

## ZEITLICHKEIT UND RÄUMLICHKEIT IN DER GESCHICHTE: WATSUJI, HEIDEGGER UND BRAUDEL

TOMONAGA TAIRAKO

### I. *Kritik an Watsujis Begriffsauffassung von Fudo*

In dieser Arbeit kritisieren wir Tetsuro Watsuji, um eine theoretische Perspektive für das Problem der Zeitlichkeit und Räumlichkeit in der Geschichte zu bekommen. Dabei versuchen wir, Watsuji mit Heidegger in *Sein und Zeit* zu vergleichen, weil dieser für Watsuji sowohl das zu erreichende Ziel als auch die zu überwindende Grenze war. Durch Watsuji und Heidegger wollen wir den positiven Sinn sowie die Grenze der existenzialen Hermeneutik, die von Heidegger stammt, darlegen. Im letzten Teil beschäftigen wir uns mit Fernand Braudel, einem berühmten Geschichtswissenschaftler der sogenannten "Annales" Schule, und versuchen, seine Idee von der mehrschichtigen geschichtlichen Zeit zu rekonstruieren, damit wir einen neuen Horizont für die Begründung der Räumlichkeit durch die Zeitlichkeit, die bei Watsuji und Heidegger fehlgegangen ist, erschließen können.

#### 1. Die Abwesenheit eines anderen Selbst bei Watsuji

Tetsuro Watsuji (1889-1960) unternahm eine umfangreiche kulturhistorische Untersuchung über die Geschichte der ethischen und religiösen Ideen von Ostasien und vor allem von Japan. Er bemühte sich intensiv darum, die zeitgenössische europäische Philosophie, insbesondere Dilthey und Heidegger, zu untersuchen, und versuchte zur gleichen Zeit darüber hinaus, einen neuen Weg zu einer nichteuropäischen Philosophie einzuschlagen, die ganz bewußt ein wesentlicher Teil der Geschichte der Begegnung und Auseinandersetzung des japanischen Volkes mit der westeuropäischen Moderne sein wollte. Seine Forschungen beruhten auf seinen weitgehenden Kenntnissen von der Geschichte der Kultur, der Moral und der Religion in der indischen, chinesischen und japanischen Zivilisation, wie sie keine heute lebenden japanischen Philosophen mehr beherrschen könnten. Deswegen sollte die kritische Auseinandersetzung mit seinen Hauptbüchern, d.h. *Fudo* (1935) und *Die Ethik* (1937-1949), noch heute eine unumgängliche Voraussetzung für die interkulturellen Forschungen von der Möglichkeit der eigentümlichen ostasiatischen Philosophien sein.

Seine ganze Theorie kreist grundsätzlich um zwei Begriffe: Ningen als Aidagara und Fudo. Ningen heißt Mensch, aber es handelt sich dabei schon um die Menschen im Plural, die immer dem Wesen nach ein bestimmtes Zwischen (=Aidagara) leben im Unterschied zum Menschen in der europäischen Sprache, der keine solche Implikation hat, weil Ningen aus zwei Wortteilen, nämlich Nin (=Mensch) und Gen (=Zwischen) besteht und daher eine bestimmte Auffassung des Menschen als des immer das Zwischen (=Aidagara) Lebenden

mitverstanden ist.<sup>1</sup>

Fudo ist sehr schwer in die europäischen Sprachen zu übersetzen. Fudo besteht aus zwei Wortteilen, nämlich Fu (= Wind) und Do (= Erde) und bezeichnet "einen Komplex von dem Klima, dem Wetter, der Bodenbeschaffenheit und -fruchtbarkeit, der (ästhetischen) Landschaft und der Umgebung aller Art in einer Gegend" (Watsuji, 1935, p.9). Watsuji unterscheidet Fudo als einen philosophischen Begriff von Umgebung als einem wissenschaftlichen Ausdruck. Bei der Umgebung handelt es sich darum, wie die Naturumgebung das menschliche Leben bestimmt, wobei die beiden Momente, nämlich die Naturumgebung und die Menschen als die außer dem Beobachter gefundenen Vorhandenen schon vorausgesetzt sind. Obwohl es sich dabei um eine Wechselbeziehung zwischen Menschen als Subjekt und Natur als Objekt handelt, kann das hier wissenschaftlich behandelte Subjekt nichts anderes als das als ein wissenschaftlicher Gegenstand objektivierte Subjekt sein. Im Gegenteil handelt es sich bei Fudo um "die Umgebung als Ausdruck des subjektiven menschlichen Seins" (*ibid.*, p.3). Es kommt hierbei auf die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Dichotomie im doppelten Sinne an. Nicht nur auf der Ebene der wissenschaftlichen Gegenstände ist nämlich die Unterscheidung von den Menschen (Subjekt) und der sie umgebenden Umwelt (Objekt) aufgehoben, sondern darüber hinaus soll jede Trennung des wissenschaftlichen Gegenstandes (Objekt) vom wissenschaftlich Betrachtenden (Subjekt) nicht mehr gelten. Watsuji betrachtet also die Umgebung als Fudo in einem ursprünglichen Horizont, wo jene Subjekt-Objekt-Trennung im doppelten Sinne noch nicht eingeführt wird. Es muß sich daher um Fudo als ein existenzial-ontologisches Strukturmoment des menschlichen Seins handeln, in dem Watsuji selbst als der Beschreibende miteingeschlossen ist.

Wenn er die Umwandlung der Methodologie von der Umgebungslehre zur Fudo-Lehre vorschlug, dachte er offensichtlich an Heideggers existenziale Methode, nach welcher jede Wissenschaft als ein spezieller Modus des existenzialen Entwurfs des Wissenschaftlers selbst betrachtet wird. Heidegger sagt in *Sein und Zeit*,

"Nach der *ontologischen* Genesis der theoretischen Verhaltung suchend, fragen wir: welches sind die in der Seinsverfassung des Daseins liegenden, existenzial notwendigen Bedingungen der Möglichkeit dafür, daß das Dasein in der Weise wissenschaftlicher Forschung existieren kann? Diese Fragestellung zielt auf einen *existenzialen Begriff der Wissenschaft* ... Der existenziale Begriff versteht die Wissenschaft als Weise der Existenz und damit als Modus des In-der-Welt-seins, der Seiendes bzw. Sein entdeckt, bzw. erschließt." (Heidegger, 1927, S.357).

Nach diesem *existenzialen Begriff der Wissenschaft* versteht man "den Umschlag des umsichtigen Besorgens von Zuhandenem zur Erforschung des innerweltlich vorfindlichen Vorhandenen" (ebenda) als "die Modifikation des Seinsverständnisses" (*ibid.*, S.361) des Daseins als In-der-Welt-seins. Er bezeichnet diese Modifikation, die die Entstehung der Wissenschaften zur Folge hat, als Thematisierung.

"Sie (= die Thematisierung) zielt auf eine Freigabe des innerweltlich begegnenden Seienden dergestalt, daß es sich einem puren Entdecken » entgegenwerfen «, das heißt Objekt werden kann. Die Thematisierung objektiviert. Sie » setzt « nicht erst das Seiende, sondern gibt es so frei, daß es » objektiv « befragbar und bestimmbar wird." (*ibid.*, S.363).

Watsuji zielt in seiner Fudo-Theorie darauf, auf einer vor jeder Subjekt-Objekt-

<sup>1</sup> Über diesen Begriff *Zwischen* siehe ebenfalls TAIRAKO (1993) und (1996).

Ausdifferenzierung ursprünglichen Wissensebene das, was man im Alltag die Naturumgebung nennt, als einen geschichtlich-gesellschaftlich bestimmten Modus des Selbstverständnisses des menschlichen Seins aufzufassen. Watsuji geht dabei von einem ontologischen Verständnis aus, nach dem die Weise der Menschen, wie sie im allgemeinen ihren eigenen Raum entdecken, womit sowohl die Natur als auch die Gesellschaft mitgemeint ist, zugleich ihr eigenes Selbstverständnis ausdrückt. Aufgrund dieses Seinsverständnisses versucht er, die spezifische Weise der in den verschiedenen Gesellschaften lebenden Menschen, wie sie sich zu ihrer eigenen Lebensumgebung verhalten, als ebenso viele Ausdrücke ihrer geschichtlich-gesellschaftlich bestimmten Selbstverständnisse zu betrachten. Damit erschloß er einen neuen Wissenshorizont der Fudo-Theorie, die sich mit der wissenschaftlich-geographischen Behandlung der Umgebung methodisch konfrontiert. In der Geographie trennt man von vornherein die Menschen und die Naturumgebung voneinander und betrachtet danach die Wechselwirkungen von beiden. In dieser Behandlung, so dachte Watsuji, ist das menschliche Leben schon "vergegenständlicht" und laufen jene Wechselwirkungen auf die der Gegenstände hinaus. Im Gegensatz dazu versteht er das Fudo als die Räumlichkeit, in der das menschliche Leben in seiner eigentlichen Subjektivität nicht nur erhalten ist, sondern gerade seine geschichtlich, gesellschaftlich und kulturell geeigneten Selbstausrücke gewinnt. Wir können diesen von ihm eingeschlagenen neuen Weg und die damit erschlossene neue wissenschaftliche Dimension hoch einschätzen, obwohl wir seine Meinung nicht teilen können, daß die wissenschaftliche Geographie aufgehoben werden soll. Denn die Geographie und die Fudo-Theorie widersprechen einander nicht unbedingt, sondern sollen einander als zwei unentbehrliche Behandlungsweisen für das Verständnis von der Frage nach der Räumlichkeit in der menschlichen Geschichte ergänzen.

Aber es ist Watsuji nicht gelungen, diesen richtig konzipierten methodischen Ansatz in der konkreten Beschreibung von der Typologie der verschiedenen Fudos durchzuführen. Wir möchten nun fragen, warum und wie er an seinem Unternehmen gescheitert ist. Der Verfasser ist der Meinung, daß die von Watsuji verstandene und angewandte hermeneutisch-existenziale Methode selbst die konkrete Durchführung der verschiedenen Fudo-Typen zum Scheitern verurteilt hat. Das zu beweisen sei unsere nächste Aufgabe.

Watsuji betrachtet im zweiten Kapitel seines Buches drei Fudo-Typen: Monsun, Wüste und Wiese, die sich geographisch auf Süd- und Ostasien, Westasien beziehungsweise Europa beziehen, und beschreibt, wie der jeweilige Fudo-Typ die Selbstverständnisse der in der jeweiligen Gegend lebenden Menschen charakterisiert. Zu kritisieren ist aber die Weise, wie er diesen Zusammenhang entdeckt und beschreibt, weil er dabei das "objektivierende" Denken jeder Art ablehnt. Er verwechselt die "Objektivierung" im Sinne der Anerkennung der anderen als der sich selbst vom beschreibenden Watsuji verschiedenartig verstehenden Subjekte mit der "Objektivierung" anderer Art, wobei die Menschen nur als die vorhandenen Seienden wie die Naturdinge betrachtet sind. Dies führt ihn zu einer fragwürdigen Alternative: nämlich die geographische Behandlung der Umgebung einerseits oder Watsujis Fudo-Theorie andererseits, in der selbst die Unterscheidung von einem beschreibenden Subjekt (Watsuji) und den in den verschiedenen Fudos wirklich lebenden Subjekten aufgehoben wird. Es fehlt ihm in seiner Beschreibung die Berücksichtigung, daß die Existenz eines anderen als ein von ihm wesentlich verschiedenes Selbst, daher das Selbstverständnis eines anderen als etwas, was von seinem eigenen verschieden sein kann, anerkannt werden soll. Das Selbstverständnis der anderen von ihnen selbst, sie befragend zu verstehen und zu beschreiben, spielt in seiner Methode keine

Rolle.

Nun möchten wir anhand Watsujis konkreter Beschreibung diesen methodischen Mangel illustrieren. Er bemerkt z.B. beim Beginn der Betrachtung von der Wüste wie folgt:

“Wie können wir zur konkreten Bestimmung der Wüste Zugang finden? Dies könnte für die wüstenmäßigen Menschen nur die Sache des Selbstverständnisses sein. Aber der Mensch kann sich nicht notwendig an sich selbst am besten verstehen. Er erreicht vielmehr im allgemeinen durch das Andere sein eigenes Selbstbewußtsein. Die wüstenmäßigen Menschen könnten also ihr eigenes Selbstbewußtsein am besten verfeinern, wenn sie sich dem anhaltenden Regen aussetzen. Dies beweist aber, daß ein nicht-wüstenmäßiger Mensch als der Reisende ebenfalls zur konkreten Wüste Zugang finden kann. Er würde sich erst in der Wüste bewußtmachen, wie wenig wüstenmäßig seine eigene geschichtliche gesellschaftliche Wirklichkeit ist. ...Der Reisende lebt nur in kurzer Zeit seines Lebens wüstenmäßig. Er kann zum wüstenmäßigen Mensch nicht werden. Seine Geschichte in der Wüste macht eine Geschichte eines nicht-wüstenmäßigen Menschen aus. Aber gerade deswegen versteht er das Wesen der Wüste; d.h. was diese eigentlich ist.” (pp.54-55).

In diesem Zitat verwechselt Watsuji bewußt die zwei wesentlich unterschiedlichen Sachen miteinander. Denn er sagt zunächst, man könne das Wesen von seinem eigenen Fudo besser verstehen, indem man als ein Reisender einem fremden Fudo begegne. Wenn er sagt, “der Mensch kann sich nicht notwendig an sich selbst am besten verstehen. Er erreicht vielmehr ... durch das Andere sein eigenes Selbstbewußtsein”, hat er insofern recht, als es sich dabei um das Selbstverständnis der Japaner einschließlich Watsuji handelt. Aber wenn er daraus folgert, daß er als ein Reisender tiefer das Wesen der Wüste verstehen kann als die in der Wüste lebenden Leute, geht er schon fehl.

Im ersten Kapitel, nämlich dem der Methode hat er deutlich betont:

“Es ist uns ontisch klar, daß die in den verschiedenen Fudos lebenden Menschen ihre spezifischen Ausdrücke von ihrem Sein zeigen. Die ontologische Untersuchung von dieser ontisch selbstverständlichen Tatsache führt uns jetzt zur Einsicht, daß der jeweilige Fudo-Typ den jeweiligen Typ vom Selbstverständnis der Menschen offenbart. Nun sind diese Fudo-Typen zu entdecken.” (pp.26-27).

Dieser Methode folgend, sollte ein wesentlicher Unterschied zwischen “dem Wesen der Wüste” als dem Selbstverständnis der wüstenmäßigen Menschen und dem Wesen der Wüste als dem der nicht-wüstenmäßigen beschrieben werden. Indem er aber “das Wesen der Wüste”, das sowohl den Reisenden als den Völkern der Wüste gemeinsam sein soll, eingeführt hat, bestimmt er aufgrund der Eindrücke eines Reisenden verschiedene Fudo-Typen und gibt in seinem Buch den in den verschiedenen Fudos lebenden Menschen überhaupt keine Gelegenheit, von sich selbst zu reden.

Dasselbe Quidproquo wiederholt sich ebenfalls bei der Charakterisierung der chinesischen Mentalität. Aufgrund der Eindrücke, die Watsuji als ein Reisender bei der Durchfahrt im Yangtze Kiang bekommen hat, bestimmt er das Fudo jener Gegend als “weit-und-leer” und “eintönig”, woraus er unmittelbar die “Ungerührtheit” als die chinesische Mentalität folgert. “Die unmittelbaren Eindrücke, die uns [= Watsuji] der Yangtze Kiang und seine Ebene gegeben haben, sind ...nichts anderes als Weit-und -Leerheit und Eintönigkeit. ...Wir haben in dieser Beziehung mit dem “Kontinent” schon uns selbst [= Watsuji] als eintönig und weit-und-leer gefunden. Nun finden die in diesem Fudo durch die Generationen hindurch gelebt habenden und lebenden Menschen immer nur ein solches Selbst [wobei es sich nicht

mehr um das Selbst von ihm, sondern um das Selbst der Chinesen handelt!] und haben keine Gelegenheit, ein anderes Selbst zu entdecken. Deswegen findet dieser rezeptiv-duldsame Charakter [der die Mentalität im Monsun-Fudo charakterisiert,] in der diese Eintönigkeit und Weit-und-Leerheit duldenden Willensbeharrlichkeit, in dem Verzicht auf Gefühle, daher auch in dem hartnäckigen Bestehen auf die Tradition und auch der belebten historischen Sensibilität seinen Ausdruck. ...Die Mentalität der chinesischen Menschen würde durch ihre Unberührtheit charakterisiert werden, während sich die der indischen Menschen durch ihren Überfluß an Gefühlen auszeichnet." (pp.147-148).

Wie wir schon anhand der Beispiele gesehen haben, handelt es sich bei Watsuji in seiner Fudo-Beschreibung überhaupt nicht um das Fudo als die Räumlichkeit im Sinne des subjektiven Selbstverständnisses der im jeweiligen Fudo wirklich lebenden Menschen. Dieses Selbstverständnis, das zu beschreiben das eigentliche Thema seiner Fudo-Theorie sein müßte, ersetzt er durch das Selbstverständnis von ihm selbst als einem Beschreibenden. Von Erlebnissen und Beobachtungen ausgehend, die er als ein Reisender bei seiner Weltreise gemacht hat, bestimmt er die drei Fudo-Typen als Monsun, Wüste und Wiese und folgert danach aus diesen vorausbestimmten klimatischen Charakterzügen des jeweiligen Fudo deterministisch die Mentalität der im jeweiligen Fudo lebenden Menschen.

In diesem Abschnitt haben wir versucht zu beweisen, daß ein Grund seines methodischen Mangels schon in dem von ihm begriffenen hermeneutisch-existenzialen Grundprinzip selbst besteht, nach dem die Fudo-Theorie das Feld der ursprünglichen Subjekt-Objekt-Einheit eröffnet, wo die von normalen Wissenschaften naiv vorausgesetzte "objektivierende Thematisierung" jeder Art aufgehoben werden soll. Wir haben als Folge unserer Untersuchung herausgefunden, daß es für die sinnvolle Bearbeitung der Fudo-Theorie eine unentbehrliche Voraussetzung ist, das Selbst als das Subjekt des Fudo, das der Gegenstand der Erkenntnis ist, vom erkennenden (beschreibenden) Selbst richtig zu objektivieren und das Selbstverständnis der anderen als das, was von dem des Erkennenden andersartig sein kann, zu thematisieren.

## 2. Kritik an Watsujis Auffassung der Räumlichkeit

Watsuji bezieht in seinem *Fudo* die Grundzüge der Zivilisationen, die in der Weltgeschichte eine große Rolle spielten und spielen, (d.h. der indischen, der chinesischen, der jüdisch = islamischen, der mediterranen und der europäischen usw.), vor allem die Grundzüge der Mentalität der in den betreffenden Gegenden lebenden Leute auf die klimatische Beschaffenheit der Böden, wo sich die großen Zivilisationen bildeten, z.B. "Warmfeuchtigkeit im Monsun" oder "Trockenheit in der Wüste" etc. Der Leser müßte sich dann fragen, warum Watsuji die Fudos und die Mentalität so beschreibt, als ob sie über jede zeitliche Veränderung hinaus ebenso kontinuierlich wie die Klimate und andere geographisch-meteorologische Beschaffenheit bestehen könnten. In der Tat kann der Leser in Watsujis Buch keine theoretische Begründung für die zeitliche Umwandelbarkeit des Fudo finden, obwohl er wieder und wieder den geschichtlichen Charakter des Fudo erwähnt. Warum kann Watsujis Begriff der Geschichtlichkeit den echten Sinn der Geschichtlichkeit nicht erreichen? Dies zu erklären, sei unser nächstes Thema.

In Watsujis *Fudo* handelt es sich nicht nur um die Aufnahme der hermeneutischen Methode von Dilthey und Heidegger und deren Anwendung auf die komparativ-kulturellen Themen. Darüber hinaus versuchte er, die Heideggersche Philosophie, die die Grenzen der

europäischen Philosophie auf dem höchsten Niveau repräsentiert, kritisch zu überwinden und damit einen neuen Weg zu einer nicht-europäischen (d.h. asiatischen oder japanischen) Ontologie, Phänomenologie und Hermeneutik zu erschließen.

Das Vorwort zum *Fudo* zeigt uns, welch großen Einfluß Heideggers *Sein und Zeit* auf Watsuji ausübte, und aber zugleich, mit welcher großen Entschlossenheit er sein Buch schrieb, sich mit Heidegger auseinanderzusetzen.

“Als ich im frühen Sommer 1927 in Berlin Heideggers *Sein und Zeit* las, nahm ich die Untersuchung über das Problem des *Fudo* in Angriff. Sein Unternehmen, die Seinsstruktur des Menschen als die Zeitlichkeit zu begreifen, interessierte mich sehr, aber ich mußte mich fragen, warum bei Heidegger die Räumlichkeit ebenfalls als die genauso ursprüngliche Seinsstruktur wie die Zeitlichkeit nicht gelten durfte. ...Darin entdeckte ich die Grenze seiner Arbeit. ...Er blieb darin stecken, weil er das Dasein nur als das Individuum auffaßte.” (pp.3-4).

Watsujis Kritik an Heidegger ist in den folgenden Punkten zusammengefaßt:

Erstens konnte Heidegger die Räumlichkeit als die genauso ursprüngliche Seinsstruktur des Menschen wie die Zeitlichkeit nicht begründen, weil er die ursprüngliche Seinsstruktur einseitig auf die Zeitlichkeit reduzierte. Die Geschichtlichkeit kann erst dann begründet werden, wenn die ursprüngliche Seinsstruktur in ihrer Doppelheit als Zeitlichkeit und Räumlichkeit begriffen wird.

Zweitens besteht die ursprüngliche Seinsstruktur aus der Doppelheit von Gesellschaftlichkeit und Individualität. “Der Versuch, die Seinsstruktur des Menschen nur als Zeitlichkeit aufzufassen, ist geraten in die Einseitigkeit, das menschliche Sein auf den Abgrund des individuellen Bewußtseins zurückzuführen. Wenn das menschliche Wesen aber zuerst im doppelten Charakter des menschlichen Seins verstanden wird, ...muß die Räumlichkeit an der Zeitlichkeit ebenfalls entdeckt werden. ...Die räumliche Struktur des subjektiven Menschen ermöglicht die gesellschaftliche Struktur jeder Art, und das gesellschaftliche Sein ermöglicht die Entwicklung der Zeitlichkeit zur Geschichtlichkeit. *Diese ist die Struktur des gesellschaftlichen Seins.*” (p.19).

Watsuji leitet die gesellschaftliche Struktur der Menschen von der Räumlichkeit des menschlichen Seins ab und bezeichnet dann zwei Momente der gesellschaftlichen Struktur als Geschichtlichkeit und *Fudoheit*, die der Zeitlichkeit beziehungsweise der Räumlichkeit als zwei Momenten des menschlichen Seins entsprechen. Er kritisiert die von Heidegger repräsentierte europäische Philosophie, weil sie nur Zeitlichkeit und Individualität einseitig gegen Räumlichkeit und Gesellschaftlichkeit hervorgehoben habe. Um diese Einseitigkeit zu überwinden, versucht er, die ursprüngliche Seinsstruktur des Menschen mit den doppelten Begriffspaaren: “Zeitlichkeit und Räumlichkeit” und “Individualität und Gesellschaftlichkeit” zu begründen und alle Geschichte als Entwicklung aus diesen doppelten Begriffspaaren zu beschreiben.

Wir geben Watsuji recht, wenn er Heidegger insofern kritisierte, als dieser das Problem der Geschichtlichkeit und der *Fudoheit* nicht ausreichend thematisieren konnte, weil er seinen Begriff der Zeitlichkeit auf den Seinsmodus des in seinem eigentlichen Sein zum Tode aller sozialen Bezüge entblößten “unbezüglichen”, “vereinzelt” Individuums einstellte. Aber daß seine Heideggerkritik auf dem Stand vom bloßen Nebeneinander der doppelten Begriffspaare stehen blieb, wobei die Räumlichkeit bzw. die *Fudoheit* als das, was nicht zeitlich sein oder jenseits der Zeitlichkeit liegen sollte, betrachtet werden müßte, verschloß ihm die Tür

zur geschichtlichen Auffassung der Fudoheit als der sich in der Zeit verändernden. Zwar suchte er nach "dem ursprünglichen Fudo vor jedem Abstrahieren der Geschichte und des Fudo aus der ursprünglichen Einheit" (p.20), es fehlte ihm aber die weitere Begründung dieses ursprünglichen Fudo durch die Zeitlichkeit. Insofern das Fudo nicht durch diese begründet wird, kann es sich in der Zeit nicht verändern und muß es als Folge ungeschichtlich bleiben, obwohl Watsuji den geschichtlichen Charakter des Fudo wiederholt betont.

Watsuji findet in der Veränderung des Fudo die Antwort auf die Frage nach der Modifizierbarkeit der historischen Zivilisation. Wie wäre die Veränderung des Fudo überhaupt möglich? Durch das Bewußtsein vom eigenen Fudo, so antwortet er. "Wenn die Bestimmtheit der Fudos die verschiedenen Nationen mit den verschiedenen Vorteilen versieht, können sie damit ebenfalls ihre eigenen Nachteile kennenlernen und in dieser Weise voneinander lernen. Dadurch könnten wir uns selber über unsere vom Fudo bestimmte Begrenztheit hinaus bilden." (p.143). Um die über diese Begrenztheit hinausgehende Bildung zu ermöglichen, muß man im voraus die Fudoheit als die geschichtliche Räumlichkeit auf die Zeitlichkeit gründen. Soweit Watsuji diese Begründung fehlt, würde seine wiederholte Aussage von der Möglichkeit der Veränderung des Fudo ihren Sinn verlieren. Denn es wäre sinnlos, von der Geschichtlichkeit dessen zu reden, was durch die Zeitlichkeit nicht begründet werden kann.

In dieser Begründung der Räumlichkeit durch die Zeitlichkeit hat Heidegger recht im Gegensatz zu Watsuji, der auf sie verzichtet. Heideggers Begriff der Geschichtlichkeit ist aber zu eng oder zu einseitig, um allen geschichtswissenschaftlichen Forschungen als Leitbegriff dienen zu können. Er leitet drei Hauptmomente der Zeitigung der Zeitlichkeit, nämlich Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart aus den drei Strukturmomenten der Sorge ab, nämlich Sich-vorweg (= Existenzialität), Schon-in (einer Welt) (= Faktizität) und Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden) (= Verfallenheit). Er dehnt dann den Begriff der geworfenen Entschlossenheit bis in das "Sichüberliefern überkommener Möglichkeiten" (*ibid.*,S.383) aus und bezeichnet diese "auf sich zurückkommende, sich überliefernde Entschlossenheit" als "Wiederholung" (*ibid.*,S.385). Er gründet die eigentliche Geschichtlichkeit auf diese Wiederholung, d.h. "das vorlaufend sich überliefernde Wiederholen des Erbes von Möglichkeiten" (*ibid.*,S.390). Von dieser Auffassung ausgehend, sagt er über das eigentliche Thema der Geschichte: "Die primäre Thematisierung des historischen Gegenstandes entwirft dagewesenes Dasein auf seine eigenste Existenzmöglichkeit" (*ibid.*,S.394) oder "die historische Thematisierung hat ihr Hauptstück in der Ausbildung der hermeneutischen Situation, die sich mit dem Entschluß des geschichtlich existierenden Daseins zur wiederholenden Erschließung des dagewesenen öffnet." (*ibid.*,S.397). Hier können wir uns mit der Begriffsentwicklung der Zeitlichkeit zur Geschichtlichkeit durch Heidegger nicht weiter auseinandersetzen. Es ist aber festzusetzen, daß Heidegger nicht auf die Erkenntnis der Zeitlichkeit bzw. Geschichtlichkeit zielt, die das geschichtliche Fudo oder das ganze gesellschaftliche System charakterisiert, insofern es ihm in der Frage nach der Geschichtlichkeit hauptsächlich um das wiederholende "geworfene Entwerfen" des in seiner Eigentlichkeit mit Entschlossenheit zum Tode vorlaufenden "unbezüglichen", "vereinzelt" Daseins geht. Insofern hat Watsuji recht, wenn er Heidegger deswegen kritisiert, weil ihm die gut begründete Auslegung der Geschichtlichkeit fehle, da er die Zeitlichkeit aus dem "vereinzelt" Seinsmodus des individuellen Daseins ableite. Watsujis Heideggerkritik hat ihn aber zu dem Mißverständnis: der Gleichsetzung von Zeitlichkeit und Individualität verleitet. In ihm gefangen, hat er sich nur darum bemüht, Räumlichkeit und Gesellschaftlichkeit so weit wie möglich von Zeitlichkeit zu distanzieren,

woraus resultiert, daß jeder geschichtliche Sinn aus seinem Geschichtlichkeitsbegriff verdrängt ist im Kontrast zu einem Überfluß an Wörtern wie geschichtlich, historisch usw.

Wir stellen uns nun der Aufgabe, wie die Begründung der geschichtlichen Räumlichkeit durch die Zeitlichkeit möglich sei. Um einen Zugang zu dieser Aufgabe zu finden, betrachten wir nun Braudel in seiner Behandlung der Zeitlichkeit und der Räumlichkeit in seinem Hauptwerk: *La Méditerranée etc.*

## II. *Zeitlichkeit und Räumlichkeit bei Braudel*

Die Methode der Geschichte von Braudel besteht darin, die mehrschichtige Struktur der geschichtlichen Gesellschaft als die Mehrschichtigkeit der geschichtlichen Zeit aufzufassen, d.h. die Gliederung jener in die tiefe, die mittlere und die oberflächliche Schicht auf die Gliederung dieser in der Dauer zu übertragen. Sein Hauptwerk *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* besteht aus drei Teilen: "la part du milieu", "destins collectifs et mouvements d'ensemble" und "les événements, la politique et les hommes". Diese drei Teile entsprechen der dreischichtigen Struktur der Zeit, die in der "préface de la première édition" folgenderweise charakterisiert ist:

"La première [partie] met en cause une histoire quasi immobile, celle de l'homme dans ses rapports avec le milieu qui l'entoure; une histoire lente à couler, à se transformer, faite souvent de retours insistants, de cycles sans cesse recommencés. ... Au-dessus de cette histoire immobile se distingue une histoire lentement rythmée: on dirait volontiers ... une histoire sociale, celle des groupes et des groupements. ... voilà ce que je me suis demandé dans la seconde partie de mon livre ... . Troisième partie enfin, celle de l'histoire traditionnelle, si l'on veut de l'histoire à la dimension non de l'homme, mais de l'individu, l'histoire événementielle ... . Ainsi sommes-nous arrivé à une décomposition de l'histoire en plans étagés. Ou, si l'on veut, à la distinction, dans le temps de l'histoire, d'un temps géographique, d'un temps social, d'un temps individuel." (Braudel, 1966, pp. 16-17).

Die erste "histoire quasi immobile" (un temps géographique) ist als "la longue durée" oder schlechthin als "la structure" bezeichnet, die zweite "histoire lentement rythmée" (un temps social) als "la conjoncture". Diese zwei Schichten der Geschichte machen "l'histoire de profondeur" aus, die die Individuen nicht wahrnehmen können. Auf diesen unerlebbaren zweischichtigen Tiefengeschichten steht "l'histoire de surface" (un temps individuel), die man im allgemeinen die Geschichte nennt und daher die traditionelle Geschichtswissenschaft als ihre eigenste Sache thematisiert, nämlich "l'histoire à la dimension de l'individu" oder "l'histoire événementielle". Diese dreischichtige Gliederung der geschichtlichen Zeit durch Braudel ist schon allzu bekannt. Man hat sich aber noch nicht genug überlegt, welch ein Verständnis von Zeit und Raum erst jene Zeitgliederung ermöglicht oder in welche Richtung jene Übertragung der Mehrschichtigkeit aus der synchronischen strukturalen Dimension in die zeitliche für ihre wissenschaftliche Begründung vertieft werden soll.

Braudel hat den Begriff des Strukturierens der Zeit eingeführt. Dies ist der zweite Grund dafür, warum wir uns mit seiner geschichtswissenschaftlichen Methode beschäftigen. Braudel sagt: "... le long terme est d'une valeur exceptionnelle, ... parce qu'il est l'histoire profonde de l'humanité et que c'est par rapport à cette histoire profonde que toute l'histoire se structure." (Braudel, 1986, p. 139). "l'histoire profonde, l'histoire de longue durée, structure - et je dis

structure dans le sens de commande - les histoires supérieurs." (*ibid.*,p.71).

Die mehrschichtige Struktur der geschichtlichen Struktur ist nach ihm durch das sich schichtende Strukturieren der geschichtlichen Zeit ermöglicht, während die oben angegebenen drei Zeitschichten selbst als Folge dieses Strukturierens dreischichtig gegliedert, strukturiert sind. Hier handelt es sich daher um zwei Zeitbegriffe: die strukturierende Zeit und die strukturierte Zeit. Die Zeit, der wir sowohl im Alltagsleben als in den geschichtswissenschaftlichen Forschungen begegnen, gehört zur schon strukturierten Zeit. Im Kontrast dazu ist die strukturierende Zeit nicht ein Erfahrungsbegriff, sondern vielmehr ein für die Begründung der geschichtlichen Phänomene durch den Zeitbegriff unentbehrlicher methodischer Begriff, der aber kein transzendentaler, der apriori die geschichtswissenschaftliche Welt konstruieren könnte, sein soll. Die lange Dauer hat daher für Braudel zwei Bedeutungen: nicht nur die mit der langsamsten Geschwindigkeit verlaufende Zeitschicht in der strukturierten Zeit, sondern auch die strukturierende Zeit, die anderen verschiedenen Zeitschichten jeweils ihre Position und ihren Wert in der zeitlichen Konstellation vorschreibt. Obwohl Braudel diese zwei Zeitbegriffe nur in kurzen Sätzen erwähnt und nicht weiter bearbeitet hat, können wir hier einen neuen Horizont für unsere Aufgabe finden.

Heidegger hat eine wichtige Denkrichtung erschlossen, die Zeit als die Zeitigung der Zeitlichkeit aufzufassen. Der Verfasser ist der Meinung, daß die strukturierende Zeit von Braudel der zeitigenden Zeitlichkeit entsprechen kann, obwohl der Unterschied zwischen beiden von Bedeutung ist. Denn Heidegger versucht, das Zeitigen der Zeitlichkeit auf eben diese der Sorgestruktur des Daseins (d.h. un temps individuel im Braudelschen Begriff) zurückzuführen, während es Braudel unternimmt, das Zeitigen der Zeitlichkeit auf die in unserem Bewußtsein nicht wahrgenommene lange Dauer zu gründen.

Es ist sein drittes Verdienst, daß er diese lange Dauer als un temps géographique bezeichnet und auf die Zeitlichkeit bezieht, in welcher sich die Menschen zu ihrer Umgebung verhalten. Wir können hier eine vorläufige Antwort auf die Frage nach der bestimmten Zeitlichkeit der geschichtlichen Räume einschließlich Fudo finden. Warum hat Braudel das historische Milieu durch seine Übertragung auf die lange Dauer dazu befähigt, die ganze Geschichte zu strukturieren? Er hat uns nur einige Hinweise gegeben und die ausreichende Begründung den nachfolgenden Philosophen überlassen. Er hat für diesen Zusammenhang zwischen der langen Dauer und dem geographischen Raum nur einen Grund angegeben; er hat nämlich unter der langen Dauer zunächst eine anhaltende negative Wirkung des natürlichen Milieus verstanden, den Menschen durch viele Jahrhunderte hindurch zu widerstehen und das menschliche Unternehmen wiederholt scheitern zu lassen. Er sagt:

“Certaines structures, à vivre longtemps, deviennent des éléments stables d’une infinité de générations: elles encombrant l’histoire, en gênent, donc en commandent, l’écoulement. D’autres sont plus promptes à s’effriter. Mais toutes sont à la fois soutiens et obstacles. Obstacles, elles se marquent comme des limites (des *enveloppes*, au sens mathématique) dont l’homme et ses expériences ne peuvent guère s’affranchir. Songez à la difficulté de briser certaines cadres géographiques, certaines réalités biologiques, certaines limites de la productivité, voire telles ou telles contraintes spirituelles: les cadres mentaux aussi sont prisons de longue durée.” (Braudel, 1969, pp.50-51).

Braudel verleiht der Geographie als Wissenschaft, die Faktoren, die den geschichtlichen Schritt verlangsamten, entdeckt, eine bevorzugte Stellung. Bei der Begründung der Zeitbestimmung der Räumlichkeit können wir uns nicht mit der von ihm gegebenen Darlegung

zufriedengeben und müssen unsere Untersuchung weiter fortsetzen. In diesem Aufsatz können wir aber unser Thema nicht weiter bearbeiten. Durch die bisherigen vorläufigen Betrachtungen ist es aber mindestens festzulegen, daß wir mit dem Begriff der langen Dauer die räumlichen Beziehungen in der Geschichte in die zeitliche Dimension einbeziehen und damit die theoretischen Mängel in Watsuji's Fudo-Theorie überwinden können.

HITOTSUBASHI UNIVERSITY

### LITERATURVERZEICHNIS

- Braudel, Fernand (1966), *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, seconde édition revue et augmentée, 2 tomes, Paris.
- Braudel, Fernand (1969), *Ecrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris.
- Braudel, Fernand (1985), *La Méditerranée, l'espace et l'histoire*, sous la direction de Fernand Braudel, Flammarion, Paris.
- Braudel, Fernand (1985a), *La dynamique du capitalisme*, Arthaud, Paris.
- Braudel, Fernand (1986), *Une leçon d'histoire de Fernand Braudel*, Arthaud-Flammarion, Paris.
- Braudel, Fernand (1990), *Ecrits sur l'histoire II*, Arthaud, Paris.
- Heidegger, Martin (1927), *Sein und Zeit*, Sechzehnte Auflage, Tübingen 1986.
- Tairako, Tomonaga (1993), Die Modernisierung Japans und die Modifikation der Tradition. Kritik an Tominagas "Modernisierungstheorie", *Mesotes Zeitschrift für Philosophischen Ost-West Dialog*, 3/1992, 2. Jahrgang, Wien.
- Tairako, Tomonaga (1996), Time and temporality from a Japanese perspective, D. Tiemersma and H.A.F. Oosterling (eds.), *Time and temporality in intercultural perspective*, Amsterdam.
- Watsuji, Tetsuro (1934), *Die Ethik als die Wissenschaft vom Zwischen der Menschen*, (japanisch) Tokyo 1971.
- Watsuji, Tetsuro (1935), *Fudo - Seine anthropologischen Betrachtungen* -, (japanisch) Tokyo 1979.
- Watsuji, Tetsuro (1937), *Die Ethik Erster Band*, (japanisch) *Gesamtausgabe* Bd.10, Tokyo 1962.
- Watsuji, Tetsuro (1949), *Die Ethik Zweiter Band*, (japanisch) *Gesamtausgabe* Bd.11, Tokyo 1962.