

ZEITLICHKEIT UND RÄUMLICHKEIT IM HINBLICK AUF DIE TRADITIONELLE JAPANISCHE ZEITMESSUNG

TOMONAGA TAIRAKO

I. *Das Mittlere-Zeit-System und das Temporale-Zeit-System*

Wenn wir Zeitlichkeit und Räumlichkeit aus einer interkulturellen Perspektive erforschen, müssen wir berücksichtigen, dass sich die verschiedenen Zivilisationen in unterschiedlichen Regionen der Erde entwickelten und entwickeln. Die Arbeit versucht, Zeitlichkeit und Räumlichkeit in der traditionellen japanischen Zeiterfahrung zu erforschen, um zum Verständnis der zivilisationsspezifisch verschiedenen Konstruktionen der Zeitlichkeit und Räumlichkeit beizutragen. Sie beginnt mit der Analyse der in der Alltagswelt gelebten Zeiterfahrung des japanischen Volks, aber nicht mit der Analyse der von den japanischen Intellektuellen der verschiedenen Epochen konzipierten theoretischen Zeitauffassungen, weil die wissenschaftlichen oder philosophischen Theorien der Zeit letztlich in einem vorwissenschaftlichen Zeitverständnis der Wissenschaftler oder Philosophen, die in der alltäglichen Lebenswelt ihr eigenes kulturell-geschichtlich geprägtes Leben führen, ihren ontischen Ursprung finden. Mit Heidegger können wir den wissenschaftlichen oder philosophischen Zeitbegriff als „eine sekundäre Modifikation“ des ursprünglichen Zeitverständnisses des Daseins betrachten. Unter diesem lebensphilosophischen Aspekt können wir die Zeit verstehen als das, was in der jeweiligen Zivilisation als Zeit „gemessen“ wurde und wird. Die Arbeit geht von der Annahme aus, dass das Zeitbewusstsein der Menschen vorwiegend durch die Art und Weise bestimmt wurde, wie sie in ihrem alltäglichen Umgang mit der Zeit diese erfuhren und massen.

Es gab zwei Systeme für die Einteilung des Tages in Stunden: das Mittlere-Zeit-System und das Temporale-Zeit-System. Wir können als einen Tag einen Zeitraum von Mitternacht bis zur nächsten Mitternacht bezeichnen, obwohl ein Tag verschieden definiert werden kann. Meistens ist ein Tag in 24 Einheiten eingeteilt, die Stunden heißen (oder in Einheiten von 12 Stunden- *Toki*- wie im traditionellen Japan). Charakteristisch ist für das Mittlere-Zeit-System, dass eine Stunde immer unverändert lange bleibt. Wir haben uns so lange an diese unveränderliche Einheit einer Stunde gewöhnt, dass wir uns eine andere Tageseinteilung kaum vorstellen könnten. Dies ist aber bei dem Temporale-Zeit-System anders. Dabei wird zunächst die Zeit in Tag und Nacht unterteilt. Der Tag bezeichnet die Zeitspanne von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang, während die Nacht entsprechend die Zeit von Sonnenuntergang bis Sonnenaufgang umfasst. Nach dem Temporale-Zeit-System wird eine Stunde bei Tag als zwölfter Teil (oder als sechster Teil wie im traditionellen Japan) des Tages berechnet und entsprechend bei Nacht als zwölfter Teil (bzw. sechster Teil) der Nacht. Daraus resultiert, dass eine Stunde des Tages und eine Stunde der Nacht prinzipiell (mit Ausnahme zweier Tage des Jahres, nämlich der Tag-und-Nacht-Gleichen im Frühling und Herbst) von verschiedener

Dauer sind und sich je nach Tag des Jahres und Ort der Zeitmessung ständig verändern. Obwohl das Temporale-Zeit-System aus der modernen Sicht zu kompliziert zu sein scheint, galt es in den meisten Regionen der Welt während der vorindustriellen Perioden. Wir können die Dauerhaftigkeit des Temporale-Zeit-Systems auf die Erfordernisse der Landwirtschaft und der natürlichen Produktionsweisen jeder Art zurückführen. Als die Landwirtschaft die dominante Produktionsweise war, mussten die Menschen ihre Lebens- und Arbeitsweise auf den natürlichen Zeitverlauf einstellen, in dem der von Ort und Zeit abhängige Wechsel von Tag und Nacht eine wichtige Rolle spielte. Das Temporale-Zeit-System, das sich von vornherein nach der veränderlichen Dauer von Tag und Nacht richtete, ermöglichte den Menschen eine bessere Anpassung an ihre natürliche Umwelt als das Mittlere-Zeit-System, das seine Durchsetzung vorwiegend der Industrialisierung und der Urbanisierung verdankt.

Auch in Europa, dem Geburtsort des modernen Mittlere-Zeit-Systems, galt bis zum 14. Jahrhundert das Temporale-Zeit-System. Das europäische Mittelalter erfuhr in der Zeitberechnung eine grundlegende Wende erst, nachdem im 13. Jahrhundert mechanische Uhren erfunden worden waren. Ihr alltäglicher Gebrauch war aber am Anfang auf Kirchen und Klöster beschränkt, welche die exakten Zeiten für den Gottesdienst täglich und auch in der Nacht zu bestimmen hatten. Ab dem 14. Jahrhundert wurden mechanische Uhren auch öffentlich genutzt, und im folgenden Jahrhundert wurden immer mehr Uhrtürme auf den Marktplätzen europäischer Städte errichtet. In Europa ging der Wandel vom Temporale-Zeit-System zum Mittlere-Zeit-System mit der Ausbreitung der öffentlichen Uhren einher. Es ist nicht schwer zu verstehen, warum viele Bürger der frühmodernen Zeit die Einführung des durch die mechanischen Uhren gemessenen Mittlere-Zeit-Systems unterstützt haben. Eine unveränderliche Einheit der Stunden war nicht nur für die Kaufleute günstig, die Profite und Zinsen unabhängig von den Jahreszeiten errechnen mussten, sondern auch für die Meister, die die Arbeitsstunden der angestellten Handwerker kontrollieren wollten. Die Bürger ersetzten langsam die veränderliche natürliche Zeitmessung durch die unveränderliche Zeitmessung und befreiten sich von dem unregelmässigen Tempo der natürlichen Zeit, um sich auf die künstlich konstruierte Gleichmässigkeit des Zeitverlaufs einzustellen. Dieser Prozess war von der Transformation der heiligen Zeit zur säkularen Zeit begleitet. Denn das Bürgertum leistete den kirchlichen Mächten Widerstand, die die alleinige Befugnis zur Zeitbestimmung behalten wollten, und erkämpfte sich das Recht auf Messung und Kontrolle der Zeit und säkularisierte diese dadurch. Die säkularisierte Zeit war in ihrer ersten Form ein Gemeingut der städtischen Gemeinschaft, deren Symbol der hochragende Uhrturm am Marktplatz war. Ein entscheidender Schritt vorwärts zur Etablierung des Mittlere-Zeit-Systems wurde im 16. Jahrhundert gemacht, als Standuhren und andere für den privaten Gebrauch geeignete Uhren hergestellt wurden. Durch das folgende Jahrhundert hindurch wurde die Uhrenherstellung ununterbrochen verbessert, und als eine Folge davon sank der Preis der Uhren. Im späten 18. Jahrhundert nutzten sogar die meisten Familien der städtischen Mittelklasse Tisch- und Taschenuhren. Der individuelle Besitz von Uhren eröffnete einen Weg zum individuellen und autonomen Zeitmanagement. Von den Individuen wurde nun erwartet, die volle persönliche Verantwortung für das eigene Leben zu übernehmen und die Lebenszeit einem im Voraus bestimmten Plan gemäss rational und zweckmässig zu gestalten und zu kontrollieren, ohne Rücksicht auf emotionale oder andere irrationale Motivationen. Max Weber betrachtet die Ausbildung solcher rational handelnden Menschen, deren Rationalität letztlich auf eine rationale individualistische Nutzung der Zeit

zurückzuführen ist, als unentbehrliche Voraussetzung für die Entstehung des modernen Kapitalismus und gerade deswegen als ein idealtypisch nur in Westeuropa entstandenes Phänomen.

Das Zeitverständnis im modernen Europa ist durch folgende Bedingungen charakterisiert:

Erstens ist die Zeit gekennzeichnet durch ihre Künstlichkeit (statt Natürlichkeit) und durch ihre Abstraktheit (statt Konkretheit). Sie hat keinen offensichtlichen Bezug mehr zu dem zyklischen Verlauf der Natur mit seinen abwechselnden Jahreszeiten oder dem Wechsel von Tag und Nacht. Zweitens ist die Zeit von gleicher Qualität, unabhängig davon, wann und wo sie gemessen wird. Zeit ist auf eine rein abstrakte Quantität reduziert, die der mathematischen Kalkulation zur Verfügung steht. Drittens ist die in den meisten Fällen willkürliche Einmischung der religiösen (auch der säkularen) Mächte in die Zeitmessung, wie sie im traditionellen Japan oder China stattfand, prinzipiell ausgeschlossen. Die Zeit wurde stattdessen in ein individuelles Eigentum verwandelt, dessen Verwendung und Kontrolle jedem einzelnen Individuum anvertraut wurde. Die europäische Vorstellung der individuellen Autonomie beruht in der Tat auf dem Recht auf die individualisierte Zeit.

Kurz zusammengefasst, verdankt das Zeitverständnis des modernen Europas seine Entstehung zwei Bedingungen: der Einführung des von präzisen Uhrwerken gestützten Mittlere-Zeit-Systems und dem autonomen Zeitmanagement seitens der Individuen, das erst durch den persönlichen Uhrenbesitz ermöglicht wurde. Die folgenden Betrachtungen werden zeigen, dass in Ostasien andere Verhältnisse herrschten.

II. *Der traditionelle japanische Kalender*

Zu Zeiten, in denen in Europa sich das Mittlere-Zeit-System, von der Uhrenherstellung unterstützt, durchsetzte, herrschte in Japan eine ostasiatische Zeitmessung, die durch zwei Merkmale charakterisiert war, durch das Temporale-Zeit-System für die Messung der Stunden und durch den lunar-solaren Kalender für die Messung der Monate. Eine japanische Stunde, *Toki*, ist am Tag der sechste Teil des Zeitraums von der Morgendämmerung bis zur Abenddämmerung oder in der Nacht der sechste Teil des umgekehrten Zeitraums. Eine für den Kalender und die Zeitmessung zuständige Behörde der späten *Edo-Zeit*, *Ten-mon-gata*, bestimmte den Beginn und das Ende eines Tages als den Augenblick, in dem die Sonne vor ihrem Aufgang bzw. nach ihrem Untergang auf dem 7. Grad 21. Minute 40. Sekunde unter dem Horizont lag. Zur Sommersonnenwende würde dem Temporale-Zeit-System zufolge der Tag und die Nacht im heutigen Tokio gegen 03:47 Uhr bzw. gegen 19:38 Uhr beginnen. Eine temporale Tagesstunde dauerte circa 1 moderne Stunde 19 Minuten, eine temporale Nachtstunde weniger als 41 Minuten. Zur Wintersonnenwende war es umgekehrt. Der Tag begann erst gegen 06:10 Uhr und ging schon gegen 17:10 Uhr zu Ende. Dann dauerte eine Tagesstunde nur 55 Minuten, während sich eine Nachtstunde auf 65 Minuten verlängerte.

Beim lunar-solaren Kalender musste sich der Monatswechsel exakt nach der Rotation des Mondes um die Erde richten. Es war entscheidend, auf jeden Neumond (*Shin-getsu*) den ersten Tag des Monats, auf jeden Vollmond (*Man-getsu*) den 15. Monatstag festzulegen und den ganzen Kalender so zu ordnen. Die Erstellung des Kalenders für das kommende Jahr beanspruchte deswegen exakte astronomische Beobachtungen und komplizierte

TABELLE 1. DAUER DER ROTATION DES MONDES (Uchida, 1992, p.237)
Die Dauer vom Neumond des letzten Monates zum Neumond des betreffenden Monates

	Monat	Tage	Stunden	Minuten
1991	12	29	19	14
1992	1	29	19	50
	2	29	18	22
	3	29	15	39
	4	29	12	43
	5	29	10	13
	6	29	8	21
	6	29	7	17
	7	29	7	7
	8	29	7	58
	9	29	9	54
	10	29	12	37

mathematische Berechnungen, weil die Rotation der Erde um die Sonne und die Bewegung des Mondes um die Erde von unterschiedlicher Dauer, mit Abweichungen von Sekunden, ist und die Rotation des Mondes durch die Rotation der Erde beeinflusst wird (siehe Tabelle 1). Ein synodischer Monat (*Sakubo-getu*), der die Dauer der Mondrotation von einem Neumond zum nächsten Neumond oder von einem Vollmond zum nächsten Vollmond bezeichnete, hatte eine durchschnittliche Dauer von 29 Tagen 12 Stunden 44 Minuten 2 Sekunden 8 Zehntelsekunden. Diesen unregelmässigen Rotationen entsprechend hatte ein Monat 29 oder 30 Tage. Der Monat mit 30 Tagen hiess der *grosse* Monat, und der Monat mit 29 Tagen der *kleine* Monat. Meistens bestand ein Jahr aus sechs grossen und sechs kleinen Monaten mit insgesamt 354 Tagen oder aus sieben grossen und fünf kleinen Monaten mit insgesamt 355 Tagen. Es kommt noch hinzu, dass in Abständen von 19 Jahren sieben (meistens kleine, aber nicht immer) Schaltmonate (*Uru-zuki*) hinzugefügt werden mussten. Ein Schaltjahr hatte also dreizehn Monate. Dem lunar-solaren Kalender entsprechend mit dem auf Neumond verankerten Monatsbeginn (*Teisaku-ho*) kann z.B. der nächste Tag vom 29. jeden Monats der 30. desselben Monats oder der erste des nächsten Monats sein, je nachdem, ob es sich um einen kleinen oder um einen grossen Monat handelt. In den insgesamt 1,181 Jahren, beginnend mit dem Jahr 692, in dem der lunar-solare Kalender vom Kaisertum eingeführt und danach ununterbrochen geltend gemacht wurde, bis zum Jahr 1872, in dem er von der *Meiji* Regierung offiziell abgeschafft und durch den Gregorianischen Kalender ersetzt wurde, gab es vier unterschiedliche Formen für das Gemeinjahr (*Heinen*) und drei Formen für das Schaltjahr (*Uru-doshi*), wie Tabelle 2 zeigt.

Der für den Kalender zuständigen Behörde (*Ten-mon-gata*) war aufgegeben, die Rotationen der Sonne und des Mondes zu beobachten und aufgrund dessen die Reihe der grossen und kleinen Monate für das kommende Jahr im Voraus zu bestimmen. Nur dieses mit einem präzisen Observatorium ausgerüstete Machtorgan konnte über die Einteilung des Kalenders verfügen. Das Volk musste in der *Edo-Zeit* in einem von der Behörde autorisierten Kalenderbuch nachschlagen, nur um zu wissen, ob z.B. der Januar gross oder klein war.

Viele Dokumente der *Edo-Zeit* wie Tagebücher, Reiseberichte und landwirtschaftliche Bücher zeugen davon, wie sehr sich die Volksmassen für die Zeit interessierten. Es gab in jedem Dorf buddhistische Tempel, die sich mit Glocken ausstatteten. Sie schlugen alle zwei

TABELLE 2. ZUSAMMENSETZUNG DES JAHRES IN DEN JAHREN 692-1872 (Uchida, 1975, p.494)

	Tage	Grosse + Kleine Monate	Häufigkeit
Gemeinjahre	353	5 + 7	5
	354	6 + 6	469
	355	7 + 5	270
	356	8 + 4	2
Schaltjahr	383	6 + 7	46
	384	7 + 6	382
	385	8 + 5	7

Stunden regelmässig *Toki*, und der Glockenschlag wurde noch an entfernten Orten gehört. Die Reisenden trugen oft in ihre Reisebeschreibungen die Zeit ein. Auf manchen Seiten der Tagebücher wurden nur Zeitpläne vermerkt. Offensichtlich gab es nicht zuletzt bei landwirtschaftlichen Angelegenheiten ein grosses Interesse für die Reihenfolge der Zeit.

Es gab damals drei verschiedene Glockenschläge, nämlich (1) Glockenschläge von den buddhistischen Tempeln, die über das ganze Land verteilt waren, (2) Glockenschläge in den Höfen der Fürsten (*Daimyo*) für ihre Ritter (*Kashin*), die in der Nachbarschaft der Hofstadt wohnten und sich in den Höfen zu einer bestimmten Zeit dienstlich trafen, und (3) Glockenschläge von den Glockentürmen in den von der Behörde des *Shogunats* direkt verwalteten Grossstädten wie *Edo* und *Osaka* für die städtischen Kaufleute und Handwerker. Obwohl es also drei verschiedene Träger für die öffentliche Bekanntmachung der Zeit gab, entstand unter ihnen weder Streit noch Wettbewerb. Es ist hinzuzufügen, dass alle den Kalender betreffenden Entscheidungen ausschliesslich dem *Shogunat* oblagen.¹

III. Die Entwicklung der japanischen Uhren in der Edo-Zeit

Die Geschichte der Einführung der europäischen Uhren in Japan zeigt deutlich, wie eng das traditionale Japan mit dem lunar-solaren Kalender und dem Temporale-Zeit-System verkettet war.

Die erste europäische Uhr soll 1583 von den Jesuiten nach China eingeführt worden sein. Der italienische Jesuit Matteo Ricci (1552-1610) soll 1601 einem Kaiser der *Ming-Dynastie* (1368-1644) europäische Uhren geschenkt haben, damit ihm die christliche Mission erlaubt würde. Während der *Ch'ing* Dynastie (1616-1912) wurden europäische Uhren von den Kaisern hoch geschätzt. *Kang Xi* (1654-1722), der vierte Kaiser, soll über viertausend Uhrwerke besessen haben. Keine Uhrensammlung der adligen Höfe des damaligen Europas war mit seiner Sammlung vergleichbar. Uhrensammlungen breiteten sich ebenfalls unter hochgestellten Mandarinen aus, so dass eine grosse Menge von Uhren aus Grossbritannien, der

¹ Das Tokugawa-Shogunat zeigte von seiner Machtübernahme an über achtzig Jahre lang kein Interesse an einer Kontrolle über die gedruckten Kalender, solange sich die Zeitmessung nach einem chinesischen Kalender: *Senmyo-reki* richtete, der seit 862 als der öffentliche Kalender galt. Nachdem das Shogunat 1685 einen erstmal in Japan fertiggestellten Kalender: *Jokyo-reki* offiziell eingeführt hatte, nahm es die Kontrolle über die Publikation aller den Volksmassen zur Verfügung stehenden Kalender in Angriff. Es bestimmte seitdem ihren Inhalt und ihre Form. Die Anzahl der Verleger wurde 1699 in *Edo* auf elf beschränkt. Jede Hinzufügung von Bemerkungen und Fussnoten durch die Verleger wurde streng verboten.

Schweiz und anderen europäischen Ländern von China importiert wurde. Trotz des lebhaften Interesses an den Uhren wurden sie in China nicht als Instrumente zur Zeitmessung, sondern als raffinierte Spielzeuge oder luxuriöser Schmuck verwendet. Sie übten daher auf die chinesische Zeitmessung, die wie in Japan durch den lunar-solaren Kalender und das Temporale-Zeit-System bestimmt wurde, keinen Einfluss aus. Die Chinesen hingen an ihrer traditionellen Zeitmessung, bis sie letztlich nach ihrer Niederlage im Opium-Krieg (1839-1842) gezwungen wurden, in den britischen Konzessionen ihre Zeitmessung auf den Einsatz von Uhren umzustellen und das Mittlere-Zeit-System anzunehmen, aber bald auch in den expandierenden Niederlassungen und Kolonien der europäischen Grossmächte auf dem chinesischen Gebiet. Die Annahme des Mittlere-Zeit-Systems und der Gebrauch der mechanischen Uhren waren zwar damals für die Chinesen ein Symbol für die Kapitulation Chinas gegenüber dem europäischen Imperialismus. Aber China übernahm sogleich nach der Errichtung der Nationalen Republik 1912 öffentlich auf dem gesamten Territorium den Gregorianischen Kalender.

Die Aufnahme der europäischen, mechanischen Uhren verlief in Japan anders. Die Japaner lehnten weder alles, was die europäische Zivilisation einbrachte, pauschal ab noch gaben sie ihre eigene, traditionelle Zeitmessung auf. Sie schlugen einen mittleren Weg ein und bemühten sich eher, die mechanischen Uhren auf die japanische Zeitmessung einzustellen, als umgekehrt. Im Jahr 1551 soll die erste europäische Uhr nach Japan gelangt sein, selbstverständlich nicht als Instrument zur Zeitmessung, sondern als kostbares Geschenk. In diesem Jahr nämlich wurde eine mechanische Uhr dem *Yoshitaka Ouchi* geschenkt, einem sehr mächtigen Grossfürsten (*Shugo-daimyo*), der in der *Chugoku*-Region des westlichen Teils der japanischen Hauptinsel (*Honshu*) herrschte. Die Gabe kam von *Francisco Xavier*, einem berühmten Jesuiten, der 1549 als erster Missionar das Christentum nach Japan brachte und dort oft missionierte. Die erste europäische Uhr in Japan ist aber verlorengegangen. Die älteste von den erhaltenen europäischen Uhren ist diejenige, die 1589 in Madrid hergestellt und 1612 dem *Ieyasu Tokugawa* (1542-1616), dem ersten Haupt und Gründer des *Edo-Shogunats* (1603-1867), vom spanischen König Philip V (auf dem Thron 1598-1612) geschenkt wurde.

Die auf das Mittlere-Zeit-System eingestellten europäischen Uhren waren in ihrer ursprünglichen Form für das Temporale-Zeit-System nutzlos. Sie fanden deswegen, wie gesagt, in China Verwendung als elegante Spielzeuge oder Schmuck für die herrschenden Klassen. Durch seine aktive Antwort auf die europäischen Produkte hob sich Japan von China und den anderen ostasiatischen Ländern ab. Die Umarbeitung der Uhren für das Temporale-Zeit-System durch japanische Handwerker setzte kurz nach ihrer Einführung ein. Die Handwerker entwickelten schliesslich einzigartige Uhren, die sich nach dem Temporale-Zeit-System richteten. Sie hiessen Japanische Uhren (*Wadokei*). Die Handwerker arbeiteten während der ganzen *Edo-Zeit* an deren Verbesserung. Die Herstellung von *Wadokei* erreichte im 19. Jahrhundert eine grosse Vielfalt und eine ausgefeilte Exaktheit.

Die Erfindung und Verbesserung der *Wadokei* wird als ein Musterbeispiel für eine typisch japanische Antwort auf von aussen eingeführte Techniken, Institutionen und Wissen angesehen. Die europäische Geschichte zeigt, dass als Folge der Erfindung und der Ausbreitung der mechanischen Uhren, von dem sich entwickelnden Handel und Handwerk der Städte gefördert, Europa sein traditionelles Temporale-Zeit-System durch das Mittlere-Zeit-System ersetzte und eine abstrakte Vorstellung der homogenen Zeit durchsetzte. Diese Zeit wurde wegen ihrer Befreiung von den Bewegungen der Natur wie z.B. der Rotation

der Planeten oder dem Wandel der Jahreszeiten auf den Verlauf des Binnenbewusstseins der Individuen bezogen und ermöglichte es dem Individuum, die Zeit wie ein persönliches Eigentum seiner autonomen Verwendung, Planung oder Prüfung zu unterziehen. Die Begegnung mit der europäischen Uhr veranlasste hingegen China weder zu einer Modifizierung der eigenen Zeitmessung noch zu einer Umarbeitung der eingeführten Uhr. Im Gegensatz dazu wurde in Japan die japanische Uhr erfunden und zur Zeitmessung verwendet. Damit wurden die krassen, nicht selten sinnlosen Reaktionen vermieden, die bei der Expansion einer scheinbar überlegenen fremden Kultur oft passieren: die totale Ablehnung oder die totale Kapitulation. An diesem Beispiel kann man sehen, was die japanische Modernisierung leistet. Es bleibt zwar Tatsache, dass auch in Japan wie überall in Ostasien die Modernisierung in Form einer Europäisierung durchgesetzt wurde, d.h. die Modernisierung im Wesentlichen eine Anpassung an den von europäischen Mächten ausgeübten Druck war. Die Modernisierung Japans war aber nicht durch den Verzicht auf die einheimische Tradition oder deren Sinnverlust gekennzeichnet, sondern durch eine einzigartige Verbindung beider Elemente, die es dem traditionellen Japan ermöglichte, die überlieferten kulturellen Kräfte für die Modernisierung einzusetzen. Was aus dieser Verschmelzung entstand, war zwar eine moderne Gesellschaft mit einer entwickelten technischen Ausrüstung und institutionellen Einrichtung, aber eine vom europäischen Muster sehr verschiedenartige Gesellschaft. Dies zeigt, in welchem Ausmass die Tradition die Modernisierung überlebte, aber nicht als Gegensatz zu dieser, sondern eher als ein Mitläufer. Was die Forschung über das moderne Japan besonders schwierig macht, ist diese sonderbare Flexibilität der Tradition in Japan. Sie erhält ihre Stärke nicht durch hartnäckiges Hängen am Einheimischen und durch Konfrontation mit dem Ausländischen, sondern durch ihre Fähigkeit, sich dem von aussen gekommenen Innovationsdruck biegsam anzupassen, sich fremde Kultur und Technik anzueignen und gemäss der eigenen Tradition zu modifizieren. Paradoxerweise verdankt sie ihre perennierende Lebensfähigkeit ihrem nicht-traditionalistischen Verhalten. Dieses Verhalten kann teilweise auf die geographische Lage der japanischen Inseln zurückgeführt werden, wo die Japaner seit ihrer Frühgeschichte kontinuierlich, aber räumlich distanziert den Bedrohungen oder Forderungen anderer, übermächtiger Zivilisationen (zuerst ungefähr bis zum 16. Jahrhundert der chinesischen Zivilisation und darauf folgend bis heute der euro-amerikanischen Zivilisation) ausgesetzt waren, so dass die rechtzeitige Lernfähigkeit, vor allem für diejenigen, die in Politik und Wirtschaft ihre Macht erhalten wollten, eine Lebensnotwendigkeit war. Die radikale Übernahme einer fremden Zivilisation, von einem totalen Umbau des Regimes begleitet, fand zweimal in der japanischen Geschichte statt. Die erste radikale Wandlung erfuhr Japan im sechsten und siebten Jahrhundert bei der Annahme der chinesischen Zivilisation und der Errichtung des zentralisierten politischen Verwaltungs- und Rechtssystems (*Ritsuryo*), das sich nach dem chinesischen Herrschaftssystem richtete. Die zweite geschah im Zeitraum zwischen 1853 — 1868. Die Vereinigten Staaten von Amerika zwangen 1853 die Regierung des *Shogunats (Edo-bakufu)*, die Abschottung aufzugeben und das Land dem Freihandel zu öffnen. Das *Shogunat* schloss ein Jahr später mit den Vereinigten Staaten einen Friedensvertrag und stellte zunächst zwei Häfen (*Shimoda* und *Hakodate*) zur Verfügung. Dieses Ereignis stürzte Japan in ein politisches und wirtschaftliches Chaos, das letztlich zum Fall des über 260 Jahre dauernden *Shogunats* und zur Errichtung des *Meiji-Regimes* führte. Es ist charakteristisch für die Modernisierung Japans, dass diese radikale Wandlung in allen Lebensbereichen im Namen der *Restauration (Meiji-Ishin)* erzwungen

wurde. Dabei handelt es sich zwar um die Restauration einer zentralisierten Staatsmacht, aber zugleich um eine anachronistische Wiederaufnahme des im siebten Jahrhundert eingeführten *Ritsuryo*-Systems.²

IV. Die Übernahme des Gregorianischen Kalenders durch die Meiji-Regierung und der Widerstand des japanischen Volks

Am 9. November 1872 gab die Meiji-Regierung ohne vorherige Ankündigung ein Gesetz (*Dajokan-Fukoku Nr.337*) bekannt, demzufolge ab dem 3. Dezember diesen Jahres der Gebrauch des gängigen lunar-solaren Kalenders verboten wäre und stattdessen der Gregorianische Kalender gelten müsste.³ Dementsprechend wurde der dritte Dezember 1872 (Meiji 5-nen) des alten Kalenders zum ersten Januar 1873 (Meiji 6-nen) umgeschrieben. Zugleich wurde das Temporale-Zeit-System durch das Mittlere-Zeit-System ersetzt. Diese Kalenderreform, die Umwandlung des ostasiatischen Kalenders in den europäischen Kalender, wurde in weniger als einem Monat durchgesetzt. Dieses Ereignis zeigt, wie rasch und machtvoll die Meiji-Regierung ohne Rücksicht auf das Volk, das noch an traditionellen Werten hing, die Entscheidung für eine sofortige Europäisierung durchsetzte. Trotz ihrer übermäßigen Hast und Rücksichtslosigkeit wurde die Einführung des Gregorianischen Kalenders von den meisten renommierten Intellektuellen der *Meiji*-Zeit befürwortet. Einer der wichtigsten Aufklärer, *Yukichi Fukuzawa* (1834-1901), schrieb in seiner Apologieschrift *Kaireki-ben (Die Verteidigung der Kalenderreform)*:

„Abgesehen von ungebildeten Analphabeten kann niemand die Rationalität dieser Reform bezweifeln, weil alle Menschen, die sich daran gewöhnen, sich ununterbrochen ums

² In der Arbeit (Tairako 1992) untersucht der Verfasser die Rolle der Tradition in der Modernisierung Japans.

³ Der Gregorianische Kalender wurde 1582 vom Papst Gregorius XIII (1572-1585) erlassen. Seine Ausbreitung in die verschiedenen Länder zieht sich durch die ganze Neuzeit:

1582 Italien, Spanien, Polen, Portugal und Frankreich

1583 katholisches Deutschland, Holland und Österreich

1587 Ungarn

1700 protestantisches Deutschland und Holland, Dänemark und Norwegen

1752 Grossbritannien

1753 Schweden und Finnland

1785 Vereinigte Staaten von Amerika

1873 Japan

1875 Ägypten

1912 China und Albanien

1918 bolschewistisches Russland

1919 Rumänien

1924 Griechenland

Es ist bemerkenswert, dass am 15. November 1972, sechs Tage nach dem Gesetz von der Einführung des Gregorianischen Kalenders, ein Gesetz (*Dajokan-Fukoku Nr.342*) von der Einführung der japanischen Zeitrechnung (*Jinmu-Kigen*) erlassen wurde, demzufolge das Jahr in der japanischen Zeitrechnung 660 Jahre mehr als das Jahr in der christlichen Zeitrechnung sei und die japanische Zeitrechnung in jedem öffentlichen Dokument benutzt werden müsse. Die Addition von 660 Jahren beruhte auf einer geschichtswissenschaftlich unhaltbaren alten Legende, nach der der erste Kaiser (*Jinmu-Tenno*) im Jahr 660 vor der christlichen Zeitrechnung den Thron bestiegen hätte. Die scheinbar typisch japanische Zeitrechnung war im Wesentlichen eine Nachahmung der europäisch-christlichen Zeitmessung. Sie kann als ein typisches Beispiel von der Erfindung der Tradition in der Moderne betrachtet werden.

Lernen zu bemühen, ihr zustimmen müssen. Die Reform wird daher als Prüfstein gelten, um die aufgeklärten weisen von den dummen Japanern zu unterscheiden.”

Entgegen *Fukuzawas* Überzeugung leistete das japanische Volk sehr starken und andauernden Widerstand gegen die Kalenderreform. Die Unzufriedenheit des Volks mit der Reform war eng verbunden mit der pauschalen Abneigung gegen die anscheinend hastige und rücksichtslose Modernisierungspolitik und nicht zuletzt gegen den trotz der Abschaffung des Feudalismus unveränderten Steuersatz (30 bis 40 Prozent der Bruttoprodukte). In den Jahren 1873-1877 kam es zu Auflehnungen der Bauern im ganzen Land. In der *Tottori* Präfektur brach 1873 ein Aufstand aus, in dem die Bauern unter anderem den Rückgriff auf den alten Kalender forderten. Der Gregorianische Kalender brachte das Volk durcheinander, besonders auf dem Land, wo jeder Vorgang in der Landwirtschaft sowie alle Feierlichkeiten mit den Daten und Begriffen des alten Kalenders angegeben wurden. Die Bauern, die damals 79 Prozent der Bevölkerung darstellten, konnten nicht verstehen, wie sie dem neuen Kalender zufolge ihre Feste bestimmen sollten. Die Angleichung von beiden Kalendern war weit komplizierter als rein technische oder mathematische Umrechnungen. Nicht wenige Unsinnigkeiten spielten sich ab, wenn z.B. die Bauern dem neuen Kalender zufolge ihr Erntedankfest hätten feiern müssen, bevor sie die Ernte einbrachten. Die Veränderung der Daten für die Feierlichkeiten tilgte ihre heiligen Werte, die mit den besonderen Daten im alten Kalender untrennbar verbunden waren. Die meisten Bauern lehnten deswegen Jahrzehnte lang die Umstellung auf den neuen Kalender ab und hielten an ihrem alten Kalender mit ihren traditionellen Bräuchen fest. Ein amtlicher Bericht der 1920er Jahre belegt, dass es in Japan über 50 Jahre nach der Einführung des neuen Kalenders nicht wenige Dörfer gab, in denen die Menschen den Gebrauch des 1872 gesetzlich verordneten Kalenders in allen alltäglichen Bereichen, sogar bei amtlichen Angelegenheiten, immer noch hartnäckig ablehnten. Wo der neue Kalender angenommen worden war, beschränkte sein Gebrauch sich jedoch eher auf kommunale Behörden und Schulen. Die alltäglichen Angelegenheiten, fast alle Feste und andere Veranstaltungen wurden nach dem traditionellen Kalender durchgeführt. Eine 1946, ein Jahr nach dem Umsturz des Kaisertums, vom Kultusministerium durchgeführte Untersuchung zeigte, dass der alte Kalender immer noch stärker als der neue, nämlich von 59 Prozent der Einwohner in den Fischerdörfern, von 52 Prozent der Einwohner in den landwirtschaftlichen Gebieten und von 26 Prozent der städtischen Bevölkerung berücksichtigt wurde.

Die Verbreitung des traditionellen Kalenders ging aber während des sogenannten „Wirtschaftswunders“ 1955-1974 sehr zurück, weil die rapide Steigerung der Produktivität in der Industrie die rückständige Landwirtschaft ihrer Konkurrenzfähigkeit beraubte und die wachsende Nachfrage der Fabriken nach Arbeitskräften viel ländliche Bevölkerung in die Grossstädte strömen liess. Das Wirtschaftswachstum verursachte eine Verödung vieler Dörfer, und die ländliche Bevölkerung nahm sehr ab. Die Träger der japanischen Tradition verschwanden, während die Ausbreitung der modernen Techniken und Medien die Gesellschaft weitgehend urbanisierte. Es gibt kaum noch Kontrast mehr zwischen Städten und Dörfern. Die alten Lebenswerte, die auf diesem Unterschied beruhten, sind verschwunden.

V. *Das altjapanische Zeitverständnis*

Das altjapanische Zeitverständnis ist vom lunar-solaren Kalender und dem Temporale-Zeit-System geprägt, so wie das modern-europäische Zeitverständnis auf dem Gregorianischen Kalender und dem Mittlere-Zeit-System beruht. Das altjapanische Zeitverständnis wird durch folgende Züge charakterisiert:

Erstens wird die Zeit räumlich oder raumorientiert dargestellt. Man kann sagen: Die Zeitlichkeit wird auf die Räumlichkeit entworfen. Umgekehrt impliziert die Beschreibung des Ortes einen Bezug zur Zeitlichkeit.⁴ Das Wort >Yo<, das zugleich >Zeitalter< und >Welt< bedeutet, weist auf die Untrennbarkeit von Zeit und Raum in der japanischen Sprache hin. Daraus wird verständlich, warum Philosophen wie *Nishida Kitaro* (1870-1945) oder *Tetsuro Watsuji* (1889-1960) der Räumlichkeit den Vorzug gaben und die reine Zeitlichkeit für etwas vom Subjekt Konstruiertes hielten.

Zweitens sind die japanische Zeitlichkeit und die konkrete Natur in ihrer ständigen Veränderlichkeit untrennbar verbunden. Daraus lässt sich schliessen, warum die japanische Literatur oft die umgebende Natur besonders im Augenblick der Veränderung thematisiert hat. Das Selbstbewusstsein der Zeitlichkeit ist in der Form der Naturbeschreibung ausgedrückt. Eine entwickelte Sensibilität für die konkrete Naturumgebung, die ein Hauptmerkmal der traditionellen Literatur ist, schliesst eine Sensibilität für die Zeitlichkeit ein.

„Aki-kinu-to me-niwa-sayaka-ni mie-ne-domo

Kaze-no-oto-nizo odorokare-nuru.” (Toshiyuki Fujiwara, In: *Kokin-waka-shu*, vierter Band, Teil des Herbstes⁵)

⁴ Die älteste, 712 fertiggestellte, japanische Geschichtsschreibung *Kojiki* (Die Genealogie der Götter und der von diesen herkommenden Kaiser) veranschaulicht diese räumliche Vorstellung der Zeit anhand mehrerer Beispiele. Es gibt zwei Welten der Toten: *Yomo-tu-kuni* und *Ne-no-kuni*, die mit dem Hades der griechischen Mythologie zu vergleichen sind. Was uns auffällt, ist, dass sie sich an einem bestimmten Ort der japanischen Hauptinsel (*Izumo*) der Welt der lebenden Menschen anschliessen. Die Welt der Götter wird räumlich als ein hoch-himmliches Feld (*Taka-ama-no-hara*) dargestellt. Das Land der Ewigkeit, *Tokoyo-no-kuni*, soll sich in weiter Ferne jenseits des Meeres befinden haben. *Izanagi*, der göttliche Herrscher der Welt, teilte sein Reich in drei Teile ein : das Reich des Tages (*Taka-ama-no-hara*), das Reich der Nacht (*Yoru-no-osu-kuni*) und das Reich des Meeres (*Una-hara*) und vertraute jedem seiner drei Kinder, *Anaterasu-omikami*, *Tukuyomi-no-mikoto* und *Susaonowo-no-mikoto*, die Herrschaft über eins der drei Reiche an. Was uns hier interessiert, ist, dass das Reich des Tages und das Reich der Nacht in derselben räumlichen Dimension wie das Reich des Meeres nebeneinandergestellt werden. Daraus wird deutlich, dass sich die Japaner im Altertum den zeitlichen Wechsel von Tag und Nacht wie einen räumlichen Unterschied zwischen Land und Meer vorstellten. Der Mythos, dass das Reich des Tages unter Verwaltung der Göttin *Amaterasu* und das Reich der Nacht unter Verwaltung des Gottes *Tukuyomi* standen, setzte die Vorstellung der Heterogenität von Tageszeit und Nachtzeit voraus, die voneinander völlig unterschiedliche Qualitäten hatten. Es gab keinen Tagesbegriff, der wie in der heutigen Zeit Tag und Nacht einschliesst. Wie *Kojiki* die Dauer der Tage angab, mussten der Verlauf der Tage und der Verlauf der Nächte getrennt voneinander gezählt werden wie z.B. „acht Tage und acht Nächte bei der Trauerfeier von *Ame-no-waka-hiko*“ oder „neun Nächte und zehn Tage“ in der Antwort eines Alten auf die Frage von *Yamato-takeru*.

⁵ *Kokin-waka-shu* war die erste auf Befehl des Kaisers ausgewählte Gedichtsammlung; sie entstand um 905. Die Sammlung spielte eine entscheidende Rolle bei der Entwicklung des japanischen Zeitverständnisses, nach dem die Zeitlichkeit auf die Räumlichkeit entworfen und die Zeitänderung als ein Wechsel der Blickrichtung auf die natürliche Landschaft erfahren wurde. Denn *Kokin-waka-shu* widmete die ersten sechs Bände von insgesamt zwanzig Bänden den Gedichten, die die vier Jahreszeiten thematisierten. Der erste und der zweite Band wurden dem Frühling (von Januar bis März) gewidmet, der dritte Band dem Sommer (von April bis Juni), der vierte und

(Übersetzung: Mit dem Auge habe ich den Einbruch des Herbstes noch nirgends bemerkt, aber der Wind hat mich als Vorbote des Herbstes überrascht.)

Dieses sehr bekannte Gedicht veranschaulicht, wie eng die Schärfung der sinnlichen Sensibilität und das Einlassen auf den Augenblick der natürlichen Zeit verbunden sind. Was uns an diesem Gedicht auffällt, ist, dass der Dichter dem Sehen das nichtvisuelle Empfinden vorgezogen hat. Um das, was die Zeit tut, an Ort und Stelle zu erleben, muss man in der Lage sein, mehr als das mit den Augen Erfassbare zu erfahren.

Drittens ist eine der japanischen Kultur innewohnende starke Neigung zur Ambiguität in dem besonderen Zeitbewusstsein verwurzelt, weil dieses sich nach dem Augenblick der räumlichen Veränderung der Natur richtet, und gerade an dem Ort, wo sich die Veränderung abspielt, wo etwas im Begriff ist zu entstehen oder zu vergehen, herrscht die Ambiguität so, wie es beim Wechsel von Tag und Nacht dämmert. In diesem Zusammenhang ist es interessant, einen Vergleich zwischen dem traditionellen Japan und der europäischen Antike zu ziehen. In der Antike galt gleichfalls das Temporale-Zeit-System für die Zeitmessung. Die Temporale Zeit der Antike legte den Wechsel von Tag und Nacht auf den Augenblick des Sonnenaufgangs und -untergangs fest, in dem die Sonnenkugel vom Horizont halbiert wird. Zur Feststellung des Tageswechsels war also das Sehen von Bedeutung. Tag und Nacht wurden klar kontrastiert. Die Zeitmessung als solche erforderte keine besondere sinnliche Sensibilität. Der japanischen Temporalen Zeit zufolge wurden der Tagesbeginn und das Tagesende auf die Dämmerung vorverlegt bzw. verschoben. Die Sonne geht ungefähr eine halbe Stunde nach Tagesbeginn auf und umgekehrt eine halbe Stunde vor Tagesende unter. Die Tagesdauer war der Definition nach länger als die Nachtdauer. Die Ambiguität ist weder auf einen Mangel an Rationalität noch auf Gleichgültigkeit zurückzuführen, sondern entspringt aus dem Wesen der Zeit. Die Begegnung mit dem Wesen der Zeit stellt die Menschen vor die Aufgabe, sich an die Ambiguität zu gewöhnen, um die Zeit exakt zu messen. Die Modernisierung der Zeitmessung brachte daher weder den Verzicht auf die traditionelle Zeitmessung noch die Einführung einer im Interesse der Wissenschaft und Technik vereinfachten Zeitmessung wie in der europäischen Moderne mit sich. Die japanische Tradition ist durch diese Symbiose charakterisiert, nämlich durch die ständige technische Vollendung einerseits und die Zulassung von Spielräumen für Ambiguität andererseits. Am wichtigsten ist es, den räumlich-natürlichen Charakter der Zeitlichkeit im gesellschaftlichen Leben mitzerleben, damit es zu keinem Sinnverlust der Zeit kommt.

Viertens gibt es wegen dieser Ambiguität einen breiten Spielraum für die mehr oder weniger willkürliche Einmischung der Gemeinschaft, meistens der sie repräsentierenden

der fünfte Band dem Herbst (von Juli bis September) und der letzte, sechste Band dem Winter (von Oktober bis Dezember). Was die Teile der Jahreszeiten charakterisierte, war die Reihenfolge der insgesamt 342 ausgewählten Gedichte, die der Reihenfolge des Jahresverlaufs entsprach. Im ersten Gedicht des ersten Frühlingsbandes handelte es sich um den Vorboten des Frühlings und im letzten Gedicht des zweiten Frühlingsbandes um sein endgültiges Vergehen. Die Menschen im traditionellen Japan veränderten mit dem Verlauf des Jahres auf eine subtile Weise ihren Blick auf die Landschaft oder ihre Orientierung an der Umgebung. Sie merkten, auf welche natürliche Erscheinung inmitten der sie umgebenden Landschaft in einem bestimmten Augenblick der Jahreszeiten ihre Sensibilität gelenkt werden sollte. Die japanischen Gedichte spielten eine wichtige Rolle als ein natürlicher Kalender. Die Konzentration auf eine besondere räumliche Erscheinung in der Natur hat einen entsprechenden Bezug zu einem bestimmten Zeitpunkt des Jahres. Das im Text angeführte Gedicht von *Toshiyuki Fujiwara* war das erste Gedicht des Herbsts. Die Menschen erfuhren den Einbruch des Herbstes, indem sie sich an dem Rauschen des Windes orientierten.

Autorität, in die Bestimmung der Zeit. Das System der Zeitmessung rechnet mit dieser sozialen Einmischung, um Unbestimmtheiten im natürlichen Zeitverlauf, die mit rein technischen Methoden nicht zu beseitigen sind, zu klären. Wenn ein Tag schon während der Dämmerung, ungefähr eine halbe Stunde vor Sonnenaufgang, im strikten Sinne anbrechen soll und zur gleichen Zeit eine Art Pünktlichkeit für die alltäglichen Angelegenheiten beansprucht wird, muss eine soziale Entscheidung getroffen werden. Eine solche Entscheidung war nach dem *Tempo*-Kalender (1844-1872) in der späten *Edo-Zeit* die Festlegung des Tagesbeginns auf den Stand der Sonne unter dem Horizont auf dem 7. Grad, 21. Minute, 40. Sekunde.

VI. *Japanische Philosophen der Zeitlichkeit und Räumlichkeit*

Eine Philosophie, die selbstbewusst japanisch sein wollte und aus heutiger Sicht als typisch japanisch gelten kann, gestaltete sich während des Zeitraumes von 1911-1945. Dieser Zeitraum schliesst die zwei Weltkriege und die Zeit zwischen den Kriegen ein. 1911 erschien *Zen-no-kenkyu* [Über das Gute] von *Kitaro Nishida*, einem Vorboten der modernen japanischen Philosophie. Mit seinem Tod 1945 ging ein Zeitalter, die Entstehungsperiode der modernen japanischen Philosophie, zu Ende. In dieser Periode bemühten sich japanische Philosophen wie *Kitaro Nishida*, *Tetsuro Watsuji* (1889-1960) oder *Shuzo Kuki* (1888-1941), von zeitgenössischen europäischen Philosophen wie Dilthey, Husserl, Heidegger und Bergson beeinflusst, über eine passive Aufnahme der zeitgenössischen europäischen Philosophie hinaus einen neuen Weg zur Überwindung dieser Abhängigkeit einzuschlagen. Dabei ging es darum, einen anderen Zugang zu Zeitlichkeit und Räumlichkeit zu finden, nämlich das japanische Verständnis von Zeitlichkeit und Räumlichkeit philosophisch zu explizieren. Begriffe wie das Klima (*Fudo*), das Zwischen (*Aida*) und der Ort (*Basho*) waren Schlüssel für die Antwort auf die Frage, was die japanische Kultur charakterisiert. Sie beriefen sich auf die phänomenologische Ontologie Heideggers als methodischen Ansatz. Heideggers Philosophie eröffnete ihnen einen neuen Weg, der philosophischen Abhandlung der Zeitlichkeit und Räumlichkeit das vorwissenschaftliche lebensweltliche Verständnis der Japaner zugrunde zu legen. Die japanischen Philosophen gingen von der alltäglichen Lebenswelt des Daseins aus, deren Zeit-Raum-Verständnis damals noch vorwiegend vom lunar-solaren Kalender geprägt wurde.

Wir können *Tetsuro Watsuji* als typisches Beispiel für die Zweifel der japanischen Intellektuellen an der Begründung der Zeit durch die europäische Philosophie nehmen. Wie wir an ihm sehen, war er nicht in der Lage, seine Zweifel auf einen begründeten philosophischen Begriff zu bringen, weil er eher als erster Augenzeuge denn als Theoretiker redete. Im Vorwort zu einem seiner Hauptwerke, *Fudo*, bemerkte er kritisch über Heideggers Zeitbegriff in *Sein und Zeit*:

„Es war in Berlin im Frühsommer 1927, als ich begann, mich mit dem Problem des *Fudo*, Klima, zu beschäftigen. Damals las ich gerade Heideggers *Sein und Zeit*. Sein Versuch, menschliche Existenz in ihrer Zeitlichkeit zu verstehen, fesselte mich, aber ich fragte mich, weshalb er, wenn er der Zeitlichkeit als *subjektiver* Daseinsstruktur so viel Gewicht beimisst, nicht zugleich auch die Räumlichkeit als eine ebenso ursprüngliche Daseinsstruktur gelten lässt. Freilich lässt er die Räumlichkeit nicht unerwähnt, ja, im Hinblick auf den konkreten Raum des menschlichen Daseins scheint die „lebendige Natur“ der deutschen Romantik bei

ihm aufs Neue belebt zu werden. Doch dieser Denkansatz verschwindet nahezu unter der starken Beleuchtung, die Heidegger der Zeitlichkeit angedeihen lässt. Hier zeigt sich mir eine Grenze seines Denkens, denn Zeitlichkeit ohne Räumlichkeit ist nicht wirklich Zeitlichkeit... *Dasein* ist für ihn lediglich das Dasein des einzelnen; er versteht unter Dasein das Dasein des einzelnen Menschen. Dieses „Dasein“ aber bleibt vom Standpunkt seiner Doppelstruktur, nämlich der individuellen und gesellschaftlichen Struktur her, abstrakt. Erst wenn es in diesem konkreten Doppelcharakter verstanden wird, können Zeitlichkeit und Räumlichkeit in einen Zusammenhang gebracht werden, erst dann zeigt sich die Geschichtlichkeit menschlichen Daseins, die bei Heidegger noch nicht genug konkret verstanden wird, in ihrer vollen Wirklichkeit. Und von daher wird auch der Zusammenhang zwischen Geschichtlichkeit und Klimatischem [*Fudo-heit*] deutlich...So gesehen war es wohl das Problem der Zeitlichkeit und der Geschichtlichkeit, das mich das Problem des Klimatischen [*Fudo*] hat erkennen lassen.” (Watsuji, 1979, S.3-4 / Übersetzung S.4-5).

Die folgende These im ersten Kapitel ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert:

„Der Versuch, menschliches Dasein als bloss zeitlich strukturiert zu begreifen, verfällt einer Einseitigkeit, welche darauf aus ist, das Wesen des menschlichen Daseins einzig im Grunde des individuellen Bewusstseins zu suchen. Wenn man aber von vornherein den Menschen in seiner wesenhaft doppelten Beschaffenheit erkennt, wird sofort deutlich, dass Räumlichkeit und Zeitlichkeit nur zusammen angetroffen werden.” (Watsuji, 1979, S.19 / Übersetzung S.13).

Watsuji kritisiert Heidegger in doppelter Hinsicht: (1) Heidegger lege zu grossen Wert auf die Zeitlichkeit des Daseins und schätze als Folge davon die Räumlichkeit als ein genauso ursprüngliches Strukturmoment gering. (2) Wegen dieser Vernachlässigung der Räumlichkeit verstehe er die Gesellschaftlichkeit des Daseins in ihrer vollen Wirklichkeit nicht und beschränke seine Sicht auf die vereinzelt Individualität des Daseins.⁶

Wenn man Heideggers *Sein und Zeit* in seiner Gesamtkonzeption versteht, sieht man, dass Watsujis Kritik an ihm pauschal und übereilt ist. Denn Heidegger selbst versucht, eine solche subjektivistische Einstellung, wie sie ihm von Watsuji vorgeworfen wird, zu überwinden, nämlich eine Einstellung, nach der der Seinssinn des Daseins auf die von der Räumlichkeit abgeschnittene Zeitlichkeit reduziert würde oder ohne Rücksicht auf den gesellschaftlichen Charakter des Daseins nur dessen individualistische Aspekte in Betracht kämen. Heidegger hat völlig Recht, wenn er die Ausdifferenzierung der Zeitlichkeit und der Räumlichkeit von einer existential-ontologischen Analyse der primären Zeitlichkeit her konsequent schrittweise (rückläufig) zu begründen versucht. Im Gegensatz zu Heidegger bleibt Watsuji dabei stehen, zwei von ihm eingebrachte Begriffspaare, nämlich Zeitlichkeit-Räumlichkeit und Individualität-Gesellschaftlichkeit als ebenso ursprüngliche Strukturmomente des Daseins nebeneinander zu stellen. Watsuji hat aber Recht, wenn er bemerkt, dass es Heidegger in *Sein und Zeit* noch nicht gelungen ist, den sinnvollen Zusammenhang von Zeitlichkeit und Räumlichkeit aufgrund der Analyse der eigentlichen Zeitlichkeit des Daseins überzeugend darzulegen.

Wir können den in Watsujis Heideggerkritik versteckten Sinn erst verstehen, wenn wir die Eigenartigkeit des traditionellen Zeitverständnisses in Japan einbeziehen. Zu berücksichtigen

⁶ In *Zeitlichkeit und Räumlichkeit in der Geschichte: Watsuji, Heidegger und Braudel* (Tairako 2000) setzt sich der Verfasser ausführlich mit Watsujis Kritik an Heidegger auseinander.

ist die im vorigen Abschnitt aufgestellte These, dass die Zeitlichkeit in der Form der Räumlichkeit ausgedrückt wird.

Watsujis These, Zeitlichkeit ohne Räumlichkeit sei nicht wirklich Zeitlichkeit, liegt das Zeitverständnis des traditionellen Japans zugrunde. Was ihm fehlt, ist die Erkenntnis, dass diese Zeitlichkeit das Einlassen auf Räumlichkeit in den Vordergrund stellt und der Vorzug der Räumlichkeit in dieser Zeitlichkeit gründet. Er sagt:

„Erst wenn es [= Dasein] in diesem konkreten Doppelcharakter verstanden wird, können Zeitlichkeit und Räumlichkeit in einen Zusammenhang gebracht werden... Und von daher wird auch der Zusammenhang zwischen Geschichtlichkeit und Klimatischem [*Fudo-heit*] deutlich.“ (a.a.o.).

Aber die Anerkennung des Doppelcharakters reicht nicht dazu aus, „Zeitlichkeit und Räumlichkeit in einen Zusammenhang zu bringen“ oder „den Zusammenhang zwischen Geschichtlichkeit und Klimatischem [*Fudo-heit*] deutlich zu machen“. Dazu muss man die Struktur des Doppelcharakters auf eine ursprüngliche Zeitlichkeit gründen, in der das Dasein sich eher auf Räumlichkeit und *Fudo-heit* entwirft als auf Zukunft wie bei Heidegger. Auf diese Weise können wir Heideggers Analyse der Zeitlichkeit als Grundstruktur des Daseins und Watsujis Kritik an Heidegger in Zusammenhang bringen.

Watsujis Begriff *Fudo* ist ein von ihm nicht reflektierter, daher naiver Ausdruck des traditionellen Zeitverständnisses in Japan.

Ein ontologischer Kern, der die *Fudo-heit* der Zeit ermöglicht, kann als eine Ontologie des *Zwischen* (*Aida, Ma*) entfaltet werden. Die japanische Sprache zeigt, wie tief dies *Zwischen* im Zentrum der Lebenseinstellung und damit der Denkweise der Japaner steht, weil fast alle fundamental ontologischen Begriffe wie Zeit, Raum, Welt und Mensch in der japanischen Sprache mit *Zwischen* (*Kan, Ken* oder *Gen*) als Suffix versehen sind. So heisst Zeit „Zwischen-Zeit“ (*Ji-kan*), Raum „Zwischen- Raum“ (*Ku-kan*), Welt „Welt-Raum“ (*Se-ken*) und Mensch „Zwischen- Mensch“ (*Nin-gen*). Die Konzentration auf das *Zwischen* enthält einen starken Relationismus. Der Mensch wird dem Wesen nach zuerst als ein „Zwischen Menschen“ Existierender gesehen. Die Pragmatik der japanischen Sprache ist ebenso von dem *Zwischen* geprägt, weil es keine unveränderlichen Ausdrücke für die Personalpronomina gibt. In den europäischen Sprachen gibt es prinzipiell für das Pronomen der ersten Person ein einziges Wort wie „I“, „Ich“, „Je“, „Io“, „Ego“, „ἐγώ“. Es gibt aber in der japanischen Sprache viele Ausdrücke wie „*Watakushi*“, „*Watashi*“, „*Atashi*“, „*Atai*“, „*Boku*“, „*Ore*“, „*Jibun*“, „*Wagahai*“. Dieser grosse Vorrat an Pronomina der ersten Person hängt damit zusammen, dass der Sprecher je nach der Beziehung zu seinen Gesprächspartnern einen treffenden Ausdruck für seine Person wählen muss. Der soziale Status der Gesprächspartner im Vergleich zu dem Sprecher entscheidet bei der Bestimmung des Pronomens. Das Ich als das autonome Subjekt, das aktiv eine Beziehung mit den anderen konstruiert, existiert nicht. Das erste Personalpronomen bezeichnet in einer bestimmten Perspektive ein gemeinsames *Zwischen*, das in der Nähe und Distanz der zusammenlebenden Menschen ist. Gleiches gilt für das zweite und das dritte Personalpronomen. Ein anderes Charakteristikum der japanischen Sprache, die die komplexe Pragmatik der Personalpronomina teilweise ergänzt, teilweise erleichtert, ist, dass das grammatische Subjekt keine unentbehrliche Komponente des Satzes ist. Japanischsprecher können sich verständigen, ohne Subjekte anzugeben. Man sagt z.B. statt „Ich bin/ du bist/ er-sie ist etc. an die Universität gegangen“ einfach „an die Universität gegangen sein“. Der Zuhörer kann den Satz ohne Subjekt, ohne personale Konjugationen, auf

eine Person beziehen oder, falls er nicht ganz versteht, den Sprecher fragen, um welche Person es sich handelt. In den meisten Fällen kümmert man sich nicht darum, um was für ein Subjekt es sich handelt. Die erwähnte Komplexität der Personalpronomina ist der Grund, dass die japanische Sprache kein Subjekt zur Satzkonstruktion braucht. Und diese Eigenart der japanischen Grammatik deutet darauf hin, dass die japanische Gesellschaft zu ihrer Gestaltung und Umgestaltung kein Subjekt-Objekt noch Subjekt-Prädikat im europäischen Sinne braucht. Das Prädikat prädiziert von sich selbst. Die Gesellschaft gestaltet sich aus sich selbst heraus. Die Aristotelische Frage nach dem, was nur zum Subjekt und nicht zum Prädikat wird, existiert nicht. Das Zum-Subjekt-jedes-Satzes-Werden ist in der japanischen sowie koreanischen Sprache kein Merkmal für wahre Realität, Entelechie. Diese Lebens- und Denkweise bildet einen Kontrast zum europäischen Subjektivismus, der dem Individualismus und dessen Weise der transzendentalen Konstitution der Erfahrung zugrunde liegt.

HITOTSUBASHI UNIVERSITÄT

LITERATUR

- Coulmas, Florian (2000), *Japanische Zeiten. Eine Ethnographie der Vergänglichkeit*, Hamburg.
- Elberfeld, Rolf (1992), Zu Kitaro Nishida „*Zen no kenkyu*“ (*Über das Gute*). Übersetzungen der Vorworte und Bemerkungen zur deutschen Ausgabe. *Philosophisches Jahrbuch* 99-1, S.123-130.
- Habermeier, Rainer (2001), Über einige Zeitformen. *Hitotsubashi Journal of Arts and Sciences* 42-1, S.1-17, Tokyo.
- Nishida, Kitaro (1987), *Philosophische Schriften* (Japanisch), Band I, hrsg. von Shizuteru Ueda, Tokyo.
- Ders. (1988), *Philosophische Schriften* (Japanisch), Band II, hrsg. von Shizuteru Ueda, Tokyo.
- Ders. (1989), *Philosophische Schriften* (Japanisch), Band III, hrsg. von Shizuteru Ueda, Tokyo.
- Ders. (1989-a), *Über das Gute*. Übersetzt von P. Pörtner, Frankfurt a. M.
- Ders. (1999), *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, Übersetzt von Rolf Elberfeld, Darmstadt.
- Tairako, Tomonaga (1992), Die Modernisierung Japans und die Modifikation der Tradition. Kritik an Tominagas „Modernisierungstheorie“, *Mesotes Zeitschrift für Ost-West-Dialog*, 2. Jahrgang, Wien.
- Ders. (1996), Time and temporality from a Japanese perspective. In: D. Tiemersma et al. (eds.), *Time and Temporality in Intercultural Perspective*, Amsterdam.
- Ders. (2000), Zeitlichkeit und Räumlichkeit in der Geschichte: Watsuji, Heidegger und Braudel, *Hitotsubashi Journal of Arts and Sciences* 41-1, S.17-26, Tokyo.
- Uchida, Masao (1975), *Nihon rekijitsu genten* [*Der japanische Kalender*], Tokyo.
- Ders. (1992), *Koyomi to Nihonjin* [*Der Kalender und die Japaner*], Tokyo.
- Watsuji, Tetsuro (1934), *Ningen-no gaku-toshiteno rinri-gaku* [*Ethik als die Wissenschaft der Zwischen-Menschen*], Tokyo.
- Ders. (1979), *Fudo — Ningengakuteki-kosatsu* [*Fudo — Eine Anthropologische Betrachtung*]

- (Original 1935), Tokyo. [Watsuji, Tetsuro (1997), *Fudo — Wind und Erde Der Zusammenhang von Klima und Kultur*, Übersetzt von Dora Fischer-Barnicol und Ryogi Okochi, Zweite Auflage, Darmstadt.]
- Wimmer, Franz Martin (1998), ...um die Zeit nicht zu verlieren, *Südwind. Das Magazin für Entwicklungspolitik*, H. 12, S.26-29.
- Ders. (2000), Zeit — Vielfalt, Beharrung, Herrschaft, In: Tagungsband „Zeit-Kulturen“, Gmunden.