.“ (IX: 20; PM, 5)

Međutim, u susretu s ovim radikalnim zlom, sopstvo je paradoksalno uskrsnulo: „Međutim, dostatno zapanjujuća snaga koja nas potiče da prekinemo je istodobno sama snaga koja reaffirmira naše jednom zanjekano biće.“ Ovo je drugo značenje metanoetike, njezin „afirmativni aspekt“ u kontrastu sa „negativnim aspektom“ podvrgavanja (IX: 21; PM, 6). Ukratko, metanoesis nameće kajanje i „obraćenje“; a izvorna

12. Tanabe prestaje da upotrebljava pojam „logike vrsta“ nakon „The Logic of National Existence“ / „Logike nacionalnog postojanja“, očito s namjerom da odmjereni ovu ideju sa kobnom idejom „logike nacije“.

samosvijest o konačnosti sopstva je istodobno njegov „prijelomni tere-
nutak“ (*Durchbruch*) (IX: 19; PM, 4).

Jasno, metanoetika, kao put metanoesisa, nije tek puki deskriptivni opis, već je izražena u subjektivnim terminima koji su blisko povezani sa Tanabeovim vlastitim iskustvom. Uz to, ona nije tek istjecanje njegovog osobnog osjećanja ili jednostavno očitovanje vjerovanja. Ovo je očito u njegovom usvajanju „apsolutne kritike“ (*zettai hiban* 絶対批判) kao korespondirajuće „logike metanoetike“:

„Metanoetika nije proizvod mojeg subjektivnog osjećanja; niti je jednostavno stvar toga da sam bio toliko svladan učenjem Čiste zemlje shin doktrinom koju je izložio Shinran kojom sam bio prisiljen da oblikujem svoje mišljenje u skladu samo s njime. Argumentirao bih da je metanoetika neizbježno rezultat filozofije koja je slijeđena kao kritika razuma. Dakle, ukazujem na metanoetiku kao *apsolutnu kritiku*.“ (IX: 46; PM, 37)

Ova apsolutna kritika, koja tvori negativni aspekt metanoetike, osnažuje potpuni kolaps autonomnog razuma kao temelja za filozofiju. Tanabe raspravlja ovaj problem u svezi s Kantovom kritikom:

„Nausprot onome što je Kant mislio u svojoj kritičkoj filozofiji, nemoguće je za autonomiju razuma da obezbijedi svoje vlastite temelje. Razum koji je nadaren sposobnošću za samokritiku ne može izbjeći krajnje neugodan položaj autonomija praktičnog prazuma, budući da je uhvaćen u radikalnom zlu koje proistječe iz temeljne ljudske konačnosti. Kritika razuma treba da bude forsirana do tačke apsolutne kritike kroz „apsolutni prekid“ i apsolutnu krizu, koja tvori samonapuštanje razuma.“ (IX: 32; PM, 19–20).

Za Tanabea, neadekvatnost Kantove kritike se sastoji u činjenici da je on isključio razum iz kritike i, kao rezultat, nije doveo u pitanje samu ideju racionalne kritike. Ovo čini njegovu kritiku u biti manjkavom. S druge strane, ukoliko razum čini samog sebe predmetom kritike, tad bi ovo moglo zahtijevati drugi razum, dovodeći nas u bespomoćnu poziciju beskrajne regresije. Ova samokontradikcija je razlog zašto radikalna kritika prouzročuje svoj vlastiti kolaps: „Ovo je pitanje sudbine i skrajnje istine da, u nastojanju da zadobije potpunu autonomiju, razum konačno mora biti srušen“ (XI: 48; PM, 39).

Također, praktični razum nije od bilo kakve pomoći u micanju ove

samokontradikcije i to zbog jednostavnog razloga što je ljudsko postojanje po svojoj naravi ukorijenjeno u radikalnom zlu. Kao što Tanabe bilježi: „Konfrontiranje etike s radikalnim zlom ne može izmaknuti susretanju antinomije i dolaska konačno u *zange* [metanoesis] (IX: 124; PM, 127). Iako ovaj problem nije slijedio Kantovu *Kritiku praktičnog uma*,¹³ Tanabe objašnjava da su sloboda i kontingencija, dobro i zlo, apsolutno suprotstavljeni i uz to istodobno tako ovisni jedni o drugima da nas antinomija neizbježno vodi „kontradikciji da ono što treba biti nije, a ono što ne treba biti jeste“ (IX: 153; PM, 159), kontradikciji ponad čak moći praktičnog uma.

Ono što je za nas važno ovdje jeste da ova „apsolutna kritika“ označava samoizručenje stajališta o moralnoj praksi na kojoj je Tanabeova filozofija suštinski bila utemeljena.¹⁴ Prethodno, praksa je označavala svladavanje volje pomoću konačnog bića kako bi se slijedila konkretna vrlina; i ovo je bio jedini uvjet za manifestiranje apsolutnog ništavila i ostvarenja nacije. Međutim, u *Metanoetici* ova mogućnost negiranja će biti posve odbačena. Konačna bića se smatraju ukorijenjenima u radikalnom zlu i otuda nagnana na samokontradikciju.

Drugim riječima, definirajuća oznaka Tanabeove dijalektike ovdje jeste ta da je on nastojao da utemelji dijalektičku sintezu ne na spekulaciji, kao što je to Hegel uradio, već na praktičnom umu, ili kako je to on postavio, napredovanju „od Kanta do Hegela“ povezano s povratkom „od Hegela prema Kantu“:

„Mogli bismo kazati da ispravno shvatanje Hegela zahtijeva oživljavanje Kantovog stajališta u smjeru praktičnog uma i davanja mu solidnog utemeljenja.“ (III: 134)

Međutim, kada dolazimo do logike apsolutne kritike, um gubi svoju sposobnost da održi svoju autonomiju čak i u praktičnom smislu. Dakle,

13. KŌSAKA Masaaki raspravlja ovaj problem u odnosu na konkretni sadržaj Kantove *Critique of Practical Reason*. *Nishida's Philosophy and Tanabe's Philosophy / Kritike praktičnog uma*. *Nishidina i Tanabeova filozofija*, KMC VIII: 341–9.

14. Ono što je ovdje zanjekano je praksa koja je utemeljena na „moći sopstva“, a ne praksa kao takva. Ovo nastavlja biti Tanabeovo temeljno stajalište nakon *Metanoetike*. On smatra da uskrsnuće konačnih bića kroz djelovanje „moći Drugog“ treba biti neka neke vrsta prakse (*kōi*) koju on imenuje *gyō* 行, usvajajući religijski pojam.

ne postoji alternativa, već da se napusti dijalektička sinteza koja je osigurana u stajalištu o moralnoj praksi.

APSOLUTNO NIŠTAVILO KAO PRINCIP OBRAĆENJA

Sljedeće pitanje koje treba biti razjašnjeno jeste značaj „afirmativnog aspekta“ metanoetike, to jest, smisla u kojemu je konačno biće proživljeno kroz „moć Drugog“. Ovo će jednako tako pomoći da se razjasni pitanje o tome kako je metanoetika počela da djeluje na Tanabeovo razumijevanje apsolutnog ništavila.

Tvrđnja da je moralna praksa odbačena kroz „apsolutnu kritiku“ pretpostavlja da je Tanabe u stanju da posve zaniče svoju ideju o shvatanju apsolutnog ništavila iz pozicije konačnog, ili kako on kaže, sa stajališta „moći sopstva“ ili *ōso*-a. Kao rezultat, jaz između apsolutnog i relativnog, koji bi jedino mogao biti premošćen kroz praktičnu samosvijest, postaje *apsolutni* jaz u kontekstu apsolutne kritike, a apsolutno ništavilo postiže značenje transcendentnog Drugog preko i protiv konačnog. Da se poslužimo Tanabeovim izrazom: apsolutno ništavilo, „koje je ništavilo u svakom smislu ove riječi, je transcendentalno suprotstavljeno prirodi našeg postojanja kao bića, i ono nam ni na koji način ne dopušta da mislimo o njemu kao identično apsolutnom-kao-relativnom“ (VII: 360).

Smatram ovu ideju transcencijacije apsolutnog ništavila suštinskom za dosezanje logičke jezgre *Metanoetike*. Ona je precizno odsustvo aspekta transcencijacije u apsolutnom ništavilu koje je odgovorno za apsolutiziranje nacije:

„Ništavilo je trpjelo oskudicu transcencijacije u mojem mišljenju kada nisam bio svjestan religijskog djelovanja-vjere-svjedočenja (*gyōshinshō*) posredovanog kroz apsolutno ništavilo u metanoetici. Zbog ovog razloga nisam mogao izbjeći tendenciju, s jedne strane, da izvlstim individualni subjekt uz rezultat da je apsolutnost ništavila postala iminentna i identična s individualnim subjektom i da, s druge strane, postane poistovjećen sa supstratom vrsta te, kao rezultat, da apsolutizira naciju.“ (VII: 367)

I kao što je primijećeno ranije, Tanabe je u početku smatrao da apso-

lutno ništavilo treba biti transcendentno pozicionirano nasuprot konačnom. Ovo mišljenje proistječe iz kritike da *basho* u kojemu Nishida smješta apsolutno ništavilo i apsolutno kod Hegela neizbježno okončavaju u nekoj vrsti plotinijanskog „emanacionizma“, postajući tako posve „zadani“ tako da je problem individualnog grijeha i historijske kontingencije maknut postrance. U razvijanju svoje logike vrsta aspekt „vraćanja“ ili *gensō* je postupno počeo da se osjeća u ideji apsolutnog ništavila kao način da se prevlada problem nacije koji je bio posljedica ovog načina posmatranja transcendencije apsolutnog ništavila. Sa stajališta metanoetike, on će kasnije okrivljivati ovu ideju nacije za oslanjanje na nedostatno transcendentnu ideju ništavila.

S jedne strane, kaže se da apsolutno ništavilo djeluje na konačno sopstvo u metanoesisu kao *gensō*, koji označava da je spasenje sopstva izrađeno ne kroz sopstvo, već kroz moć Drugog. S druge strane, Tanabe inzistira da uvođenje pojma *gensō* ne implicira da apsolutno ništavilo postaje imanentni princip historije, već radije da ostaje transcendentan nasuprot ovom konačnom. Ova dva aspekta apsolutnog ništavila su dijametralno oprečna: ne postoji alternativa osim da se organizira da apsolutno ništavilo uključuje aspekt *gensō*-a u kojemu je praksis kroz „moć sopstva“ posve negiran i način od relativnog ka apsolutnom blokiran. Ukoliko se *gensō* ne uzme u radikalnom smislu, apsolutni ushit je izgubljen, a apsolutno ništavilo neizbježno postupno pada u imanenciju. Otuda je temeljno pitanje u *Metanoetici* o tome kako da se odnose ova dva kontradiktorna aspekta apsolutnog ništavila, kako da se opravda njegova transcendencija dok čuva svoj aspekt *gensō*-a.

Kontradikacija je razriješena jedino kroz shvatanje apsolutne distance relativnog od apsolutnog kao oblika posredovanja koji omogućuje apsolutnom ništavilu da se „vрати“, to jest, da se manifestira u relativnom. Drugim riječima, apsolutno ništavilo se zazbiljuje jedino kroz neovisnost konačnog koje je negativno suprotstavljeno kao apsolutno drugi. Stoga apsolutno ništavilo postaje „negirajući princip sopstva“ koji čini svoju afirmaciju mogućom kroz negiranje sebe u smjeru konačnog. „Apsolut, kao apsolutno posredovanje, jeste *negirajući princip sopstva*, zbog kojeg razloga apsolutno dopušta relativnom – kao negativnom aspektu apsoluta – da posjeduje relativnu neovisnost“ (IX: 35; PM, 24). Apsolutno ništavilo sebi dopušta da bude posredovano pomoću neovisnosti

konačnog i otuda postaje „negirajući princip sopstva“. Konkretno uzeto, ono dopušta grijeh konačnog. Zbog ovog je razloga apsolutno ništavilo definirano kao „ništavilo-kao-ljubav (*mu soku ai* 無即愛)“ ili kao „Veliki Nay-kao-Velika Samilost (*daihi soku daihi* 大非即大悲)“ (IX: 5; PM, li).

Međutim, takovrsno negiranje sopstva apsolutnog ništavila nema za nužnu posljedicu unilateralno strukturiranje apsoluta, pošto bi ono moglo samo stajati nasuprot relativnom. Tamo gdje je ovo slučaj, ništavilo bi izgubilo svoju prirodu neprestanog djelovanja i poprimilo ustanovljen oblik bića. Otuda Tanabe posmatra apsolutno ništavilo kao posredovano u izvršenju negiranja sopstva metanoesisa kroz konačno i, u ovom smislu, definira ga kao *ništavilo-kao-ljubav* i *Veliki Nay-kao-Velika Samilost*. Ovo je odnos stroge uzajamnosti, poput dvaju strana istog novčića: apsolutno ništavilo, koje se relativizira afirmativno pomoću utemeljenja neovisnosti konačnog kao svojeg posredovanja, konačno obnavlja svoje postojanje na temelju „ljubavi“ ili „Velike Samilosti“. Tanabe opisuje ovu uzajamnost relativnog i apsolutnog kako slijedi:

„Samonegiranje i transformiranje, izrađeno pomoću relativnih bića među sobom, omogućeno je zbog toga što se oni afirmiraju kroz ništavilo, dok ovo negirajuće djelovanje sopstva ništavila postaje njegova vlastita afirmacija i njegovo zazbiljavanje u svijetu. *Ovo apsolutno transformiranje (zettai tenkan 絶対転換) je apsolutno ništavilo i u isto vrijeme apsolutno posredovanje.*“ (IX: 152; PM, 158)

Da parafraziram: konačno je drugo stajanje nasuprot apsolutnom ništavilu jer, kao biće, ono je ukorijenjeno u radikalnom zlu i naginje pobuni protiv onog što je apsolutno. Ukoliko je apsolut neposredno i statičko postojanje bez bilo kakvog odnosa prema konačnom, ono ne bi moglo biti apsolutno ništavilo. Apsolutnost, *kao ništavilo u djelovanju*, otuda mora biti mišljeno da se afirmira jedino kroz posredovanje konačnog kao svoj vlastiti negativni drugi. Ovo znači da ono naginje da se afirmira izvan samog sebe i, *u djelovanju negiranja sopstva*, dopušta grijeh u konačnom. Ovo je djelovanje manifestno kao „ljubav“ ili „Velika Samilost.“ Apsolutno ništavilo manifestira takovrsno negiranje sopstva samo onda kad se nepremostivi jaz između relativnog i apsolutnog širi do skrajnosti u kojoj konačno i dalje traje u svojoj neovisnosti, a apsolutno stoji nasuprot kao transcendentni drugi. Ovo ide do opsega da je

distanca od apsolutnog nepremostiva, ne ostavljajući konačnom izbora osim da se sruši i raspadne; te otuda negirajući svoje vlastito postojanje izvan svijesti o svojem grijehu, apsolutno je ništavilo u stanju da manifestira svoje negirajuće djelovanje sopstva i konačnog kako bi obnovilo svoje postojanje.

Ovaj odnos u kojemu afirmiranje relativnog je u isto vrijeme samonegiranje apsoluta, a afirmiranje apsoluta u isto vrijeme samonegiranje potonjeg – da pozajmimo Tanabeov izraz, uzajamnost u kojoj je „afirmiranje neovisnosti omogućeno jedino kroz negiranje ovisnosti i...samonegiranje ovisnosti omogućeno jedino kroz afirmiranje neovisnosti“ (IX: 248; PM, 273) – jeste bit „apsolutnog posredovanja kako se pronalazi u *Metanoetici*. Apsolutno se definira kao apsolutno ništavilo na temelju samonegirajućeg djelovanja posredovanog kroz neovisnost konačnog. Tanabe kazuje o ovom aspektu apsolutnog ništavila kao transformirajućem „preobraćenju (*tenkan* 転換) radije nego kao „negirajućem principu sopstva“. Kako ga ja shvatam, njegov je cilj da jasno pokaže da se apsolutno ništavilo ne zaustavlja u unilateralnom djelovanju samoodnošenja prema konačnom kao pukom negirajućem principu sopstva, već uključuje svoje vlastito *posredovanje kroz negiranje sopstva konačnog*. Ovo je apsolutno ništavilo kao djelovanje transformiranja obraćenja koje u biti podržava paradoksalan i uzajamno preusmjerljiv odnos u kojemu su afirmiranje i negiranje relativnog i apsolutnog nerazdvojivo isprepleteni. Dakle, *logičko* značenje preobraćenja u *Metanoetici* jeste da se ide do tačke gdje je apsolutno ništavilo transformirano u sanonegirajući princip *preobraćenja*.

Očito ovo Tanabeu nudi put da razriješi problem aporije koju sam istaknuo na početku: kako da objasnimo odnos u kojemu se apsolutno ništavilo pozicionira nasuprot historijskog svijeta bez micanja konačnosti koja pripada ljudskim bićima? Što je više ova konačnost naglašena, više se apsolutno ništavilo posmatra kao „slijeđeno“ onim konačnim, mičući mogućnost njegovog konkretnog povezivanja za historijski svijet. Međutim, ukoliko se veza apsolutnog ništavila sa zbiljnošću objašnjava kroz njegovo shvatanje jednostavno kao princip koji je imanentan historiji, onda su konačno, i uz njega radikalno zlo i kontingencija ljudskih bića, primorani da odstupe. Ovo je aporija u smjeru koje je logika vrsta bila naposljetku odvedena kako ju je Tanabe razvijao dotad, a u

svojoj *Metanoetici* on dokazuje da je *sama konačnost ljudskih bića jedini mogući temelj za apsolutno ništavilo kako bi bilo dovedeno u odnos sa historijskim svijetom kroz samonegiranje gensō-a*.

Originalnost Tanabeove filozofije se ne zaustavlja na njegovom inzistiranju na samonegiranju apsolutnog ništavila. Ovo je pitanje već potaknuo Nishida u 『無の自覚的限定』 [The self-awakened determination of nothingness / Samoprobudenom određenju ništavila, 1932.].¹⁵ Umjesto toga, izvornost leži u njegovoj ideji da samonegiranje apsolutnog ništavila mora uvijek biti posredovano kroz samonegiranje konačnog, i kao rezultat toga, da se ništavilo uvijek mora smatrati principom *preobraćenja*. Čini mi se da ovaj pristup ne samo da pokazuje jedan način da se kritički baštini Nishidina filozofija, već jednako tako sugerira da ideja apsolutnog ništavila može položiti temelje za novu ontologiju usred sadašnjeg ozračja razmišljanja koje bi moglo odbaciti rasprave o historijskom svijetu u kojemu postojimo kao pukoj metafizici.

15. Kroz Tanabea je Nishida počeo da shvata ovaj problem samonegiranja apsolutnog ništavila, poglavito, kako se samo ništavilo odnosi prema historijskom svijetu. Međutim, ovo je odveć komplicirano pitanje da ga ovdje podrobnije razmatramo.