

Masakatsu FUJITA

O IDEI BASHO W FILOZOFII KITARŌ NISHIDY

Według Nishidy „prawdziwe «ja»” czy też jaźń jest tym, co nieskończenie odzwierciedla samo siebie w sobie, albo tym, co umożliwia byt nieskończony. Inaczej mówiąc, nie jest to aktywność, lecz coś, co postrzega aktywność. Chociaż uprzedmiotawia ono ego, samo nie może zostać uprzedmiotowione; jest czymś, co wymyka się wszelkiej konceptualizacji i nie może zostać określone jako podmiot (gramatyczny).

Kitarō Nishida (1870-1945) w znacznym stopniu przyczynił się do rozwoju filozofii w Japonii. Jest on najważniejszym myślicielem japońskim – stworzył podwaliny tak zwanej filozoficznej szkoły z Kioto. Chociaż w myśli Nishidy można odnaleźć pewien stały wątek, można też dostrzec jej ewolucję na przestrzeni życia filozofa. W roku 1936, odnosząc się w kolejnym wydaniu pracy *Zen no kenkyū* [„Studium dobra”]¹ (opublikowanej po raz pierwszy w roku 1911) do rozwoju swoich własnych poglądów, Nishida pisał: „Pojęcie czystego doświadczenia [sformułowane właśnie w pracy *Zen no kenkyū*], poprzez «Tathandlung» Fichtego, rozwinęło się w *Jikaku ni okeru chokkan to hansei*² w pojęcie woli absolutnej. Następnie w drugiej części *Hataraku mono kara miru mono e*³, poprzez filozofię grecką, przekształciło się w ideę basho. Wtedy też odnalazłem wskazówkę, która pozwoliła mi wyłożyć logiczną podstawę moich poglądów. Następnie zaś skonkretyzowałem ideę basho jako dialektyczny powszechnik, który bezpośrednio ująłem za pomocą określenia «intuicja aktywna». Przez to, co w niniejszej pracy nazywam światem doświadczenia bezpośredniego czy też światem doświadczenia czystego, rozumiem świat rzeczywistości historycznej. Świat intuicji aktywnej, świat poiesis, jest w swojej istocie i prawdziwie światem czystego doświadczenia”⁴.

Można powiedzieć, że zarys myśli Nishidy jest obecny już w jego wczesnej teorii czystego doświadczenia. Jako filozof jest on jednak ceniony przede wszystkim za teorię toposu (jap. basho), którą sformułował w środkowym okresie swojej filozoficznej działalności. Tuż po opublikowaniu przez Nishidę

¹ Tytuł angielski: *An Inquiry into the Good*.

² „Intuicja i refleksja w akcie samoświadomości”. Tytuł angielski: *Intuition and Reflection in Self-Consciousness*.

³ „Od tego, co aktywne, ku temu, co postrzegające”. Tytuł angielski: *From That Which Acts to That Which Sees*.

⁴ *Nishida Kitarō zenshū*, red. A. Takeda, K. Riesenhueber, K. Kosaka, M. Fujita, Iwanami Shoten, Tokio 2002-2009, t. 1, s. 3.

w roku 1926 artykułu *Basho* Kiichirō Sōda, znany jako neokantysta, ogłosił tekst zatytułowany *Nishida tetsugaku no hōhō ni tsuite – Nishida hakushi no oshie o kou* [„Prośba o wyjaśnienie metody filozofii Nishidy skierowana do dr. Nishidy”]⁵, w którym przeprowadził – ze stanowiska neokantyzmu – bezwzględną krytykę idei basho w ujęciu Nishidy, twierdząc, iż „jest wysoce wątpliwe, aby zasługiwała ona na uznanie w sensie akademickim”⁶. Sōda nie poddał jednak krytyce filozofii Nishidy jako takiej, ale skupił się raczej na spostrzeżeniu, że od czasu eseju *Basho* i napisanego wcześniej eseju *Hataraku mono* [„To, co działa”]⁷ Nishida wszedł w stadium, o którym będzie się mówić, że stanowi jeden system. Sam tytuł tekstu Sōdy wskazuje, że dostrzegał on dojrzałość myśli prezentowanej w tych artykułach, w celu jej opisania posłużył się bowiem słowami „filozofia Nishidy” (jap. *Nishida tetsugaku*). Właściwie dopiero po ukazaniu się artykułu Sōdy tak właśnie zaczęto określać idee głoszone przez Nishidę.

KU KONCEPCJI BASHO

W roku 1927, wkrótce po ukazaniu się artykułu *Nishida tetsugaku no hōhō ni tsuite – Nishida hakushi no oshie o kou*, Nishida odniósł się do krytyki sformułowanej przez Sōdę. Na początku artykułu *Sōda-hakushi ni kotau* [„Moja odpowiedź dla dr. Sōdy”] stwierdzał: „Sądzę, że pod koniec artykułu *Basho* udało mi się wypracować myśl raczej różniącą się od wcześniejszej”⁸, dość powściągliwie opisując w ten sposób przejście ku pojęciu „basho”. W innym miejscu przyznawał jednak, że jego myśl uległa w tym okresie istotnemu rozwojowi. W przytaczanym powyżej wprowadzeniu do nowego wydania *Zen no kenkyū* Nishida pisze, że od czasu artykułu *Basho* w jego myśli pojęcie czystego doświadczenia „poprzez filozofię grecką przekształciło się w ideę basho”. Znaczenie tej przemiany podkreśla sformułowanie „przekształciło się” (ang. *turned over*). Ponadto, jak można sądzić na podstawie tego wprowadzenia, zmiana ta ściśle łączyła się z wyłożeniem przez Nishidę „logicznej podstawy” jego myśli. Wskazuje on bowiem na niewystarczalność swojego wcześniejszego stanowiska, które określa mianem psychologizmu i punktu widzenia świadomości, twierdząc, że było ono postacią subiektywizmu. Refleksje te pojawiły się przypuszczalnie pod wpływem neokantowskiej i Husserlowskiej krytyki psychologizmu. W artykule *Ninshikiron ni okeru jun ronriha no shuchō*

⁵ Zob. K. Sōda, *Nishida tetsugaku no hōhō ni tsuite – Nishida hakushi no oshie o kou*, „The Journal of Philosophical Studies” 1926, nr 127, s. 1-30.

⁶ Tamże, s. 3.

⁷ Tytuł angielski: *That Which Acts*.

⁸ *Nishida Kitarō zenshū*, t. 3, s. 479.

ni tsuite [„O tezach szkół czystej logiki w epistemologii”]⁹ z roku 1911 zawartym w tomie *Shisaku to taiken* [„Kontemplacja i doświadczenie”]¹⁰, Nishida zalicza Husserla i neokantystów, w szczególności zaś reprezentantów szkoły badeńskiej, do tej samej grupy filozofów, określając ich mianem czystych logicystów. Analizuje zarazem formułowaną przez nich krytykę psychologizmu, skierowaną w szczególności przeciwko redukcji problemów epistemologicznych do wymiaru empirycznego czy doczesnego. Krytykę tę Nishida traktował jako poważne wyzwanie dla swoich własnych idei.

Wyraźnie wynika to z jego słów pochodzących z wprowadzenia do trzeciego tomu *Tetsugaku ronbunshu* [„Esejów filozoficznych”]¹¹, opublikowanego w roku 1939. Nishida ponownie spogląda tu na rozwój swojej własnej myśli: „Od czasu mojej pierwszej książki, *Studium dobra* [*Zen no kenkyū* – D.Ch.], moim celem było rozważanie rzeczywistości z punktu widzenia tego, co najbardziej fundamentalne i bezpośrednio. Pragnąłem uchwycić to, z czego wszystko się wyłania i do czego wszystko powraca. Pojęcie czystego doświadczenia [...] ma konotacje psychologiczne. Jednak moją intencją było uchwycenie stanu, który transcenduje podział na przedmiot i podmiot poznania – starałem się analizować rzeczywistość z takiego właśnie punktu widzenia. Doszedłem jednak później do wniosku, że moje pojęcie czystego doświadczenia powinno zostać ponownie zinterpretowane w konfrontacji przede wszystkim z filozofią neokantystów szkoły badeńskiej. Moje stanowisko z tego okresu może nasuwać skojarzenia z filozofią samoświadomości Fichtego [...]. Rezultatem takiej interpretacji było wypracowanie nowej definicji pojęcia samoświadomości (*jikaku*)”¹².

Punkt widzenia, którego dostarcza pojęcie samoświadomości, nie był jednak całkowicie pozbawiony „konotacji psychologicznych”. Innymi słowy, nie przynosił jeszcze dostatecznej logicznej jasności, która pozwoliłaby zbudować system filozoficzny. Oto dlaczego potrzebny był zwrot ku koncepcji basho. We wstępie do książki *Nishida tetsugaku* [„Filozofia Nishidy”]¹³ autorstwa Iwao Kōyamy Nishida stwierdza: „Ani czyste doświadczenie, ani Tathandlung nie pozwala w gruncie rzeczy uniknąć subiektywizmu. Ostatecznie znalazłem logicznie ugruntowany punkt wyjścia dzięki Arystotelesowskiemu «hypokeimenon»”¹⁴.

⁹ Tytuł angielski: „On the Theses of the Pure-Logic Schools in Epistemology”.

¹⁰ Tytuł angielski: „Contemplation and Experience”.

¹¹ Tytuł angielski: „Philosophical essays III”.

¹² *Nishida Kitarō zenshū*, t. 8, s. 255. Fragment cytowany w tłumaczeniu Agnieszki Kozyry (A. K o z y r a, *Życie i twórczość Nishidy Kitarō*, w: *taż, Filozofia nicości Nishidy Kitarō*, Nozomi, Warszawa 2007, s. 27).

¹³ Iwanami Shoten, Tokyo 1935.

¹⁴ *Nishida Kitarō zenshū*, t. 11, s. 281.

Nishida stwierdza w tych słowach, że wraz z przyjęciem przez niego pojęcia basho w jego filozofii dokonał się istotny zwrot. Gdybyśmy jednak mieli się ograniczyć do odnotowywania zmian, które się w niej pojawiły, nie udałoby się nam uzyskać całościowego rozumienia myśli Nishidy. „Wyłożenie logicznej podstawy” jego idei nie było po prostu kwestią przyjęcia innej logiki, z którą przypadkiem się zetknął. Stanowiło raczej konsekwencję wewnętrznego wymogu jego myśli i dlatego trzeba je rozpatrywać w powiązaniu z wcześniejszą filozofią Nishidy. Jak czytamy we wstępie do *Nishida tetsugaku* Kōyamy, Arystotelesowskie pojęcie „hypokeimenon” niewątpliwie było tym, co doprowadziło Nishidę do „wyłożenia logicznej podstawy” jego myśli. To właśnie ono dostarczyło mu klucza pozwalającego znaleźć tę podstawę. Nishida nie przejął jednak terminu „hypokeimenon” w jego pierwotnym sensie, lecz – jak zostanie wykazane – w oryginalny sposób go przeinterpretował. W istocie to własne idee Nishidy pozwoliły mu na tę wyjątkową reinterpretację Arystotelesowskiej kategorii. Dlatego też w dalszej części niniejszych rozważań zatrzymamy się najpierw nad związkiem między wcześniejszymi poglądami Nishidy a ideą basho, a następnie przyjrzymy się temu, co w istocie idea ta wносиła.

Nishida często podkreśla ciągłość między ideą basho a swoją wcześniejszą myślą. Na przykład we wstępie do pracy *Nishida tetsugaku* Kōyamy mówi: „Od czasu *Zen no kenkyū* moim punktem wyjścia nie był ani podmiot, ani przedmiot, było nim raczej coś, co poprzedza rozszczepienie podmiotu i przedmiotu. To też do dziś się nie zmieniło. A jednak wskutek filozoficznej próby uchwycenia rzeczywistości z tego właśnie bezpośredniego i konkretnego punktu widzenia, tak aby móc w ten sposób rozważać różne problemy, po długich zmaganiach moje idee uległy zmianie”¹⁵.

Czasami mówi się, że wkrótce po ukazaniu się *Zen no kenkyū* pojęcie czystego doświadczenia czy też idee na tym pojęciu ufundowane znikły z myśli Nishidy. Tym jednak, co przez cały ten czas nią kierowało, było poszukiwanie możliwości powrotu do „bezpośredniego i konkretnego punktu widzenia” czy też do „punktu widzenia tego, co najbardziej fundamentalne i bezpośrednie”, z którego to punktu można by uchwycić całą rzeczywistość. W artykule *Chokusetsu ni ataerareru mono* [„To, co dane bezpośrednio”]¹⁶, pierwszym spośród tekstów zebranych w pracy *Hataraku mono kara miru mono e*, Nishida, posługując się terminem „czyste doświadczenie”, stwierdza: „O prawdziwie danym doświadczeniu bezpośrednim czy też o czystym doświadczeniu [...] trzeba myśleć jako o doświadczeniu, które obejmuje nieskończoną treść. Im głębiej w nie wkraczamy, tym bardziej dana rzeczywistość się odsłania. W sensie subiektywnym jest to jaźń, która nie podlega uprzedmiotowieniu. W sensie

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tytuł angielski: „The Directly Given”.

obiektywnym – to, co dane bezpośrednio i co nie w pełni poddaje się refleksji. Odnajdujemy tu intuicję jedności podmiotu i przedmiotu oraz świadomość czystej aktywności. Tu też znajduje się źródło wszelkiej wiedzy¹⁷.

Wszystkie artykuły zebrane w tomie *Hataraku mono kara miru mono e* stanowią próbę pogłębienia tego, co zostało tutaj nazwane „czystym doświadczeniem”, czyli „jaźnią, która nie podlega uprzedmiotowieniu” czy też „tym, co dane bezpośrednio i co nie w pełni poddaje się refleksji”.

PROBLEM „WYŁOŻENIA LOGICZNEJ PODSTAWY” A POJĘCIE SUBSTANCJI

W swojej próbie pogłębienia idei czystego doświadczenia Nishida stanął wobec poważnego problemu, który dotyczył relacji między tak właśnie pojętym doświadczeniem bezpośrednim a wiedzą pojęciową wyrażaną w sądach. To właśnie w postaci tego problemu wstępnie odsłoniło się przed nim zadanie „wyłożenia logicznej podstawy” jego myśli.

Po raz pierwszy problem ów podejmuje Nishida w eseju *Naibu chikaku ni tsuite* [„O percepcji wewnętrznej”]¹⁸, czwartym w kolejności artykule w tomie *Hataraku mono kara miru mono e*. Na początku trzeciej części tego tekstu Nishida odnosi się do pracy Bernarda Bosanqueta *The Essentials of Logic* i stwierdza, że „podmiot sądu spostrzeżeniowego nie jest tak zwanym podmiotem logicznym, raczej trzeba o nim powiedzieć, że jest on Rzeczywistością¹⁹. Następnie Nishida przechodzi do analizy Arystotelesowskiego pojęcia substancji. Przytoczone wyżej zdanie dobrze koresponduje z następującym fragmentem artykułu Nishidy zatytułowanego *Torinokosaretaru ishiki no mondai* [„Zaniebany problem świadomości”]²⁰, napisanego tuż po artykule *Basho*: „Jak twierdzi Bosanquet, kiedy mówimy, że ten oto stół zrobiony jest z drewna dębowego, prawdziwym podmiotem nie jest ten oto stół, lecz Rzeczywistość. Arystotelesowską substancją (hypokeimenon) jest bowiem właściwie Jednia²¹.

Nishida poszukiwał więc relacji między doświadczeniem bezpośrednim a wiedzą pojęciową na drodze wykorzystania pojęć takich, jak „Rzeczywistość” czy „substancja”. Posługując się oryginalną Arystotelesowską definicją substancji jako tego, co może być podmiotem, ale nigdy predykatem²², Nishida

¹⁷ Nishida Kitarō *zenshū*, t. 3, s. 272.

¹⁸ Tytuł angielski: „On the Inner Perception”.

¹⁹ Nishida Kitarō *zenshū*, t. 3, s. 325.

²⁰ Tytuł angielski: „The Neglected Problem of Consciousness”.

²¹ Nishida Kitarō *zenshū*, t. 7, s. 221.

²² „Substancją w najściślejszym, najbardziej pierwotnym i najwyższym stopniu jest tym, co ani nie może być orzekane o podmiocie, ani nie może znajdować się w podmiocie”. A r y s t o t e l e s,

mówi o związku między tymi kategoriami: „Substancja jako to, co może być podmiotem, ale nigdy predykatem, musi stanowić jedność nieskończonej liczby predykatów. To właśnie jednoczy nieskończoną liczbę sądów. Tym, co jednoczy sądy z innymi sądami, musi być jednak coś poza samymi sądami. Jest to przedmiot będący ostateczną intencją naszych aktów sądu, przedmiot, którego jednak nie mogą one osiągnąć. Sądzę, że przedmiot ów dany jest w intuicji”²³.

Nishida twierdzi zatem w tym fragmencie, że substancja jest ujmowana intuicyjnie. W tym właśnie sensie możemy ustalić szczególne jej rozumienie przez Nishidę. Nie jest ona pojmowana, jak u Arystotelesa, po prostu jako jednostkowa. Według Nishidy bowiem intuicja tego, co pozaracjonalne, dostarcza podstawy bytowi indywidualnemu. Stąd też byt indywidualny jest według niego wynikiem konceptualizacji tego, co dane intuicyjnie.

W szóstym z kolei artykule zawartym w tomie *Hataraku mono kara miru mono e*, zatytułowanym *Hataraku mono*, Nishida wyjaśnia relację między doświadczeniem a sądem: „Świat rzeczy ustanowiony jest jako wynik naszej racjonalizacji treści doświadczenia. Zracjonalizowanie doświadczenia oznacza, że doświadczenie jako takie staje się podmiotem, to znaczy substancją, czyli tym, co może być podmiotem, ale nigdy predykatem. Dla doświadczenia jako takiego stanie się podmiotem polega na tym, iż determinuje się ono jako samotożsamy konkretny powszechnik. Sądy formułowane są wewnątrz doświadczenia jako takiego na drodze tej właśnie samodeterminacji”²⁴.

Zracjonalizować doświadczenie oznacza potraktować doświadczenie, które jako takie sytuuje się poza myślą czy sądem, jako samotożsamy powszechnik (a zatem coś, co pozwala jedynie na samotożsame sądy). By użyć sformułowania Arystotelesowskiego, chodzi o interpretację doświadczenia jako „substancji, która jest tym, co może być podmiotem, ale nigdy predykatem”. Poprzez samoodzwierciedlanie w sobie takiej substancji, będącej właśnie konkretnym powszechnikiem, czy też, innymi słowy, poprzez determinowanie tego, co samotożsame, i wraz z jego samoopisem w obrębie powszechnika formułowane są sądy.

SAMOŚWIADOMOŚĆ A BASHO

Racjonalizacja doświadczenia dokonuje się za sprawą samoświadomości. W artykule *Naibu chikaku ni tsuite* Nishida stwierdza, że „sądy są [...] samoświadomością substancji, która nigdy nie staje się predykatem”²⁵.

Kategorie, 2 a 11, w: tenże, „*Kategorie*” i „*Heremeneutyka*” z dodaniem „*Isagogi*” Porfiriusza, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1975, s. 6 (przyp. tłum.).

²³ Nishida Kitarō *zenshū*, t. 3, s. 327.

²⁴ Tamże, t. 3, s. 397.

²⁵ Tamże, t. 3, s. 351.

Substancja nie jest tutaj rozumiana po prostu jako powszechnik, ale jako nieaktywne „ja” czy też nieaktywna jaźń, stanowiąca podstawę wszelkiej aktywności i aktywność tę umożliwiającą, mimo że sama jest czymś, co pozostaje poza wszelką aktywnością czy wszelkim wydawaniem sądu. Jest to substancja, która nie podejmuje aktywności, chociaż jednocześnie charakteryzuje ją samopoznanie czy też samopozstrzeżenie. Mówiąc krótko, jest ona tym, co zachowuje swoją bytowość przez odzwierciedlanie siebie w sobie. Sądy pojmowane są zaś jako przejawy samowyróżnienia takiej substancji.

Jak się powszechnie uznaje, samoświadomość stanowi centralny temat pracy Nishidy *Jikaku ni okeru chokkan to hansei* [„Intuicja i refleksja w samoświadomości”]²⁶ z roku 1917. Wskutek kontaktu z ideami neokantowskimi zaczął on sobie zdawać sprawę, iż myśli nie da się w prosty sposób włączyć w obszar czystego doświadczenia. Pałącym problemem stało się dla niego wówczas to, jak pogodzić autonomię myśli z ideą, że wyłącznie doświadczenie bezpośrednio stanowi rzeczywistość. Wtedy też zainteresowała Nishidę koncepcja samoświadomości. Samoświadomość jest bowiem jednocześnie refleksją w sobie oraz intuicją siebie. Innymi słowy, odzwierciedlanie siebie w sobie jest jako takie nieskończonym aktem samorozwoju. W pracy *Jikaku ni okeru chokkan to hansei* Nishida próbował zrozumieć całą rzeczywistość jako twórczą aktywność, której istnienie jest możliwe wyłącznie wskutek tej właśnie aktywności. Mówiąc słowami Nishidy, chodziło o rozumienie rzeczywistości jako „samoświadomego systemu, uzasadnienie rozwoju którego leży w nim samym i którego samorefleksja sama jest jego bytem i rozwojem”²⁷.

W szóstej części artykułu *Naibu chikaku ni tsuite* Nishida stwierdza, że aktywność umysłowa jest w ścisłym sensie „tym, co samo tworzy siebie z siebie”, i zauważa: „W naszej samoświadomości nie ma «ja» wcześniejszego niż «ja» aktywne czy dokonujące samopoznania; treść «ja» powstaje poprzez aktywność”²⁸. Jak widzimy, rozumienie samoświadomości zostało tu przeniesione z *Jikaku ni okeru chokkan to hansei*. Nishida idzie jednak dalej i pyta: „Wokół jakiego świata zewnętrznego kształtuje się treść samoświadomości?”. Odpowiada: „«Ja» odzwierciedla siebie w sobie. Owo lustro, które odzwierciedla swoją własną treść, jest również tym samym «ja». Nie jest tak, że «ja» odzwierciedla cienie, które rzuca na rzeczy”²⁹.

W artykule *Naibu chikaku ni tsuite* Nishida podejmuje temat *m i e j s c a*, toposu (*basho*) czy też samoświadomości. Niewątpliwie można by powiedzieć, że w strukturze samoświadomości pojmowanej jako odzwierciedlająca samą

²⁶ Tytuł angielski: „Intuition and Reflection in Self-Consciousness”.

²⁷ *Nishida Kitarō zenshū*, t. 2, s. 128.

²⁸ Tamże, t. 3, s. 350.

²⁹ Tamże.

siebie „w sobie” obecna już była cecha analogiczna do miejsca. Podstawowe znaczenie ma jednak to, że Nishida dokładnie analizuje tutaj miejsce, w którym „ja” dokonuje samorefleksji – nie jest to refleksja nad rzeczywistością, lecz refleksja „w sobie”. Zaraz po zacytowanym wyżej fragmencie Nishida dodaje: „Samoświadomości musi towarzyszyć «w sobie». «Ja» poznające, «ja» poznawane oraz miejsce [basho], w którym «ja» poznaje samo siebie, stanowią jedność w samoświadomości”³⁰. To właśnie tutaj Nishida po raz pierwszy posługuje się terminem „basho” w jego charakterystycznym znaczeniu.

W ten sposób tematyzacja analogicznej do miejsca cechy samoświadomości doprowadziła do idei basho. Przygotowaniem do tej idei okazała się jednak dokonana przez Nishidę szczególna interpretacja pojęcia substancji. Świadomość była dla niego jaźnią właśnie jako substancja, która nie podejmuje aktywności, lecz utrzymuje swoją bytowość i postrzega siebie poprzez odzwierciedlanie siebie w sobie. Nishida mówi o tym również w taki sposób: „To, co znajduje się poza jaźnią i co owija sobą jaźń, jest w istocie tą samą jaźnią”³¹. Kiedy relacja między jaźnią a tym, co „znajduje się poza jaźnią”, rozumiana jest – tak jak tutaj – jako relacja „owijająca”, wydaje się, że najbardziej naturalnym krokiem jest skupienie się na tym, co „wewnątrz siebie”, czyli na analogicznej do miejsca cesze samoświadomości. Konsekwentnie samoświadomość nie była dalej rozumiana przez Nishidę po prostu jako nieskończony samorozwój czy aktywność polegająca na samotworzeniu, lecz została przeinterpretowana jako mająca strukturę, poprzez którą substancja, nie podejmując aktywności, odzwierciedla samą siebie i postrzega siebie w sobie.

SZKOT ERIUGENA I PLOTYN

Reinterpretując Arystotelesowskie pojęcie substancji i – w konsekwencji – strukturę samoświadomości, Nishida najprawdopodobniej wykorzystał intuicje, których źródłem były idee Jana Szkota Eriugeny i Plotyna.

Nishida po raz pierwszy zwraca się ku myśli Eriugeny w *Jikaku ni okeru chokkan to hansei*. W pracy tej, jak zostało już wspomniane, próbował on ująć całą rzeczywistość jako samoświadomy system, jako samoświadomość czy też wyraz jedności, która sama nie staje się przedmiotem naszej świadomości. W zakończeniu tej pracy Nishida doszedł do wniosku, że jedność ta nie jest niczym innym niż wolą. W tym właśnie punkcie zwrócił się też ku pojęciu Boga według Eriugeny. W rozdziale trzydziestym dziewiątym *Jikaku ni okeru chokkan to hansei* stwierdzał: „Prawdziwie twórczą rzeczywistość należy ro-

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, t. 3, s. 350n.

zumieć jako coś w rodzaju Szkota Eriugeny idei woli Bożej, która wymyka się wszelkiej konieczności. Kiedy myślimy o nieskończonym rozwoju powinności, która w samoświadomym systemie jest tym samym, co istnienie, to znaczy konkretną historią osobistą, należy ona już do świata zewnętrznego. Musimy raczej myśleć o stojącej za nią woli absolutnej – o tym, co transcenduje ów rozwój historyczny i co daje mu podstawę³².

To właśnie idea woli absolutnej, która transcenduje rozwój historyczny i dostarcza mu podstawy, była dla Nishidy przygotowaniem do interpretacji substancji. W piątym artykule zamieszczonym w tomie *Hataraku mono kara miru mono e* i zatytułowanym *Hyogen sayō* [„Akty wyrażania”]³³, Nishida odwołuje się do wykorzystywanego przez Eriugena pojęcia natury, „która ani nie stwarza, ani nie jest stworzona”³⁴, czyli Boga, który stwarza wszystko, lecz sam pozostaje nieruchomy we właściwym sobie stanie spoczynku. Nishida twierdzi, że u podstawy „jedności świadomości” musi znajdować się coś, co „ani nie tworzy, ani nie jest stworzone”: „W przeszłości zawsze sądzono, że jedność świadomości wypływa z istnienia jednego jej źródła lub, co więcej, że jest ona pojedynczą, nieustającą twórczą aktywnością. Ta twórcza aktywność stanowi jednak tylko widzialny bądź zewnętrzny cień. Aby zaistniała, musi istnieć coś, co ani nie tworzy, ani nie jest stworzone. Innymi słowy, musi istnieć substancja twórczej aktywności. To, co ma formę, jest cieniem rzucanym przez to, co pozbawione formy. W przestrzeni, w której cienie się nie pojawiają, istnieją formy nieskończone. U podstawy naszych jaźni – pojmowanych jako nieskończona aktywność będąca w nieustannym samorozwoju – musi być coś, co unosi, ale się nie unosi, coś, co porusza, ale się nie porusza. To właśnie z tego uformowana jest jedność świadomości”³⁵.

Jak widzimy na podstawie tego fragmentu, pojęcie substancji jest tu rozumiane w nawiązaniu do Eriugeny pojęcia Boga jako „natury nietworzącej i nie-stworzonej”, a zatem jako coś, co umożliwia nieskończoną twórczą aktywność świadomości, samo pozostając niezmiennie i w spoczynku w sobie samym.

Takie rozumienie pojęcia substancji wskazuje jednak, że w interpretacji myśli Eriugeny przez Nishidę nastąpiła pewna zmiana. W pracy *Hataraku mono kara miru mono e* to, co umożliwia nasze akty świadomości, nie jest już rozumiane jako wola, lecz jako „to, co pozostaje nieporuszone przez aktywność, jednocześnie p o s t r z e g a j ą c w sobie swoją własną aktywność”³⁶. Przyjęcie przez Nishidę pojęcia substancji było związane z jego zwrotem od

³² Tamże, t. 2, s. 212n.

³³ Tytuł angielski: „Expressive Acts”.

³⁴ J. S z k o t E r i u g e n a, *Periphyseon*, 441 A, tłum. A. Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009, s. 59, 61.

³⁵ *Nishida Kitarō zenshū*, t. 3, s. 372.

³⁶ Tamże, t. 3, s. 379 (wyróżnienie – F.M.).

woluntaryzmu ku intuicjonizmowi, o którym to zwrocie pisze on we wprowadzeniu do *Hataraku mono kara miru mono e*³⁷.

W artykule *Hyogen sayō* Nishida mówi także o tym, co owija sobą i umożliwia naszą świadomą aktywność, jako o „czymś podobnym do Plotyńskiej Jedni”³⁸. W ten sposób rozumienie substancji przez Nishidę kształtowały – równoległe z myślą Eriugeny – idee Plotyna.

W związku z tym na uwagę zasługuje częste posługiwanie się przez Nishidę analogią zwierciadła dla wyrażenia struktury samoświadomości. Jak wyraźnie wskazuje przytaczany już fragment artykułu *Naibu chikaku ni tsuite*, Nishida wykorzystuje analogię zwierciadła, aby wskazać na zbliżoną do miejsca cechę samoświadomości: „«Ja» odzwierciedla siebie w sobie. Owo lustro, które odzwierciedla swoją własną treść, jest również tym samym «ja». Nie jest tak, że «ja» odzwierciedla cienie, które rzuca na rzeczy”. Za pomocą tej analogii Nishida nawiązywał do myśli Plotyna. Z kolei w artykule *Hyogen sayō* pisał: „Plotyn [...] twierdził, że prawdziwa materia jest miejscem, które otrzymuje formy, lub zwierciadłem, w którym odbijają się formy. [...] Chociaż Plotyn twierdzi, że Jednia owija w sobie Umysł, to właśnie Jednia jest przestrzenią Umysłu. [...] Jeśli czysta materia jest lustrem, które odbija światło, to wówczas Jednia jest okiem, które widzi światło jako takie”³⁹.

Ważne jest jednak, że według Nishidy owo „lustro” pozostaje wewnątrz struktury samoświadomości. Jego charakterystyczną cechą pozostaje to, że jest to lustro, „które nie ma nic innego do odzwierciedlenia” – jest to lustro, które „odzwierciedla samo lustro”. W artykule *Basho* Nishida mówi, że basho jest w istocie analogiczne do tego lustra: „Prawdziwe basho jest tym, co odzwierciedla w sobie swoje własne cienie. Jest ono podobne do lustra, które samo siebie oświetla”⁴⁰.

OD „TEGO, CO AKTYWNE”, KU „TEMU, CO POSTRZEGAJĄCE”

Jak mówiliśmy, przyjęcie pojęcia substancji łączyło się ze zwrotem Nishidy od woluntaryzmu ku intuicjonizmowi. Zwrot ów można również opisać, jak wskazuje tytuł książki *Hataraku mono kara miru mono e*, jako zwrot od „tego, co aktywne”, ku temu, „co postrzegające”. W artykule *Chokusetsu ni ataerareru mono* prawdziwa samoświadomość nie jest rozumiana jako po prostu odbicie siebie, lecz jako doświadczenie woli. „Jaźń aktywna” jest tutaj

³⁷ Zob. kolejny podrozdział niniejszego artykułu.

³⁸ *Nishida Kitarō zenshū*, t. 3, s. 374.

³⁹ Tamże, t. 3, s. 381.

⁴⁰ Tamże, t. 3, s. 429.

określana jako „jaźń prawdziwa”⁴¹. W kolejnym artykule, *Chokkan to ishi* [„Intuicja i wola”]⁴², istotnie podjęty został temat intuicji. Nadal jednak przez intuicję Nishida rozumie nie postrzeganie czy reflektowanie, ale raczej „samorozwój pierwiastka umysłowego”. Na tym etapie jego zasadnicze rozumienie intuicji polegało na dostrzeganiu w niej czegoś, co „można pojmować jako pewną formę woli”⁴³.

Pozytywny opis postrzegania pojawia się w myśli Nishidy dopiero po odniesieniu się przez niego do substancji, co ma miejsce w artykule *Naibu chikaku ni tsuite*. Zauważa on, że „w tle aktywności obecna jest nieaktywność”⁴⁴, a substancję, która znajduje się u podstawy aktywności, pojmuje jako „to, co odzwierciedla siebie w sobie”. Substancja jest więc tu rozumiana przez niego jako „widzące oko”⁴⁵, które postrzega samo siebie.

Należy też zauważyć, że w artykule *Hyogen sayō*, który następuje zaraz po tekście *Naibu chikaku ni tsuite*, Nishida podejmuje temat wyrażania w odniesieniu do refleksji. Już w pracy *Geijutsu to dōtoku* [„Sztuka i moralność”]⁴⁶ z roku 1923 analizował on doniosłość artystycznej ekspresji w odniesieniu do teorii sztuki Konrada Fiedlera. Wykorzystując swoje podstawowe idee z tego okresu, Nishida rozwijał teraz zagadnienie wyrażania w kontekście szerszej perspektywy, która otworzyła się dzięki przyjęciu przez niego pojęcia substancji.

Nishida najpierw wskazuje, że wyrażanie nie jest samowyznaniem świadomej jaźni, lecz aktywnością, która wypływa z tego, co stanowi podstawę aktów świadomych. Mówi: „Wraz z aktywnością o charakterze wyrażania źródło świadomości przesuwają się od jaźni świadomej ku jaźni transświadomej, a tak zwana aktywność świadoma staje się po prostu cieniem widocznym na ciele”⁴⁷. Innymi słowy, aktywność o charakterze wyrażania jest tym samym, co samorozwój substancji, która odzwierciedla w swoim wnętrzu swoją aktywną świadomość niczym własne cienie. W ten sposób samoodzwierciedlenie w swoim wnętrzu czy też uprzedmiotowienie jaźni przez wydobywanie jej z najgłębszej „podstawy” samoświadomości – czyli „punkt widzenia negacji woli” – jest rozumiane jako aktywność o charakterze wyrażania i jako intuicja. Nishida mówi bowiem również: „Kiedy to, co postrzegające, owija sobą to, co postrzegane, właśnie wtedy ostatecznie uzyskana zostaje prawdziwa intuicja”⁴⁸.

⁴¹ Tamże, t. 3, s. 267.

⁴² Tytuł angielski: „The Intuition and the Will”.

⁴³ *Nishida Kitarō zenshū*, t. 3, s. 286.

⁴⁴ Tamże, t. 3, s. 345.

⁴⁵ Tamże, t. 3, s. 347.

⁴⁶ Tytuł angielski: „Art and Morality”.

⁴⁷ *Nishida Kitarō zenshū*, t. 3, s. 377.

⁴⁸ Tamże, t. 3, s. 383.

W artykule *Basho* Nishida podkreśla również, że refleksja nie jest skutkiem aktywności, lecz aktywność jest skutkiem refleksji. Można też powiedzieć, że w przeciwieństwie do poglądu wyrażonego w *Jikaku ni okeru chokkan to hansei* uważa on, iż wola jest tym, co postrzegane. Wprowadzając analogię między „światłem ciemności”⁴⁹ Pseudo-Dionizego Areopagity a „basho”, które samo w sobie wymyka się wszelkiemu określeniu, a jednak nieskończenie odzwierciedla samo siebie, Nishida mówi o woli w sposób następujący: „Wewnątrz prawdziwego basho nicości postrzegamy nawet wolę jako taką. Wola nie jest po prostu aktywnością, musi bowiem za nią stać coś, co postrzega. Inaczej nie można by odróżnić jej od procesów mechanicznych bądź od aktywności, której źródłem jest instynkt. Mrok, z którego wyłania się wola, nie jest po prostu mrokiem, lecz «światłem ciemności» Pseudo-Dionizego. Kiedy treść, która jawi się z tego punktu widzenia, zostaje odzwierciedlona z przeciwnego jej punktu widzenia nicości [świadomości], obserwujemy wolną wolę qua aktywność”⁵⁰.

Wola nie jest przy tym interpretowana jako „absolutna wolna wola”, która stanowi podstawę wszelkiej aktywności. Jest ona raczej rozumiana jako coś, co pojawia się na tle „tego, co postrzega”. Chociaż wola ma tę cechę, że jest wolna, Nishida określa ową swobodę woli jako „swobodę qua aktywność”. Poprzedza ją, według niego, „swoboda qua stan”. Nishida przedstawia swobodę qua aktywność jako „cienie wieczności”⁵¹. Cytaty te wyraźnie wskazują na zwrot Nishidy ku intuicjonizmowi.

BASHO NICOŚCI

Jak zostało już powiedziane, przyjęcie przez Nishidę Arystotelesowskiego pojęcia substancji miało zasadnicze znaczenie dla sformułowania przez niego idei basho. Pamiętajmy jednak, że Nishida nie przejął oryginalnej postaci pojęcia substancji od Arystotelesa. Istotne znaczenie ma zatem to, że wybrał właśnie termin „basho”.

W cytowanym już artykule *Torinokosaretaru ishiki no mondai* można odnaleźć również Nishidy krytykę Arystotelesowskiego pojęcia substancji: „Arystoteles raz zdefiniował ousia jako to, co może być podmiotem sądu, ale nigdy predykatem. Nie znalazłem jeszcze definicji ousia, która wykraczałby poza tę definicję. [...] Czy nie można by jednak pomyśleć o znacznie głębszym sensie

⁴⁹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Znak, Kraków 2005, s. 325.

⁵⁰ *Nishida Kitarō zenshū*, t. 3, s. 431.

⁵¹ Tamże, t. 3, s. 463.

bytu i odwrócić tę definicję, tak by poszukać tego, co może być predykatem, ale nigdy podmiotem? Arystoteles poszukiwał czegoś transcendentnego, co dawałoby podstawę sądom wypowiedzanym tylko po stronie podmiotu. Jakkolwiek prawdziwej transcendencji, która stanowi podstawę sądów, nie należy szukać po stronie podmiotu, lecz po stronie predykatu⁵².

Jak powiedzieliśmy, w interpretacji Nishidy substancja jest tym, co postrzega i poznaje samo siebie przez odzwierciedlenie siebie w swoim wnętrzu. W tym sensie jest ona tym, co transcenduje i owija sobą „ja”. W kategoriach relacji „podmiot–predykat” w przypadku sądów subsumpcyjnych upatruje się tego po stronie predykatu. Zgodnie z tym dokonana przez Nishidę krytyka Arystotelesowskiego pojęcia substancji zasadzała się na twierdzeniu, że w pojęciu tym nie sposób uchwycić, co jest prawdziwą podstawą sądów.

Krytykę tę Nishida przeformułowuje we wprowadzeniu do trzeciego tomu esejów filozoficznych *Tetsugaku ronbunshu*, gdzie twierdzi: „Logika Arystotelesowska miała charakter całkowicie podmiotowy. Za jej pomocą nie możemy jednak myśleć o jaźni. Jaźń nie jest czymś, co można uprzedmiotowić. A jednak o jaźni myślimy. Musi to być zatem jakaś inna forma myśli. Taką formę myśli nazwałem – w przeciwieństwie do logiki Arystotelesowskiej – logiką predykatową. O jaźni jako źródle świadomości nie można myśleć podmiotowo [tj. jako o podmiocie gramatycznym], należy raczej pojmować ją jako miejsce [basho], jako samodeterminowanie pola świadomości⁵³.

Według Nishidy „prawdziwe «ja»” czy też jaźń jest tym, co nieskończenie odzwierciedla samo siebie w sobie, albo tym, co umożliwia byt nieskończony. Inaczej mówiąc, nie jest to aktywność, lecz coś, co postrzega aktywność. Chociaż uprzedmiotawia ono ego, samo nie może zostać uprzedmiotowione; jest czymś, co wymyka się wszelkiej konceptualizacji i nie może zostać określone jako podmiot (gramatyczny). Nishida wyjaśnia więc: „Nie można o nim [prawdziwym «ja»] powiedzieć, że jest ono tożsame ze sobą bądź od siebie różne, że jest bytem bądź nicością. Jest ono czymś, czego nie jest w stanie określić żadna logiczna forma jako taka; to raczej basho umożliwia tego rodzaju formy logiczne⁵⁴. Nie staje się ono treścią poznania, ale jest basho, w którym poznanie się formuje. Jeśli weźmiemy pod uwagę relację subsumpcyjną, okazuje się, że gdy docieramy do jej granic, docieramy również do transcendentnej płaszczyzny predykatowej – do tego, co może być predykatem, ale nigdy nie może być podmiotem. Jest to zatem coś, co nigdy nie staje się podmiotem (gramatycznym), to znaczy nigdy nie staje się treścią wiedzy i może być uchwycone jedynie jako basho.

⁵² Tamże, t. 7, s. 221.

⁵³ Tamże, t. 8, 255n.

⁵⁴ Tamże, t. 3, s. 419.

To, co we wprowadzeniu do trzeciego tomu *Tetsugaku ronbunshu* Nishida określał jako nieuprzedmiatawalną jaźń, w artykule *Torinokosaretaru ishiki no mondai* nazwane zostało „świadomą świadomością”. Zamiarem Nishidy było wówczas dostarczenie przeciwwagi dla epistemologii Kantowskiej czy też neokantowskiej: „Współczesna epistemologia zaczyna się od przeciwstawienia poznającego i poznawanego. Trzeba przyznać, że w przypadku epistemologii jest to nieuniknione. Tak więc zajmują się one konstytucją poznawanego przedmiotu i wyjaśniają, w jaki sposób wiedza zyskuje obiektywność. A jednak wyjaśnienie, w jaki sposób konstytuowany jest poznawany przedmiot, nie jest zarazem wyjaśnieniem tego, co znaczy poznać. Co znaczy poznać w kategoriach świadomości per se nadal pozostaje zaniedbanym problemem, który trzeba dokładnie zbadać”⁵⁵.

Mówiąc krótko, ponieważ epistemologia zajmowała się w przeszłości jedynie uprzedmiotowioną świadomością, świadomość jako taka czy też – by posłużyć się wykorzystanym wcześniej określeniem – kwestia, „co znaczy poznać w kategoriach świadomości per se” zostały pominięte, a zatem pozostają zaniedbanym problemem. Ten właśnie zaniedbany problem „świadomej świadomości” starał się za pomocą swojej teorii basho zrozumieć Nishida. Jeśli punktem wyjścia jest akt sądu zakładający przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu – jakkolwiek może to być nieuchronne w przypadku wszelkiej epistemologii – można wówczas przedstawić jedynie wyjaśnienie świadomości w postaci uprzedmiotowionej. Aby przewyciężyć ograniczenia takiego stanowiska, Nishida czyni punktem wyjścia nie akt sądu, lecz – by posłużyć się jego sformułowaniem z artykułu *Sōda-hakushi ni kotau* – „zbadań samej świadomości sądowej”. Innymi słowy, próbuje powrócić do świadomości, która poprzedza to, co zostaje uchwycone w schemacie podmiot–przedmiot, czy też – jak to określa – do tego, „co znaczy poznać w kategoriach świadomości per se”, i wychodząc z tego punktu, rozwija swoją myśl.

A zatem, chociaż pojęcie substancji – jak widzieliśmy – odegrało wielką rolę w rozwoju Nishidy teorii basho, ostatecznie w celu wyrażenia swojej myśli poprzestał on na samym pojęciu basho. Prawdopodobnie wiązało się to z faktem, że dla Arystotelesa substancja pierwotnie miała sens ousia. W przeciwieństwie do niego Nishida twierdził, że basho nie jest bytem, lecz nicością. Nicość ta jednak nie jest nicością stanowiącą przeciwieństwo bytu. Chociaż bowiem może ona negować wszelki byt, to o ile pozostaje przeciwieństwem czegoś, sama nadal stanowi jakiś rodzaj bytu. Kiedy Nishida opisuje basho jako „basho nicości”, ma na myśli „to, co owija sobą byt i nicość”, czyli „to, co transcenduje przeciwstawność bytu i nicości, zawierając tę przeciwstawność

⁵⁵ Tamże, t. 7, s. 216n.

w sobie”⁵⁶. Ponieważ chodzi o coś, co nigdy nie staje się treścią naszej wiedzy ani nie daje się scharakteryzować jako jakiś rodzaj bytu w żadnym sensie tego słowa, Nishida mówi o tym „po prostu basho”⁵⁷. A jednak to właśnie za przyczyną owego basho, które odzwierciedla siebie w swoim wnętrzu, pojawia się przeciwstawność bytu i nicości. Tą właśnie dwoistością charakteryzuje się, według Nishidy, basho.

*

Zasadnicza postawa, którą można dostrzec w myśli Nishidy, polega nie tyle na tym, by ujmować poznawczo byty w ich postaci uprzedmiotowionej, ile by uchwycić byt w jego całości. Innymi słowy – chodzi o to, by spojrzeć na byty z punktu widzenia samej rzeczywistości. Teoria basho powstała właśnie w rezultacie poszukiwania dla tej idei logicznej podstawy. Starając się ją wskazać, Nishida skupił swój namysł na zagadnieniu sądów, przede wszystkim zaś na subsumpcyjnej relacji podmiot–przedmiot. Posługując się kategoriami tej relacji, powiemy, że cały byt czy też wspomniana wcześniej rzeczywistość jako taka u swojego kresu znajduje się po stronie predykatu. Mówiąc krótko, jest ona „tym, co może być predykatem, ale nigdy podmiotem”. Według Nishidy sądy powstają wskutek samookreślenia całego bytu, czyli rzeczywistości jako takiej. Od strony podmiotu sąd ma zostać objęty przez predykat, chociaż od strony predykatu sąd jest samookreśleniem powszechnika.

Nishida starał się ujmować poznawczo byty w inny sposób niż wskazywała ogólna tendencja panująca w modernistycznej epistemologii. Nie wychodził od dychotomii podmiot–przedmiot, lecz od rzeczywistości, która tę dychotomię poprzedza. Innymi słowy, zamiast postulować istnienie substancji, a następnie usiłować zrozumieć byty materialne w relacji do jej atrybutów, próbował on ująć rzeczywistość jako konkretny powszechnik. U podstawy wszystkiego umieścił to, co nie poddaje się uprzedmiotowieniu i dlatego może jedynie zostać nazwane nicością, i z tego punktu widzenia starał się ująć rzeczywistość. Jeśli chodzi o logikę, to można powiedzieć, że logika Nishidy nie jest ześrodkowana wokół podmiotu, lecz wokół predykatu. Jeśli zaś chodzi o jaźń, to Nishida zaproponował jej rozumienie nie jako substancji, lecz jako basho. W artykule *Basho* mówi: „«Ja» nie stanowi jedności qua podmiot [gramatyczny], lecz jedność predykatywną. Nie jest punktem, lecz kołem, nie jest rzeczą, lecz basho. Owo «ja» nie może być dla siebie przedmiotem poznania, ponieważ predykat nie może stać się podmiotem [gramatycznym]”⁵⁸. Na podstawie

⁵⁶ Tamże, t. 3, s. 424.

⁵⁷ Tamże, t. 3, s. 436.

⁵⁸ Tamże, t. 3, s. 469.

wszystkiego tego można więc powiedzieć, że Nishida podjął próbę nowego przebadania naszych filozoficznych założeń, a nawet całego terenu naszej myśli. Z tego powodu jego idee mają charakter prawdziwie radykalny.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*