

## WATSUJI UND HERDER ÜBER KULTUR UND ÜBERSETZUNG —EINE ZWISCHENBETRACHTUNG\*—

YASUSHI KATŌ\*\*

### I. Zur Einführung: *Watsuji und Herder*

Im Verlauf der Ausarbeitung seiner Theorie des *Fūdo* („Land und Luft“ oder „Gefilde“) unterlag Watsuji Tetsurō dem entscheidenden Einfluss zweier deutscher Philosophen: Heideggers und Herders.<sup>1</sup> Es ist belegt, dass Watsuji Heideggers *Sein und Zeit* während seines Studienaufenthalts in Berlin im Frühsommer 1927 zu lesen begann. Die Heidegger betreffenden Passagen in *Notizen zu „Reflexionen über den Nationalcharakter“* (1928-29), die die Grundlage für *Fūdo* (1935) bilden, lassen bereits Watsujis kritische Lektüre von Heideggers Seinsanalyse erkennen. Heideggers Strategie, durch die Analyse der „Befindlichkeit“ zu klären, wie „Wahrnehmung“, „Seinserfahrung“ und „Welterfahrung“ sich gegenseitig durchdringen,<sup>2</sup> vollzieht Watsuji in ihren einzelnen Schritten nach und unterzieht sie einer kritischen Prüfung, wobei er zu dem Schluss kommt: „[...] all das klimatisch-landschaftlich Zuhandene hat, insofern es derart mit der Stimmung in Zusammenhang steht, aktiv am Gestimmtsein des Daseins teil. [...] Das Da des Daseins muss auch örtlich da sein.“ (*Zenshū* betsu 1,394) Hinsichtlich dieses Arguments lassen sich vergleichsweise leicht Übereinstimmungen zwischen Watsujis Theorie des *Fūdo* und der Heidegger-Kritik der „Neuen Phänomenologie“ ausmachen.<sup>3</sup>

Wann jedoch stieß Watsuji auf Herders Schriften? Ein exakter Zeitpunkt lässt sich auch heute nicht festmachen, aber man kann davon ausgehen, dass Watsuji Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* ebenfalls etwa um die Zeit las, als er sich der Lektüre von *Sein und Zeit* widmete. Folgt man der herkömmlichen Interpretation, nach der sich Watsuji während seines Aufenthalts in Europa mit neuem Interesse Japan zuwandte und sein ethisches System entlang nationalistischer Gedanken errichtete,<sup>4</sup> so ließe sich eine kuriose Übereinstimmung zwischen Herders und Watsujis nationalistischer Tendenz ausmachen, insofern sich die Herder-Interpretation in Deutschland in den 1930ern ebenfalls in einem nationalistischen Kontext vollzog. Dabei sollte jedoch bedacht werden, dass Watsujis *Notizen*

---

\* This paper is one result of Grant-in-Aid for Scientific Research (S)18H05218.

\*\* Hitotsubashi Universität

<sup>1</sup> Wollte man einen dritten Philosophen nennen, so wäre dies zweifellos Kant. Watsujis Interesse an Kants „Widerlegung des Idealismus“ ist nicht zu ignorieren. Siehe hierzu: Katō Yasushi „Watsuji fūdo-ron to toransukarchurarizumu no mondai“ („Watsujis Theorie des *Fūdo* und das Problem des Transkulturalismus“) in Fujita Masakatsu (Hrsg.) *Shisō-kan no taiwa* (Dialoge des Denkens), Hōsei daigaku shuppanyoku, 2015, S.214f.

<sup>2</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen,<sup>15</sup>1979[1927], S.137.

<sup>3</sup> Vgl. Gernot Böhme, *Asthetik*, München, 2001, S.81. Es sollte jedoch herausgestellt werden, dass dieser kritische Kommentar zuerst von Watsuji hervorgebracht wurde.

<sup>4</sup> Vgl etwa Karube Tadashi. *Hikari no Ryōkoku: Watsuji Tetsurō (Territorium des Lichts: Watsuji Tetsurō)*, Sōbunsha 1995, S.130ff, sowie Sakai Naoki, *Nihon Shisō to iu mondai* (Das Problem des japanischen Denkens), Iwanami Shoten 2012, S.79ff.

zu „*Reflexionen über den Nationalcharakter*“ zwar den Nationalcharakter zum Thema haben, sie stellen jedoch auch einen Versuch dar, die Marxsche Theorie durch die Heideggersche Seinsanalyse kritisch zu ergänzen. Ausserdem stehen sie in Kontinuität mit Watsujis beständigem Interesse an der japanischen Kulturgeschichte seit seinem Werk *Pilgerreise zu alten Tempeln* (*Koji junrei* 1919). Insbesondere, wenn man dem zweiten, kulturgeschichtlichen Aspekt stärkere Beachtung schenkt, so lässt sich feststellen, dass den *Notizen* ein transkulturelles Denken unterliegt. Schließlich charakterisiert Watsuji bereits in *Pilgerreise zu alten Tempeln* als eine „offene“ Kultur und betonte deren Hybridität. Tatsächlich vermeidet Watsuji unter dem Einfluss von Cassirer eine nationalistische Herder-Interpretation; er fokussiert vielmehr Aspekte, die eine Pluralität von Kulturen affirmieren. Auch in der nach seiner Rückkehr aus Europa verfassten „Nationaethik“ („Kokumin Dōtoku-ron“), versucht er, Staat und Nation als in ihrem Inneren „Offenes“ neu zu konstruieren.<sup>5</sup> Es muss wohl nicht weiter erwähnt werden, dass diese Argumente und Probleminteressen in *Fūdo* einfließen, und dort noch weiter ausgearbeitet wurden. Denn in *Fūdo* vertritt Watsuji die Position, dass für die Entstehung der eigenen Kultur die Existenz fremder Kulturen unabdingbar ist, und dass ohne den Austausch mit den fremden Kulturen auch die eigene Kultur sich in ihrem ganzen Reichtum nicht entfalten kann. Das heißt, dass Watsuji nicht einfach eine auf Toleranz beruhende Koexistenz der Kulturen vertritt, noch auch in einen narzistischen Nationalismus verfällt, bei dem „alle anderen klimatischen Verhältnisse [*Fūdo*], Kulturen und Nationen nur als auf das Endziel der kulturellen Identität der japanischen Nation hin akkumulierte und synthetisierte Momente verstanden werden“, wie Sakai Naoki vorschlägt. In seinem vielmehr transkulturellen Denken schöpft Watsuji, wie ich argumentiere, aber gerade von Herder, „dessen Gedanken er weiter methodisch verfeinert.“

Bekanntermaßen nimmt die Übersetzungstheorie in der Herderschen Philosophie nun eine äußerst wichtige Stellung ein. Folglich stellt sich die Frage, wie es sich bei Watsuji verhält, d.h., in welcher Beziehung steht Watsujis Kulturtheorie zu seiner Übersetzungstheorie? Meine Ausführungen im Folgenden sind jedoch nicht historisch-biographisch motiviert (Watsuji war einer der Hauptbeteiligten an dem sogenannten „Fall Fujioka Rokuzō“, der sich um das Problem der Übersetzung drehte). Ich wende mich der Frage vielmehr zu, weil die Übersetzung anderer Sprachen und Kulturen für Watsujis transkulturalistisches Denken ein grundsätzliches Problem darstellen musste. Und weil Watsuji bei seiner Lektüre von Herders *Ideen* ein diesen immanentes Übersetzungsproblem ausmacht, wenn er schreibt, dass „die Wissenschaft [die Herder anstrebte] wie oben angemerkt ein Auslegen der lebendigen Natur sein sollte. Es ist ein Dolmetschen des in sichtbarer Gestalt in Erscheinung getretenen Geistes.“ Im folgenden Abschnitt will ich daher zunächst die aufklärerische Übersetzungstheorie Leibniz' grob umreißen, um darauf aufbauend auf Herders Übersetzungstheorie einzugehen. Dabei soll eine sich von der aufklärerischen Übersetzungstheorie Leibnizscher Prägung sich unterscheidende Problematik aus der Herderschen Übersetzungstheorie extrahiert werden, welche die Minimierung der „Erfahrung der Fremdheit“ und die kulturelle Identität, insofern als diese in der Übersetzung impliziert sind, betrifft. Im dritten Abschnitt soll nach Überprüfung von Watsujis Grundproblematik in seiner Theorie des *Fūdo* der Fokus auf die „Dialektik in der Erfahrung des Reisenden“ gelegt werden. Der Begriff des „Reisenden“ ist einer, der im Werk

<sup>5</sup> Siehe hierzu weiterführend: Katō Yasushi, „Watsujis Theorie des Fūdo und das Problem des Transkulturalismus“, S.215f.

*Fūdo* den grundlegenden Dynamismus der menschlichen Existenz ausdrückt. Die Dialektik, die auf diesem Dynamismus beruht, zersetzt nicht nur die Selbstverständlichkeit des eigenen kulturellen Selbstverständnisses, sondern fordert auch die innere Umwandlung der eigenen Kultur. Watsujis Übersetzungstheorie lässt sich in der Hinsicht dahingehend würdigen, dass sie der „Erfahrung der Fremdheit“, die bis hin zur Umwandlung der japanischen Sprache selbst reicht, große Bedeutung beimisst. Weder Watsujis Übersetzungstheorie noch seine Theorie des *Fūdo* (noch zuletzt seine Nationaleethik) sind Denkgebilde, die, wie Sakai Naoki oder Robert Bellah behaupten, einem hermetischen Nationalismus anheimfallen. Sie sollten folglich aus einer solchen Interpretation gelöst werden.

## II. *Das Problem der Übersetzung bei Herder*

Das 18. Jahrhundert war für Deutschland ein Zeitalter auch der Reform der deutschen Sprache. Kein anderer als Leibniz entwarf das Szenario dafür: Als Kriterien für die Vollkommenheit einer Sprache führte er ihren „Reichtum“, ihre „Reinigkeit“ und ihren „Glanz“ an.

Allein ich komme nunmehr zu dem, so bei der Sprache in deren durchgehendem Gebrauch erfordert wird, (...) sondern allein vom gemein Umgang und gewöhnlichen Schriften, allwo der deutschen Sprache Reichtum, Reinigkeit und Glanz sich zeigen soll, welche drei guten Beschaffenheiten bei einer Sprache verlangt werden. (§ 56)<sup>6</sup>

Als wichtigstes der drei Kriterien sah Leibniz den „Reichtum“ der Sprache an. „Reichtum“ bedeutete, dass die Sprache über ein ausreichendes Lexikon verfügte, mit dem jedweder Sachverhalt klar und präzise ausgedrückt werden kann. Wie tritt ein solcher „Reichtum“ aber konkret in Erscheinung? Was ließ sich als Kriterium heranziehen? Leibniz machte geltend, dass die Übersetzung als ein solcher Prüfstein dienen könne.

Der rechte Probestein des Überflusses oder Mangels einer Sprache findet sich beim Übersetzen guter Bücher aus anderen Sprachen. Denn da zeigt es sich, was fehlt oder was vorhanden; (...). (§ 60)<sup>7</sup>

Dem Verständnis Leibniz' nach verfügte die deutsche Sprache seiner Zeit über ein reiches das Alltagsleben betreffenden Wortschatz, jedoch nur über ein ärmliche höhere Terminologie, die erlaubte, abstrakte Konzepte auszudrücken. Welche Terminologie dem Deutschen fehlte, ließ sich also durch die Übersetzung hervorragender in anderen Sprachen verfasster Werke präzisieren. Aber hatte man das Fehlen eines entsprechenden Fachwortes im Deutschen entdeckt, wie ließ es sich dann ergänzen? Leibniz führt viererlei Methoden an: (1) die Sammlung noch unbekannter, hochwertiger Wörter, (2) die Wiederbelebung eines vergessenen, gehobenen Wortschatzes, (3) die Übernahme von Fremdwörtern in die deutsche Sprache, (4) die Schöpfung neuer Wörter. Der Mangel an hochwertigen Spezialausdrücken bedingte die Abwesenheit eines hervorragenden Denkens, und daher bedeutete dieser Mangel, bzw. das

<sup>6</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Unvorgreifliche Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache*, Stuttgart, 1983, S.27.

<sup>7</sup> Leibniz, *Unvorgreifliche Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache*, S.28.

vollständige Fehlen einer höheren Terminologie unmittelbar einen Entwicklungsrückstand der Kultur. In diesem Sinne hat die Übersetzung nicht allein die Funktion eines „Probiersteins“, sondern funktioniert auch als mit (1), (2) und (3) in Zusammenhang stehendes substantielles Mittel, den Mangel zu beheben, und die Sprache mit einer gehobenen Terminologie anzureichern. Insofern „vortreffliche“ fremdsprachliche Werke übersetzt werden, liegt hierbei die Normativität<sup>8</sup> nicht beim Deutschen, sondern bei den anderen Sprachen. In diesem Sinne lässt sich Leibniz' Entwurf als Vorschlag verstehen, die deutsche Sprache durch die sich in Form von Übersetzungen vollziehende Rezeption weiter entwickelter Sprachen (wie etwa des Französischen) zu verbessern. Bedenkt man allerdings, dass das Problem der Sprache direkt mit dem Problem der kulturellen Identität verknüpft ist, dann musste eine derartige in engem Zusammenhang mit der Übersetzung stehende Umwandlung des Deutschen, auch auf die Formung der Identität der deutschen Kultur einen starken Einfluss haben. Im Fall von Leibniz lässt sich jedoch auch feststellen, dass dieser die durch Übersetzung und kulturellen Austausch vermittelte Offenheit gegenüber der Fremdheit für eine reichhaltige Ausformung der kulturellen Identität für unabdingbar hielt.<sup>9</sup> Die Übersetzung verleiht der deutschen Sprache ihren „Reichtum“, und ermöglicht die „Erweiterung“ des Vokabulars des Deutschen. Natürlich wird dabei von dem die Normativität der Fremdsprache übernehmenden Deutsch die „Treue“ wörtlicher Übersetzung erfordert.<sup>10</sup>

In Anbetracht dieses Programms, mag es kaum als Zufall erscheinen, dass zum Problem der Übersetzung die deutschen Philosophen und Literaten des 18. Jahrhunderts ebenfalls jeweils eigene Positionen zum Problem der Übersetzung entwickelten. Unter diesem war selbstverständlich auch Herder.

Herder war nicht nur von früh an selbst als Übersetzer tätig, er kommentierte auch in der Rolle des Kritikers auch die Übersetzungen anderer, und diskutierte die Funktion der Übersetzung in der Herausbildung der deutschen Literatur. Von einigem Interesse im Fall Herders ist ferner (obwohl hierauf im Folgenden nicht weiter eingegangen werden kann), dass seine Theorie der Übersetzung eng mit seiner Epistemologie in Verbindung stand, aber darauf soll hier nicht weiter eingegangen werden. Im Zusammenhang mit der im 18. Jahrhundert geläufigen deutschen Übersetzungstheorie gebührt der folgenden Erklärung Herders besondere Beachtung:

So sehr man Ursache hat, Übersetzungen zur Bildung der Sprache anzupreisen: so hat doch die Sprache größere Vorzüge, die sich vor aller Übersetzung bewahret. Eine Sprache vor allen Übersetzungen, ist wie eine Jungfrau, die sich noch mit keinem fremden Manne vermischt, um aus zweierlei Blut Frucht zu gebären: zu der Zeit ist sie noch rein, und im Stande der Unschuld, ein treues Bild von dem Charakter ihres Volks. Sie sei voll Armut, Eigensinn und Unregelmäßigkeit: wie sie ist, ist sie Original- und Nationalsprache. (Herder Werke, Bd.1, S.464f.)

Die Beziehung zwischen Übersetzung und kulturellem Austausch ist bei Herder ambivalent. Legt man das Zitat mit seiner Gleichsetzung der „Sprache vor allen Übersetzungen“ mit

<sup>8</sup> Berman würde dies vermutlich das „Gesetz des Fremden“ (the law of the foreign) nennen. vgl. Antoine Berman, *The Experience of the Foreign*, New York, 1992, S.36.

<sup>9</sup> Das andere Extrem stellt die damalige französische Kultur dar. vgl. Berman, *The Experience of the Foreign*, S.36.

<sup>10</sup> Vgl. Berman, *The Experience of the Foreign*, S.35.

einer „Jungfrau“ wortwörtlich aus, dann scheint Herder den kulturellen Austausch in der Übersetzung eher abzulehnen. Denn dieser ließe befürchten, dass die Reinheit der „Jungfrau“ dadurch befleckt, und die „Nationalsprache“ in ihrer Partikularität beeinträchtigt würde. Auf der anderen Seite impliziert die Metapher aber auch die Möglichkeit der Geburt eines Kindes aus der Beziehung und Heirat der „Jungfrau“ mit einem „fremden Manne“, —was Berman „Schicksal“ (destiny) nennt. Die Erfahrung der Fremdheit im Austausch mit fremden Kulturen, —die Erfahrung, die die „Jungfrau“ durch Schwangerschaft und Geburt macht—, wird hier für die „eigene Nationalsprache“ unabdingbar. Die Geburt des „Kindes“ bedeutet also die „Erweiterung“, die hier jedoch nicht wie bei Leibniz darauf zu beschränken ist, dass sie „Reichtum“ an Vokabular hervorbringt. Bei Herder stellt sich das Problem komplexer. Wie also konzipiert er „Erweiterung“ und „Treue“? Nach Herder besteht die „Treue“ der Übersetzung genau darin, dass sie „täuscht“.

Es gibt mancherlei Arten der Übersetzungen, nachdem der Schriftsteller ist, den man bearbeitet und der Zweck, zu welchem man ihn darstellt. Anders müssen z.B. die klassischen Alten, wiederum anders unter ihnen die Dichter und Prosaisten behandelt werden; ja auch keine Art der Poesie darf in dieser Behandlung der andern völlig gleich sein. Die lyrische Poesie und das Epigramm sind vielleicht die eigensinnigsten unter allen; da sie nicht übersetzt sein wollen, so muß man sie mit der gewissenhaftesten Treue täuschen, als ob sie nicht übersetzt würden. (Herder Werke, Bd.8, S.1015)

Die Poesie der „klassischen Alten“ ist also der deutschen Kultur fremd und insofern Objekt der Übersetzung. Doch die von der Übersetzung geforderte „gewissenhafteste Treue“ besteht genau darin, die Dichtung so ins Deutsche zu übertragen, als sei sie nicht übersetzt worden, um so die Gedichte der „klassischen Alten“ gewissermaßen selbst zu täuschen. Bei einer solchen mit dem „Täuschen“ gleichbedeutenden Herderschen „Treue“ wird „gerade die Erfahrung der Fremdheit des Fremden selbst“ („the very experience of strangeness“<sup>11</sup>) minimiert. Beziehungsweise es wird eine Art der Übersetzung, bei der die „Erfahrung der Fremdheit des Fremden“ gleichsam nicht als solche stattfindet, zum Ideal erhoben. Dies ist das Bild der Übersetzung als einer unbefleckten Geburt, bei der die „Jungfrau“ —gleich der Figur Marias— weder Beziehung noch Ehe mit einem „fremden Manne“, noch eine Schwangerschaft erlebt hat. Dieses Bild erfordert allerdings eine Art „Genie“. Mit seiner genialen Übersetzung, wird der Übersetzer, der das fremdsprachige Werk ins Deutsche übertragen hat, obwohl er „Übersetzer“ ist, zu einem „klassischen Autor“ der deutschen Literatur erhoben.

Der geniale „Übersetzer“ „täuscht“ also nicht nur die fremdsprachigen Werke, er muss auch den heimischen Leser „täuschen“, wenn er durch sein Genie die Übersetzung in der heimischen Sprache derart formt, als ob es sich nicht um eine Übersetzung handelte. Dabei wird der „Übersetzer“ zum „klassischen Autor“, indem er sowohl dem fremdsprachigen Werk als auch der eigenen, heimischen Sprache genügt. Durch diese Art der „Täuschung“ wird das fremdsprachige Werk der eigenen Kultur nicht als Übersetzung, sondern als ein in der eigenen Sprache verfasstes klassisches Werk hinzugefügt. Damit bereichert es nicht nur die eigene Kultur, sondern bewirkt Veränderungen in derselben, ohne dass diese als solche wahrgenommen würden. Hier stellt sich nun das Problem der kulturellen Identität, das sich in Leibniz' aufklärerischem Rahmen nicht unterbringen lässt, aber in engem Zusammenhang mit Herders

<sup>11</sup> Berman, *The Experience of the Foreign*, S.38.

Multikulturalismus gesehen werden muss.

Was sind jedoch die konkreten Bedingungen dafür, dass sowohl dem ausländischen Werk als auch der eigenen heimischen Sprache genüge geleistet wird? Die Anforderungen, die Herder an die Übersetzung stellt, sind gewaltig: „[...] man suche aber auch mit dem Auge der Philosophie in ihren Geist zu blicken: mit dem Auge der Aesthetik die feinen Schönheiten zu zergliedern, die den Kritikern sonst gemeiniglich nur im Übermaß erscheinen, und den suche man mit dem Auge der Geschichte Zeit gegen Zeit, Land gegen Land und Genie gegen Genie zu halten“ (Herder Werke, Bd.1, S.304.). Neben der philologischen und linguistischen „Treue“ gegenüber dem fremdsprachlichen Werk wird hier auch die Berücksichtigung des Denkens, der Kultur und der Geschichte, welche den Hintergrund des fremdsprachigen Werks bilden, eingefordert. Zudem muss zugleich „die Erfahrung der Fremdheit des Fremden“ minimiert werden. Eine solche Übersetzung ist eine fast unmögliche Aufgabe, die folglich nur von einem „Genie“ vollbracht werden kann.

### III. *Das Problem der Übersetzung bei Watsuji*

Wenn die „Erfahrung der Fremdheit des Fremden“, die im interkulturellen Austausch auftritt, nach Herder in der Übersetzung also so weit wie möglich minimiert werden soll, wie wird die Beziehung von Kultur und Übersetzung dann bei Watsuji konzipiert?

Watsuji war, —als einer der direkt Beteiligten am „Fall Fujioka Zōroku“ Beteiligten—, intensiv mit dem Problem der Übersetzung befasst. Wie Yoshizawa Densaburōs detaillierte Analyse dieses Skandals zeigt, war Watsujis Kritik an Fujioka in dem sich um das Problem der „Treue“ drehenden Streits wohl berechtigt. Für Watsuji stand das Problem der Übersetzung, in seiner engen Beziehung zur Kulturproblematik, und auch in Bezug zu seiner Theorie des *Fūdo*. Um Watsujis Position in Bezug auf Kultur und Übersetzung zu erörtern, soll daher hier zunächst auf diese Theorie eingegangen werden.

Dabei will ich besonderes Augenmerk richten auf Watsujis Begriff des „Reisenden“, sowie auf sein Verständnis des Leibes, auf dem der Begriff des Reisenden beruht. Diesem Zusammenhang, also Watsujis „subjektive Körperlichkeit“, will ich „fūdoische Leiblichkeit“ oder „fūdoischen Leib“ nennen. Der Begriff des „Reisenden“ fasst auf originelle Weise den Dynamismus des „Leibs“ bzw. den durch das Reisen ermöglichten zwischenmenschlichen „Verkehr“ zusammen. Der „Reisende“ ist folglich ein Begriff, der die Dynamik der menschlichen Existenz zum Ausdruck bringt; er ist in diesem Sinne nicht mehr als ein „grenzüberschreitender Leib“. Zugleich verbindet sich der Begriff aber auch mit dem des „Zwischen“ (*aidagara*), und ist damit Teil einer konzeptuellen Konstruktion, in der die Erfahrung der fremden Kultur nicht auf bloße „Selbstreflexion“ oder „individuelles Verstehen“ reduziert wird. Dies fasst Watsuji in die Formel der „Dialektik der Erfahrung des Reisenden“.

Wie aber können wir das Wesen dieser konkreten Wüste erfassen? Für den Bewohner der Wüste wäre dies eine Frage seines Selbstverständnisses. Nun ist der Mensch nicht so beschaffen, daß er sich ohne weiteres selbst am besten versteht. In der Regel erwacht sein Selbstverständnis erst durch die Vermittlung anderer. So würde der Wüstenbewohner sein Selbstverständnis wohl erst dann richtig entdecken, wenn er in eine regnerische Gegend versetzt würde. Daher ist einer, der kein Wüstenbewohner ist, der als der Reisende sie nur



bereist, eher in der Lage, die konkrete Wüste wahrzunehmen. (*Zenshū* 8, 45).

Wenn man von Japan aus zu einer Reise aufbricht und sich mit der Sonne von Osten nach Westen bewegt, macht man zunächst Bekanntschaft mit der intensiven Feuchtigkeit der Monsunregionen, dann mit deren krassem Gegenteil, nämlich der Trockenheit der Wüste. Noch weiter westlich, in Europa schließlich, begegnet einem ein Klima, das weder feucht noch trocken ist; nein – richtiger gesagt – man erfährt hier Feuchtigkeit und Trockenheit zugleich. (...) Für mich ist dies die Synthese von Feuchtigkeit und Trockenheit. Diese Dialektik ist selbstverständlich nicht eine Dialektik der geschichtlichen Entwicklung; zunächst stellt sie lediglich die Dialektik einer Erfahrung des Reisenden dar. (*Zenshū* 8, 64-65)

Hierin lässt sich Watsujis originelles Kulturverständnis ausmachen. Demnach wird in der „Dialektik der Erfahrung des Reisenden“ erstmals durch die Erfahrung einer fremden Kultur ein neues Verständnis der eigenen Kultur möglich und deren Selbstverständlichkeit nicht nur aufgelöst, sondern sogar von Innen verändert, indem die der eigenen Kultur inhärenten Probleme von Seiten der Erfahrung der Fremdheit kritisch beleuchtet werden. Dieses Kulturverständnis wird theoretisch jedoch durch den Begriff des *Fūdo* bzw. des „fūdoischen Leibs“ begründet. Wenn Watsuji in *Person und Menschheit* (*Jinkaku to jinruisei*, 1938) zudem bemerkt, dass „[...] wir sagen können, dass die Zeit der Weg, auf dem sich die transzendente Persönlichkeit sich selbst im Objektiven bewusst wird, und der Raum im selben Sinne der Weg ist, sich der Anderen bewusst zu werden“ (*Zenshū* 9, 347), dann ist der „Raum“ also nichts anderes als der Ort, der die Erkenntnis des Anderen ermöglicht. Folglich spielt der fūdoische Leib für die Erkenntnis des Anderen eine entscheidende Rolle. Auf diesen Punkt muss noch etwas näher eingegangen werden.

In *Fūdo* gründet Watsuji die „gesellschaftliche Struktur der menschlichen Existenz“ im „Zwischen“ (*aidagara*). Watsuji sieht, wobei er sich auf Heidegger stützt, die „Intentionalität“, d.h. das „Hinaustreten (ex-sistere)“ als Grundbestimmung der menschlichen Existenz. Das heißt, „das Hinaustreten (ex-sistere) besteht nicht in erster Linie darin, in etwas wie Kälte, sondern immer schon in das andere Ich hinauszutreten.“ (*Zenshū* 8, 10). Und genau in diesem Sachverhalt besteht nach Watsuji das „Zwischen“ (*aidagara*). Die menschliche Existenz gründet sich ursprünglich im „Zwischen“, und ist in diesem Sinne sozial. Jedoch ist es das „Räumliche“ der menschlichen Existenz, die „subjektive Körperlichkeit“, also der „subjektive Leib“, auf der die „Sozialität“ der menschlichen Existenz beruht. Und der ursprüngliche Ort, an dem das „Zwischen“ (anders gesagt, die „Gesellschaft als Gemeinschaftlichkeit“, welche ein „Zusammenschluss von Menschen“ ist) entstehen kann, ist der „subjektive“ Raum des „fūdoischen Körpers“.

In seiner *Ethik* stellt Watsuji zu dem Punkt, dass die intentionale Transzendenz des „Hinaustretens“ ursprünglich mit der Entstehung des „Zwischen“ in Zusammenhang steht, noch prinzipiellere Überlegungen an.

„wenn [...] das Ich als Subjekt der Praxis dem Du gegenübersteht, dann steht in genau gleicher Weise das Du dem Ich als Subjekt der Praxis gegenüber. Der physische Körper des Du weist in allen seinen Teilen auf seine Persönlichkeit, und folglich erwirkt er in allen seinen Bewegungen die Reaktionen des Ich als Persönlichkeit. [...] Auf diese Weise, befindet sich das Du als das subjektive Beziehungen bewirkende außerhalb des Ich und

steht im Gegensatz zum Ich. Eine solche Räumlichkeit ist nicht gleichbedeutend mit dem Raum der natürlichen Welt. Es ist nicht eine Form von Intuition, sondern eher eine Art der Relation einer Vielzahl von Subjekten, nicht eine einfache Ausdehnung, sondern eine dialektische, in der Ferne und Nähe, Weite und Enge jeweils in ihre Gegenteile umschlagen. Kurz gefasst, es ist das „Zwischen“ der Menschen in ihrer Subjektivität selbst. Als wir die menschliche Existenz nicht einfach als das Sein des Menschen, sondern als Zwischenmenschliches bestimmt haben, haben wir diese subjektive Räumlichkeit bereits in Fokus genommen. Alle Wörter, die auf die menschliche Handlungsbeziehungen weisen, Umgang, Verkehr, Transport, Kommunikation etc., lassen sich allein in dieser subjektiven Räumlichkeit verstehen. [...] Wir denken, dass die oben genannte subjektive Räumlichkeit das essentielle Bestimmungsmerkmal des Menschen ist. Ohne dieses kann auch eine systematische Beziehung zwischen Persönlichkeiten nicht erfasst werden. (*Zenshū* 10, 164)

(On the contrary, when I as the subject of practice stands face to face with Thou, Thou stands face to face with I as the subject of practice. One's physical body exhibits personality in every part and, hence, lures another's personality in its every motion. It strengthens opposition through hostility and gives birth to unity through affection. It exemplifies what it means "to be outside" through coolness and draws toward "the inside" through friendliness. In this way, as that which constitutes the subjective connection of acts, Thou is capable of existing outside of and in opposition to me. This sort of spatiality is not the same as space in the world of nature. It is not a form of intuition, but rather the manner in which multiple subjects are related to one another. It is not a uniform extendedness, but a dialectical one, in which relations such as "far and near, wide and narrow" are mutually transformed into one another. In a word, it is the betweenness itself of subjective human beings. When emphasis is placed on the contention that the essential characteristic of *ningen sonzai* is to be regarded not merely as the being of, but rather the betweenness between humans, then we have, in fact, already encountered subjective spatiality. All expressions that indicate the interconnection of the acts of human beings – for example, intercourse, fellowship, transportation, communication – can be understood only with a subjective spatiality of this sort. Spatial extendedness, as is evident in publication, communication, and so forth is an expression of this subjective spatiality. [...] I regard this subjective spatiality as the essential characteristic of human beings. Without it, the systematic relationships between personalities could not be understood.)

Die „subjektive Räumlichkeit“, von der hier die Rede ist, ist also die subjektive Leiblichkeit innerhalb des *Fūdo*, d.h. das „Wesen des *Fūdo*“ (*Fūdo-sei*). Dass diese Räumlichkeit das „Zwischen“ (*aidagara*) ist, bedeutet demnach zugleich, dass das „Zwischen“ in der Dimension der Leiblichkeit entsteht, wie auch, dass die Leiblichkeit nichts anderes als eine „Interleiblichkeit“ oder „wechselseitige Leiblichkeit“ ist. In dem Sinne entsteht im selben Moment, da „wir“ uns durch die „Interleiblichkeit“ konstituieren, auch die „Welt“ als „unsere Welt“. Das heißt also, dass für Watsuji die Welt nicht objektiv, sondern primäre zunächst als „unsere Welt“ existiert. Und in diesem Sinne ist die „Welt“ von Beginn an eine „personale Welt“, die in der subjektiven Leiblichkeit, bzw. dem „Wesen des *Fūdo*“ (*Fūdo-sei*) gründet. Da zudem der „Verkehr“ (*kōtsū*), der die „menschlichen“ Handlungsbeziehungen meint, nur auf Basis der „Interleiblichkeit“ möglich wird, muss nicht nur die „subjektive Räumlichkeit“ im



Grunde in dieser dynamischen Form begriffen, sondern notwendigerweise auch eine Welt, die von einer solchen „subjektiven Räumlichkeit“ getragen wird, entlang dieses Dynamismus verstanden werden. Für die „Welt“ ist der „Verkehr“ also ein konkretes sowie ursprüngliches Phänomen, das diesen Dynamismus aufzeigt.

Watsuji diskutiert das Konzept des „Verkehrs“ noch weiter, und erweitert konkret dessen Beziehung mit dem „Zwischen“:

Verkehr und Kommunikation sind sicherlich eine räumliche Verbindungen, aber was hinsichtlich dieses Phänomens wichtig ist, ist, dass es Verbindungen als Handlungen von Subjekten zum Ausdruck bringt. (Zenshū 10, 189)

(It is certain that transportation and communication consist of spatial connections. What is important in these phenomena is that spatial connections give expression to the activities of the human subject.)

Hier wollen wir also zuerst das Phänomen des Verkehrs erfassen. Dessen primitivste Form ist der Gang. Der Mensch geht auf Wegen, um sich zu seinem Arbeitsplatz zu begeben, oder um einen Freund zu besuchen. Aus dem Grund werden die Phänomene des Verkehrs zu allererst als Ausdruck der Ausdehnung der menschlichen Existenz behandelt. Wenn aber diese Phänomene wie oben besehen auf eine ursprüngliche Räumlichkeit verweisen, dann nicht weil sich der Weg räumlich entfaltet, sondern weil sich die menschliche Existenz und der menschliche Umgang im Besonderen, in solchen subjektiven Aktivitäten wie der, eine Straße entlangzugehen, gründet. (Zenshū 10, 190)

(To begin, let us reconsider the various phenomena of transportation. Its most primitive form is walking. We walk along a road to our workplace or to visit a friend. For this reason, the phenomena of transportation are dealt with as expressions of the extendedness of human existence. It was maintained previously that the reason why these phenomena refer to basic spatiality is not because a road is extended spatially but because human existence, and human communication in particular, is established in such subjective activities as walking along a road.)

In dem Sinne konstituiert sich die „menschliche Existenz“ also in der subjektiven Aktivität des „Gangs“, in anderen Worten: das „Zwischen“ (*aidagara*) konstituiert sich konkret in der subjektiven körperlichen Aktivität, die der Gang ist. Da für Watsuji gilt: „das Hinaustreten (existere) besteht nicht in erster Linie darin, in etwas wie Kälte, sondern immer schon in das andere Ich hinauszutreten“ (Zenshū 8, 10), und in diesem Hinaustreten das „Zwischen“ besteht, „treten“ wir durch die subjektive körperliche Handlung des „Gangs“ „hinaus“, d.h. uns ist es nur durch die leibliche Betätigung möglich, „in das andere Ich hinauszutreten“. Das „Zwischen“ Watsujis drückt ursprünglich die Dynamik zwischen den menschlichen Individuen aus, und daher muss es primär innerhalb dieses Dynamismus erfasst werden. Wenn Watsuji mit *Fūdo* „die fūdoische Bestimmung der menschlichen Existenz“ meint, und den Menschen entlang des als subjektive Leiblichkeit bestimmten „Wesens des *Fūdo*“ neu erfasst, dann konstituiert sich das „Zwischen“ also erstmals in der Dimension der „Interleiblichkeit“. Diese „Interleiblichkeit“ drückt jedoch keine statische Beziehung aus, sondern impliziert im Gegenteil die Dynamik der subjektiven leiblichen Tätigkeit. „Verkehr“ und „Umgang“ sind konkrete Phänomene der „Intersubjektivität“, folglich ist die „subjektive Räumlichkeit“ der

subjektiven Leiblichkeit ein „grenzüberschreitender (transgressiver) Leib“, oder genauer noch ein „gegenseitige Grenzen überschreitender (inter-transgressiver) Leib“. Nur auf Basis dieses „inter-transgressiven Leibs“ kann sich das „Zwischen“ konstituieren. Dies fasst der Begriff des „Reisenden“, der sich zwischen eigener und fremder Kultur hin- und herbewegt, in sich. Das heißt, der „Gehende“ in Watsujis *Ethik* wird in *Fūdo* zum „Reisenden“. Beide Begriffe tragen dieselbe Bedeutung des „grenzüberschreitenden (transgressiven) Leibs“ bzw. „inter-transgressiven Leibs“ in sich.

Wenn ein solche Interpretation von Watsujis Theorie des *Fūdo* zutrifft, dann muss, wie aus den bereits zitierten Stellen klar hervorgeht,<sup>12</sup> auch die Selbstverständlichkeit des eigenen kulturellen Selbstverständnisses durch die „Dialektik der Erfahrung des Reisenden“ zersetzt werden.

Watsuji macht dies in einem „Merkwürdigkeit Japans“ betitelten Absatz im zweiten Abschnitt des dritten Kapitels von *Fūdo* konkret, wenn er schreibt:

„(...) Der vertraute Zustand, in dem ich gelebt und an dessen Anblick ich mich im Laufe der Jahre gewöhnt hatte, war derselbe geblieben; und doch kam nun etwas, das unter dieser Oberfläche lag, zum Vorschein, das mir vorher als gewöhnlich und normal erschienen war, nun jedoch als ungewöhnlich und einzigartig anmutete“ (*Zenshū* 8, 157).

Wichtiger jedoch noch als die „Merkwürdigkeit Japans“ ist die Kritik, die Watsuji an der japanischen Kultur in Bezug auf das Problem der „Öffentlichkeit“, welches er mit dem japanischen Begriff *ie* (Haushalt/Familie) in Zusammenhang bringt, übt.

(...) Dieses sogenannte europäische Haus [des Japaners] ist im Grunde gar nicht europäisch. Folgen wir einmal dem europäisch gekleideten Bewohner in sein europäisch gebautes Haus. Im Vorgarten seines Hauses hat er einen Rasen und Blumenbeete angelegt, ab und zu läßt er sogar einen Gärtner zur Pflege des Gartens kommen, denn der Garten ist für ihn und seine Familie eine Freude. Für den Stadtpark zeigt er allerdings nicht das geringste Interesse, denn der liegt ja außerhalb seines Hauses und gehört „anderen“. Und so denken alle: Der Stadtpark gehört irgend jemandem, nicht „mir“, und daher läßt man ihm weder Pflege noch Fürsorge angedeihen: dies ist Aufgabe des städtischen Personals. Niemand fühlt sich zur Pflege des Stadtparks verpflichtet, da dieser ja mit öffentlichen Mitteln von der Stadt unterhalten wird. Städtische Angelegenheiten rufen bei den Bürgern gewöhnlich keinerlei Interesse hervor und werden somit einer Handvoll nicht gerade ehrlicher Politiker überlassen. Die Mißstände können noch so groß sein, wenn sie sich außerhalb seiner vier Wände abspielen, gehen sie den Mann, der da in seinem europäischen Haus lebt, nichts an. (*Zenshū* 8, 167)

Die Tatsache, daß der von Anfang an europäisch gewandete Parlamentarismus Japans auch heute noch einer gewissen Lächerlichkeit nicht entbehrt, hat eine Ursache in der allgemeinen Interessenlosigkeit gegenüber Fragen der Öffentlichkeit (...). (*Zenshū* 8, 167)

Derart löst die „Dialektik in der Erfahrung des Reisenden“ nicht nur die Selbstverständlichkeit des eigenen kulturellen Selbstverständnisses auf, sie macht es weiter auch möglich ein der eigenen Kultur innewohnendes Problem wie die „Gleichgültigkeit der japanischen Bevölkerung gegenüber allem Öffentlichen“ (*Zenshū* 8, 168) zu isolieren. Derartige

<sup>12</sup> Vgl. *Zenshū* 8, 64ff.

Kritik mag Anlass geben, die eigene Kultur von Innen zu verändern. Das Problem der „Öffentlichkeit“, auf das Watsuji hierbei hinwies, ist eines, das auch im gegenwärtigen Japan nicht grundsätzlich gelöst ist, und insofern ist seine Kritik auch heute noch für die japanische Kultur von Bedeutung. Noch wichtiger jedoch ist, dass die Möglichkeit der Veränderung der eigenen Kultur erst durch die Erfahrung der fremden Kultur entsteht. In dem Sinne lässt sich sagen, dass Watsuji die inhärente Umwandlung der eigenen kulturellen Identität durch die „Erfahrung der Fremdheit des Fremden“ im Sinne Bermans äußerst positiv einschätzte.

Wenn sich das Problem des *Fūdo* primär auf eine solche „Dialektik in der Erfahrung des Reisenden“ zurückführen lässt, worin besteht dann der Zusammenhang mit dem Problem der „Übersetzung“? *Fūdo* und „Sprache“ lassen sich nicht voneinander trennen, wie Watsuji in *Fūdo* selbst bemerkt:

Bei dem Versuch, die Struktur des menschlichen Daseins zu analysieren, liefert das Problem des *Fūdo* entscheidende Hinweise, denn es zeigt, daß ein ontologisches Daseinsverständnis (...)sich in der Art und Weise der Gemeinschaftsbildung und damit in den Sprachstrukturen, den Produktionsmethoden, dem Hausbau und dergleichen zeigt.“(*Zenshū* 8, 18)

Während dies in *Fūdo* nicht weiter entwickelt wird, greift Watsuji das Thema im Abschnitt zum „Problem des Japanischen und der Philosophie“ in *Forschungen zur japanischen Geistesgeschichte* (*Zoku Nihon Seishin-shi*, 1935) erneut auf.

Wenn Watsuji dabei in seiner Argumentation auch von Humboldts Sprachverständnis ausgeht, stimmt diese Schrift in ihrer von Watsujis Heidegger-Kritik ausgehenden Problematik mit *Fūdo* überein, wie das folgende Zitat zeigt.

Die grundlegende Lichtung der Essenz der Sprache ist nicht nur erst durch das Verständnis der Gesamtstruktur des Daseins zu erreichen, sie setzt auch das Verständnis der Gesamtstruktur der gesellschaftlichen Existenz, in die ein solches Dasein eingefügt ist, voraus. Wenn man allerdings die Struktur der gesellschaftlichen Existenz wiederum getrennt vom gesellschaftlichen Leib betrachtet, dann verliert sie ihren Bezug zu sprachlichen Unterschieden und den geistigen Eigenheiten der Völker. Nur die Erfassung der ortsgebundenen Eigentümlichkeit der gesellschaftlichen Existenz, kann dieses Problem richtigerweise lösen. Was jedoch einen Zugang zu diesen ortsgebundenen Eigenheiten liefert, ist das Phänomen des *Fūdo* [Wind/Erde] oder *Suido* [Wasser/Erde]. (*Zenshū* 4, 508)

Nach Watsuji lag die Besonderheit des Japanischen darin, dass es (1) über eine freie „Ausdrucksweise von Intuition und individuellen Eigenarten“ verfügte, sich hervorragend für „Ausdruck von Emotion und Willen“ eignete (*Zenshū* 4, 510), und es daher einen reichen Bestand an schöner Literatur und Dichtung in reinem Japanisch sowie an historischen Werke hervorbrachte. An Werken akademisch-intellektueller Art jedoch haperte es, da (2) sich „logisch-begriffliche Inhalte“ in reinem Japanisch nicht exakt ausdrücken ließen (*Zenshū* 4, 510). Auf den ersten Blick scheinen diese beiden Punkte interessanterweise Leibniz' Argumenten hinsichtlich des Deutschen stark zu ähneln. Bezüglich Argument (1) wollen wir von einer Übereinstimmung ausgehen. Hinsichtlich Argument (2) ist die Lage allerdings etwas komplizierter. Watsuji gesteht ein, dass die Japaner im Rahmen des Konfuzianismus und Buddhismus tiefeschürfende philosophische Spekulationen angestellt haben. Er sieht jedoch ein Problem darin, dass „die

Japaner derartige Ideen nicht in reinem Japanisch auszuarbeiten versucht“ haben (*Zenshū* 4, 509). Anders als Leibniz, der den Mangel an hochwertigem Vokabular im Deutschen als Ursächlichkeit für die Abwesenheit der Durchführung tiefeschürfender Gedanken durch Deutsche sah, lag für Watsuji das Problem vielmehr darin, dass tiefere Gedanken nicht auf Japanisch, sondern in der Fremdsprache des „Chinesischen“ formuliert worden waren. Die Japaner „dachten und schrieben in chinesischem Vokabular und chinesischer Syntax [*kango kanbun*]“ (*Zenshū* 4, 510), gleichwie die Europäer in der lateinischen Sprache gedacht und geschrieben hatten.

Mit der Meiji-Restauration hatte sich die Lage allerdings geändert. Als die Japaner in der damit verbundenen großen kulturellen Umwandlung bzw. Modernisierung das begrifflich hochentwickelte europäische Wissen rezipierten, „drückten sie dieses europäische Denken, das eindeutig einer anderen Tradition entstammte, anhand des Chinesischen [*kango*] aus“ (*Zenshū* 4, 511). Die Übersetzungsproblematik musste sich in Anbetracht dieser neuen Situation also noch weiter verkompliziert haben. Watsuji richtet sein Augenmerk hierbei jedoch auf die Umformung des Japanischen und bewertet diese insgesamt äußerst positiv.

[...] Die Japaner haben eine mächtige Revolution auf der Ebene der Sprache durchgeführt. D.h. sie haben durch die Neukombination der japanisierten *kango* [chinesische Wörter] die Tradition der *kango* abgeschüttelt, und ein neues Japanisch geschaffen, indem sie die Tradition der europäischen Wissenschaften ohne Vorbehalte akzeptierten. Die neuen Wortschöpfungen trugen dabei kaum „Bedeutungen“, welche in nationalen Erfahrungen verwurzelt waren, und traten von Beginn an als etwas, das begriffliche Gehalte kennzeichnete, in Erscheinung. [...] Eine derartige Revolution, bei der eine ausländische Kultur vollkommen anderen Charakters und mit einer vollkommen anderen Tradition rezipiert und assimiliert wurde, war vermutlich eine unabdingbare, und überhaupt die vernünftigste Strategie.“ (*Zenshū* 4, 511)

Watsuji nennt als Beispiel für eine solche Wortschöpfung den Begriff *risei* (für „Vernunft“), aber es lassen sich natürlich noch unzählige andere Worte wie *tetsugaku* („Philosophie“), *shakai* („Gesellschaft“) etc. anführen. Die wichtigsten Argumente Watsujis hinsichtlich der Übersetzungsfrage sind also, dass die Japaner (1) das Japanische „erweiterten“, indem sie mithilfe von „Wortschöpfungen“ aus *kango* aktiv ein „neues Japanisch“ schufen, und dabei zugleich (2) die Identität des Japanischen als „spezifischer Nationalsprache“ nicht bewahrten, sondern durch „die Erfahrung der Fremdheit“ Wandlungen in die traditionelle Identität des Japanischen einführten. Anzufügen wäre auch, dass (3) Watsuji Anstrengungen dahingehend, das derart umgewandelte und „erweiterte“ Japanisch zur Alltagssprache zu machen (dies ist in gewissem Sinne nichts anderes als die Verleiblichung der Begriffsinhalte), eine große Bedeutung beimaß.

Watsujis Argumente (1) und (2) finden sich in Proximität zu Leibniz' Argumenten, sie in diesem Sinne aufklärerisch. Insbesondere wenn er schreibt, dass „eine ausländische Kultur vollkommen anderen Charakters und mit einer vollkommen anderen Tradition rezipiert und assimiliert wurde“, wird dabei die Normativität der europäischen Fremdsprachen zugestanden. Folglich wird auch zugestanden, dass bei der Rezeption der „europäischen Wissenschaften“ um der Modernisierung willen dem Westen eine linguistisch-kulturelle Normativität zukam. (Dies lässt sich zuletzt als das Problem der „Treue“ fassen). Dieser linguistische Umstand entspricht der „Dialektik der Erfahrung des Reisenden“. Es lässt sich folglich ein Bezug von *Fūdo* und

Sprache feststellen. Weiter kann festgehalten werden, dass Watsujis Bejahung der Übersetzung als Veränderung der japanischen Sprache eher im Gegensatz zu Herder steht, der die „Erfahrung der Fremdheit“ minimieren wollte.

In Bezug auf Argument (3) ist die Lage jedoch nicht so einfach. Denn der historische Präzedenzfall für die Transformierung des veränderten Japanisch zu einer Alltagssprache, an den Watsuji denkt, ist das linguistische Projekt der deutschen Philosophen des 18. Jahrhunderts. Dass es diesen gelang, das von den Fesseln des Lateinischen befreite und reformierte Deutsche zur Alltagssprache, und die Philosophie dadurch zu einer lebendigen Philosophie zu machen, wird von Watsuji hohe Bedeutung zugemessen. Erst wenn dasselbe mit der japanischen Sprache gelingt, würde sich eine japanische Philosophie etablieren, in der japanisch denkende Philosophen in Erscheinung traten.<sup>13</sup> Auf der anderen Seite würde dadurch wohl aber auch die Möglichkeit entstehen, dass die „Erfahrung der Fremdheit“ minimiert würde. Wenn dem so wäre, dann ließe sich zu dem Schluss kommen, dass sich Herder und Watsuji hinsichtlich der Frage der Übersetzung am stärksten in Bezug auf die Richtung, die eine solche Veralltäglichere der Sprache nehmen sollte, annähern. In diesem Sinne lässt sich Watsujis Ruf „Auf dass japanisch denkende Philosophen das Licht der Welt erblicken!“ als Echo des Hoffens auf das „Genie“ bei Herder lesen.

---

<sup>13</sup> Vgl. *Zenshū* 4. S.550ff.

Die Zitate, wie im Text vermerkt, folgen der bei Iwanami Shoten-Verlag erschienenen Gesamtausgabe von Watsuji Tetsurōs Werken (*Zenshū*), Zitate von Leibniz sind der Reclam-Taschenbuch-Ausgabe, die Zitate aus Herders Schriften der Ausgabe des Deutschen Klassiker Verlags (Frankfurt a.M.) entnommen. Dieser Text wurde von Herrn Robin Weichert übersetzt und von Herrn Rainer Schulzer gecheckt.