

Hans Peter Liederbach, Nishinomiya (Japan)

## Faktičnost, egzistencija, klima

Problem bivanja-u-svijetu između  
Martina Heideggera i Watsujija Tetsurôa

Japanska je moderna filozofija bez njezine rasprave sa zapadnom filozofijom nezamisliva. Ono što je započelo plodonosnim prisvajanjem misli o »čistom iskustvu« Williama Jamesa od strane Nishide Kitarôa,<sup>1</sup> svoj će nastavak doživjeti unutar japanske filozofije u sklopu mišljenja njegovih učenika poput Tanabea, Nishitanija i drugih mislioca Kyoto-škole, proizišle iz Nishidine filozofije.<sup>2</sup> Kako njihovu učitelju tako i njima samima stalo je do utemeljenja samostalnog filozofiranja iz duha tradicije japanskog mišljenja. Premda se pritom uvijek iznova posezalo za mišljenjem oblikovanim unutar zen-budizma, ondje ipak nije riječ o nekoj vrsti antikvarne budofolije; pokušaji Nishide i njegovih učenika nisu bili usmjereni prema natrag, već su težili tome da izraze japansko predmodernno mišljenje u novim, modernim uvjetima.

Dok je moderna filozofija Zapada, koja je nakon iznudenog otvaranja Japana 1853. godine provalila u ovu zenlju, na početku svoje ondašnje recepcije još posjedovala funkciju uzora utoliko što je u potpunosti bila stavljena u službu izgradnje moderne japanske države,<sup>3</sup> na početku je dvadesetog stoljeća u sve većoj mjeri bila percipirana kao izraz krize zapadne moderne i njezine utemeljujuće racionalnosti spram koje je valjalo povući granicu.<sup>4</sup> Nije slučajno upravo jedan filozof iz Japana među prvima koji su prepoznali filozofski sadržaj Nietzscheovih djela.<sup>5</sup> Od tog se doba u Japanu vrlo pomno bilježi Nietzscheom dijagnosticirana kriza razuma, njegov opis ispreplitanja mišljenja i života, a naposljetku i konzekvenca koju je Nietzsche odatle povukao u obliku perspektivnog mišljenja. No, pored Nietzscheova mišljenja, naročito je filozofija Martina Heideggera bila ona koja je u Japanu nailazila na veliki interes i to prije svega stoga jer se činilo da pruža mogućnost filozofiranja u duhu kritike moderniteta, a za koje se filozofi-

1 Usp. Nishida Kitarô, *Über das Gute (Zen no kenkyû, 1911.)*, preveo i predgovor napisao Peter Pörtner, Insel, Frankfurt/M. 1989.

2 Koncizni uvod u filozofiju Kyoto-škole ponudio je Ôhashi Ryôsuke, *Die Philosophie der Kyôto-Schule. Texte und Einführung*, Alber, Freiburg/München 1990.

3 U vezi s ovom prvom fazom recepcije moderne zapadne filozofije, informativnim se čini: Junko Hamada, *Japanische Philosophie nach 1868*, Brill, Leiden/New York/Köln 1994., str. 5–43.

4 S tim u vezi vidi simpozij »Prevladavanje moderne (Kindai no chôkoku)« održan 1942. godine: Kawakami Tetsutarô, Takeuchi Yoshimi (ur.), *Kindai no chôkoku*, Toyamabô, Tôkyô 1979.

5 Watsuji Tetsurô, »Studije o Nietzscheu (Nishie kenkyû, 1913)«, u: *Sabrana djela Watsujija Tetsurôa (Watsuji Tetsurô Zenshû)*, sv. 1, Iwanami Shoten, Tôkyô 1961–1962., <sup>2</sup>1976–1978. Watsujijeve se spisi, navedeni u nastavku teksta, citiraju prema *Sabranim djelima* i to uz navođenje kratice WTZ, broja sveska i stranice.

ranje ujedno činilo da sadrži i referentne točke u pogledu japanskog predmodernog mišljenja.

Razlika dviju faza, na koje je moguće podijeliti japansku recepciju Heideggera,<sup>6</sup> ne leži samo u tome da u jednoj središte recepcije tvori *Bitak i vrijeme*, a u drugoj Heideggerovo mišljenje nakon 'okreta'. Od zamalo iste važnosti čini se i razotkrivanje dotičnih perspektiva sagledavanja japanskog mišljenja te ustanovljenje konzekvenci koje odatle proizlaze za odnos japanskog mišljenja spram zapadne filozofije. Tako u drugoj fazi recepcije Heideggera prevladava interpretacijska shema, koju bih ovdje htio nazvati 'postmetafizičkom' interpretacijskom shemom. Sukladno ovoj shemi, Heideggerova kritika metafizike otvara mogućnost postmetafizičkog mišljenja čije se ozbiljenje, međutim, smatra nečime na što jedino ima pravo mišljenje realizirano unutar zen-budizma. Naposljetku, Heideggerovo promišljanje bitka navodno zaostaje za promišljanjem onog 'ništa' u zen-budizmu. To da Heideggeru njegovi japanski recipijenti predbacuju nedostatnu radikalnost u prevladavanju metafizike, podsjeća na kritiku Jacquesa Derride, koji je u tom pogledu Heideggera pokušao izigrati Nietzscheom.<sup>7</sup> Japanski tumači Heideggera poput Tsujimure Kōichija ili Ōhashija Ryōsukea idu, međutim, utoliko korak dalje od Derride što se nadaju tome da mišljenje koje u potpunosti za sobom ostavlja metafiziku više neće pronaći u tradiciji Zapada, već u predmodernom japanskom mišljenju. Tek će se u postmetafizičkim uvjetima, tako se barem nadaju, moći ozbiljiti Heideggerom inaugurirani dijalog između Istoka i Zapada.<sup>8</sup>

U nastavku će se teksta baciti pogled unatrag na primjer mjerodavan za ranu recepciju Heideggera. Time se želi ukazati na to da filozofski razgovor između 'Japana i Heideggera' ne ovisi toliko o postmetafizičko-zenbudističkim gestama nadmoći koliko o stavu unutar kojeg se stvar o kojoj je riječ ne identificira s vlastitim stanovištem. Upravo takav stav utjelovljuje Watsuji Tetsurō (1889.–1960.), čiju ćemo recepciju Heideggera ovdje prikazati u samoj stvari primjerenoj skraćenoj verziji.

## I.

Na zapadu još uvijek premalo poznati Watsuji bio je autor u njegovo doba pionirskih radova s područja japanske kulturne i duhovne povijesti, a na glasnu je bio prije svega kao etičar. Bio je prvi japanski filozof koji se prihvatio toga da postavi sustavnu etiku koja bi bila utemeljena, s jedne strane, u tradicijama etičkog mišljenja u Indiji, Kini i Japanu, a s druge, u metodološkim dostignućima zapadne filozofije. Watsujiju je Heidegger bio važan prije svega u metodološkom pogledu, budući da je Watsuji svoj sustav etike razradio tridesetih i četrdesetih godina dvadesetog stoljeća intenzivno se baveći *Bitkom i vremenom*.<sup>9</sup> Watsuji je ovu knjigu čitao iz etičko-antropološke vizure ove problematike. Pritom Heideggerov stav, da je on pitanje o bitku postavio na novi način, kod Watsujija nailazi na nerazumijevanje. Podjednako se tako problematičnom čini i Watsujijeva kritika Heideggerove analitike tubitka, koja je ipak u potpunosti bila u službi fundamentalne ontologije.

Watsujijevi se glavni prigovori projektu *Bitka i vremena* brzo mogu nabrojati.<sup>10</sup> Središnja stvar koju Watsuji kritizira jest vremenost tubitka koja je prema njemu u analitici tubitka odveć jednostrano naglašena; na taj je način karakter zajedničkosti tubitka potisnut u prilog njegova individual-

nog karaktera. I doista, Heidegger je prostornosti tubitka posvetio vrlo malo pažnje te je razumijevanje bitka čvrsto vezao uz vremenost tubitka. Watsuji u tome sagledava razlog tome da se kod Heideggera pod nazivom 'tubitak' strogo uzevši mnije samo pojedinačni tubitak kojeg Watsuji naziva 'individuum'. Iz tog se razloga Heidegger prema Watsujiju nije mogao odvojiti od novovjekovnog subjektivizma, čije se prevladavanje, ipak, spremao poduzeti. Tome nasuprot, Watsuji nastoji iznijeti tubitak u njegovoj individualno-društvenoj dvostrukoj strukturi koju ujedno određuje kao klimatsko-povijesnu. Ovu strukturu naziva 'međubitak (aidagara)'. Ovaj bi naziv trebao pokazati da je samorazumijevanje tubitka uvijek moguće samo unutar najšire shvaćenih međuljudskih konteksta. Tubitak se kao individuum razumijeva uvijek samo na temelju odnosa s drugima, kao što se, obratno, društvo može razumjeti samo kao ono koje je oblikovano putem individua. Shodno tome, ni individuum niti društvo ne posjeduju svoj temelj u sebi samima; oboje je u biti prazno.<sup>11</sup> Tek nakon što se tubitak kao međubitak ontološki pojmi s obzirom na svoju prazninu, moguće je prihvatiti Heideggerovo polaganje prava na samoj stvari primjereni opis bivanja-u-svijetu, te napustiti pogrešan put kojim se zapadna filozofija počevši od Descartesa uputila.

6

Ōhashi Ryōsuke, »Die frühe Heidegger-Rezeption in Japan«, u: Hartmut Buchner (ur.), *Japan und Heidegger: Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum 100. Geburtstag Martin Heideggers*, Thorbecke, Sigmaringen 1989., str. 23–37.

7

Jacques Derrida, *Grammatologie (De la grammatologie, 1967.)*, preveli Hans-Jörg Rheinberger i Hanns Zischler, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1974.

8

Probleme koji proizlaze iz ove interpretacijske sheme detaljno sam razmotrio na jednom drugom mjestu: autor, »Abweisende Vereinnahmung. Strukturen und Probleme philosophischer Japandiskurse«, u: *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, Hamburg, br. 173–174 (2003), str. 35–61.

9

»Etika (Rinrigaku)«, WTZ 10 i 11. Već nekoliko godina postoji engleski prijevod prva dva dijela (= WTZ 10): *Watsuji Tetsurō's Rinrigaku: Ethics in Japan*. By Watsuji Tetsurō, preveli Yamamoto Seisaku i Robert E. Carter, State University of New York Press, 1996. Što se tiče detaljnog prikaza Watsujijeva bavljenja *Bitkom i vremenom*, usp. moju knjigu: *Martin Heidegger im Denken Watsuji Tetsurōs. Ein japanischer Beitrag zur Philosophie der Lebenswelt*, Iudicium, München 2001.

10

S tim u vezi usporedi predgovor u: *Fūdo – Wind und Erde. Der Zusammenhang zwischen Klima und Kultur*, preveli i predgovor napisali Dora Fischer-Barnicol i Okochi Ryogi, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992. (= WTZ 8:1–2).

11

Što se tiče 'praznine', ovdje je izvorno riječ o jednoj budističkoj koncepciji koja se na mjerodavan način po prvi puta razmatra u tekstu »Temelji Srednjeg puta (sanskrit. 12)«, čije se autorstvo pripisuje indijskom monahu i filozofu Nagarjuni (150–250.). Središnja tvrdnja ovog teksta sadržana je u tome da je posljednja stvarnost iza svekolikih promjenjivih i nepostojanih pojava praznina; ova nije ništa, već štoviše ono neodređeno i neodredivo iz kojeg proizlazi svekoliki određeni bitak, svekolike suprotnosti i razlike. Središnji postulat budističke ontologije (ukoliko se to može na takav način uopće i definirati), da je, naime, nemoguće da postoji neki supstancijalni, sam po sebi ustrajavajući bitak, upravo u ovom tekstu pronalazi svoj najvažniji oslonac. Ova se praznina, kako to stoji kod Nagarjune, može iskusiti isključivo u intuitivnom zoru religioznog prosvjetljenja. Preko Kine i Koreje doktrina je o praznini u sedmom stoljeću dospjela u Japan, gdje je zasigurno u sklopu filozofije Kyoto-škole doživjela i svoju najznačajniju renesansu. – Zanimljivo je da se Watsuji nije, međutim, upustio u raspravu o budističkim izvorima koncepcije praznine, koja ipak tvori središnji ontološki dio njegove »Etike«, iako su mu ovi izvori bili dobro znani. U toj točki slični Nishidi i drugim misliocima Kyoto-škole koji podjednako tako u svrhu objašnjenja vlastitih mišljenja posežu unatrag za ovom koncepcijom. Čini se da razlog za Watsujijevo istodobno a-historijsko tretiranje pojma praznine leži u tome da kod njega ovaj pojam ne ukazuje na religioznu dimenziju ljudskog tubitka, već funkcionira kao načelo 'sklopa praktičnog djelovanja' u koji je tubitak kao međubitak uvijek već bio pripušten.

No ova kritika, s jedne strane, već i na prvi pogled ne djeluje uvjerljivo, a s druge strane, izuzme li se dimenzija praznine o kojoj Watsuji govori, ona već u doba svojeg oblikovanja nije bila odveć nova. Tako se već Karl Löwith, kojeg uostalom Watsuji i navodi, povodom *Bitka i vremena* bavio »individuumom u ulozi su-čovjeka«,<sup>12</sup> a i fenomenologija je uvijek iznova iznosila prigovore tobože nedostatnom životno-svjetskom postvarenju Heideggerove analize. Povrh toga, primat je vremenosti, što ga je kritizirao Watsuji, bio dobro utemeljen u namjeri *Bitka i vremena*, sadržanoj u tome da se rasvjetljavanjem vremenske strukture razumijevanja bitka stavi na raspolaganje osnova za destrukciju povijesti zapadne ontologije i njezine vodeće ideje bitka kao postojane prisutnosti. Potpuna samoproničnost tubitka u istrčavajućoj odlučnosti, koju je Heidegger opisivao, nije zapravo u tolikoj mjeri služila 'individualističkoj' motivaciji čitave stvari, već se, štoviše, činila prikladnom da razotkrije cjelokupnu upitnost ontoloških premisa koje se skrivaju iza pojmova 'individuum' i 'zajednica', koje ionako i sam Watsuji neupitno koristi. Ovdje Watsuji Heideggera naprosto nije razumio. Iz ovog nerazumijevanja proizlazi da se njegov protu-nabačaj iznesen u »Etiци« ne može neposredno odnositi na problematiku *Bitka i vremena*. Čovjek se naprosto ne može otresti dojma da Watsuji i Heidegger u presudnim točkama govore jedan mimo drugoga. Jer, uvijek onda kada Watsuji iznosi svoje nazorima zasićene protuargumente protiv Heideggerovih tobože 'apstraktnih' određenja, čini se smislenim da se razlog 'apstraktnosti' analitike tubitka sagledava u projektu fundamentalne ontologije i da se ovu 'apstraktnost' uzme u obranu od Watsujijeve kritike.<sup>13</sup>

Poanta bi se Watsujijeve kritike, doduše, previdjela kada bi smatrali da mu je stalo tek do opisa bivanja-u-svijetu koji bi, nasuprot analizama iz *Bitka i vremena*, bio bogatiji i konkretniji. U tom bi slučaju bavljenje njime bilo opravdano tek iz određenog povijesnog razloga; tada bi Watsuji bio tek jedan od mnogobrojnih tumača Heideggera koji su na ovaj ili onaj način ukazivali na nekonzistentnost Heideggerova glavnog djela, rukovodeći se pritom, međutim, njegovim fundamentalno-ontološkim zahtjevom ili pak zaostajući za ovim zahtjevom. Tome nasuprot Watsuji propituje ništa manje negoli to, je li fundamentalna ontologija uopće primjerena za opis bivanja-u-svijetu. Pa čak i onda, kada se značaj Watsujijeva protu-nabačaja ograniči na kulturnu razinu, još uvijek se sve mogućnosti sadržane u njegovoj recepciji Heideggera ne iscrpljuju. Naime, ni u kojem slučaju nije riječ o tome da se ustvrdi neko japansko bivanje-u-svijetu, već štoviše da se fenomen bivanja-u-svijetu drukčije prikaže iz japanske perspektive nego što je to Heideggeru na temelju njegove specifične problematike uopće bilo moguće. U pogledu toga da je upravo riječ o tome, ne može nas zavarati ni to da Watsuji svoju *Etiku kao znanost o tubitku*<sup>14</sup> izgrađuje obilatoposežući unutra za etičkim koncepcijama konfucijanizma i budizma. Ovaj postupak smatrati duhovno-povijesnom zabludom predstavljalo bi dvostruko nerazumijevanje: s jedne strane, nerazumijevanje toga da je prema Watsujiju ove koncepcije moguće iznijeti na vidjelo upravo s obzirom na problemski horizont kojeg je razotkrio Heidegger, a s druge, nerazumijevanje toga da Watsuji ovim koncepcijama artikulira jedan opći filozofski problem, a ne samo onaj koji bi bio ograničen na misaoni sklop karakterističan za Japan.

Hermeneutičku je situaciju u kojoj Watsuji nailazi na Heideggera moguće označiti kao »konstelaciju«. <sup>15</sup> Preciznije rečeno, sve zajedno – naime, Watsujijevo etičko mišljenje, Heideggerova analitika tubitka i stvar koju obojica razmatraju, bivanje-u-svijetu – tvore konstelaciju unutar koje se kon-

cepcije obaju filozofa uzajamno rasvjetljuju i pojavljuju u svojoj uzajamnoj prevodivosti.<sup>16</sup> Susret Watsujija i Heideggera u filozofskom pogledu postaje zanimljivim tek onda kada se različite perspektive unutar kojih se pojavljuje stvar što ju obojica zajedno razmatraju prevedu jedna u drugu i na taj način dalje razviju mogućnosti same stvari.

## II.

Do sada je većina ionako ne odveć brojnih tumača Watsujijeve recepcije Heideggera uzajamno frontalno suprotstavljala koncepcije ove dvojice autora, provjeravala primjerenost Watsujijeve kritike, te ovu kritiku opovrgavala po mogućnosti argumentacijom koja se pridržavala *Bitka i vremena*. Bez obzira na značajne spoznaje koje su na taj način ostvarene, time filozofske mogućnosti koje leže u Watsujijevu susretu s Heideggerom nisu mogle biti iscrpljene. Ove tek tada izbijaju na vidjelo kada se kritički ispituju sustavne pretpostavke obaju koncepcija – fundamentalne ontologije, odnosno etike kao znanosti o tubitku. U tom se slučaju pokazuje da ni fundamentalna ontologija za sebe niti znanost o tubitku za sebe nisu u stanju primjereno prikazati tubitak kao bivanje-u-svijetu. Drukčije rečeno, ovdje se nameće nužnost raspravljanja o problemu s trećeg stanovišta.

Da bi pak iziskivano treće stanovište uopće dospjelo u vidokrug, moraju se predstaviti poteškoće koje proizlaze iz međusobnog suprotstavljanja Watsujijeve i Heideggerove koncepcije. U tu se svrhu čini preporučljivim da se поближе razmotre Watsujijeva razmišljanja o hermeneutičkoj metodi koju primjenjuje u svojoj *Etici kao znanosti o tubitku*. Watsuji ondje ne raspravlja o detaljima problema analize tubitka, već kritički propituje primjerenost Heideggerove hermeneutičke fenomenologije opisivanju tubitka kao bivanja-u-svijetu u cjelini, te u suprotnosti spram toga iscertava metodološki obris svoje *Etike kao znanosti o tubitku*.

Na početku Watsujijeve argumentacije stoji semantičko-filološko istraživanje japanskih izraza za bitak. Odatle preuzima naznake za nužnost preokretanja Heideggerom postavljenog odnosa između analize tubitka i fundamentalne ontologije. Pitanje o bitku trebalo bi uslijediti nakon razjašnjenja strukture tubitka. Da nešto 'jest' biva, prema Watsujiju, određeno time da to što jest u konačnici može biti razumljeno samo u odnosu spram tubitka. Watsuji, naime, smatra da pitanje o bitku svoju nosivu osnovu zadobiva tek nakon što je razjašnjena individualno-društvena dvostruka struktura tubitka.

12

»Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen« (1928), u: isti autor, *Sämtliche Schriften*, sv. 2, izdali Klaus Stichweh i Marc B. de Launay, Metzler, Stuttgart 1983., str. 9–197.

13

Tako, primjerice, u slučaju Watsujijeve kritike »bitka pri smrti«: »On [tj. Heidegger] je mogao samo smrt individuuma tretirati kao fenomen smrti tubitka. No smrti tubitka pripada i umiranje, bdjenje uz mrtvački odor, pogrebna svečanost, groblje, misa zadušnica na četrdesetdeveti dan i godinu dana nakon smrti. On, međutim, apstrahira od svega toga.« (WTZ 10:233)

14

»Ningen no gaku to shite no rinrigaku« naslov je 1934. godine objavljene prolegomene u Watsujijevu »Etiku«; usp. WTZ 9:1–192.

15

U vezi s hermeneutičkim smislom ovog pojma posuđenog od Waltera Benjamina: usp. Günter Figal, *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*, Reclam, Stuttgart 1996., str. 28–30.

16

Podrobnije o tome vidi u: autor, »Abweisende Vereinnahmung«, na navedenom mjestu, str. 53–55.

Kinesko-japanski izraz koji, prema Watsujiju, uopće označava bitak glasi 'yü' ili 'u'. Japansko se izdanje Heideggerovih sabranih djela pridržava ove interpretacije kada se u njemu 'bitak' dosljedno prevodi s 'u'. Kinesko-japanskom 'u' sukladan je čisto japanski pojam 'ga aru' (es gibt, postoji, ima). Doduše, značenje japanskog znaka za 'u' nadilazi 'ga aru' utoliko što »jednakim intenzitetom [...] znači 'imati'.« (WZT 9:29) To za sobom povlači dvije konzekvence: s jedne strane Watsuji, nadovezujući se na svoje tumačenje onog 'u', određuje bitak tubitka – odgovarajući kinesko-japanski izraz za to glasi 'sonzai' (egzistencija) – kao »samoimanje«,<sup>17</sup> te tako određenu egzistenciju primjenjuje na bitak bića koje nije na način tubitka tako da se bitak ovog bića može razumjeti kao 'postati iman (Gehabtwerden)':

»Kao što iz izraza poput 'yüi' (nešto korisno), 'yüshi' (namjera), 'yüzai' (krivnja) [...] jasno proizlazi, postoji nešto što uvijek biva nakon ovog 'yü' postavljeno, a koje je ujedno i neko imano (shoyü). Hrabar ratnik je netko na kojemu 'postoji' hrabrost, a koji ujedno tu hrabrost i 'ima'. [...] Onaj koji nešto 'ima' jest tubitak, a ono što 'postoji' jest nešto na tubitku. U temelju bitka bića uvijek nalazimo tubitak.« (WTZ 9:30)

Odatle, a to je druga posljedica Watsujijevih semantičko-filoloških istraživanja, za njega proizlazi potreba preokretanja odnosa između fundamentalne ontologije i analize tubitka:

»Svekolikom 'postoji' u osnovi leži imanje tubitka i ukoliko sada činjenicu da postoji neki, stvari imajući tubitak shvatimo kao 'samoimanje na način tubitka', tada se ontologija kao znanost o onom 'postoji' mora u svojoj konačnici probiti do samoimanja tubitka.« (WTZ 9:31)

To pak ne znači ništa drugo negoli da razjašnjenje struktura tubitka mora uslijediti prije pitanja o bitku.

Watsuji, doduše, svoj zahtjev za preokretanjem Heideggerova projekta s glave na noge teško može opravdati isključivo ukazivanjem na posebnosti japanskih izraza za bitak. To je i samom Watsujiju bilo posve jasno, tako da se njegov metodički diskurs može shvatiti kao pokušaj da navedena jezična ukazivanja prikaže kao ona koja zadiru u samu stvar. Time ujedno postaje jasnijim i način na koji bi se imanje bića od strane tubitka trebalo konkretno promišljati.

Neposredno se nadovezujući na Heideggerova izvođenja u sklopu njegovih predavanja »Temeljni problemi fenomenologije«, održanih u ljetnom semestru 1927. godine,<sup>18</sup> Watsuji razvija metodički postupak u tri koraka: hermeneutička redukcija, konstrukcija i destrukcija. Nasuprot Watsujiju, Heidegger ispred redukcije, konstrukcije i destrukcije uvijek stavlja pridjev »fenomenološka«. Ova promjena pojmova u Watsujijevu istraživanju nije tek izvanjska, ona je neposredno usmjerena protiv fundamentalne ontologije i njezine metode hermeneutičke fenomenologije. Podređivanjem analize tubitka pitanju o bitku, Heidegger je navodno samom sebi blokirao metodički pristup analitici tubitka koja bi samoj stvari bila primjerena utoliko što mu više nije bilo moguće »da polazi od same svakodnevne zbilje« (WTZ 9:182). Watsuji svoju vlastitu zadaću sagledava u poništavanju ovog premještanja putem »odvajanja analize egzistencije tubitka od pitanja o bitku i fenomenologije«, kao i u »neposrednom pristupanju onom etičkom [odnosno međubitku, prim. autora]« (na navedenom mjestu).

Kako bi zadobio »neposredni« pristup tubitku kao međubitku, Watsuji dubletu fenomena (bitka) i pojave (bića), koja je za Heideggera u fenomenološkom pogledu od središnjeg značenja, hermeneutički tumači kao onu

egzistencije i izraza, pri čemu pod egzistencijom mnije bitak tubitka, dok terminom izraz ukazuje u najširem smislu na objektivacije koje nastaju posredstvom klimatsko-povijesnog tubitka. Ovamo pripadaju stvari s područja praktičnog ophođenja poput pribora, ali i »geste, jezik, ponašanje, proizvedena djela, društveni sustavi« (WTZ 9:144), »običaji i načini življenja« (WTZ 10:38), kao i sve drugo što sačinjava svijet tubitka. Bivanje-u-svijetu kod Watsujija znači da se kao međubitak biva usred mnoštva izraza.

Nadovežemo li se na Watsujijeva hermeneutička razmatranja, tada je moguća interpretacija da se izrazi »imaju« ukoliko ih se razumije unutar djelovanja koje se zbiva u međubitku. »Praktično razumijevanje« (WTZ 9:139 i na drugim mjestima) tvori središnji pojam Watsujijeve hermeneutike, pa sukladno tome međubitak tumači kao »sklop praktičnog djelovanja« (WTZ 9:132 i na drugim mjestima). Svekolika se bića, koja tubitak susreću u svijetu, mogu prema Watsujiju razumjeti polazeći od strukture »sklopa praktičnog djelovanja« i u njemu učinkovitog »praktičnog razumijevanja«,<sup>19</sup> zbog čega se obratno i međubitku može pristupiti polazeći od izraza. Izrazi su, kao što to Watsuji tvrdi, »zasićeni razumijevanjem« (WTZ 9:183), tj. u njima se odražava praktično razumijevanje u međubitku tako da hermeneutika upravo ovdje nalazi svoje metodičko ishodište.

»Iz svakodnevnih izraza i svakodnevnog razumijevanja možemo očitati strukturu bitka tubitka, a shodno tome i oblike sklopa praktičnog djelovanja.« (WTZ 9:163)

Tubitak se u izrazima pokazuje »kao drugo« (WTZ 9:179), a zadaća je znanosti o tubitku da polazeći od izraza na vidjelo iznese bitak tubitka već spomenutim postupkom u tri koraka hermeneutičke rekonstrukcije, konstrukcije i destrukcije.

Heidegger pod fenomenološkom redukcijom podrazumijeva »svraćanje fenomenološkog pogleda s bilo kako određenog zahvaćanja bića na razumijevanje bitka [...] tog bića.«<sup>20</sup> Pritom pretpostavlja da fenomen (bitak) biva prekriven njegovom pojavom (bićem). Stoga je nužno vratiti se iza pojave kako bi se zahvatio fenomen bitka. U kontekstu analitike tubitka to znači vraćanje iza (nenavlastite) svakidašnjosti ka krajnjoj mogućnosti bitka tubitka u »istrčavajućoj odlučnosti«. Tome se nasuprot pod Watsujijevom »hermeneutičkom redukcijom« mnije svođenje izraza tubitka na njegovu ontološku strukturu. Kada Watsuji Heideggeru upućuje pitanje, »zbog čega je uopće [...] potrebno pridržavati se fenomenološkog pojma fenomena« (WTZ 9:181), tada time naznačuje kako smatra da se razlikovanjem između fenomena i pojave u analizu tubitka uvodi razina apstrakcije koja onemogućuje samoj stvari primjereni opis tubitka u njegovu svakidašnjem postvarenju. Izraz prema Watsujiju nije pojava, već je istoznačan s fenomenom; prema tome, izrazi ne blokiraju pristup bitku tubitka, već predstavljaju jedini mogući pristup samoj stvari primjerenom opisu tubitka. Iz tog razloga Watsuji u svojoj hermeneutici ne problematizira bitak u smislu onog

17

»Posebnost toga da tubitak jest [...] leži u tome [...] da tubitak ima samoga sebe.« (WTZ 9:31)

18

Usp. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, sv. 24, Klostermann, Frankfurt/M. 1975., str. 28–32.

19

Ovdje se nažalost ne mogu upustiti u razmatranja o Watsujijevu pojmu razumljenja, te stoga ukazujem na četvrto poglavlje mojeg rada navedenog u bilješki 9.

20

*Grundprobleme der Phänomenologie*, na navedenom mjestu, str. 29.

»... što se isprva i najvećma upravo ne pokazuje, onog što je skrito naspram onog što se isprva i najvećma pokazuje, ali što je ujedno i nešto što bitno pripada onome što se isprva i najvećma pokazuje i to utoliko što tvori njegov smisao i temelj«,<sup>21</sup>

pa u skladu s time odustaje i od uvođenja egzistencijalno napetog scenarija poput onog istrčavajuće odlučnosti kojim bi se neko navlastito egzistiranje trebalo tek omogućiti. Kao što je opće poznato, emfaza navlastite egzistencije, toliko karakteristična za *Bitak i vrijeme*, proizlazi iz Heideggerova shvaćanja da se iskustvo nezapriječenog vlastitog bitka neprestano mora izboriti usuprot tendenciji propasti svakidašnjeg tubitka. Sukladno tome, tubitak svoj vlastiti bitak zapaža jedino u iskustvu straha, zovu savjesti i bitku pri smrti. Tome nasuprot, Watsuji je mišljenja da misao o 'individualnom' tubitku, koji dolazi k sebi radikalnim upojedinačenjem unutar istrčavajuće odlučnosti, direktno vodi apstrahiranju od njegove izvorno individualno-društvene dvostruke strukture. Watsuji svojom tvrdnjom, da se struktura tubitka nezapriječeno sedimentirala u izrazima, smjera nasuprot Heideggerovoj fundamentalnoj ontologiji metodološkom primatu »hermeneutičke ontologije« (WTZ 9:182) ili, kako to izriče na jednom drugom mjestu, »etičke ontologije« (WTZ 9:153). Ono 'etičko' predstavlja, dakle, primarnu temu ontologije, a ova je utoliko 'hermeneutička', jer ne sudjeluje u 'fenomenološkoj' razlici između bitka i bića. Za Watsujija sam Heideggerov fundamentalno-ontološki projekt nije ništa drugo nego »izraz tubitka« (WTZ 9:183), te ga se mora i razumjeti polazeći od ove strukture.

Zadaća »hermeneutičke konstrukcije« leži u filozofskom opisu tubitka u njegovoj konkretnoj svakidašnjosti. I ovdje posve jasno na danje svjetlo izbijaju razlike spram Heideggera. Dok se, naime, u fenomenološkoj konstrukciji putem »slobodnog nabačaja«<sup>22</sup> pretpostavlja »ideja egzistencije«,<sup>23</sup> dotle Watsuji hermeneutičku konstrukciju provodi »odstupanjem od neposrednih praktičnih interesa« (WTZ 9:184) svakidašnjeg tubitka. Na taj bi se način trebala postići distanca neophodna za opis tubitka. Heidegger smatra da se nužnost nabačaja ideje egzistencije mora neposredno izvoditi iz razlike između fenomena i pojave:

»Bitak nije tako pristupačan kao biće, mi ga naprosto ne zatičemo, već ga [...] slobodnim nabačajem moramo svaki puta dovesti u vidokrug.«<sup>24</sup>

Pritom se, međutim, skrivenost bitka tubitka mora razumjeti iz tubitku svojstvene tendencije propasti. Tubitak u svakidašnjosti egzistira uvijek samo na nenavlastiti način, tj. on zaprječuje svoj vlastiti bitak utoliko što svoje ontološko biti-mogućim tumači kao zbilju<sup>25</sup> pa je utoliko, želi li se prozreti neizbježan privid svakidašnje nenavlastitosti, neophodan skok u navlastitost. Stoga se, dakle, bitak tubitka ne može naprosto očitati s neposredno pristupačne svakidašnjosti tubitka. No, usprkos tome, neodložna zadaća analitike tubitka leži u opisu svakidašnjeg, »predontološkog« tubitka u njegovu bitku. Metodološku poteškoću koja se ovdje javlja Heidegger rješava uvođenjem »slobodnog nabačaja«, kojim se postavlja ideja navlastitog moći-biti-jastvo s one strane svakidašnje propalosti. I Watsuji nam daje nabačaj navlastitog tubitka. No budući da on, kao što smo već iznijeli, želi »direktno« pristupiti tubitku kao međubitku polazeći od neposredno dane zbilje, njegov nabačaj bitka ne nadilazi imanentnost svakidašnjosti. Za njega su egzistencija i faktičnost u idealnom slučaju identični. Istina bi se tubitka trebala pokazati u njegovoj svakidašnjosti.

Poteškoće koje proizlaze iz Watsujijeva odricanja od transcendencije postaju još jasnije ukoliko se čovjek podrobnije posveti njegovu idealu navlas-



tite egzistencije. Watsuji u svojoj »Etici« razvija individualno-društvenu dvostruku strukturu tubitka kao dijalektičko kretanje apsolutne negativnosti, čije načelo tvori već spomenuta 'praznina'. U skladu s time, individuum i zajednica uzajamno proizlaze jedno iz drugoga, a da pritom nijedno ne utemeljuje ono drugo.

»Nijedno ne prethodi onom drugom.« (WTZ 10:107)

Oboje su »uistinu 'prazni', a ta je praznina apsolutna negativnost« (WTZ 10:26). Prema Watsujijevoj dijalektici, individuum u svojem svakidašnjem obavljanju radnji prelazi iz jedne zajednice u drugu. Pritom ove zajednice uvijek određuju njegov bitak, dok bi ujedno i zajednice morale moći biti određene, odnosno modificirane od strane individua. U ovom permanentnom, negirajućem prijelazu između određivanja i bivanja određenim, prema Watsujiju leži svekolika navlastitost. Tubitak egzistira na nenavlastiti način, tj. na način otpadanja od načela praznine, kada se skruti u obliku jednog od svojih dva aspekata – u obliku onog individuum, ili u obliku onog zajednice – i ne dopušta negaciju posredstvom svojeg pandana.

Watsuji, doduše, zajedno s Heideggerom dvoji u sklonost tubitka propasti, no te dvojbe u njegovoj hermeneutičkoj metodi nisu došle do izražaja. Tako se, doduše, hermeneutička konstrukcija sastoji od »samosvjesnog [i] slobodnog ponavljanja« (WTZ 9:184) svakidašnjih radnji; time, međutim, razlika između navlastitosti i nenavlastitosti još uvijek nije uzdignuta na metodološku razinu. Upravo u tome vjerojatno leži presudni deficit Watsujijeve hermeneutike, budući da si ne možemo predočiti, na koji bi se način hermeneutički opis tubitka kod Watsujija mogao sačuvati od lažnog pričina nenavlastitosti.

U pogledu destrukcije moguće je pak između Heideggera i Watsujija uočiti barem formalno jedinstvo. Obojica smjeraju povratku kroz tradiciju k počecima pojmova kojima se tradicija rukovodi. Budući da, međutim, konstrukciju shvaćaju na različite načine, tada se i cilj destrukcije mora razlikovati. Dok za Heideggera ona mora završiti isključivo s one strane predaje, dotle Watsuji prilikom postavljanja svojih ciljeva nije u tolikoj mjeri opsjednut izvorima: za njega hermeneutička destrukcija ne može ići iza izraza tradicije. Ovdje je na jednoj drugoj razini zapravo riječ o povratku Watsujijeva odveć velikog povjerenja u istinu faktične svakidašnjosti tubitka, naime, onda kada destrukciju ne provodi na način kritičke razgradnje tradirane pojmovnosti, već kao pseudo-duhovno-povijesno istraživanje. Koliko god da su Watsujijevi izvodi o povijesno-klimatskim različitim oblicima međubitka u mnogobrojnim aspektima rasvjetljavajući, prisiljeni smo uputiti mu prigovor da koncepcije, kojima se poslužio u svojoj znanosti o tubitku, nije podvrgnuo kritičkoj provjeri.

Općenito promatrano, središte razlika između Watsujijeva i Heideggerova pristupa tubitku moguće je sagledati u pitanju o primjerenom određenju

21  
*Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen <sup>16</sup>1986., str. 35.

22  
*Grundprobleme der Phänomenologie*, na navedenom mjestu, str. 29.

23  
*Sein und Zeit*, na navedenom mjestu, str. 313.

24  
*Grundprobleme der Phänomenologie*, na navedenom mjestu, str. 29.

25  
Usp. Günter Figal, *Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit*, Athenäum, Frankfurt/M. 1988.

odnosa između nabačaja i bačenosti tubitka. Heidegger daje prednost nabačaju naspram nabačenosti, a Watsuji nabačenosti naspram nabačaju, i to ukoliko se uopće može ustvrditi da je Watsuji misao o nabačaju uzimao u obzir u dovoljnoj mjeri.

Premda je Watsujijeva hermeneutička metoda u mnogo čemu nedostatna, ipak je u stanju uprijeti pogled i na veliki deficit prisutan u Heideggerovoj 'fenomenološkoj' koncepciji. Nemoguće je previdjeti da je Heideggerova koncepcija razumijevanja bitka inkompatibilna s mišlju o 'nabačenom nabačaju', koja leži u osnovi analitike tubitka. Izvorno su egzistencija (nabačaj) i faktičnost (nabačenost) trebali biti usko povezani. A ipak se u *Bitku i vremenu* razumljenje bitka probija do prilično besvjetovnih i bespovijesnih struktura tubitka. U transcendenciji se istrčavajuće odlučnosti prekoračuju sve granice koje bi činjenica bačenosti mogla postaviti samorazumljenju, a tubitak svoj vlastiti bitak zapaža nezapriječen i u čistom obliku. Utoliko se Watsujijeva kritika, da Heidegger stoji u tradiciji Descartesa, ne čini posve neutemeljenom. Doista se čini kao da je Heidegger putem bitka koji je pristupačan istrčavajućoj odlučnosti htio položiti 'fundamentum inconcussum' svoje analitike tubitka. Ovakvom se smjeru utemeljenja pridružuje i to da je Heidegger u svojim razmatranjima o istrčavajućoj odlučnosti posve ispustio i koncepcije su-bitka i prostornosti tubitka. One predstavljaju mračnu stranu tubitka koju nije moguće kontrolirati, a koja utječe na njegovu samoproničnost. Naravno, posve je razumljivo da je Heidegger u kontekstu projekta fundamentalne ontologije ustrajavao na misli o potpunoj proničnosti bitka, pri čemu, međutim, ostaje dvojbenim može li se tubitak uz ovu pretpostavku uopće opisati na primjereni način.

Dok kod Heideggera dolazi do jednostranog prenaplašavanja misli o nabačaju, dotle se kod Watsujija ista stvar dešava s nabačenošću. Tako Watsuji, doduše, odricanje od navlastitog, svakidašnjost transcendirajućeg ideala egzistencije utemeljuje ukazivanjem na to da je bitak tubitka, tj. njegovu strukturu dvostruke negacije zajedno s načelom praznine koji pokreće ovu strukturu, moguće »direktno« iščitati iz izraza, tj. iz svakidašnje zbilje, no adekvatnost se ove tvrdnje čini upitnom. To, da Watsuji kretanje dvostruke negacije shvaća podjednako tako jednostrano kao i Heidegger odnos između bačenosti i nabačaja, daje nam za pravo pretpostaviti da se zbilja svakidašnjeg tubitka, kojoj Watsuji svojim opisom nastoji biti sukladan, ne poklapa s idealom 'praznine'. Njegova dijalektika nalikuje pregnantnom prikazu japanskog društva u doba ultranacionalista tridesetih i četrdesetih godina prošlog stoljeća. Ovdje je, naime, Watsujiju na raspolaganju stajao ogroman zorni materijal u pogledu beskompromisnog podređivanja individuumu zajednici. I bez upuštanja u političke implikacije Watsujijeve »Etike«,<sup>26</sup> potrebno je ustvrditi da »direktni« opis tubitka u njegovoj svakidašnjosti još ne jamči njegovu primjerenost samoj stvari. Čini se da bi Watsuji, isključivo nabačajem ideje egzistencije koja nadilazi svakidašnjost, bio u stanju probiti se kroz lažni pričin svakidašnjosti i dosljedno iznijeti na vidjelo načelo praznine. Time bi ujedno i bolje zaštitio svoju znanost o tubitku od ideološke zlouporabe.

Nakon što smo iznijeli mjesta koja zaslužuju da ih se podvrgne kritici, primjerenim se čini ispitati i mogućnosti uzajamnog nadopunjavanja Heideggerove i Watsujijeve koncepcije. U tu bi svrhu kod Heideggera, primjerice, bilo dobro da se u većoj mjeri naglasi uloga su-bitka i prostornosti tubitka, dok bi se, nasuprot tome, kod Watsujija u većoj mjeri trebao istaknuti nabačajni karakter razumljenja. Svakako da ovakve nadopune nisu

moгуće, a da obje koncepcije ne doživje promjene u svojim temeljnim obri-  
sima. Kao što Heideggerov fundamentalno-ontološki projekt ne podnosi  
ontička ograničenja, tako i Watsujijevu ontičku znanost o tubitku nije mo-  
guće podvrći ontološkim korekturama, a da je se u potpunosti i iz temelja  
ne promijeni. Drukčije rečeno, Heideggerovu i Watsujijevu koncepciju eg-  
zistencije tubitka nije moguće prevesti jednu u drugu, a da se njihovi do-  
tični konteksti pritom ne promijene.

Tako Watsuji svojom kritikom može, doduše, upozoriti na presudnu prob-  
lemsku točku kod Heideggera, no budući da u pogledu pitanja o odnosu iz-  
među faktičnosti i egzistencije odlučno zauzima suprotnu poziciju od *Bitka  
i vremena*, on i nadalje rekurira na koncepciju fundamentalne ontologije, a  
da pritom ne nudi uvjerljivu alternativu. Stoga se čini uspješnijim da se is-  
pusti problem što ga je nabacio Watsuji, naime, kome pripada metodološki  
primat, ontologiji ili znanosti o tubitku, i da se pitanje o odnosu između  
bačenosti i nabačaja razmotri na drukčiji način. U tu je svrhu potrebno  
ukazati na Watsujijevu knjigu o »Fúdo« (klimi). Što je u »Etici« prikazano  
na još nedovršeni način, to u klimatologiji zadobiva jasniji oblik. Doduše, i  
u njegovu djelu *Fúdo* pojavljuju se određene poteškoće, ali ova knjiga ba-  
rem sadrži naznake u vezi s načinom na koji se Watsujijeve intencije mogu  
uzeti na nišan.

### III.

U »Etici« nije bilo mjesta za misao o nabačaju bitka koji bi transcendirao  
svakidašnjost. Tome nasuprot, pojam transcendencije u njegovu djelu *Fúdo*  
zadobiva ključnu poziciju. Ondje, doduše, ovaj pojam znači nešto drugo ne-  
goli kod Heideggera. U *Bitku i vremenu*, bitak je tubitka mogao steći sa-  
vršenu proničnost stoga jer je pretpostavljeni ideal egzistencije bio mišljen  
kao nepovijesna ontološka struktura. U strukturu bitka tubitka ne zadire to  
u koje doba i na kojem mjestu tubitak faktički egzistira. Ona je izvornija od  
faktičnih uvjeta egzistencije kojima svakodnevno podliježe tubitak. Watsuji  
je u svojoj »Etici« zauzeo tome upravo suprotno stanovište: faktično bi eg-  
zistiranje u međubitku trebalo biti izvornije (i navlastitije) od Heidegge-  
rova ideala egzistencije apstrahiranog od svekolikog ontičkog, zbog čega je  
i Watsuji tubitak oblikovao kao onaj kojeg neprestano određuju izrazi što  
ih tubitak u svijetu susreće. Tome nasuprot, Watsuji sada u svojem djelu  
*Fúdo* skicira pojam bivanja-u-svijetu u sklopu kojeg se faktičnost i egzisten-  
cija uzajamno prožimaju. No prije objašnjenja ovih pojmova potrebno je  
predstaviti Watsujijev pojam klime.

Pod »klimom« Watsuji ne podrazumijeva kako prirodni okolni svijet koji  
okružuje ljude, tako ni nešto što bi bilo potpuno neovisno o onome što se  
naprosto naziva prirodom. Pod ovim se pojmom mnije »klima kao svaki-  
dašnje-neposredna činjenica« (WTZ 8:7). Na temelju mnogobrojnih pri-  
mjera što ih Watsuji navodi u vezi s ovim određenjem klime, klimu je mo-  
guće interpretirati kao doživljenu i shvaćenu prirodu: priroda se nepo-  
sredno 'doživljava' kao hladnoća, vrućina, suša, kiša itd.; 'shvaća' se utoliko

26

S tim u vezi, na engleskom je govornom pod-  
ručju još uvijek mjerodavan: Robert N. Bel-  
lah, »Japan's Cultural Identity. Some Re-  
flections on the Work of Watsuji Tetsurō«,  
u: *The Journal of Asian Studies* XXIV: 4

(August 1965), str. 573–594. Kao najnoviji  
primjer unutarjapanske kritike Watsujija usp.:  
Naoki Sakai, *Nihon shisō to iu mondai*, Iwa-  
nami Shoten, Tōkyō 1997.

što tubitak djeluje u sklopu doživljene prirode, tj. poduzimaju se, primjerice, određene mjere zaštite pred vremenskim neprilikama, razvijaju se određeni oblici gradnje kuća i njeguju određeni stilovi odijevanja. Kod ove misli o doživljenoj i shvaćenoj prirodi presudnim se ne čini da se polazi od dva, za sebe postojeća entiteta – klime (prirode) i čovjeka – koji stoje u nekom uzajamnom odnosu, tako da primjerice klima utječe na čovjeka. Kako bi se obesnažio prigovor klimatskog determinizma, koji bi eventualno mogao proizaći iz takvog nesporazuma, Watsuji definira klimu kao intencionalni predmet.<sup>27</sup> Klima se, sukladno tome, neprestano mora poimati u odnosu na tubitak. Na primjeru osjećaja hladnoće Watsuji iznosi sljedeće:

»Možemo li na bilo koji način znati nešto o nečemu poput hladnoće prije negoli je osjetimo? To je nemoguće. Hladnoću otkrivamo tako da je osjećamo. Vjerovati da je ova hladnoća vani i da nam se približava nije ništa drugo negoli nesporazum u pogledu strukture intencionalnosti. Intencionalni odnos ne nastaje tek onda kada nam se neki objekt izvana približava [...]. Subjekt intencionalnu strukturu ima u sebi i kao subjekt uvijek je već usmjeren na nešto. Moj osjećaj hladnoće nije točka koja bi bila usmjerena na hladnoću i koja bi uspostavila odnos spram nje. Kao osjećaj nečega on sam već jest odnos, a u tom se odnosu otkriva hladnoća.« (WTZ 8:8)

Ova nam je misao dobro poznata iz Watsujijeve hermeneutike. I ondje je bilo riječi o tome da se biće pojmi iz povezanosti s tubitkom. Pritom, doduše, poteškoće sadržane u Watsujijevoj hermeneutici dovode do toga da izrazi dospijevaju u vidokrug tek kao momenti bačenosti koja određuje tubitak. Tubitak, kojemu je oduzeta bilo kakva mogućnost nabačaja, zatiče se u sklopu izraza kao nešto što uvijek već pripada određenim oblicima društva koje izrazi odražavaju.

Watsuji u svojem djelu *Fūdo*, pored faktične pripadnosti međubitku i njegovim izrazima (ukratko: svijetu), naglašava i misao o »slobodnoj tvorbi« (WTZ 8:12), tj. samorazumljenju koje se zbiva u »iz-stajanju« u klimu. Time Watsuji sada pojedinačni tubitak više ne poima jednostrano samo kao ono što biva određeno zajednicom i njezinim izrazima već i kao ono što određuje samu zajednicu. Ova misao sliči onoj o bačenom nabačaju iz *Bitka i vremena*. I ondje je tubitak bio ujedno određen faktičnošću na koju odgovara nabacivanjem vlastitoga bitka. Da bi se, međutim, Watsujijeva misao ispravno shvatila, povezanost se određenosti i određenja ne smije pojmiti kao vremenski slijed dvaju faznih momenata jednog te istog kretanja. Tubitak ne iz-staje najprije u klimu, da bi potom 'reagirao' tvorbenim procesom, kako god se ovaj proces shvaćao. Klima se, u koju iz-staje tubitak, naprosto ne zatiče; ona je integralni dio tvorbe, a da ipak ne nastaje tek tubitkom.<sup>28</sup> Tubitak je svijeto-tvorbeni, a tvorba je »slobodna« tek ukoliko se vezuje.

Tubitak samog sebe razumije u nekom »iz-stajanju (ex-sistere)« (WTZ 8:9). Tubitak kao povijesni međubitak iz-stoji u klimu. To je »mjesto transcencije« na kojemu »tubitak otkriva samoga sebe« (WTZ 8:18). Tubitak, međutim, samoga sebe ne otkriva neposredno i čisto na samome sebi, već »u oblicima tvorbe zajednice, oblicima svijesti, pa utoliko i u oblicima tvorbe jezika, osim toga i u oblicima proizvodnje, oblicima gradnje kuće itd.« (na navedenom mjestu). Ovdje se lako prepoznaju »izrazi« iz Watsujijeve hermeneutike, u čijem je sklopu tubitak razvio svoje razumljenje. U klimatologiji se, međutim, tubitak ne razumijeva neposredno iz svojih izraza, već iz njihovih »oblika«. Time je pored određenosti tubitka izrazima moguće uzeti u obzir i aspekt njihova određenja tubitkom. Kao što sam

izraz »oblik« sugerira, u sklopu transcendencije shvaćeni »oblici« predstavljaju ograničene slobodne manevarske prostore koje je potrebno interpretacijski izmjeriti kako bi se prikazali njima ograničeni sklopovi izraza.

Tubitak kao međubitak iz-stoji u klimu:

»Izvrno smo mi sami kao međubitak oni koji sami sebe otkrivaju [u klimi].« (WTZ 8:10)

Watsuji se, dakle, i u svojem djelu *Fûdo* pridržava svojem temeljnom uvida da tubitak uvijek egzistira samo kao međubitak. No to, da »tubitak samog sebe otkriva u drugome te da se u jedinstvu jastva i drugoga vraća apsolutnoj negativnosti« (WTZ 8:18), potrebno je sada razumjeti s obzirom na misao o transcendenciji koja tome stoji u pozadini. Kada Watsuji govori o razumljenju »oblika tvorbe zajednice«, tada nam time pruža naznaku da tubitak više ne razumije samo kao nešto što je određeno konkretnim zajednicama već i kao nešto što i sa svoje strane određuje zajednice. Sada ontološko određenje tubitka kao »apsolutne negativnosti«, dakle, kao »praznine« više ne znači podređivanje individuuma zajednici. Pomoću misli o transcendenciji Watsuji je u većoj mjeri uzeo u obzir i mogućnost modificiranja postojećih zajednica putem individuuma negoli u svojoj »Etici«, a da pritom nije morao odstupiti od svojeg temeljnog uvida u strukturu međubitka.

Na temelju svojih razmatranja o iz-stajanju tubitka u klimu i u međubitak, Watsuji je sada u stanju konkretizirati svoju kritiku jednostranosti *Bitka i vremena*, što ju je iznio u predgovoru svojeg djela *Fûdo*, te istaknuti momente prostornosti i su-bitka koje je Heidegger ispustio u svojoj misli o nabačaju. Watsuji progovara o aspektu povijesnosti u iz-stajanju kada klimu određuje kao »povijesnu klimu«, a povijest kao »klimatsku povijest« (WTZ 8:16). Na taj se način klimi podaruje povijesna dinamika, a povijesti dotična mjestvenost. Povijesnost klime očituje se u izrazima što ih je tubitak oblikovao u svojem iz-stajanju u klimu, dok klimatičnost povijesti izbija na vidjelo ondje gdje »se opće-formalna struktura povijesnosti ispunjava s naročitim sadržajima« (ibid.). Odatle za »samorazumljenje u klimi« (WTZ 8:12) proizlazi pripadnost određenoj povijesnoj tradiciji koja je za tvorbu izraza obvezatna:

»Mi prisvajamo razumljenje koje su nagomilali naši preci u dugim vremenskim razdobljima.« (ibid.)

Samorazumljenje je klimatsko-povijesno, a razumijevajuće prisvajanje onog bilog vodi do »neprestanog napredovanja u budućnost« (WTZ 8:18). Svijet se u iz-stajanju kontinuirano tvori. To pak jamče oblici. Tvorba je »slobodna« ukoliko se vezuje uz slobodne manevarske prostore interpretacije koji su ograničeni oblicima.

27

Kao što sam na jednom drugom mjestu pokušao pokazati, Watsuji svojim govorom o intencionalnom odnosu između tubitka i klime smjera pojmu razumljenja sličnom onom kojeg je bio razvio u *Etici kao znanosti o tubiku*; usp. autor: »Zur Entstehungsgeschichte von Watsuji Tetsurô's „Fûdo“. Die Veränderungen des Klimabegriffs von der Erstveröffentlichung 1929 bis zur Buchfassung 1935«, u: *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, Hamburg, godišnjak 70–71 (2000–2001), br. 1/2, str. 159–179.

28

U tom se smjeru kreće tumačenje klime Augustina Berquea kao »trajektivnosti«. Berque određuje klimu kao mjesto na kojemu se subjekt i objekt, kultura i priroda, individuum i društvo uzajamno prožimaju. Usp. Augustin Berque, *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, Gallimard, Paris 1986., II odjeljak, 4. poglavlje. Poticaj na razmatranja iznesena u nastavku zahvaljujem Berqueu.

Time je u Watsujijevoj teoriji o klimi kao mjestu transcencije uvažena kako misao o nabačaju tako i ona o nabačenosti. To se, doduše, zbiva na način koji stanovišta fundamentalne ontologije i etike kao znanosti o tubitku ostavlja za sobom. U klimatologiji više nije riječ o tome koja od ovih dviju koncepcija utemeljuje onu drugu. Središnji uvid djela *Fúdo* leži, Berqueovim riječima, u »trajektivnom« karakteru klime. Tubitak u transcenciji, doduše, ne prekoračuje svakidašnjost, kao što je tome bio slučaj u *Bitku i vremenu*, no ne ostaje niti u imanenciji svijeta oblikovanog izrazima i zajednicama. Watsujijev pojam transcencije smjera području s one strane suprotstavljanja nabačaja i nabačenosti.

Sada je trenutak da se dokaže da predstavljeni pojam klime važi i u pogledu same stvari na koju se odnosi. Ova je zadaća zapravo bila dodijeljena konkretnim klimatskim studijama koje tvore glavni dio Watsujijeva djela *Fúdo*. Ondje, međutim, Watsuji uvelike zaostaje za uvidima izloženim u sklopu svoje teorije o klimi, a naročito primjerice onda kada pokušava razviti tipologiju klime. Watsuji razlikuje između monsunske, pustinske i livadne klime, kojima pridružuje kulturne krugove Južne i Jugoistočne Azije, Arabije i Europe. Premda su Watsujijeve domišljate studije o različitim klimama sjajno napisane i sadrže duboke uvide, one u svojoj cjelokupnosti nisu odveć uvjerljive. Odveć se često u njima mogu pronaći misaoni sklopovi koji idu u prilog geografskom determinizmu, pa tako primjerice i onda kada u vezi s pojedinim klimama postulira određena karakterna obilježja ljudi koji žive u tim klimama. Ljude koji žive u monsunskoj klimi i njihovu kulturu karakterizira kao »prijemčivo-rezignirajuće« (WTZ 8:26), dok stanovnike pustinskih krajeva opisuje kao »buntovničko-borbene«. U livadnoj klimi Europe Watsuji, naposljetku, otkriva »racionalna« (WTZ 8:26) karakterna obilježja. Ne samo da je klimatski determinizam koji stoji u pozadini ovakvih tvrdnji oprečan Watsujijevu pojmu klime već se opasnom čini i supstancijalizacija pojedinih tipova klime koja se ovdje prikriveno izriče.

Watsuji je način konkretnog promišljanja isprepletenosti bačenosti i nabačaja, određenosti i tvorbe, bio u stanju uvjerljivo prikazati isključivo u svojim razmatranjima o klimatskom karakteru umjetnosti. Naročito se po učnim čini primjer japanske umjetnosti uređenja vrtova, o kojoj iscrpno govori. U japanskom se vrtu uzajamno prožimaju priroda i umjetnost. U njemu je priroda dovedena u određeni red. Da bi ovaj red uspostavio, umjetnik ne smije naprosto oponašati prirodu niti je pak »zaodjenuti u ono umjetno«:

»Da bi se priroda dovela u umjetni poredak, [...] ono umjetno mora slijediti prirodu.« (WTZ 8:189)

U japanskom se vrtu čini kao da su njegovi pojedinačni elementi (mahovina, kamenje, drveće, potok) poslagani slučajno i bez nekog pravila, čime se stvara dojam netaknute prirodnosti, a istodobno se ne može previdjeti da je pritom riječ o slaganju koje je poduzela ljudska ruka i kod kojeg ništa nije bilo prepušteno slučaju, te je sve poslagano prema strogim pravilima. Sukladno tome, posao umjetnika u sebi sadrži ova dva aspekta tvorbe i određenja. Pritom je i ovdje podjednako tako vrlo važno da se oba momenta ne izoliraju jedan od drugoga, te da se među njima uspostavi određeni odnos. Oni su prema Watsujijevoj teoriji o klimi usko povezani, što u slučaju umjetnosti uređenja vrtova znači da priroda kao takva izbija na vidjelo tek posredstvom tvorbenog učinka umjetnika. Umjetnik, prema Watsujiju, »u neuređenoj, divljoj prirodi traga za njezinim čistim obličjem« (ibid.).

Na sličan se način pravila i nepostojanje pravila, odnosno slučajnost, prožimaju i u takozvanom lančanom pjesništvu. U japanskoj lančanoj pjesmi (renga) sudjeluje veći broj aktera čije pjesme, sastavljene naizmjenice ili uzastopce u sklopu neke pjesničke sesije, zajedno tvore neko jedinstvo.

»U nekoj lančanoj pjesmi svaka pojedina pjesma predstavlja neovisni svijet; no među njima postoji tanana veza. Prelaženjem jednog svijeta u drugi nastaje jedinstvena cjelina.« (WTZ 8:194)

Na koji se način pjesma razvija u cjelinu,

»... to je prepušteno slučaju. Utoliko jedinstvena cjelina predstavlja, doduše, proizvod slučaja, ali upravo se time cjelina i obogaćuje, pri čemu nastaje kompozicija koju nijedan pjesnik nije očekivao.« (Ibid.)

U slučaju lančanog pjesništva svaka pojedina pjesma biva određena mjerilom svojeg autora i predstavlja jedinicu za sebe. Ova jedinica, međutim, povezana s pjesmama drugih sudjelujućih pjesnika, ujedno zadobiva i određenje koje u njoj samoj nije bilo položeno. Protumači li se sastavljanje pojedinačne pjesme kao nabačaj, a njezino određenje u sklopu povezanosti s drugim pjesmama kao nabačenost, tada je moguće ustvrditi da se oba momenta uzajamno prožimaju. Niti određenje utemeljeno u cjelini lančane pjesme predstavlja ishodište za skok u navlastito obličje dotične pojedine pjesme, niti se pak pojedina pjesma nabacuje u čistom obličju koje bi bilo neovisno od drugih pjesama. Ona svoje obličje zadobiva tek u sklopu drugih pjesama, a lančanu pjesmu kao cjelinu tvore sve pojedinačne pjesme, pri čemu nije moguće ustvrditi što je bilo izvornije, pojedinačna pjesma ili dovršena cjelina.

Utoliko je Watsuji svoju koncepciju praznine vjerojatno na najzorniji način prikazao u svojim razmatranjima o klimatskom karakteru umjetnosti. Ovdje se na jednoj drugoj razini pojašnjava ono što je Watsuji zahtijevao u svojoj »Etici«: da, naime, ni pojedinačni tubitak ni zajednica svoj temelj ne posjeduju u samima sebi, odnosno da nijedno ne utemeljuje drugo. Stoga pravi značaj Watsujijeva mišljenja ne leži u *Etici kao znanosti o tubitku* – koja je usmjerena protiv fundamentalne ontologije *Bitka i vremena* – već u nauku o klimi koji smjera području s one strane obiju koncepcija.

#### IV.

Kao što sam pokušao pokazati, Heidegger i Watsuji problem tubitka kao bivanja-u-svijetu razmatraju svaki za sebe iz različitih perspektiva, koje su uostalom uvjetovane i poviješću njihove recepcije. U Watsujijevu mišljenju moguće je razabrati pokušaj uzajamnog prevođenja ovih dviju perspektiva i, shodno tome, prikazivanja čitave stvari s više perspektive negoli bi to bilo moguće iz svake perspektive za sebe. U »Etici« se, doduše, mogu pronaći partikularistički motivirani pokušaji razgraničenja spram zapadnog mišljenja, dok Watsujijevo mišljenje u djelu *Fûdo* doseže stupanj na kojemu je prevladano suprotstavljanje vlastitog i tuđeg. Protivno 'postmetafizičkom' obrascu tumačenja unutar japanske recepcije Heideggera, kojeg smo spomenuli na početku ovog priloga, Watsujijeva nas klimatologija opskrbljuje mogućnostima dijaloga s one strane kulturnih partikularizama.

Ovdje izneseni prikaz Watsujijeve recepcije Heideggera moguće je shvatiti kao prevođenje Watsujijeva mišljenja na jezik *Bitka i vremena*. Pritom se, međutim, pokazalo da ovaj postupak nailazi na svoje granice i to ondje

gdje istraživanje prodire u područje s one strane fundamentalne ontologije. Stoga se vrlo perspektivnom čini zadaća povezivanja Watsujijeve klimatologije s Heideggerovim mišljenjem nakon njegovo 'okreta', kao i daljnjeg razvijanja motiva sadržanih u ovom povezivanju. U takvom bi kontekstu trebao biti mogući prikaz Heideggerova mišljenja Watsujijevim jezikom.

S njemačkoga preveo  
Tihomir Engler

### Hans Peter Liederbach

#### Faktizität, Existenz, Klima

#### Das Problem des In-der-Welt-seins zwischen

#### Martin Heidegger und Watsuji Tetsurô

In dem vorliegenden Aufsatz wird eine Darstellung der Heidegger-Rezeption des japanischen Philosophen Watsuji Tetsurô (1889–1960) versucht. Für Watsuji war, wie für Heidegger, das Problem des Daseins als In-der-Welt-sein von zentraler Bedeutung. Anders als Heidegger, der die Daseinsanalyse von *Sein und Zeit* ganz in den Dienst der Fundamentalontologie gestellt hatte, entwickelt Watsuji in Auseinandersetzung mit dem Heideggerschen Projekt eine »Ethik als Wissenschaft vom Dasein«. Die interpretierende Nachzeichnung dieser Auseinandersetzung führt zu dem Ergebnis, dass sowohl die ‚fundamentalontologische‘ Untersuchung Heideggers als auch die ‚ethische‘ Beschreibung Watsujis spezifische Probleme aufweisen, die die Einführung eines dritten Standpunktes erforderlich machen. Als dieser Standpunkt wird die von Watsuji in »Fûdo« entwickelte Klimatologie aufgewiesen.