

WATSUJI IN HEIDEGGER

– PROSTORSKOST IN ČASOVNOST KOT OBZORJI KULTURE

Tara Peternell

UVOD

Watsujijevi najbolj znani deli *Fūdo* (Podnebje) in *Ningen no gaku to shite no rinrigaku* (*Etika kot raziskava o človeku*) sta neposredno usmerjeni v kritiko in dopolnitev tega, kar avtor vidi kot Heideggerjevo nezadostno razumevanje prostorsкости v *Biti in času*. Njegov prispevek želi prikazati, kako japonska filozofija ni mogla sprejeti naravnosti evropskih tokov, ki so se tedaj obrnili v smer čistega individualizma in subjektivne pogojenosti. Zdelo se mu je, da je vsaka dotedanja opredelitev človeštva iskala svoj smisel v tem, da se vsak posamičen člen ove kot tisto, kar je samostojno. Njegova prva prispevka akademske narave sta bili doktorska dizertacija o Nietzscheju in študija Kierkegaarda, vendar je kaj kmalu ubral drugačno smer, ko je bil poleti leta 1927 na svoji izmenjavi v Berlinu izpostavljen prebiranju Heideggerja. Tedaj naj bi prvič pričel poglobljeno razmišljati o fenomenu podnebja kot *fūdo* [風土], na katerega bom v svojem pisanju referirala z uporabo besede *miljé*. Watsujiju se je zdelo neprimerno, da čas igra tako pomembno vlogo v zgradbi človeškega obstoja. Ugotavljal je, da se ob tem pozablja na ravno toliko, če ne še bolj pomemben, prostorski del; v tem je videl izvor nekaterih izmed večjih težav, ki bremenijo *Bit in čas*; le kako naj bi bil čas, ki ni docela in v enaki meri zvezan s prostorom, čas v polnopravnem pomenu?

Osem let kasneje je bilo kot delen odziv na to problematiko objave deležno delo *Fūdo*, ki ga je avtor pričel pisati že ob vračanju na Japonsko. V njem obravnava kulturne lastnosti držav in pokrajin iz vidika njihovih podnebnih in geografskih okoliščin ter ugotavlja, da v filozofski tradiciji ni bilo namenjeno dovolj pozornosti očitnemu dejstvu, da naj bi imeli dani naravni pogoji, v katere je vržen človek ogromno opraviti z notranjimi stanji človeka. Podvig, s katerim se prične spoprijemati, je razvitje teorije o razumevanju človeške eksistence, ki bi temeljila na prostorskem. Tega vidi kot nekaj neposrednega in zvezanega z nemetafizičnim izkustvom obkrožujočega sveta v prostoru – nedvomno v navezavi na delo svojega sodobnika Nishide, ki je bil tedanji predstavnik kyōtske šole in odlikovan teoretik filozofije prostora.

Heidegger si zastavlja vprašanje o tem, kako naj se človek vnovič zveže s polnostjo biti, ki ji neutrudno grozi nekakšen izgon; razvrednotenje, ki se je po njegovem mnenju vršilo v sklopu moderne družbe. Površen odgovor bi bil – preko fenomena smrti,

in sicer s tem, da se tubit ove svoje smrtnosti in minljivosti. Svoje smrti ne more nikoli izkusiti iz prve roke - ampak je izkušnja smrti vedno posredovana - vedno izkusi samo smrt Drugega in skozi to izkušnjo se ove, da je tudi sam prav tako smrten. Pri tem popolnoma izpne subjektivno časovno bit-v-svetu od prostorskega in znotraj njega pripiše vpetost v čas tistemu, kar se ponuja kot priročno. Fenomenološka analiza tubiti razkriva le fundamentalno bit naše eksistence in zgolj relativno bit predmetov in reči. S tem se Heidegger zaplete v nekakšno ontološko zmedo, saj smo v relaciji do drugih, a naša skrb za njih je že vedno zgolj odsev naše skrbi zase. Človek namreč vstopi v zavedanje o svetu, ko se mu ta prične pojavljati kot takšen, ki je uporaben; kot orodje, medtem ko njegova vstavljenost v prostor igra pomemben del v tej zastavitvi samo v svoji navezavi na preteklo, prihodnje in zgodovinski čas. Watsuji pa v tem okviru meni, da na svet le ne moremo gledati zgolj kot nekaj, kar si nadane vlogo orodja ali nečesa, kar še ni in nastaja, temveč kot na živeč prostor, saj ga v prvi vrsti namreč doživljamo kot takšnega. Za Heideggerja je vsakdanji svet tisto, kar služi uporabnosti za človeška bitja, ki so vedno primorana k temu, da se približujejo končnemu, medtem ko ga Watsuji razume kot prepletanost, nedeljivo povezanost dejanj. Prvi ne vidi preko subjektivnega vidika človeškega obstoja; drugi v fenomenu podnebja in njegovi posebnosti ugleda njegovo izvornost.

HEIDEGGER IN PAST INDIVIDUALIZMA

Pred vstopom v zgodnjo Heideggerjevo misel in njeno kasnejšo navezavo na japonsko filozofijo gre izpostaviti, da smo že na začetku postavljeni pred pojmovno zagato, ki se odraža v neprevledljivosti večine besed, s katerimi upravljata obravnavana avtorja. V japonskem jeziku na primer ni najti ustrezne besede za bit in navkljub vsem lingvističnim naporom, da bi ji priskrbeli pojem še dandanes ostaja tako. Têrmin, ki ga zanjo zasilno koristijo je po splošnem strinjanju *sonzai* [存在]. Watsuji se je v svojem pisanju izjemno rad ukvarjal z etimologijo in povezavami med pismenkami, kar bo razvidno tudi v mojem nadaljnjem pisanju. Za naj bo dovolj, da oznamimo, da *sonzai* nikakor ni analogen biti. V krajšem spisu imenovanem *Pomembnost etike kot raziskave o človeku* zapiše: »(sonzai) ne izhaja iz stavka ‚isto je namreč umevati in biti‘; ne vsebuje kopule, je‘.« (Watsuji 1998, 271). V njem se poda v hermenevitično razdelavo strukture pismenk, iz katerih je pojem izgrajen. »Izvorni pomen *son* je subjektivno samoohranjanje. Je oklepanje nečesa, v nasprotju s pozabljanjem in izgubljanjem – kot primer – je oklepanje na ohranitev svojega življenja kot v nasprotju z izgubljanjem. Vendar pa je to, kar subjekt ohranja, lahko popredmeteno tudi v ideal ali intencionalni objekt.« (Watsuji 1998, 272). Eksistirati je v *son* torej v nekakšni nedoločljivi nasprotujočnosti umiranju; predvsebuje kvaliteto trajanja, ohranjanja in pridnanost časovne kvalitete – čas je osnovni gradnik njegovega pomena. Po drugi strani je: »Izvorni pomen *zai* to, da subjekt

obstaja na nekem mestu. Tako za *zai* (biti v, ohranjati se v) porečemo, da je v nasprotju z ‚iti stran‘.« (Watsuji 1998, 272). Določenost nekega kraja je po njegovem mnenju delo človeškega bitja. Pojav, da je neka reč na posebnem mestu referira zgolj na dejstvo, da ji človeško bitje dodeli to mesto.

Po Heideggerju biti ne moremo zajeti neposredno, saj ni objekt. Če bi se ukvarjali z njo na tovrsten način bi to pomenilo, da bi ji dodelili status tega, kar biva. Ključna težava je ravno v tem, da do nje nimamo neposrednega dostopa. Tako kot Watsuji, se tudi Heidegger v svoji filozofiji osredotoča na razpravo o človeški eksistenci, vendar pri njem ne moremo pričakovati, da bomo odgovor na vprašanje o smislu biti pridobili prek drugega – Drugi se nam primarno pojavlja kot objekt. »Bivajoče, katerega analiza nam je zadana kot naloga, smo vselej mi sami /.../ bistvo tubiti je v njeni eksistenci.« (Heidegger 2005, 70). Če se bit razkriva v človeškem obstoju in če je v tubiti sorodna s seboj, bi bilo smotno, da bi bila povezava konkretno razširljiva na vse bivajoče, vendar pa takoj, ko poskusim govoriti o združenosti vsega bivajočega v navezavi na nekaj, kar nisem zgolj jaz sama, trčim ob zagato. Tubit je bivajoče, ki je v svoji biti v odnosu do biti kot take; s tem je naznačen formalni pojem eksistence, saj: »Tubit eksistira. Tubit je nadalje bivajoče, ki sem vselej jaz sam. K eksistirajoči tubiti spada vselejmojost kot pogoj možnosti samolastnosti in nesamolastnosti.« (Heidegger 2005, 84).

Človeški obstoj je vedno zaznamovan s svojo končnostjo in časom, človekova najvišja zmožnost je zmožnost smrti, slednja pa radikalen neobstoj sebstva – eksistencialna analiza človeka se lahko vrši samo v odnosu do te zmožnosti, saj samo na takšen neposreden način lahko pridemo do razkrivanja pomena biti. »Kot vržena bit v svet je tubit že vselej zaupana svoji smrti.« (Heidegger 2005, 353). In: »Vsaka tubit mora umiranje vsakokratno sama vzeti nase. Smrt je, kolikor ‘je’, bistvenostno vselej moja. In sicer smrt pomeni neko posebno bitno možnost, v kateri gre naravnost za bit vsakokrat lastne tubiti. V umiranju se kaže, da je smrt ontološko konstituirana skozi vselejmojost in eksistenco.« (Heidegger 2005, 328). Vprašanje je, kaj resnično vemo in sploh lahko porečemo o smrti. Vse, kar izvemo od Heideggerja je, da nanjo gleda kot na univerzalno in neodtujljivo lastnost tubiti. Četudi jo obravnava kot možnost, ima moment nujnosti – neizogibno je, da bo sleherni izmed nas na neki točki obstoja soočen z njo. Ta temelj njegove filozofije v *Biti in času* naposled obvisi v medli nerazjasnenosti – še vedno je terjan odgovor na to, kako je sploh možno končno bitje. Pri Heideggerju večji poudarek leži na času, a vendar se filozof vseeno nekoliko pomudi pri obravnavi prostora, četudi v veliko bolj skopem razponu. Pravi, da je neka reč v bližini, če je dostopna za opravljanje oziroma vršenje nekakšne dejavnosti in, nasprotno, daleč, če je oddaljena. Na tej ravni še vedno govorimo o fizični *pri-* in *od-* sotnosti. Prostorskost znotrajsvetno priročnega ni analogna prostorskosti fizičnega sveta kot se nam kaže in kot ga doživljamo neposredno, temveč je stvar začrtanih okolišev uporabnih prostorov. Gre za prostore, ki se definirajo na način,

na katerega omogočajo razpoložljivost znotrajsvetno priročnih entitet, torej za sposobnost vršenja neke dejavnosti. Svet kot orodje je svet, urejen na način praktične dejavnosti in tisto, kar deluje in postopa znotraj njega, je tubit. Takšen svet v Watsujijevih očeh ne more dosledno pojasniti prostorski.

»Svet ni navzoč v prostoru, lahko pa ga odkrijemo le znotraj sveta. Ekstatična časovnost tubitnostne prostorski ravno napravi razumljivo neodvisnost prostora od časa in, narobe, tudi neodvisnost tubiti od prostora, ki se razodeva v znanem fenomenu, da samorazlago tubiti in pomenski sestoj govornice sploh v veliki meri prežemajo 'prostorske predstave'.« (Heidegger 2005, 500). Proti zadnjim stranem *Biti in časa* Heidegger tolmači, da je prostor pridobljen iz časovnosti, kar dokončno potrjuje, da je prostor lahko razumljen zgolj in ekskluzivno v razmerjih časa. Obstoj posameznika postavi nasproti predmetom, pomen obstoja tubiti pa postane časovnost. Svet zanj ni fizičen, ampak relacijski prostor, v katerem tubit spoznava reči, s katerimi vstopa v odnos. Ko to počenja avtomatično, sodeluje v tem sistemu relacij in si prisvaja svet. Zgodovinska vpetost tubiti je a priori pogoj, na podlagi katerega imajo lahko za nas kakršenkoli pomen pretekli dogodki nasploh; ta zgodovinskost prinaša k življenju v sedanjosti dediščino preteklosti kot razpoložljiv set priložnosti za prihodnja dejanja.

Tubit pa se v svojem vsakdanu, v svoji fazi neavtentičnosti srečuje tudi z drugimi tubitmi. Smiselno je, da svet v katerem srečujemo stvari, naseljujejo tudi druge tubiti; to Heidegger poimenuje za sobit – spoznati sebe pomeni sobiti. To implicira, da smo nemudoma, ko smo postavljeni v kontekst sveta, že takoj umeščeni tudi v kontekst družbene celote – smo socialna bitja. Tu se kaže še eno izmed nasprotovanj med njim in Watsujijem: tubit se mora ravno izpeti iz vsakdana neavtentičnosti – prenehati z dejanjem prilagajanja, da bi napravila povratek k sebi iz *izgubljenosti* v katero je bila pahnjena – in to stori šele tedaj, ko se samouresniči kot bit-k-smrti.

Avtentičnost, torej nasprotje našemu izgubljenemu vsakdanu, postane možna le skozi strah v pričakanju smrti. Končni cilj subjekta je dospeti iz obraza v obraz *seboj* v trenutek samosoočenosti, in to, ravno to, je izkustvo, ki individualizira človeka navzven, ga potegne stran od družbene vsrkanosti, od potopljenosti v družbo; na tak način je tubit bit v času. Šele tedaj, ko presežemo neavtentičnost prek zavedanja svoje minljivosti v času, postanemo resnični akterji znotraj družbenega; neprenehoma se moramo boriti, da postajamo to, kar želimo biti, pri tem dogajanju pa koncept Drugega uživa skoraj nično pozornost.

Watsuji uvede ‚dialektični‘ koncept *ningen* [人間], ki ga interpretira kot intencionalno strukturo *aidagare* [間柄] (medprisotnosti ali medodnosnosti) in služi kot podlaga njegovi *Etiki*. Struktura *aidagare* nadgrajuje Heideggerjev opis biti-v-svetu kot sobiti tako, da je sama intencionalnost ali usmerjenost odnosa primarno in nereduktibilno intersubjektivna – kot *midva* ali vzajemna relacija v kateri odkrivamo sebe in drug drugega v nekem določenem *miljeju*.

WATSUJLJEVA OBRVNAVA FENOMENA PODNEBJA

Cilj te razprave je, da bi razjasnil funkcijo podnebja kot dejavnika v strukturi človeškega obstoja. Ne ukvarjam se torej s pogojenostjo človeškega življenja kot takega s strani njegovega naravnega okolja. Naravno okolje je ponavadi razumljeno kot objektivna razširitev ‚človeškega miljeja‘ kot konkretne podlage. A ko motrimo odnos med tem in človeškim življenjem je slednje pri tovrstnem pristopu naglo popredmeteno, s končnim izidom, da se znajdemo v raziskovanju sorodnosti med objektom in objektom, kar izgubi povezavo s subjektivnim obstojem. Slednje je to, v kar usmerjam svojo skrb, saj je za mojo držo poglavitno, da so fenomeni podnebja obravnavani kot izraz subjektivne eksistence in ne naravnega okolja. Že v začetku bi rad priglasi svoj protest proti tej zmešnjavi. (Watsuji 1961–63, V.).

Ko našemu občutenju podnebja in njegovih vplivov pridamo še družbeno okolje, ne zgolj mišljenja naravne okolice v geografskem smislu, se približamo temu, kar nam želi sporočiti Watsuji. To je tisto, kar omogoča vzajemen razvoj, evolucijo in napredovanje obojega. Zgodovina in narava sta zanj tako kot človekov um in telo v nedeljivi, počivajoči v vzajemni odnosnosti druga do druge. Ravno kultura, kot tretje, pa je tisto, kar stoji na mestu medsebojnega mešanja obeh vplivov. Nastajala in formirala se je skozi veke zgodovine in se še naprej odseva v in vpliva na trenutnost. Skratka, to, kar smo, ni zgolj to, kar mislimo ali to, kar izberemo kot posamezniki v svojem osamljenem izboru, v individualnosti, temveč tudi posledica podnebnega prostora v katerega smo vrženi in v katerem bivamo in umremo ter smo mu torej podvrženi že v pričetku s svojim rojstvom.

Ko pomislimo na oboje in to vzajemnost – na človekovo naravno in kulturno podnebje v katerem se posameznik znajde – ju že neposredno ugledamo kot popredmetena; takoj trčimo ob golo vzajemnost, ki nasprotuje vsakemu individualizmu. Na fenomen podnebja moramo gledati kot na tisto, kar je izraz človekovega subjektivnega obstoja. Watsuji se v tekstu *Fūdo* loti prikazovanja te ideje prek fenomena hladnosti. Tega si vzame v obravnavo kot eno izmed lastnosti podnebja, ki jo osami in izpne iz večje slike. Ponavadi vidimo sebe in hlad kot nekaj povsem različnega, kot da je hlad nekaj, kar je ločeno od nas samih in prihaja od zunaj. Na neki točki dojamemo, da je nekaj mrzlo

šele ko to občutimo in se tega ovemo kot takšno. Hlad na nas ne pritiska iz zunanosti, bolje bi bilo reči, da smo že zunaj na hladnem. Ne čutimo ga zgolj in samo zase, temveč ga občutimo skupaj, v vzajemnosti z Drugim. Občutimo ga torej na treh ravneh; v sebi, z Drugim in v relaciji do sveta; do nam danega okolja. Kot posamezniki se dojemamo znotraj tega *miljeja* in se razkrivamo sami sebi kot oboje; socialna in historična bitja.

»Kot časovna bitja, bitja vpeta v čas lahko obstajamo sami zase in posebej, po drugi strani pa, če pripoznamo dvojni karakter človeških bitij kot tista, ki so obenem v prostoru in času in tako posamezniki kot družbena bitja takoj postane jasno, da mora biti prostor neobhodno in zelo tesno zvezan s časom.« (Watsuji 1961, 9). Čas je za Watsujija neodtujljivo zvezan s prostorom, kar za seboj povleče tudi individualne in socialne aspekte nas samih. Tisto, kar počiva v odvisnosti do podnebja pa sta naša zgodovina in kultura. Sebe se kot subjektov ovemo znotraj podnebja – zaradi podnebja in pogojev, ki jih je za nas ustvarilo smo prispeli do tega, da obstajamo kot obstajamo – in v tem se nahaja ta posebna vzajemnost v kateri v zvezanosti počiva trojica prostora, časa in kulture.

ETIČNE PREDPOSTAVKE

S človekom ne menim individualnega (anthropos, homo, homme, itd.), temveč človeka, oboje, v tem individualnem smislu in vzajemno človeka vpetega v družbo, zmes ali asocijacio človeka. Ta dvojnost je izvorna narava človeka. (Watsuji 1961, 8).

Iz teorije, ki jo je predstavil v *Fūdo* se je Watsuji usmeril v disciplino etike. V njej si za glavno vprašanje zastavi, kako bi lahko utemeljil zakone družbenega obstoja človeka, *ningen*. Človek je tisti, ki hkrati razpravlja o vprašanju etike in je obenem tej razpravi podvržen. Subjekt zanj predstavlja utelešenje vseprežetosti človeških dejanj v skupnosti. Srž etičnih problemov ne leži v zavesti osamljenega posameznika, ampak v medosebnem. Izraz, ki ga uporablja za etiko, je *rinri* [倫理]; predstavlja razlog, red ali relacijski vzorec, ki se udejanja kot ponavljajoči se način interakcije drugega subjekta z drugim, soustvarjan je s strani ljudi v partikularni odnosnosti. Je red vzorcev, skozi katerega je vznik družbenega subjekta šele možen. Predočeni smo torej s povezanostjo subjektov v družbi, katere značaj je dinamično prepletanje vzorca odnosnosti v nastajanju.

Ningen [人間] je večslojen tērmin. Samostojec pomeni človeka v splošnem, a njegov širši pomen izraža odnos ‚jaz in ti‘. Členu *nin* [人] iz *hito* (oseba) se pridružuje *gen* kot *aida* [間], ki pomeni prostor ali vmesnost. Človek ima dvojno strukturo, je oboje, hkrati posameznik in del družbenega prostora. Kar želi Watsuji poudariti je to, da je vsak posameznik sam zase in v tej individualnosti različen od Drugega, a vendar šele v zvezanosti obojega polnopraven kot človeško, družbeno bitje. Posebnost tega odnosa leži vzajemni odločitvi in vsakokratni volji posameznikov, ki so vpeti v odnose – k privolitvi v ponavljajoče se obnašanje na način združevanja.

»Do totalitete *ningen sonzai* ne moremo dospeti zgolj z uvidom v smrtnost, v končnost. Ta totaliteta se najprvo, porodi v totaliteti individualnega bivajočega – in zgolj v ter preko udejstvovanja v procesu neskončnih nasprotovanj in združevanj drugih totalitet. Zatorej je totaliteta *ningen*, četudi vključuje subjektovo bit-k-smrti, tudi takšna, ki gre preko nje.« (Watsuji 1987–89, 224). V sklopu posameznika je tubit zavezana k smrti, ampak iz gledišča celote družbe in historičnosti lahko opazujemo, kako se človeški svet ohranja, kljub umiranju individuumov. *Ningen* je oboje, moja svojskost in človeštvo, ki eksistira v njej, je dialektična unija dvojnega karakterja človeka. Točno iz razloga, ker ni izoliranih posameznikov lahko sploh pričnemo govoriti o človeku. Jaz in moj Drugi, ki ju je Heidegger zmožen gledati samo kot drug drugemu tuja sta tu, vsak zase, postavljena v skupnost, ki se odvija in prepleta v danem *miljeju*, saj: »Esenca človeka ne more biti razumljena brez opazovanja te dialektične strukture.« (Watsuji 1961, 17).

VLOGA PRAZNINE V IZGRADNJI POJMA DRUŽBENEGA

Uzreti pojave v luči praznine pomeni osvoboditi se ontoloških entitet in spregledati področje takšnosti biti /.../ praznina ni antiteza biti ali pozicija med ničem in bitjo. Je transcendenca vseh stališč. (Milčinski 2008, 31).

V prejšnjem razdelku sem omenila besedno zvezo *ningen sonzai*, ta je izgrajena iz nezadostnega izraza za bit in človeka kot relacijo pojasnjeno v sklopu Watsujijeve *Etike*. V zbiru posamičnosti in kolektivnosti, ki je *ningen*, pa je na delu še nekaj tretjega, to je gibanje, ki vodi k totaliteti bivajočega. Prostor ali podlaga, ki si jo Watsuji izbere za umestitev tega dogajanja je budistična doktrina o praznini, ki se v japonščini zapisuje s *kū* [空]. V tradiciji *kyōtske* šole je bila ta obravnavana na zelo specifičen način in terja previdno in temeljito obravnavo, ki presega okvire tega članka.

»Oboje, posameznik in celota sta, v njuni polni resničnosti, ‘prazna’ (*kū*), in ta praznina je absolutna celota. Iz tega radikalnega vira – t.j. dolgujoč temu, da je praznina prazna – se razvije človeška eksistenca kot gibanje negacij. Negacija negacije je resnično gibanje povračanja vase absolutne celote in je zatorej resnično človeški odnos.« (Dilworth 1974, 21). Na takšen način Dilworth povzema tisto, kar Watsuji označi za ,totaliteto človeka in biti‘. V tem gibanju sta prisotna dva poglobitna trenutka. Prvi je negacija totalitete *ningen* prek katere vznikne samozavedanje in je točka na kateri posameznik pridobi svojo individualnost. Drugi je negacija individualnosti prek katere smo privedeni k skupnosti, torej samorealizacija v kateri smo privedeni do spoznanja, da pripadamo enosti, ta enost pa je praznina, ki naj bi ponazarjala pravo resničnost posameznika, ali kot bi dejal Nishida:

Resničnost je bit in obenem praznina; je bit-in-praznina; obenem je subjektivna in objektivna, noetična in noematična. Resničnost je unija subjektivnosti in objektivnosti in je torej samoidentiteta tistega, kar si je absolutno nasprotujoče. Ali bolje, ni tako da bi (ločene sfere) subjektivnosti in objektivnosti prišle do združitve in bi naenkrat imeli resničnost. Opozicija subjektivnosti in objektivnosti mora biti, nasprotno, mišljena znotraj dinamično dialektične resničnosti, ki je samodeterminirajoča. (Nishida 1987–89, 441).

ZAKLJUČEK

Watsuji je razumel prostorsko geografske relacije kot pogojene s podnebjem; kot *rinri*, *etiko*, ki ima svoj izvor v medodnosnosti, v praznini. Izvirajoč iz principa *kū* razodeva v svojem pisanju raznolike načine človeškega bivanja. Poleg praznine upravlja s še enim, prav tako pomembnim pojmom, ki je *aidagara*, oziroma vez. Je povezava, ki sploh privede do razkrivanja nekega prostora ali eksistence. V ta prostor je umeščeno dialektično gibanje in v Watsujijevi filozofiji zaseda mesto analogno Nishidovi postavki čistega izkustva, to, kar ju družijo pa je njuna nasprotujoča si naravnost pred ločitvijo na subjekt in objekt. Pri Watsujiju avtentično strukturo človeškega obstoja razpoznamo ravno v srcu *aidagare*, ki ji za podlago služi *kū*, znotraj katere se prva realizira skozi postopek negacije obstoja samega.

Watsuji torej trdi, da posamezniki obstajajo zgolj v pogojeni odnosnosti drug do drugega. Ta negativna struktura pripomore h konstantni tvorbi človeških bitij. Svet ni časoven, temveč relacijski. Svet je svet karakteriziran z živo in dinamično medsebojnostjo z drugimi v času *in* v prostoru; ne gre za to, kako bi *morali* vzpostaviti odnos do družbe, temveč razumeti kako smo že postavljeni v odnos z njo ter kako ostati v njej. Etično dejanje je zanj dejanje, ki je utemeljeno v posameznikovi zgodovinskosti, ne princip, ki se more šele realizirati. Heidegger pa ravno pravi, da je zavedanje o smrti vir avtentičnosti kolikor individualizira tubit. Za Watsujija je to nepopolno in ravno v tem ugleda največjo manifestacijo neavtentičnosti.

BIBLIOGRAFIJA

Dilworth, David. 1974. Watsuji, Tetsurō (1889–1960): Cultural Phenomenologist and Ethician, v: *Philosophy East and West*, Vol. 24, 1. Hawaii: University of Hawai'i Press.

Heidegger, Martin. 2005. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.

Milčinski, Maja. 2008. Kaj je filozofija? Primer Azije, v: *Anthropos, letnik 40, 1/2*. Ljubljana: Slovensko filozofsko društvo.

Nishida, Kitarō. 1987–89. *Nishida Kitarō Zenshū*. Tokyo: Iwanami Shoten.

Watsuji, Tetsurō. 1961. *Climate and Culture: A Philosophical Study*. Westport: Greenwood Press.

Watsuji, Tetsurō. 1998. The Significance of Ethics as the Study of Man, v: *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy: Selected Documents*. Westport: Greenwood Press.

Watsuji, Tetsurō. 1961–63. *Watsuji Tetsurō Zenshū*. Tokyo: Iwanami Shoten.
