

Hideki Mine, Nishinomiya (Japan)

Ljudski tubitak kao međubitak

Obrisi filozofije Tetsurô Watsujija

Tetsurô Watsuji je u Japanu poznat kao autor spisa *Fudo (Klima) – antropološka razmatranja* (1935.), ili pak *Hodočašće k starim hramovima* (1919.). Ove radove prožimaju duboke spoznaje, i to bez obzira na to da novija istraživanja pojedine detalje iz ovih spisa smatraju pogrešnim, ili čak zastarjelima. Watsuji je bio izvanredan pisac. U tome leži jedan od razloga zašto njegovi spisi još i danas nailaze na veliku čitateljsku publiku. Watsujijevo je istraživanje bilo opsežno. Njegov istraživački rad moguće je razdijeliti, s jedne strane, na umjetničko-povijesni, odnosno duhovno-povijesni dio, a s druge, na etičko-filozofsko sustavni dio. U prvo područje spadaju spisi poput *Starojapanska kultura* (1920.), *Studije u vezi s japanskom duhovnom poviješću* (1926.), *Povijest etičkog mišljenja u Japanu* (1952.), ili *Povijest umjetnosti Japana – Kabuki i Jôri, vila Katsura* (1955.); u drugo područje spada njegovo glavno djelo *Etika* (1. sv. 1937., 2. sv. 1942., 3. sv. 1949.). Watsuji je u svojem radu bio toliko temeljit da se, kada je naumio baviti se, primjerice, tradicijom budizma koja leži u osnovi kulturne i duhovne povijesti Japana, bez imalo oklijevanja prihvatio učenja klasičnih indijskih jezika kako bi na taj način neposredno pristupio izvornim budističkim tekstovima. Prvi rezultat ovih napora bilo je djelo *Praktična filozofija prabudizma* (1927.), za koje je Watsuji dobio najviše japansko odlikovanje s područja duhovnih znanosti, titulu »doktora filozofije (bungaku hakase)«. Silan opseg njegovih znanstvenih interesa jest začuđujuć. Kao što je moguće razabrati iz njegovih djela poput *Kulturno-povijesnog značaja prakršćanstva* (1926.), *Konfucije* (1938.) i *Ljudska etika u polisu* (1948.), bavio se zamalo svim izvorima kulturnih i duhovnih tradicija na Istoku i Zapadu. Iz širine i temeljitosti njegova rada, koja je zapravo bila svojstvena samo starim majstorima, ne progovara samo njegov duh učenjaka već i njegova ozbiljna i časna osobnost.

Watsuji je gorak neuspjeh doživio samo jednom u svojem životu, za kojeg je moguće ustvrditi da je bio relativno sretan kako u profesionalnom (nakon imenovanja redovnim sveučilišnim profesorom za etiku na Carskom sveučilištu u Kyotu, uslijedilo je imenovanje članom Katedre za etiku na Carskom sveučilištu u Tokyju), tako i u privatnom pogledu. Ovaj je neuspjeh usko povezan s tragičnom poviješću modernog Japana. Premda je po svojoj prirodi bio učenjak, a s političkom svakodnevicom jedva da je dolazio u doticaj, uslijed ondašnje je političke situacije u tridesetim i četrdesetim godinama, kada je Japan krenuo u rat protiv Kine i Sjedinjenih Država, bio naveden na to da iznese svoje političko mišljenje. Svojim je mišljenjem naišao na kritiku iz dva različita tabora. Tijekom Drugog svjetskog rata ultradesničari su ga nazivali liberalom, da bi ga nakon rata lijevičari kritizirali kao ultrakonzervativca koji brani carizam. Upravo uslijed ove dvostrane kritike, na vidjelo izbija njegovo dosljedno, protokom vremena neokrnjeno političko mišljenje koje je, međutim, moralo poprimiti

tragični oblik. Ovu su sudbinu s njime dijelili i ondašnji filozofi Kyotske škole, poput Nishide i Tanabea. Što su se kao filozofi ozbiljnije htjeli baviti političkim i kulturnim problemima modernog Japana, čije je rješavanje na dnevni red došlo revolucijom u razdoblju Meiji (1868.), to je većim postajao jaz između ideala njihovih filozofskih misli i realne političke moći. Oni su uslijed ovog proturječja od samih početaka bili osuđeni na neuspjeh. U nastavku se tekst za želi pokazati što je ovaj neuspjeh zapravo značio. Ovdje se, međutim, unaprijed mora naglasiti da je Watsujijev pokušaj shvaćanja ljudskog bitka kao međubitka, a time i pokušaj prevladavanja individualizma novovjekovne misaone tradicije Zapada, usko povezan s njegovim shvaćanjem povijesne situacije modernog Japana, tako da njegovo mišljenje moramo uvijek razumijevati unutar njegova povijesnog konteksta.

1. Prikaz Watsujijeve etike

a) *Ljudski tubitak kao međubitak*

Watsuji je na svojem dugom misaonom putu sakupio poprilično duhovne hrane, kako iz zapadne tako i iz istočne tradicije. Među različitim filozofskim smjerovima Watsuji je prije svega uvelike simpatizirao Diltheyovu hermeneutiku i Heideggerovu hermeneutičku fenomenologiju. Utjecaj Heideggerova 1927. godine objavljenog djela *Bitak i vrijeme*, koje je Watsuji pročitao te iste godine tijekom svojeg istraživačkog boravka u Berlinu, bio je toliko velik da ideja njegove *Etike kao znanosti o ljudskom tubitku* bez prethodnog izučavanja Heideggerova djela ne bi nikada ni nastala. Metoda njegove »Etike« predstavljala je zapravo površnu preradu Heideggerove fundamentalne ontologije. Lako je za pretpostaviti da se osjećao prisiljenim opravdati svoju novu ideju znanosti o međubitku i objasniti zbog čega se želi upustiti u raspravu s Heideggerom i prevladati njegovo shvaćanje čovjeka. Tako on sam tvrdi da je za njega rasprava s Heideggerom značila dovođenje u pitanje cjelokupne europske tradicije razumijevanja čovjeka, kao i isticanje na ovakav način omogućene nove pozicije kao daljnjeg razvijanja antropološke tradicije Zapada.

U Uvodu u svoju »Etiku« Watsuji kaže:

»Novovjekovno je europsko mišljenje glavni problem etike načelno htjelo sagledati samo u svijesti pojedinačnog čovjeka. Primarni značaj mojeg pokušaja određivanja etike kao znanosti o ljudskom tubitku leži u oslobađanju od zablude ovakvog europskog mišljenja.«¹

Posve je jasno o čemu je ovdje riječ. Watsuji je htio korigirati individualističko razumijevanje čovjeka koje se provlači europskom misaonom tradicijom od Descartesa preko Kanta, pa sve do Heideggera, a ujedno i istaknuti ljudski tubitak kao međubitak ljudi. Prema Watsujiju, ljudski bitak uvijek već predstavlja međubitak, a to znači da je ustrojen unutar određene individualno-društvene dvostruke strukture. U sklopu europske etičke tradicije ovu se samu po sebi razumljivu činjenicu ljudskog tubitka nije, međutim, u dostatnoj mjeri uzimalo u obzir tako da se do sada etička dimenzija međubitka zaboravljala, te se ova tradicija – usredotočivši se jednostrano samo na individualnu stranu – uglavnom bavila moralnom svijješću pojedinca (tj. prosudbom o dobru i zlu) ili čudorednim normama djelovanja pojedinca (tj. moralnim zakonima).

Zadaća, s kojom se Watsuji smatra suočenim, leži sada u ustanovljenju strukture bitka ljudske zajednice u kojoj smo mi pojedinci već oduvijek prisutni, kao i u razvijanju logike ljudskog tubitka kao logike međubitka. Nje-

gova *Etika kao znanost o ljudskom tubitku* predstavlja, dakle, pokušaj da uopće stvori temelje etike. Tek bi na ovim temeljima, smatra Watsuji, bilo moguće razmotriti tradicionalnu problematiku moralnih normi i ostalih različitih etičkih fenomena u njihovim konkretnim oblicima.

Watsuji smatra da je činjenicu da ljudski tubitak nije samo pojedinac već i međubitak moguće razabrati već iz japanske riječi »ningen«, čije je doslovno značenje: »čovjek onog između«. On, doduše, tvrdi da je ljudski tubitak i unutar europske tradicije, tako primjerice kod Aristotela, bio shvaćen kao politički bitak (bitak u polisu), te je uslijed toga postignuto primjereno poimanje čovjekove društvene egzistencije, no s druge strane naglašuje da u europskim jezicima ne postoji riječ koja bi odgovarala japanskoj riječi »ningen«. Riječi poput *man*, *Mensch*, *homo* označavaju tek pojedinca, ali ne i međubitak. Ova činjenica predstavlja indiciju za tendenciju Europljana da bit čovjeka određuju jednostrano kao individuum. Zapravo se, počevši s Descartesovim »cogitom«, pa sve do stanovišta umstvenog subjekta kod Kanta, kao i nadalje, neprestano naglašavala autonomna subjektivnost pojedinca. Heidegger pritom nije bio nikakav izuzetak. Iako je u svojoj analizi tubitka u *Bitku i vremenu* krenuo od »bivanja-u-svijetu« i subivanje opisao kao moment tubitka kako bi se oslobodio stanovišta svijesti, te na taj način prevladao novovjekovnu subjektivnost, ovaj je moment upravo u dijelu o »svjetovnosti svijeta« zasjenilo baratanje čovjeka priručnom stvari. Čak bi se moglo ustvrditi da Heidegger u svojoj egzistencijalnoj analitici su-bivanje kao takvo nikada nije ni tematizirao. Watsuji, nasuprot tome, tvrdi da je kod onog »bivanja-u« prvenstveno riječ o ljudskom odnosu. Po njemu bi za ono što se kod Heideggera naziva »bivanje-u-svijetu« bio primjereniji naziv »bivanje u uzajamnom ophođenju su-ljudi«, budući da bi se time zapravo naznačila istinska tema analitike tubitka, naime, praktični sklop djelovanja uzajamno se ophodećih ljudi.

b) Dvostruka struktura ljudskog tubitka

Čini se da je temeljnu Watsujijevu ideju ljudskog tubitka kao međubitka prilično lako shvatiti. Ona je, međutim, toliko jednostavno formulirana da se lako dospijeva u opasnost previđanja istinskog značenja koji se skriva iza ove ideje. Često se mislilo da je ljudski tubitak najprije postojao kao nešto supstancijalno, a da su mu potom kao njegova svojstva bile dodijeljene dvije strane, naime, individualnost i zajedničkost. Takvo bi razumijevanje bilo posve pogrešno. Ono što Watsuji želi reći jest to da ljudski tubitak postoji samo unutar živog dinamičnog jedinstva obiju strana. Ovo jedinstvo tubitak ozbiljuje tako što se neprestano kreće od zajednice k individuumu, kao i obratno, od individuuma k zajednici. Radikalno rečeno: ljudski tubitak kao međubitak zapravo nije ništa drugo negoli ovo dijalektičko kretanje koje jednom negira njegovu zajedničkost kako bi iznjedrilo njegovu individualnost, a potom negira ovu individualnost kako bi ponovno uspostavilo prethodno navedenu zajedničkost. Kod Watsujija je, dakle, riječ o tome da se ljudski tubitak zahvati unutar sklopa djelovanja koji neprestano kruži između pojedinca i cijelosti. Watsuji kaže:

»... ono što pojmom 'tubitak' želimo izraziti jest upravo ova vrsta bitka, ne, preciznije rečeno, ovaj način postajanja čovjeka koji se preoblikuje od bitka k ničemu, a potom ponovno od ničega k bitku.«²

¹ Watsuji, GW, sv. X, str. 11.

² Watsuji, GW, sv. 10, str. 22.

Ljudski tubitak predstavlja, dakle, negirajuće kretanje. Ovaj se tubitak može označiti kao »subjekt« samo utoliko što se unutar svojega sklopa praktičnog djelovanja ujedno kreće kao zajedničko biće i kao pojedinačni individuum. Uostalom, ključ razumijevanja ljudskog tubitka kao međubitka prema Watsujiju leži u japanskoj riječi »sonzai«, koja odgovara njemačkom »Dasein«. »Son« izvorno znači samoodržanje subjekta u vremenu, a »zai« izriče zapravo »bivanje na jednom mjestu«. U ovom se slučaju pod »mjestom« misli društveno mjesto poput doma, sela itd. Činjenica je, dakle, da riječ »sonzai« u sebi sadrži značenje samoodržanja međubitka, te se stoga zapravo može primijeniti jedino na ljudski tubitak.

c) Apsolutni negativitet kao načelo ćudorednosti

Nakon što je zajedničkost i individualnost okarakterizirao kao neizostavne momente ljudskog tubitka, Watsuji se posvećuje detaljnijoj razradi dinamike ove dvostruke strukture. Namjera mu je pojasniti sklop djelovanja ljudskog tubitka unutar kretanja apsolutne negativnosti. Cilj kojemu pritom teži jest isticanje kretanja ove apsolutne negativnosti kao načela ćudorednosti uopće.

»Mi posvuda u svakodnevnom životu možemo zapasti u dvostruku strukturu. Točnije rečeno, to nije ništa drugo negoli kretanje negativnosti. Tako, s jedne strane, stanovište djelujućeg individuum nastaje tek kao negacija određene cjeline čovjeka. Individuum kojemu nedostaje značenje negacije, tj. koji bi postojao na apsolutno neovisan i samostalan način, predstavlja čistu fikciju. S druge pak strane, bilo kakva cjelina čovjeka nastaje tek putem negacije pojedinačnosti. Stoga je i cjelina čista fikcija ukoliko u sebe ne uključuje neku, negacijom posredovanu individualnost. Objke negacije, koje se provode u jednom te istom kretanju negativnosti, sačinjavaju dvostruku strukturu ljudskog tubitka. Stoga individualnost u svojoj biti nije ništa drugo negoli cjelina, budući da predstavlja negaciju cjeline. Tako promatrano, ova negacija predstavlja samosvijest cjeline. Kada neki individuum putem negacije postane takav individuum, time se otvara put ozbiljenju cjeline putem negacije ovog individuum. Radnja individuum predstavlja kretanje u smjeru ponovne uspostave cjeline. Svaka se negacija razvija u negaciju negacije, a što upravo i jest kretanje negativnosti.«³

Kao što je iz ovog navoda razvidno, Watsuji odnos između pojedinca i cijelosti shvaća kao kretanje apsolutne negativnosti koja se pokreće uzajamnom negacijom individuum i društva. Dijalektičko kretanje, koje uzajamno posreduje individuum i društvo, posjeduje dvije strane. (1) Ono se razvija od cjeline k individuumu. Svaki individuum živi uvijek u određenoj situaciji u kojoj se ophodi spram drugih. On može postati individuum tek na taj način da u zajednici zauzme neki određeni položaj spram cjeline, te se eventualno buni protiv toga. U posljednjenavedenom slučaju, individuum se može odrediti kao negacija cjeline. (2) Dijalektičko kretanje ponovno uspostavlja cjelinu. Cjelina, dakle, ne predstavlja neko konstantno biće koje od samih početaka ostaje kao takvo nepromijenjeno, nego tek nastaje utoliko što individuumi, koji se unutar nje međusobno ophode, djeluju jedan na drugoga i uzajamno se negiraju kako bi naposljetku ozbiljili neku novu zajednicu. Cjelina nije ništa drugo negoli tlo na kojemu i usprot kojemu individuum tek dolazi k sebi. Ona postaje očiglednom tek putem samonegacije individuum.

Temeljnu strukturu ljudskog tubitka tvori, dakle, neprestano kretanje apsolutne negacije koja polazi od cjeline, potom dospijeva k individuumu, te se, naposljetku, negirajući ponovno ovaj individuum, vraća cjelini. Odvajanje od zajednice, koje je neophodno za nastanak individuum, posreduje

se negacijom zajednice, dok potom ponovna uspostava zajednice biva omogućena samonegacijom individuuma.

U ovoj je karakterizaciji apsolutne negativnosti očigledan utjecaj budističke tradicije. I doista, Watsuji tvrdi:

»I cjelina i individuum zapravo su 'praznine'. (...) Praznina se prazni tako da se ljudski tubitak razvija kao kretanje negacije.«⁴

Praznina, prema Watsujiju, predstavlja izvor i navlastitost ljudskog tubitka od koje tubitak polazi i kojoj se vraća. Ovo kružno kretanje, promatrano s pozicije svakodnevnog, konkretnog ljudskog međubitka, prelazi od nekog već postojećeg odnosa na neki novi, čime ujedno, polazeći od neke već postojeće konačne cjeline, dalje oblikuje neku novu konačnu cjelinu.

»Naposljetku, već postojeći međubitak važi kao apsolutna cjelina nerazlikovnosti jastva i drugog. Ona predstavlja naše navlastito lice – lice, kako ono izgleda prije rođenja naših roditelja, a koje se stoga mora smatrati našim izvornim podrijetlom. S time zajedno i naš budući mogući međubitak važi naposljetku kao apsolutna cjelina te iste nerazlikovnosti. Ovom se navlastitom zavičaju vraćamo utoliko što ovu nerazlikovnost uvijek ozbiljujemo u nekom određenom obličju. Naše je izvorno podrijetlo od kojeg polazimo ujedno i naša krajnja budućnost kojoj se vraćamo.«⁵

Ovdje je, međutim, potrebno uzeti u obzir i to da Watsuji nije želio da se kretanje apsolutne negativnosti razumije na mistični način. Logiku je međubitka svakako potrebno shvatiti kao logiku praktičnog sklopa djelovanja u ljudskom tubitku. Apsolutna se negativnost pojavljuje uvijek na dotičnom konkretnom ljudskom međubitku u svakoj zajednici u kojoj se ljudi uzajamno ophode tako da ona svoje značenje ne zadobiva neovisno o konačnom stanovištu ljudskog tubitka.

Takvo je njegovo shvaćanje apsolutne negativnosti bilo žestoko kritizirano sa stanovišta religioznog iskustva. Prema ovoj kritici, istinitost apsolutne negativnosti ili praznine može biti potvrđena tek iskustvom onog ništa koje se probija kroz svakodnevni život. Dotle Watsujijeva etika, koja počiva na svakodnevnom praktičnom životu, ne dopire navodno u dubinu religioznog iskustva. S tim u vezi potrebno je ustvrditi da mi, doduše, možemo provoditi razliku između transcendentne dimenzije religije i dimenzije imanentnog svakodnevnog života, ali se ova razlika ne ustanovljuje poradi toga jer je prva dublja od druge. U vezi s dubinom religioznog iskustva bilo bi moguće ustvrditi da bi iskreno i srdačno su-bivanje, koje bi ljudi u njihovom svakodnevnom životu mogli jedni za druge osjećati, moglo biti mnogo dublje od mističnog osjećaja za kojim čovjek traga sam za sebe. Služba drugome, koja se nesebično obavlja iz ljubavi; iskrenost, kojom se želi uzvratiti na povjerenje drugoga; ili, dobrotu srca, koja bez egoizma dopušta drugome da živi upravo na onakav način na koji on jest – zapravo već dotiče jezgru religioznog života. Razlog tome zašto je Watsuji apsolutnu negativnost ljudskog tubitka svakako htio zahvatiti i unutar svakodnevnog etičkog životnog sklopa, ne leži, dakle, u tome da bi on htio negirati religioznu dimenziju, odnosno – mistično iskustvo individualnog čovjeka, već prije u tome da je posve dobro osjetio opasnost potencirane jastvenosti koja bi u takvom mističnom iskustvu individuuma pritajena mogla ostati skrivena.

3
Watsuji, GW, sv. 10, str. 26.

5
Watsuji, GW, sv. 10, str. 195b.

4
Watsuji, GW, sv. 10, str. 26.

I na Istoku i na Zapadu misao apsolutne negativnosti ili praznine ima dugu tradiciju. To je toliko očigledno da čak ne treba ni podsjećati na Hegelovu dijalektiku ili na Nishidino apsolutno ništa. Stoga bi se s pravom mogla osporavati originalnost Watsujijeva shvaćanja apsolutne negativnosti. Sam se Watsuji osjećao zahvalnim Nishidi i Hegelu. Pritom se, međutim, iz vida ne smije ispustiti presudna razlika između Watsujija i navedenih autora. Watsujijeva apsolutna negativnost ne predstavlja neko metafizičko načelo, kao što je tome slučaj kod Hegela. Kao što je već u prethodnom tekstu bilo naglašeno, Watsuji je apsolutnu negativnost uspostavio hermeneutičkim putem na temelju praktičnog sklopa djelovanja čovjeka, kako bi na vidjelo iznio živu dinamiku ljudskog međubitka, dok ona kod Hegela biva mišljena kao moment dijalektičkog kretanja apsolutnog duha. Watsujiju se, doduše, može predbaciti da nije proveo iscrpnu analizu strukture samosvijesti kakvu je Hegel ostvario u poglavlju »Gospodar i sluga« u svojoj *Fenomenologiji duha*. Da je Watsuji u strukturu međubitka uvrstio moment priznanja, njegova bi analiza oblika zajednice bila ispala mnogo konkretnija i dinamičnija. Stoga se, nažalost, mora ustanoviti da se njegovo mišljenje prilikom analize ljudskog međubitka uopće ne odvija na dijalektičan, već na formalno-logičan način. Uzme li se u obzir njegov prikaz slojeva međubitka, tada nije moguće izbjeći dojam da su različiti oblici zajednice (počevši od relativno privatnih oblika poput obitelji, preko javnih institucija poput kulturnih zajednica i ekonomskih sustava, pa sve do države) naprosto nanizani jedan pored drugoga, odozdo prema gore i to bez uzajamnog posredovanja. Nadalje se, nažalost, mora priznati da Watsuji nije dovoljno jasno pokazao što se to apsolutnom negativnošću negira na individuumu, kao ni to, koju to ulogu individuum, preoblikovan samonegacijom, može preuzeti u zajednici obnovljenoj ovakvim individuumom i na koji način. Ukazivanje na negaciju jastvenosti individualnog čovjeka nije dostatno kako bi se razjasnili konkretni fenomeni dotičnog međubitka unutar napetog sklopa odnosa između individuumu i institucionaliziranih društvenih sustava.

Watsujijevo je jednostavno shvaćanje negativnosti u obliku formule bilo žestoko kritizirano i sa stanovišta filozofije egzistencije: prema ovoj kritici, Watsuji je ljudski međubitak promatrao tek s površine, tako reći izvana kao gledatelj, tako da nije u dovoljnoj mjeri uzeo u obzir i egzistencijsku faktičnost koja se uspostavlja na temelju odnosa između Ja i Ti. Utoliko mu se predbacuje što se nije posvetio, primjerice, problemu radikalnog zla individualnog čovjeka ili problemu negativnosti pateće svijesti, koja je usko povezana s ljudskom tjelesnošću, ili čak problemu jastvenosti samovolje koja ustrajava na samoj sebi, a koja ide ruku pod ruku sa samoozbiljenjem čovjeka. U sklopu ove kritike tvrdilo se da ono što Watsuji shvaća pod samonegacijom individuumu predstavlja tek ideju takve egzistencije u zajednici u sklopu koje bi harmoniju cjeline trebala omogućiti samopožrtvovnost pojedinca. Kada bi tomu bilo tako, tada bi individuum u potpunosti nestao u cjelini, a za njim bi ostala tek zdrava harmonična strana ljudske zajednice, dok bi ona mračna, proturječna, konfliktna strana uzajamno konkurirajućih individuumu ostala skrivena. Ova mi se kritika u slučaju Watsujija čini pretjerana, no ne i u svim svojim aspektima pogrešna. U svakom se slučaju mora priznati da Watsuji faktičnu bačenost ljudskog tubitka nije dostatno tematizirao.

Spomenimo ovdje još sasvim ukratko utjecaj Nishide. Neospornim se čini da je Watsuji prilikom svojeg određenja uzajamne negacije individuumu i

cjeline mnogo toga preuzeo od Nishide. Tako je Nishidina, prije svega, misao da od samoodređenja apsolutne negativnosti potječe kako samoodređenje individuuma tako i uzajamno određenje pojedinaca. Razlika između ova dva filozofa leži, međutim, u tome da se Nishida udubio u izvorni temelj apsolutno-proturječnog odnosa pojedinca i cijelosti koji je nedostupan logici predmetnosti, dok je Watsuji, koji je sklon razmišljanju na razini logike predmetnosti, individuum promišljao tek kao opreku, odnosno negaciju cijelosti i obratno cijelost kao negaciju individuuma. Kod njega se stječe dojam kao da se individuum i cijelost uzajamno isključuju tako da se samonegirajući posredujući odnos individuuma i cijelosti može razviti samo u sklopu nekog procesa.

Sada se, međutim, nameće pitanje, je li Watsujijevo mišljenje uistinu bilo u tolikoj mjeri totalitarno da individualnom biću ne pridaje nikakav značaj. Zasiurno bi potvrdni odgovor na ovo pitanje naprosto bio prekratak. Watsuji je, doduše, apsolutnu negativnost odveć lako uspoređivao s apsolutnom cjelinom, a japanski carizam nastojao na vrlo dvojbeni način – kao što će se u nastavku teksta pokazati – shvatiti kao ozbiljenje ove apsolutne cjeline. No usprkos ovim opasnim tendencijama unutar njegova mišljenja, koje su usko povezane s političkom situacijom tridesetih i četrdesetih godina u Japanu, ipak se ne smije ispustiti iz vida temeljna koncepcija njegove »Etike« kao znanosti o ljudskom međubitku. Nakon završetka rata Watsuji je uvidio svoju grešku i doživio neku vrstu obrata, da bi potom na još dublji način reflektirao značaj individualnosti koju je potrebno poticati ne samo kod pojedinca već i u svakom nacionalnom i kulturnom biću. Dok je prije rata značenje individualnosti sagledavao samo u negativnom smislu kao pobunu protiv zajednice, sada je nastoji izvesti iz kreativne, revolucionarne djelatnosti individuuma koja može pridonijeti obnovi cjeline.

Time se vratio svojem ranijem stanovištu povijesnog, kulturnog pluralizma. Pritom njegova izvorna ideja međubitka kao apsolutne negativnosti nije doživjela nikakve preinake. Jedino je težište, koje je prije bilo u većoj mjeri na cjelini, sada prebačeno na stranu individuuma koju se sada pozitivno vrednuje. Ukoliko je, međutim, ideju apsolutne negativnosti moguće posve proizvoljno jednom poistovjetiti sa stanovištem cjeline, a potom s onim individualnosti, tada se Watsujiju s pravom može prigovoriti da je ova ideja kao načelo utemeljenja ćudoredne biti međubitka odveć apstraktna i dvoznačna. Pritom se nameće pitanje, je li Watsujijeva etička temeljna misao, u skladu s kojom se ljudski tubitak posvuda temelji u apsolutnoj negativnosti, u sebi uopće smisljena?

2. Watsujijev nauk o državi i njegovo shvaćanje japanskog carizma

U svrhu procjene suvremenih dosega Watsujijeva mišljenja, od velikog je značenja razvoj njegova mišljenja prije i poslije Drugog svjetskog rata. U tu je svrhu potrebno najprije razmotriti njegov nauk o državi, a potom analizirati njegovo shvaćanje japanskog carizma. Nakon toga moguće je razmotriti jednu drugu mogućnost shvaćanja misli o apsolutnoj negativnosti, koja će nam omogućiti novi način rasvjetljavanja Watsujijeve filozofije kulture i povijesti.

a) Država kao vrhunac ćudorednosti

Značajan rezultat Watsujijeve etike leži u tome da je pomoću gore prikazane analize temeljne strukture ljudskog tubitka razradio različite oblike

ćudorednih zajednica i na vidjelo iznio njihovu sustavnu povezanost. Njegova strukturalna analiza oblika solidarnosti ljudskoga tubitka, koja je zasigurno usporediva s Hegelovom analizom ćudorednosti, smjera tome da razloži pojedine ćudoredne stupnjeve počevši od braćne zajednice, preko lokalne zajednice, pojedinih gospodarskih institucija i kulturne zajednica, pa sve do države. Gledište s kojeg se provodi ovo stupnjevanje jest ono koje kao utemeljujući sklop shvaća niz slojeva, pri čemu se nižem obliku solidarnosti naspram onom višem uvijek pridaje karakter privatnosti, dok se onom višem naspram onom nižem uvijek pridaje karakter javnosti. Nakon toga Watsuji nastoji prikazati način na koji se solidarna zajednica posredovanjem pojedinih javnih i privatnih stupnjeva u sve većoj mjeri ozbiljuje.

Spomenimo neka obilježja države koje Watsuji smatra važnima. Država, kao prvo, zauzima najviši ćudoredni položaj i to stoga jer u sebi utjelovljuje načelo preobrazbe onog privatnog u ono javno, te, u usporedbi s drugim zajednicama, nosi obilježje javnosti po sebi. Kao drugo, država predstavlja onaj obuhvatni jedinstveni ćudoredni sustav koji drugim solidarnim oblicima, počevši od obitelji pa sve do kulturnih zajednica, uvijek dodjeljuje njihovo, njima primjereno mjesto i osigurava poredak slojeva. Kao treće, određenje je države da unutar razvojnog sklopa ćudorednosti svakom ćudorednom sustavu dopušta da razvije svoju samosvijest. Ovaj učinak osvještavanja predstavlja temelj shvaćanja da je država ćudoredni sustav ćudorednih sustava, čime naspram drugih zadobiva transcendentni karakter. Kao četvrto, država u sebi nosi autoritet ćudoredne cjeline koja može stvoriti svoje vlastite institucije.

Watsujijev nauk o državi, sklon nacionalizmu, započinje kritikom Lockeova i Rousseauova nauka u ugovoru. Watsuji, naime, podvrgava kritici to da se kod njih država brka s društvom i da zadaću države sagledavaju tek u zaštiti i reguliranju individualnih interesa. U tom je pogledu srodnost Hegela i Watsujija očigledna. No razlika među njima leži u tome da je Hegel autonomni slobodni subjekt u građanskom društvu priznao kao onaj moment ćudorednog jedinstva države kojeg je doduše potrebno ukinuti, no koji je ujedno i neophodan, pa je utoliko svoj nauk o državi nastojao ujediniti s europsko-novovjekovnim liberalizmom, dok je Watsuji odveć naglašavao negativnu stranu liberalizma unutar građanskog društva tako da uopće nije ni mogao uzeti u obzir ideju slobode autonomnog subjekta i javnosti koja bi se na takav način trebala ozbiljiti.

Watsuji je bio mišljenja da se svaki individuum i svaka zajednica, počevši od obitelji pa sve do države, ukoliko uspiju prevladati svoju jastvenost, mogu razviti u harmoničnu cjelinu. Za to je neophodan duh nesebičnog služenja i ideja javnosti. Država postaje istinskom državom na taj način da osobe, svjesne svoje pripadnosti ćudorednim sustavima, participiraju u upravljanju državom. Tek tada se država može vratiti svojoj istini. Watsuji je u ovom »povratku« države samoj sebi sagledavao ozbiljenje jedinstvene cjeline ljudskog tubitka. Pritom je izvor državne moći nastojao usidriti u autoritetu apsolutne cjeline i istaknuti značaj zakonodavnih, administrativnih i pravosudnih institucija kao onih same države.

Takva koncepcija države u sebi sadrži opasnost da individuum postane pukim momentom cjeline. U tom se slučaju, nakon što se jednom država uputila pogrešnim smjerom, ispravljanje pogrešnog puta čini nemogućim. Kada se, naime, suverenost, kao kod Watsujija, ne dodjeljuje narodu već

državi, tada se pogrešci države više ne može oponirati. U sklopu ustava, unutar kojeg se sva prava temelje na suverenosti države, kontrolne se funkcije unutar uprave ne mogu primijeniti na pravilan način. Budući da je birokracija ionako lako potkupljiva i lako se kvari, lijepa se ideja čudorednosti čini nedostatnom. Watsujijev nacionalizam, koji ne otvara slobodan manevarski prostor nijednoj instituciji koja bi zastupala pravo na otpor individuumu, mogao bi odveć lako postati žrtvom diktature.

Općenito bi se moglo ustvrditi da je Watsujiju u njegovoj »Etici« nedostajao trijezni uvid u stvarne funkcije upravnih sustava. Ondje je povrh toga odnos individuumu prema cjelini odveć jednostrano određen. Sudjelovanje individua u javnosti promatra pretežno iz perspektive samopožrtvovnosti individua u prilog cjeline. To je kod njega dovelo do zanemarivanja presudne uloge koju autonomni individuum ima u oblikovanju javnosti. Poentirano rečeno, moglo bi se ustvrditi da ga je njegova silna odbojnost spram egoistične pohlepe za moći i bogatstvom unutar građanskog društva prisilila na to da iz vida ispusti jasnu povijesnu činjenicu koju je Hegel posve ispravno uvidio, da, naime, zajednička općost i moralnost mogu biti ozbiljne samo posredstvom strasti i požuda pojedinaca. Tobožnji dijalektički odnos između individuumu i društva, koji je Watsuji htio položiti kao temelj ljudskom međubitku, nije zapravo bio u onolikoj mjeri dijalektičan koliko si je to Watsuji želio. Ovaj prigovor svoju potkrjepu nalazi i u Watsujijevoj koncepciji japanskog carizma.

b) Stanovište »praznine« i japanski carizam

Predavanje pod naslovom »Nihon no shindo (Japanska lojalnost)«, koje je Watsuji 1943. godine održao studentima Pomorske akademije, posvećeno je značenju koji se pridaje štovanju japanskog cara. Watsuji ovdje tvrdi da se šintoističko pra-božanstvo, Amaterasu-Ōmikami, mora, doduše, shvatiti kao nešto božansko, ali ne kao što je tome sličaj u kršćanstvu ili islamu kao apsolutno božanstvo, već kao nešto neodredivo. Ovakvo shvaćanje navedenog mita odnosi se, prema Watsujiju, na to da su Japanci skloni tome da od davnina tradirani pra-element šintoizma štuju kao nešto što je prazno i otvoreno. Ova praznina i ova otvorenost manifestira se, doduše, u različitim božanskim obličjima, naposljetku i u japanskom carizmu, no po sebi ostaje uvijek neodređena. Ova pak manifestna, prazninu simbolizirajuća obličja ne posjeduju ni neku trajnu supstanciju niti neku samopotvrđujuću jastvenost, tako da ona međusobno ne dolaze u sukobe, već koegzistiraju harmonično i miroljubivo. Watsuji nastavlja:

»Čak i pra-božanstvo Amaterasu-Ōmikami, koje simbolizira apsolutnu prazninu i otvorenost kao pra-element šintoizma, ne predstavlja posljednje božanstvo, već jest božica koja je još na putu. Ona ne isključuje iz sebe druga božanstva te upravo stoga apsolutno može izraziti istinsku apsolutnost. Ovo je usko povezano s time da je japanski car živući čovjek-bog.«⁶

Watsujijeva je namjera posve jasna. On pokušava pokazati da je šintoizam, i s time povezani japanski carizam, nadmoćan monoteizmu, budući da upravo utjelovljuje apsolutnu negativnost. Jedinu apsolutni Bog kojeg zastupa monoteizam predstavlja apsolut kao bitak, te pored sebe ne trpi druge apsolutne bogove. Nasuprot tome, šintoizam nikada nije, premda je dohvatio ono apsolutno, to isto apsolutno shvaćao kao na bilo koji način odredivi bi-

tak, već kao ništa, kao prazninu i otvorenost. Stoga on može miroljubivo koegzistirati s drugim religijama. Tome je pridonijelo i to da nije razvio nikakve dogme i nikakav teološki nauk. U suprotnom bi eventualno dospio u proturječje s drugim religijama i njihovim dogmama i naucima. Prednost šintoizma leži upravo u njemu svojstvenoj toleranciji i spremnosti na prihvaćanje drugoga. A upravo u tome leži i značaj štovanja japanskog carizma.

Ova se Watsujijeva argumentacija, opterećena tadašnjom političkom ideologijom, čini odveć naivnom, a da bi je se danas uzimalo ozbiljno. Možda bi bilo najbolje da je se naprosto ignorira. Ili bi se Watsujiju moglo predbaciti da se tijekom rata odveć brzo prepustio iskušenju nacionalizma. No u svakom se slučaju mora priznati da je njegova argumentacija u filozofskom i znanstvenom pogledu toliko pogrešna da je danas više ne možemo prihvatiti kao izraz njegova etičkog mišljenja. Ona bi, doduše, mogla poslužiti kao temelj kritici ekskluzivnosti monoteističkih religija, ali bi istog trena i sama postala problematična, naime, onda kada bi se njome htio ustvrditi primat šintoističke tradicije naspram drugih tradicija. Nemogućim se čini opravdati stav u skladu s kojim bi pluralistička spremnost šintoizma na prihvaćanje drugih pozicija ujedno trebala značiti i njegovu »višu« poziciju. Ujedno bi, međutim, religijska tolerancija šintoizma, koju je Watsuji opisivao, morala moći važiti kao prednost šintoizma. No odatle izvoditi primat ove religije predstavlja argument protiv njezine vlastite tolerancije.

Posve je jasno da se Watsujijevo izvođenje svetosti cara iz božanstva Amaterasu-Ōmikami treba odbaciti kao lakomisljeno brkanje zbiljskog cara s idejom carizma. Trebali bismo se, međutim, zamisliti nad činjenicom, zašto je neki liberalni filozof poput Watsujija, koji nije imao nikakve veze s političkim i religioznim fanatizmima svojeg doba, u ratna vremena posegnuo za ondašnjom mitološko-političkom ideologijom i svoju temeljnu misao apsolutne negativnosti pogrešno smatrao utjelovljenom u japanskom carizmu. Za pretpostaviti je da je mladim ljudima htio priopćiti svoju želju da usvoje istinu šintoističke tradicije, tj. samopožrtvovni tolerantni duh apsolutne negativnosti i da raskrste s ondašnjim ultranacionalizmom koji je stremio isključivo stjecanju moći.⁷

U svakom je slučaju potrebno ustvrditi da je kod Watsujijeve simbolizacije apsolutne negativnosti u vidu japanskog carizma riječ o logičkoj napuklini. U strukturi apsolutne negativnosti postoje dva momenta, tj. s jedne strane sam čin negiranja, a s druge biće koje ovom negacijom nastaje (pojedinaac, odnosno cjelina). Kod ove se negativnosti mora, dakle, strogo razlikovati između dimenzije čina i dimenzije bivstvjućeg. Budući da je Watsuji bio sklon formalno-logičkom promišljanju, ove je dvije dimenzije međusobno pobrkao. I kada bi ostavili po strani besmislenost njegova grotesknog diskursa u sklopu kojeg tvrdi da bi japanski car kao konačno bivstvjuće trebao utjelovljivati božanstvo Amaterasu-Ōmikami ili pak »da bez lojalnosti spram cara ne bi bilo moguće prepustiti se onom apsolutnom«,⁸ i samo je poistovjećivanje beskonačnog čina apsolutne negativnosti s nekim konačnim, iako simboličkim bićem nedopustivo i to ne samo iz logičke perspektive već i iz perspektive misli o apsolutnoj negativnosti koja se uskraćuje bilo kakvom uobličavanju. Utoliko je Watsujijeva primjena logike apsolutne negativnosti na opisanu političku dimenziju morala imati krajnje problematične posljedice.

c) Kritična međuprimjedba u vezi s apsolutnom negativnošću

Donekle bi se s pravom moglo ustvrditi da pravi element Watsujijeva mišljenja nije bila politička, već kulturna i duhovno-povijesna sfera. Njegov se hermeneutički način mišljenja, pomoću kojeg je nastojao razraditi ideju međubitka na temelju višeslojnih i mnogoznačnih fenomena faktičnog ljudskog tubitka, zapravo čini neprimjerenom osnovom za istraživanje onog političkog. S druge mu je strane, međutim, upravo to da se polazeći sa svojeg etičkog stanovišta silom prilika morao pozabaviti i političkom dimenzijom, donijelo mnoštvo poteškoća, a njegovo mišljenje izložilo velikoj opasnosti. Kada se, naime, čovjek poput Watsujija neprestano bavi idealnom mogućnošću čudoredne zajednice međubitka uz pomoć lijepo zvuććih etičkih pojmova poput »nacionalne samosvijesti« ili »čudoredne zajednice«, a da pritom ne poduzima konkretne analize političkog sustava moći, kao ni unutarnjih i vanjskih gospodarskih odnosa, tada takav čovjek ostaje zamalo bez ikakve šanse da bude kritičan spram zbiljske političke moći. Bez kritičkog razračunavanja s državnim aparatom moći, aktualnoj se politici u najboljem slučaju daje vlastita naknadna privola. Zbog toga se od Watsujijeve etike nisu mogli očekivati impulsi u svrhu obnove čudoredno-političke situacije; naprotiv, njegova je etika vladajućim odnosima pružala stabilizirajuću ideološku pomoć.

Nakon Drugog svjetskog rata Watsuji je, međutim, postao svjesniji negativne strane cjeline. Sam je tijekom rata imao priliku doživjeti kako se japanska nacionalistička država lako prepustila slijepoj volji moći tako da je naposljetku predstavljala tek represivni sustav uperen protiv individuuma. Na temelju ovog gorkog iskustva stekao je spoznaju da je svako čudoredno biće izloženo opasnosti gubitka svoje početne stvaralačke snage i pretvaranja u konzervativnu snagu koja pruža otpor bilo kakvim pokušajima kreativne obnove za kojom bi težili drugi.

Watsuji je uslijed ove spoznaje poduzeo korekciju svojeg dotadašnjeg stanovišta. Time je njegova »znanost o međubitku« prešla u jednu novu fazu. Nasuprot prijašnjoj tendenciji da individuum pretežno sagledava kao posredujući moment prilikom ozbiljenja cjeline, sada se bavi kreativnom stranom individuuma. Sada nalazi mnogo razumijevanja za stanovište novovjekovnog uma, spram kojeg je do tada zauzimao kritički stav, te se, naglašavajući misao o slobodi shvaćenoj kao autonomija, upušta u razmatranje značaja povijesti prilikom oslobođenja individuuma. No, to ne znači da je u potpunosti odustao od svoje prvobitne misli o apsolutnoj negativnosti. Jedino što je poduzeo bila je korekcija jednostranog isticanja cjeline. Watsuji sada djelovanje individuuma više ne promatra kao neko odvajanje od cjeline i prekoračivanje cjelinom postavljenih granica, već kao njezinu obnovu.

Uslijed ove korekture Watsuji nacionalnu državu više ne smatra vrhunцем čudorednog društva. Na mjesto države stupa sada jedinstvo čovječanstva u svjetskoj državi unutar koje je potrebno uvažavati individualnost svake države i svakog naroda. Na taj način Watsuji misao o apsolutnoj negativnosti proširuje na razinu međunarodnih odnosa. Jer, pretpostavka utemeljenja jedinstva svjetske države leži u spremnosti svake pojedine države da

se podvrgne samokritici. Samo je putem negacije samokritike moguće zapodjenuti ozbiljan razgovor među državama i narodima. Time se ujedno osigurava i uvažavanje znanja i respektiranje prednosti drugih tradicija i kultura. A o tome, i to ne na posljednjem mjestu, ovisi i mogućnost koegzistencije i uzajamnog nadopunjavanja naroda unutar svjetske cjeline.

3. Dosezi znanosti o međubitku

Nakon Drugog svjetskog rata Watsuji se, zanemare li se neki njegovi manji politički spisi, uglavnom usredotočio na svoj estetsko-duhovno-povijesni rad. Vratio se, dakle, svojem prvotnom području rada. Kao što je opće poznato, stanovište o apsolutnoj negativnosti, odnosno o praznini, potječe iz religioznog iskustva pravca unutar budizma koji se naziva *mahayana*, a čiji je cilj izbavljenje ne samo našeg vlastitog jastva već i svih stvorenja, tako da se ovom cilju već unaprijed može dodijeliti određeni čudoredni značaj. Utoliko se čini mogućim i etiku ljudskog međubitka, a što je Watsuji i pokušavao, utemeljiti u budističkoj misli o apsolutnoj negativnosti i ovu misao postaviti kao načelo praktičnog sklopa djelovanja ljudskog međubitka. Pritom se, međutim, ne smije zaboraviti da ova misao nije imuna na političke ideologije, te je se stoga uvijek mora zaštititi od političke zlorabe.

Povrh toga misao o apsolutnoj negativnosti u sebi sadrži još jednu daljnju mogućnost. Ova bi se ista misao, polazeći od hermeneutičkog stanovišta i to s obzirom na općeniti nerazdvojni odnos između religije i kulture, mogla uvesti kao ključni pojam u svrhu rasvjetljavanja obuhvatnog etičko-estetskog horizonta. Ova mogućnost postaje to jasnija, prisjetimo li se toga da je budizam – a prije svega zen-budizam, čija je glavna misao upravo apsolutna negativnost, u Japanu u razdoblju muromachi (14. i 15. stoljeće) – potaknuo procvat novih kulturnih i umjetničkih mogućnosti. Ova bi se misao o apsolutnoj negativnosti, koju se u njezinu izvornom obliku zapravo može promatrati kao načelo čudorednosti, mogla ujedno istaknuti i kao ključni pojam kojim bi se trebala razmatrati ondašnja umjetnost. A upravo bi Watsujijeva znanost o ljudskom međubitku – koja je preuzela oba ova gledišta kako bi konkretno i samoj stvari primjereno razjasnila ljudski međubitak koji u kulturnoj i povijesnoj tradiciji počiva na izrazu i razumijevanju – mogla razotkriti jednu novu dimenziju razumijevanja kulture i povijesti. Utoliko se i Watsujijeva životna zadaća upravo i sastojala od osvješćavanja kulturnog i povijesnog sklopa međubitka kojeg mi, doduše, živimo, a koji, međutim, obično ostaje neosvijestjen. Watsujijev je nauk o klimi, izložen u njegovom djelu *Fudo* – u kojemu on ljudski tubitak pokušava pojmiti u sklopu dvostruke strukture vremenosti i prostornosti – moguće sagledati kao prvi putokaz na ovom putu.

a) Watsujijev nauk o klimi: *Fudo* (vjetar i zemlja)

Watsujijev nauk o klimi *Fudo* nastao je, kao što smo to već u prethodnom tekstu spomenuli, nakon njegova bavljenja Heideggerom. Watsuji je uvelike cijenio Heideggerovu analizu ljudskog tubitka, pri čemu je, međutim, Heideggerovom jednostranom određenju, u skladu s kojim se temeljna struktura tubitka naposljetku svodila na vremenost, prigovorio da Heidegger nije u dovoljnoj mjeri uzeo u obzir analizu prostornosti tubitka, pogotovo usporedi li se ova s njegovom analizom vremenosti tubitka. Ova se in-

terpretacija Heideggera ne čini posve primjerenom, no podjednako je se tako ne može ni jednostavno odbaciti. Jer, u sklopu Heideggerove je analize svakidašnjosti bivanja-u-svijetu prostornost, doduše, obrađena kao unutar-svjetska, ali ne i kao konstitutivni moment su-bivanja. Zanemarivanje prostornosti u *Bitku i vremenu* postaje naročito očitim onda kada se obrati pažnja naročito na to što sačinjava istinsku egzistenciju. Upravo na presudnom stupnju analize tubitka, tj. »bitka pri smrti«, prostornost je u potpunosti ispuštena iz vida. Nasuprot tome, Watsuji se zalaže za to da prirodna okolina ljudski tubitak ne određuje samo u vremenskom i povijesnom aspektu već i s obzirom na njegovu prostornost i tjelesnost. Ova tjelesno-prostorna određenost ljudskog tubitka predstavlja neophodni konstitutivni moment međubitka koji se uskraćuje svijesti, a koji je moguće nazvati »klimatičnost«. Watsuji smatra da nijedna društvena struktura nije zamisliva bez »klime« kao »subjektivne« prostornosti međubitka. Bez društvene strukture koja počiva na »klimi«, nadalje, nije zamisliva ni vremenost niti povijesnost tubitka. Kao što pojedinac po sebi ima tijelo, tako i međubitak ljudskog tubitka ima »klimu« kao svoje tijelo. On samog sebe u »klimi« izražava kako bi se u njoj ponovno otkrio. U skladu s time »klima« je ono mjesto na kojemu se osvještava ljudski međubitak, kao i odnos međubitka prema stvarima, čime se ujedno uspostavlja i povijest. Još neposrednije rečeno, »klimatičnost« predstavlja način na koji se oblikuju zajednice, govore jezici, grade kuće i stvaraju djela.

Watsuji je u svojem nauku o klimi, nažalost, razvio samo različite klimatske tipove i na taj način karakterizirao time uvjetovane oblike ljudskog međubitka, a da se nije upustio u ontološke aspekte »klimatičnosti«. Ono što je zapravo stvorio bila je neka vrsta klimatske tipologije unutar koje navodi pojedine vrste klima poput monsunske klime (Azija), pustinjske klime (Arabija, Afrika, Mongolija) i livadne klime (Zapadna Europa), te prikazuje odgovarajuće načine mišljenja, kulture i običaje, kao i psihološke navlastitosti ljudi koji žive u dotičnim klimatskim uvjetima. U Watsujijevim je izvodima, doduše, posvuda moguće pronaći duboke uvide i intuicije, no neospornim se čini da je zapao u klimatski determinizam (sukladno kojemu prirodna klima određuje kulturu i povijest) kojeg je ipak pokušavao izbjeći.⁹ U tome se upravo očituje nepromišljenost i nedostatnost njegove hermeneutičke metode.

b) Mogućnosti pojma 'fudo'

Usprkos ovom razaznatljivom nedostatku, pojam 'fudo' u sebi sadrži važne misaone motive. Neke od njih htjeli bismo završno istaknuti. Watsuji je u svojoj izvornoj koncepciji htio strogo izbjeći bilo kakav oblik klimatskog determinizma. Nastojao je dovesti u pitanje upravo ono stanovište u skladu s kojim se odnos između čovjeka i prirode svodi na odnos ljudi spram njihove prirodne okoline. Tome nasuprot, on uvijek iznova naglašuje da okolni svijet ne stoji nasuprot ljudima već pripada njihovu međubitku. Nije tome tako da je okolni svijet ondje vani i da potom stupa u nekakav odnos spram ljudi kako bi na njih utjecao, ili pak obratno, već je on unaprijed imanentno sadržan u »subjektivnom« sklopu djelovanja međubitka ljudi, odnosno zajednica. Stoga tvrdi:

9

Tako, primjerice, ljudi u monsunskoj klimi u većoj mjeri postaju pasivnima i rezigniraju, u pustinjskoj klimi odnos čovjeka obilježuje

otpor i borba, dok u livadnoj klimi istaknutim obilježjima čovjeka postaju spontanost i racionalnost.

»... krajolik je nazor unutar ljudskog tubitka, a ne okolni svijet koji ga izvana okružuje«. ¹⁰

U Watsujijevu nauku o klimi riječ je zapravo o istraživanju izvora individualnosti međubitka. Ova se individualnost ne smije brkati s onom kartezijanskog cogita ili novovjekovnog umstvenog subjekta. Štoviše, nju se ovdje mora shvatiti kao onu individualnost međubitka koju određuje u prethodnom tekstu razjašnjena apsolutna negativnost. Problem leži zapravo u shvaćanju načina na koji ova individualnost nastaje, te poimanju njezine strukture. Zanimljivu zasadu za rješavanje ovog problema nude noviji pokušaji francuskog geografa i japanologa Augustina Berquea, koji je nadovezujući se na Watsujijev nauku o klimi uspostavio vlastiti nauku o klimi kao »mezologiju«. U svrhu razotkrivanja praktične dimenzije nastanka »klime« korisnim se čini pojam »trajektivnosti« (trajectivité) kojeg je Berque uveo.

Što se podrazumijeva pod »trajektivnošću«? Berque ovim pojmom označava način recipročno prelazećeg trajektivnog kretanja subjekta i objekta, prirode i kulture, onog kolektivnog i pojedinačnog itd., koje je moguće objasniti i kauzalno i metaforički. ¹¹ Berque ovim pojmom nastoji prevladati novovjekovnu suprotnost između fizikalno objektivnog i fenomenalno subjektivnog, kako bi na taj način otvorio novu dimenziju mezologije.

Ovdje, nažalost, moram odustati od detaljnijeg prikaza Berqueova interesantnog nabačaja, no htio bih barem ukazati na to da bi pojam trajektivnosti mogao pridonijeti boljem razumijevanju dimenzije i strukture međubitka, čije je kretanje upravo apsolutna negativnost. Ovaj nam pojam, naime, pomaže u razotkrivanju konkretnih mogućnosti misli o apsolutnoj negativnosti, a da pritom ne ostanemo zapleteni u metafizičko-religioznim predajama. Kretanje apsolutne negativnosti, koje se prije provlačilo praktičnim sklopom djelovanja međubitka od cjeline k individuumu i, obratno, od individuumu k cjelini, sada se promatra kao trajektivnost nekog subjekta koji se neprestano slobodno kreće između subjekta i objekta, prirode i kulture, individuumu i cjeline. Time se praznina, koja se kao apsolutna cjelina do sada smatrala samo statičkim mjestom nastanka čudorednih zajednica, sada shvaća kao pojam trajektivnosti koji obilježuje dinamično mjesto rasprostrto među individuumima, koje ove individue međusobno povezuje uzajamno ih odjeljujući. Na taj način trajektivnost znači kako mjesto koje otvara dimenziju oba momenta subjekta i objekta, tako i djelatnost koja se u svakom od ova dva novostvorena momenta, utjelovljujući ove, premošćuje.

Watsuji ovu dinamiku trajektivnosti u svojem nauku o klimi nije mogao razviti u cjelokupnom njezinu opsegu. Naznake u vezi s promišljanjem ove dinamike nudi tek dio iz njegovog djela *Fudo* posvećen »klimatskom« karakteru umjetnosti. Ondje mu je pošlo za rukom da na temelju mnoštva zornih primjera s područja japanske umjetnosti uređenja vrta, ili pak s područja umjetnosti tvorbe lančanih stihova (»renga«), u kojoj sudjeluje veći broj pjesnika, izrazi trajektivnu povezanost prirode i umjetnosti (u sklopu koje je zapravo riječ o usklađenosti snaga), ¹² odnosno uspostavu suprotno-harmonične atmosfere međubitka samostalnih, no ujedno uzajamno usklađenih pojedinaca.

Naša je buduća zadaća da dalje razvijemo sve one mogućnosti Watsujijeva nauka o klimi koje su ostale nerazvijene. U tu je svrhu vrlo važna misao o apsolutnoj negativnosti, odnosno praznini. Ova je misao kod Watsujija bila još odveć sirovo oblikovana, a da je Watsuji bio u stanju zaštititi se od

iskušenja njezine apsolutizacije. Kada bi poradi toga naprosto odustali od ovog pojma, odrekli bi se i razotkrivanja njegovih dalekosežnih dimenzija. Time bi ujedno bila i prokockana šansa za razgovor između istočne i zapadne tradicije, šansa koja je u Watsujijevoj etici kao znanosti o međubitku ipak bila sadržana. Uostalom, nijedna se mogućnost daljnjeg razvoja novog i kreativnog mišljenja ne može načeti, a da se ujedno ne preuzme i rizik neuspjeha. Watsujiev pokušaj nesumnjivo predstavlja gorljivi prilog tome da se ipak upustimo u takav rizik i to bez obzira na to što je i sam Watsuji u svojem mišljenju znao ponekad zaglibiti na stranputici.

S njemačkoga preveo
Tihomir Engler

Hideki Mine

Das menschliche Dasein als Zwischensein

Grundriss der Philosophie Tetsurô Watsujis

Der Versuch Watsujis, das menschliche Dasein als Zwischensein aufzufassen und dadurch den Individualismus der nezeitlichen Denktradition des Abendlandes zu überwinden, beruht auf der Idee der absoluten Negativität, die er mit anderen Philosophen der sogenannten Kyoto-Schule wie Nishida und Tanabe teilt. Nach Watsuji ist das menschliche Dasein als Zwischensein nichts anderes als die dialektische Bewegung, die einmal seine Gemeinschaftlichkeit negiert, um dessen Individualität zustande zu bringen, und dann diese Individualität negiert, um jene Gemeinschaft wieder herzustellen. Diese absolute Negativität als das Prinzip der Sittlichkeit hat zwar darin den Vorteil, dass durch ihren selbstopfernden toleranten Geist die pluralistische Aufnahmefähigkeit verwirklicht wird, ist jedoch gegen den ideologischen Missbrauch nicht ganz immun, so dass Watsuji selbst während des Kriegs in seiner Staatslehre oder in seinem Gedanken über das japanische Kaisertum den höchst problematischen Diskurs entwickelt hat. In diesem Aufsatz wird aber auch gezeigt, dass trotz ihrer solchen Schwäche der Gedanke der absoluten Negativität aus dem hermeneutischen Standpunkt und zwar im Kultur- und Geschichtsverständnis doch noch eine große philosophische Möglichkeit hat.

10

Watsuji, GW, sv. I, str. 154.

11

Usp. Augustin Berque, *Le sauvage et l'artifice – Les japonais devant la nature*, Gallimard, Pariz 1986.

12

O karakteru japanskog vrta Watsuji tvrdi sljedeće: »Želi li se priroda urediti umjetnim sredstvima, tada se ono prirodno ne smije prekriati onim umjetnim, već se, štoviše, ono umjetno mora podrediti prirodi. Ono umjetno, pak, sa svoje strane prirodu kroti iznutra tako što je gaji i njeguje.« (Watsuji, *Fudo – Wind und Erde*, Darmstadt 1992., str. 167.)