

Zur Entstehungsgeschichte von Watsuji Tetsurô's *Fûdo* 風土

Die Veränderungen des Klimabegriffs von der
Erstveröffentlichung 1929 bis zur Buchfassung 1935

Hans Peter Liederbach, Tôkyô

I.

Fûdo ist sicherlich eine der umstrittensten Arbeiten Watsuji Tetsurô's – und das nicht nur in Japan, wo es eine lange „Tradition“ kritischer (vor allem ideologiekritischer) Einsätze gegen sein Denken im allgemeinen und gegen *Fûdo* im besonderen gibt.¹ Der Stellenwert, der Watsujis Klimatologie in seinem Ge-

¹ Von prägendem Einfluß für die ideologiekritisch motivierten Einsätze gegen Watsuji in Japan sind die Arbeiten Tosaka Jun's, der aus marxistischer Perspektive Watsujis Schriften der 30er Jahre in die Kritik nimmt; vgl. „Watsuji hakushi – Fûdo – Nihon“, in: *Tosaka Jun zenshû*. Keisô shobô 1965–79, Bd. 5 und „Nihon rinrigaku to ningengaku – Watsuji rinrigaku no shakaiteki igi wo bunseki suru“, a. a. O., Bd. 2, S. 299–308. Diesem marxistischen Ansatz folgt Yamada Kô, ohne jedoch neue Aspekte in die Diskussion einzubringen; vgl. YAMADA Kô: „Watsuji Tetsurô to kaishakugaku“, in: *Rinrigaku nempô*, 18 (1969, 3), S. 173–81 und ders.: *Watsuji Tetsurô ron*. Kadensha 1987. Auch Takashima Zen'ya knüpft an Tosakas Kritik an, geht aber insofern über ihn hinaus, als er – gleichwohl aus marxistischer Perspektive – das Klima im Sinne einer gesellschaftlichen Produktivkraft deutet; vgl. TAKASHIMA Zen'ya: „Fûdo ni kansuru hattsu no nôto“, in: *Hitotsubashi shinbun*, 1965/66; vgl. auch: ders.: „Seisanryoku no ronri to nashonarizumu“, in: *Takashima Zen'ya chosakushû*. Bd. 5, Kobushi shobô 1997, S. 352–67, bes. S. 354f. Im englischsprachigen Raum ist die ideologiekritische Variante der Watsuji-Kritik durch Bellah vertreten; vgl. Robert N. BELLAH: „Japan's Cultural Identity. Some Reflections on the Work of Watsuji Tetsurô“, in: *The Journal of Asian Studies*, XXIV, 4 (August 1965), S. 573–94. Die Besonderheit der Bellah'schen Arbeit ist der in ihr unternommene Versuch, Watsujis Denken in seiner Gesamtheit einem japanischen Partikularismus zuzuschlagen. In ihrer Einseitigkeit noch radikaler und also auch problematischer ist die Arbeit von Dale; vgl. Peter N. DALE: *The Myth of Japanese Uniqueness*. Oxford: The Nissan Institute/Routledge Japanese Studies Series 1990. Dem Leser wird von Dale anempfohlen „to deepen our familiarity with the trajectory of German nationalism from 1808 to 1945“ (a. a. O., S. 215). Womit einerseits die Mär vom romantischen Präfaschismus beschworen wird, andererseits wird insinuiert, daß „much of the conceptualisation of Japanese nationalism owes a deep debt to the influence exercised over Japanese scholars by popular and sophisticated currents of German ultranationalism from late Weimar times through to Hitler's exercise of power. In particular we might note the impact of Heidegger's ideas on

samtwerk zukommt, ist dabei stets unterschiedlich gewichtet worden.² Dabei scheint es keine Übertreibung zu sein, *Fûdo* als ein Werk zu bezeichnen, das die wesentlichen Züge von Watsujis Denken *in nuce* enthält. Hier liegen nämlich die Motive offen zutage, die vor allem in Watsujis Hauptwerk, der „Ethik“ (*Rin-*

such men as Kuki Shûzô and Watsuji Tetsurô.“ (ebd.) Wie aber der „Einfluß“ Heideggers auf Watsuji zu denken ist, erfährt man von Dale nicht, und so bleibt seine (durchaus materialreiche) Studie ganz aufs Desavouieren beschränkt und kümmert sich nicht um die sachlichen Einsichten, die aus der Beziehung zwischen Watsuji und Heidegger geschöpft werden können; vgl. dazu demnächst vom Verfasser: *Martin Heidegger im Denken Watsujis Tetsurôs. Ein japanischer Beitrag zur Philosophie der Lebenswelt* (im Druck). Einwände gegen derartige ideologiekritische Reduktionen von Watsujis Denken sind immer wieder mit der Absicht vorgebracht worden, die sachhaltigen Aspekte dieses Denkens herauszustellen; vgl. David DILWORTH: „Watsuji Tetsurô (1889–1960), Cultural Phenomenologist and Ethician“, in: *Philosophy East and West*, 24, 1974, S. 3–22. Dilworth betont v. a. gegenüber Bellah die kulturübergreifende Relevanz von Watsujis Denken, während es Yuasa Yasuo in erster Linie um seine immanente Deutung zu tun ist; vgl. YUASA Yasuo: *Watsuji Tetsurô – kindai Nihon tetsugaku no unmei*. Chikuma shobô 1995 (¹1981). In eine ähnliche Richtung zielt SAKABE Megumi: *Watsuji Tetsurô*. Iwanami shoten 1986 und ders.: „Watsuji Tetsuroo – a Case of Philosophical Thinking in Modern Japan“, in: CHO/RUNEBY (Hg.): *Traditional Thought and Ideological Change – Sweden and Japan in the Age of Industrialisation*. Japanological Studies 8. Department of Japanese and Korean, University of Stockholm 1988, S. 155–69. Als Metadiskurs zur innerjapanischen Watsuji-Rezeption und -Kritik vgl. YUASA Yasuo: „Watsuji Tetsurô kenkyû e no shikaku“, in: ders. (Hg.): *Hito to shisô – Watsuji Tetsurô*. San'ichi shobô 1973, S. 309–98. Eine äußerst aufschlußreiche Analyse von *Fûdo* bietet Ikimatsu Keizô in seinem erstmals 1971 in *Risô* (Nr. 1) erschienenen Aufsatz „Watsuji fûdoron no shomondai“ (wieder abgedruckt in: YUASA Yasuo [Hg.]: *Hito to shisô – Watsuji Tetsurô*, a. a. O., S. 137–53). Auf Ikimatsu ist später noch zurückzukommen.

- 2 Dafür sind, neben der jeweiligen Perspektive auf Watsujis Werk, gewiß auch zeitbedingte Faktoren verantwortlich zu machen. So scheint bei Yamada *Fûdo* im Kontext von Watsujis hermeneutischem Zugang zur japanischen Kultur keiner Erwähnung wert zu sein (vgl. YAMADA: „Watsuji Tetsurô to kaishakugaku“, a. a. O. und ders.: „Watsuji Tetsurô ron“, a. a. O., S. 75–92), wohingegen noch für Tosaka sich darin Watsujis partikularistische Tendenz ganz deutlich aussprach; vgl. TOSAKA: „Watsuji hakushi – Fûdo – Nihon“, a. a. O. Bellah schließlich räumt *Fûdo* in seiner Studie denkbar wenig Raum ein, geht es ihm doch v. a. darum, Watsujis Denkentwicklung ausgehend von zwei Aufsätzen aus der Kriegszeit *ex post* nachzuzeichnen. Auch die um sachhaltige Einsichten bemühte Watsuji-Kritik ist in der Einschätzung der Bedeutung von *Fûdo* nicht einheitlich zu werten. Dilworth sieht in der Konzeption des *fûdo* eine „Säule von Watsujis Denken“; vgl. DILWORTH, a. a. O., S. 11. Sakabe bezeichnet *Fûdo* als „Watsujis repräsentatives Werk“ (SAKABE: „Watsuji Tetsurô“, a. a. O., S. 102; vgl. auch S. 104), denn es enthalte neben Watsujis Konzept des „belebten Raumes“ seinen „Diskurs der Leiblichkeit“ und seine Präferenz des „Verstehens“ gegenüber dem „Erklären“ (vgl. a. a. O., S. 105ff.). Er relativiert seine Einschätzung aber durch den Hinweis auf „nicht wenige, vom wissenschaftlichen Standpunkt aus gesehene, Mängel“ (a. a. O., S. 104), und Furukawa Tetsuji unterbewertet *Fûdo* nun gänzlich, wenn er in ihm Watsujis *Faust* sieht, „for no other work reminds us so strongly of the author's character of a poet-philosopher, one in whom intellect and imagination go hand in hand and head and heart sing in such perfect unison!“; FURUKAWA Tetsuji: „Watsuji Tetsurô, the Man and his Work“, in: WATSUJI Tetsurô: *Climate and Culture. A Philosophical Study*. Übers. von Geoffrey Bownas, The Hokuseido Press ²1971 (¹1962), S. 235.

rigaku),³ zum Tragen kommen: die Konzeption des Menschen als „Mensch des Zwischen“ (*ningen*), seine Strukturbestimmung des „Zwischenseins“ (*aidagara*) und schließlich das „Klima“ (*fûdo*), jenes schillernde Phänomen, das sich einer eindeutigen begrifflichen Klärung immer wieder zu entziehen scheint und doch zugleich für Watsujis Denken in den 30er und 40er Jahren eine kaum zu unterschätzende Bedeutung hat.⁴ In der Diskussion um dieses Buch ist eine schlüssige Deutung dessen, was Watsujis Rede vom „Phänomen des Klimas“ (WTZ 8, 7) eigentlich meint, noch nicht hervorgetreten, wiewohl es bereits eine ganze Reihe von Versuchen gegeben hat, das Klima begrifflich zu fassen. Ihnen ist, bei allen Differenzen in Standpunkt und Durchführung, jedoch gemein, daß sie unterscheiden zwischen einer (wie auch immer gefaßten) Natur und Watsujis Begriff des Klimas, das von dieser Natur abkünftig ist; dabei wird „Natur“ in verschiedener Weise gedacht, wobei der ontologische Status des Klimas notorisch im Unklaren bleibt.⁵

3 *Watsuji Tetsurô zenshû*. 20 Bde. Iwanami shoten 1961–63, Bde 10 u. 11. Im folgenden werden Watsujis Schriften, sofern nicht anders vermerkt, unter der Sigle WTZ mit Angabe der Band- und Seitenzahl zitiert.

4 Yuasa macht vier „tragende Pfeiler“ in Watsujis Denken aus: „Klimatologie (*fûdoron*), Ethik (*rinrigaku*), japanische Geistesgeschichte (*Nihon shisôshi*) und Kulturkritik [Japan und die Welt] (*bunkaron [Nihon oyobi sekai]*)“; vgl. YUASA, a. a. O., S. 362. In *Fûdo* sind alle vier „Pfeiler“ zumindest bereits in Ansätzen enthalten: Die Klimatologie markiert das ausdrückliche Thema des Buches; die für Watsujis Ethik zentralen Begriffe *ningen* und *aidagara* erhalten für Watsujis Bestimmung des Menschen im Verhältnis zur „Natur“ eine tragende Bedeutung; die japanische Geistesgeschichte bekommt ein klimatologisch-anthropologisches Fundament; Watsujis Versuch, das spezifisch „Japanische“ in der japanischen Kultur herauszustellen, tritt in den Typisierungen des Klimas deutlich hervor.

5 So unterscheidet Iizuka Kôji zwischen einer ersten und einer zweiten Natur; Natur als solche sei die erste, und Watsujis „Klima“ sei die zweite Natur, wobei er, aus der Perspektive des Geographen, kritisiert, Watsuji habe ausschließlich letztere berücksichtigt, wohingegen die dem Klima zugrundeliegende erste Natur ausgeblendet bleibe; vgl. IZUKA Kôji: „Chirigaku no hôhôteki hansei“ (1944), in: *Iizuka Kôji chosakushû*. Heibonsha 1975, Bd. 6, S. 313–42, hier: S. 326f. Dieser Einschätzung folgt Inoue Mitsusada in seinen Erläuterungen (*kaisetsu*) zur *bunkobon*-Ausgabe von *Fûdo*, Iwanami shoten 1979, S. 296. (Ikimatsu hat indessen zu bedenken gegeben, ob *Fûdo* aus der Perspektive des Geographen überhaupt sinnvoll kritisiert werden kann: „Oder ist die Kritik an Watsuji insofern weniger von den Humangeographen zu verlangen, als sie vielmehr eine Aufgabe darstellt, die von denen, die wie Watsuji ‚Philosophen und Metaphysiker‘ sind zu leisten ist?“; so die Frage von Ikimatsu in seinen Erläuterungen (*kaisetsu*) zu *Iizuka Kôji chosakushû*, a. a. O., Bd. 6, S. 484–93, hier: S. 487.) Ebenfalls aus geographischer Perspektive diskutiert Augustin Berque die Klimatologie, gerät aber zu entgegengesetzten Schlußfolgerungen. Die Hauptschwäche bei Watsujis Konzeption des Klimas sei, daß „[the] phenomenology of environment deals only with physical environment“; vgl. Augustin BERQUE: „Identification of the self in relation to the environment“, in: Nancy Ross ROSENBERGER (Hg.): *Japanese Sense of Self*. Cambridge UP 1992, S. 93–104; hier: S. 95. Letztlich verharre *Fûdo* auf dem Standpunkt eines „geographical determinism“ (a. a. O., S. 93). Damit fällt Berque hinter die Einsicht seines 1982 erschienenen Buches *Vivre l'espace au Japon* (Paris: Presses Universitaires de France) zurück. Dort hatte er immerhin das Klima zwar als von der Natur Gegebenes, aber gleichzeitig durch den Menschen belebtes Klima (*climat*) verstanden; vgl. die jap. Übers. *Kûkan no Nihon bunka*,

Es ist indessen zu bezweifeln, ob man dem Klimaphänomen begrifflich gerecht werden kann, ohne seinen ontologischen Status hinreichend aufgeklärt zu haben. Mit der ontologischen Klärung des Klimaphänomens steht und fällt die Überzeugungskraft von Watsujis Klimatologie als solcher. Vor diesem Problemhintergrund gewinnt das in theoretischer Hinsicht überaus gewichtige, an Heideggers, in *Sein und Zeit* durchgeführte, Analytik des Daseins anknüpfende erste Kapitel von *Fûdo*, „Die Grundtheorie des Klimas“ (*Fûdo no kiso riron*; WTZ 8, 7–23) – es ist bis auf den Tag keiner eingehenden Interpretation unterzogen worden – an Bedeutung. Es ist zwar immer wieder Watsujis Bezugnahme

übers. von Miyahara Makoto. Chikuma shobô 1994, S.110. Die weitreichendsten Überlegungen Berques zum Klima sind in seinem Buch *Le sauvage et l'artifice*. (Paris: Gallimard 1986) angestellt. Dort in Abschn.II, Kap.4) wird das Klima als „trajet“ bestimmt, was heißen soll, daß hier objektive Natur und subjektive Auslegung zusammengedacht wird. Dabei bleibt die philosophische Problematik völlig unberücksichtigt. So muß Berque sich fragen lassen, wie er das von ihm konstatierte Verhältnis von Subjekt und Objekt denken will. Watsuji war in diesem Punkt konsequenter, als er den Menschen nicht als Subjektivität, sondern in Anlehnung an Heideggers In-der-Welt-sein als ins Klima hinausstehend verstand und damit, daß er den Menschen in seiner unmittelbaren Konkretion zu fassen suchte, schon jenseits des erkenntnistheoretischen Subjekt-Objekt-Problems operierte. Zudem hat Berque den ontologischen Status des Klimas unerörtert gelassen. In einem geographischen Kontext ist das vielleicht auch nicht notwendig; es bleibt aber die Frage bestehen, wie das Sein des Klimas als zugleich von Subjekt und Objekt bestimmt werden kann. Auch hier hat Watsuji schärfer gesehen, als er das Klima als dargestellte Natur verstand, welche Natur aber außerhalb des Bereiches liegt, in dem sinnvoll gefragt werden kann. Es ist Watsujis hermeneutischer Zugang zum Klima, der dem Ansatz Berques überlegen ist. Unbeschadet der von Berque liegengelassenen ontologischen Problematik bietet sein Buch (vor allem im ersten Abschn., Kap.1–3) eine Fülle von Beobachtungen, die für eine Theorie des Klimas fruchtbar gemacht werden können, die dieses als geschichtlich dargestellte Natur versteht. – Im Gegensatz zu Iizuka und Berque hat David Dilworth den philosophischen Anspruch Watsujis ernstgenommen und eine Deutung des Klimas im Rahmen von Husserls Konzept der Intentionalität des Bewußtseins wenn auch nicht durchgeführt, so doch nahegelegt; vgl. DILWORTH, a. a. O., S.137ff. Ähnlich, nämlich als intentionaler Gegenstand, wird das Phänomen des Klimas von Ikimatsu gedeutet; vgl. IKIMATSU: „Watsuji fûdoron no shomondai“, a. a. O., S.137, und auch Yuasa Yasuo betont die Bedeutung, die die Phänomenologie Husserls für *Fûdo* hat; vgl. YUASA: „Kiyoshi Miki und Tetsurô Watsuji in der Begegnung mit der Philosophie Martin Heideggers“, in: Hartmut BUCHNER (Hg.): *Japan und Heidegger*. Sigmaringen: Thorbecke 1989, S.63–78; hier: S.74. Peter Pörtner und Jens Heise lesen das Klima als „empirisch-transzendentes Doppel“: „Transzendental ist es, weil es die reflexive Gliederung der Welt erst ermöglicht; empirisch ist es, weil es zur Natur gehört: Zwar ist das Klima schon Interpretation, es bleibt dennoch Auslegung des natürlich Gegebenen.“; vgl. Peter PÖRTNER/Jens HEISE: *Die Philosophie Japans. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Kröner 1995, S.343. Mit dieser Deutung kommen Pörtner/Heise dem philosophischen Anspruch von *Fûdo* wohl am nächsten, wie aber der Zusammenhang zwischen empirischem und transzendentelem Klima, anders gesagt, wie „Auslegung“ hier zu denken ist, bleibt auch bei ihnen unklar. In eine ähnlich vielversprechende Richtung zielt auch Sakabes Charakterisierung des Klimas als „neither exclusively subjective nor objective“, zu einer positiven Bestimmung des Klimabegriffs gelangt er aber nicht; vgl. SAKABE: „Watsuji Tetsuroo – a Case of Philosophical Thinking in Modern Japan“, a. a. O., S.157.

auf *Sein und Zeit* hervorgehoben worden,⁶ die zureichende Klärung dieser Bezüge steht aber, ebenso wie die von Watsuji's Rekurs auf Husserl's Konzept der Intentionalität, noch aus. Eine eingehende Analyse des ersten Kapitels von *Fûdo* könnte hier für Klärung sorgen. Dies kann in diesem Aufsatz selbstverständlich nicht erschöpfend geleistet werden. Es soll aber das Problemfeld in einem ersten Anlauf wenigstens insoweit erschlossen werden, daß das Klima als philosophisches Problem hervortritt. Dazu soll das erste Kapitel in seiner Entstehung und seinen Modifikationen beleuchtet werden. Durch die Nachzeichnung der Änderungen, die Watsuji in der für die Gesamtausgabe maßgeblichen Buchveröffentlichung von *Fûdo*⁷ gegenüber der in der Zeitschrift *Shisô* veröffentlichten Erstfassung⁸ vorgenommen hat, soll der Sinn von Watsuji's Begriff des Klimas wenigstens ein Stück weit einer Klärung zugeführt werden. Zwar ändert die entstehungsgeschichtliche Analyse nichts am Textbestand der Buchfassung von *Fûdo* und also auch nichts an den interpretatorischen Möglichkeiten, die dieser Text bietet; sie kann aber darauf aufmerksam machen, wie sich Watsuji's Zugang zum Klima in den 30er Jahren gewandelt hat und somit die für eine Interpretation des Klimabegriffs zentralen Punkte deutlicher hervortreten lassen. Dies scheint nötig, weil Watsuji's Rede vom Klima bislang immer wieder Mißdeutungen ausgesetzt war – insbesondere solchen, die in *Fûdo* den Gedanken eines geographischen Determinismus ausmachen wollten. Die nachfolgenden Überlegungen verstehen sich auch als Versuch, solchen Mißdeutungen entgegenzutreten. Einem geographischen Determinismus kann *Fûdo* nur zugeschlagen werden, wenn man die Rolle ausblendet, die die Geschichte in Watsuji's Klimatologie spielt. In der Forschungsliteratur ist dieser Punkt bislang fast vollkommen unbemerkt geblieben, was nicht zuletzt damit zusammenhängt, daß der philosophische Anspruch von *Fûdo* noch längst nicht ausreichend gewürdigt worden ist. Hier kann die entstehungsgeschichtliche Analyse zeigen, daß Watsuji das Problem der Geschichte als für seinen Begriff des Klimas zentral angesehen hat. Somit wird die Klimatologie weniger aus (wie bisher) geographischer, als aus philosophischer Perspektive angemessen verstanden werden können, und es ist ein weiteres Anliegen des vorliegenden Textes, den philosophischen Anspruch von *Fûdo* herauszustellen.

6 Vgl. etwa HAMADA Junko: *Japanische Philosophie nach 1968*. Leiden: Brill 1994, S. 79; ÔHASHI Ryôsuke: „Die frühe Heidegger-Rezeption in Japan“, in: BUCHNER (Hg.), a. a. O., S. 23–37, hier: S. 24 u. S. 29–32; PÖRTNER/HEISE, a. a. O., S. 367ff.; YUASA Yasuo: „Kiyoshi Miki und Tetsurô Watsuji in der Begegnung mit der Philosophie Martin Heideggers“, a. a. O., S. 71–78.

7 Iwanami shoten 1935.

8 „*Fûdo*“, in: *Shisô* 83 (1929), S. 27–37. Im folgenden zitiert unter der Sigle *EF* mit Angabe der Seitenzahl.

II.

In der Diskussion um *Fûdo* ist die Erstfassung des ersten Kapitels bislang unberücksichtigt geblieben. Das muß verwundern, zumal es sich bei den für die Buchveröffentlichung vorgenommenen Änderungen keineswegs um Marginalien handelt. Allein schon die Einführung des Strukturbegriffs des „Zwischen-seins“ (*aidagara*) ins Programm der Klimatologie⁹ muß aufmerken lassen, ergeben sich doch daraus weitreichende Folgen für den Begriff des Klimas. Um es vorab kurz anzudeuten: Mit der Einführung des *aidagara* leistet Watsuji nichts weniger als die Vergeschichtlichung des Klimas und kann so den Vorwurf des geographischen Determinismus entkräften.¹⁰ Ferner tritt erst vor dem Hintergrund der Erstfassung Watsujis Bezugnahme auf *Sein und Zeit* in ihrer ganzen Plastizität hervor, und es ist offensichtlich, daß die Buchfassung Heideggers Analytik des Daseins in einer wesentlich differenzierteren Weise integriert, als das noch in der Erstfassung der Fall war. So unterscheidet die spätere Fassung beispielsweise zwischen zwei Weisen des Verstehens, einem ursprünglichen Selbstverstehen des Menschen (*jiko ryôkai*) und einem davon abgeleiteten thematischen Verstehen (*rikai*), wohingegen die Erstfassung nur von *jiko rikai* bzw. *rikai* spricht. Inwiefern sich diese Unterscheidung auf Heideggers Konzeption des Verstehens beziehen läßt, muß an dieser Stelle offen bleiben, diese beiden Hinweise sollten aber genügen, um auf die Relevanz hinzuweisen, die die Modifikationen des Einleitungskapitels für Watsujis Denken besitzen. Deshalb muß vordringlich das erste Kapitel von *Fûdo* kontrastiv zur Fassung in *Shisô* einer eingehenden Analyse unterzogen werden. Erst mit der Herausarbeitung der wesentlichen strukturellen Verschiebungen, die sich in der Fassung des Klimabeg-

9 Zu diesem Zweck wurde für die Buchveröffentlichung der zweite Abschnitt des ersten Kapitels, „Die klimatische Bestimmung der menschlichen Existenz“ (*Ningen sonzai no fûdoteki kitei*) eigens hinzugenommen (vgl. WTZ 8, 14–23). Es handelt sich dabei um eine zusammenfassende Darstellung der entscheidenden Punkte von „Ethik als Wissenschaft vom Menschen“ (*Ningen no gaku to shite no rinrigaku*), eines 1934 erschienenen Textes, in dem Watsuji erstmals sein Konzept des Menschen als *ningen* exponiert hatte; vgl. WTZ 9, 7–192. Yamada Kôs wiederholte Bezugnahme auf diesen Text steht zwar im Schatten von Tosaka Juns schon 1935 geübten Kritik; ihm ist aber völlig recht zu geben, wenn er Watsujis hermeneutischen Zugang zur japanischen Kultur als zentral für dessen Gesamtwerk charakterisiert. So ist er einer der wenigen Interpreten, die den in methodologischer Hinsicht überaus gewichtigen zweiten Teil, „Die Methode der Ethik als Wissenschaft vom Menschen“ (*Ningen no gaku to shite no rinrigaku no hôhō*), überhaupt einer Erwähnung für wert befinden; vgl. YAMADA: „Watsuji Tetsurō to kaishakugaku“, a. a. O., S. 174. Gleichwohl bleibt Yamada in der ideologiekritischen Perspektive befangen und sieht somit nicht die sachlichen Gehalte, die aus Watsujis hermeneutischer Methode erwachsen.

10 Die Gefahr einer Vergegenständlichung des Klimaphänomens, wodurch dann auch ein „Kausalverhältnis“ (INOUE, a. a. O., S. 297) zwischen Mensch und Klima nahegelegt wird, scheint denn auch die Achillesferse von *Fûdo* darzustellen. So auch schon Inoue (ebd.). In dessen sollte man es nicht bei der Exposition des Problems belassen, sondern sich zu seiner Lösung entschließen. Watsuji selbst hat dieses Problem genau gesehen und in *Fûdo* wiederholt gegen ein deterministisches Mißverständnis seiner Ausführungen argumentiert.

riffs zwischen 1929 und 1935 ergeben haben, kann das Phänomen des Klimas einer Klärung zugeführt und auch etwas über die Plausibilität der deterministischen Einreden gegen *Fûdo* gesagt werden.

Der entscheidende Unterschied, den die Erstveröffentlichung gegenüber der Buchfassung auszeichnet, ist leicht zu benennen und auch schon angesprochen worden: Thematisiert jene den einzelnen Menschen in seiner Relation zum Klima, so geht diese insofern darüber hinaus, als es nun nicht mehr der einzelne Mensch ist, dessen Verhältnis zum Klima zur Diskussion steht, sondern der Mensch als „Zwischensein“ (*aidagara*), was heißen soll, daß der Mensch als ins Klima hinausstehender „zuvor schon unter andere Iche tritt“ (WTZ 8, 10). Zu fragen ist, welche Voraussetzungen dieser Änderung von Watsujis Verständnis des Menschen zugrunde liegen und welche Konsequenzen sie für den Klimabegriff zeitigen. Es soll im folgenden einsichtig gemacht werden, daß die Modifikationen des Einleitungskapitels für die Buchfassung von *Fûdo* mit Watsujis Abkehr von Husserls Konzept der Intentionalität und seiner gleichzeitigen Hinwendung zu Heideggers Analytik des Daseins zusammenfallen. Anders (und genauer) gesagt: War in der Erstfassung das Klima noch so unscharf gefaßt, daß es sowohl einen intentionalen Gegenstand als auch einen dem Menschen äußerlichen Gegenstand bezeichnen konnte, hat sich der Klimabegriff sechs Jahre später so gewandelt, daß Klima nun eindeutig den Sinn von Welt hat, wobei Watsujis Verständnis des Klimas als Welt sich, bei allen Differenzen zum Weltbegriff Heideggers, einer fruchtbaren Anverwandlung von *Sein und Zeit* verdankt. Zwar sind auch durch den späteren Text nicht alle Fragen erledigt, aber es läßt sich zeigen, daß spätestens 1935 von einem geographischen Determinismus in *Fûdo* keine Rede mehr sein kann.

Nun ist es aber unplausibel – und es läßt sich am Textbestand auch nicht ausweisen – anzunehmen, zwischen den beiden Fassungen des Einleitungskapitels habe ein radikaler Bruch stattgefunden; Watsujis Rekurs auf *Sein und Zeit* ist nicht erst 1935 nachweisbar. Watsuji greift in der Buchfassung des Einleitungskapitels auf fast alle Motive seiner Erstfassung zurück, aber nicht, ohne sie in entscheidenden Punkten umzuinterpretieren, und insofern handelt es sich dabei um eine modifizierte Fassung dieses Textes, nicht aber um einen gänzlich neuen Gedankenzusammenhang. Zwar lassen sich schon in der Erstfassung Momente ausmachen, die eine Interpretation des Klimas als Welt nahelegen; allein – erst mit der Einführung des Strukturbegriffs des *aidagara* kann der Sinn von Klima als Welt wirklich einsichtig gemacht werden.

Zuerst soll nun nach den Bezügen, die die Erstfassung des Einleitungskapitels zu Husserls Konzept der Intentionalität aufweist, gefragt und gegen die dazu konträren Stellen abgewogen werden (III.); daran anschließend soll gezeigt werden, wie die Buchfassung zur Abkehr von der Husserlschen Phänomenologie (IV.) und damit zu einer eindeutigeren Klärung des Klimabegriffs kommt (V.). Eine zusammenfassende Schlußbetrachtung steht am Ende (VI.).

III.

Um die Ambivalenz des Klimabegriffs, wie er in der Erstfassung von 1929 ausgeführt ist, darzustellen, ist zuerst danach zu fragen, inwieweit hier das Klima von Watsuji als intentionaler Gegenstand beschrieben wird.

Watsujis erster Zugang zum Klima weiß sich, daran kann kein Zweifel bestehen, in wesentlichen Punkten Husserls Konzept der Intentionalität verpflichtet. Gleich zu Beginn des Aufsatzes stößt man auf Kants Diktum vom „Skandal der Philosophie“,¹¹ das Watsuji zitiert, um dann aber das Realitätsproblem ausdrücklich zurückzustellen.¹² Dies stimmt mit dem Zugang zu den Phänomenen überein, wie Husserl ihn in den *Logischen Untersuchungen* gewählt hatte. Dort (vor allem in der V. Untersuchung) geht es ausschließlich um die Gegebenheitsweisen von intentionalen Gegenständen im intentionalen Bewußtsein, kurz: um intentionale Erlebnisse, wobei es außerhalb des Untersuchungsfeldes des Phänomenologen liegt, ob der intendierte Gegenstand in der Realität existiert oder nicht.¹³ Watsuji scheint sich diesen Gedanken angeeignet zu haben, und besonders im ersten Teil des Aufsatzes, der offensichtlich die theoretische Basis für einen Zugang zum Klima abgeben soll, bezieht er sich mehrfach auf das

11 Vgl. KANT: *Kritik der reinen Vernunft*. Vorrede zur zweiten Auflage. B XXXIX, Anm.

12 Vgl. *EF*, 27: „Daß die Philosophie auf die Frage, ob so etwas wie die Außenwelt tatsächlich existiere, keine einfache Antwort zu geben imstande ist, nannte Kant einen Skandal der Philosophie; es ist dies zugleich ein weithin bekanntes Wort. Aber wir wollen uns nicht in dieses Problem vertiefen. Wir legen die gewöhnliche Sichtweise der Dinge, wie sie auf dem Grunde des Gedankens, wonach das ‚Klima‘ auf ‚uns‘ einen Einfluß ausübt, ist, also die Sichtweise, der zufolge ‚das Klima uns einhüllt und dergestalt existiert‘, von Grund auf ab – wir wollen das Phänomen des Klimas in seiner wahren Gestalt sehen“ (gesperrt gesetzte Ausdrücke stehen, hier wie im folgenden, im Original in Antiqua.)

13 Vgl. Edmund HUSSERL: *Logische Untersuchungen*. 2 Bde. Tübingen: Niemeyer ⁷1993 (¹1900/1), Bd. II/1, S. 372: „Es sind [...] nicht zwei Sachen erlebnismäßig präsent, es ist nicht der Gegenstand erlebt und daneben das intentionale Erlebnis, das sich auf ihn richtet; es sind auch nicht zwei Sachen in dem Sinne, wie Teil und umfassendes Ganzes, sondern nur eines ist präsent, das intentionale Erlebnis, dessen wesentlicher deskriptiver Charakter eben die bezügliche Intention ist.“ Und weiter heißt es ebd., S. 373: „Ich stelle den Gott Jupiter vor, das heißt, ich habe ein gewisses Vorstellungserlebnis, in meinem Bewußtsein vollzieht sich das den-Gott-Jupiter-Vorstellen.“ Selbstverständlich ist der Gott Jupiter kein realer Gegenstand, „er ist überhaupt nicht. Aber das hindert nicht, daß jenes den-Gott-Jupiter-Vorstellen wirklich ist [...] Existiert andererseits der intendierte Gegenstand, so braucht in phänomenologischer Hinsicht nichts geändert zu sein. Für das Bewußtsein ist das Gegebene ein wesentlich Gleiches, ob der vorgestellte Gegenstand existiert, oder ob er fingiert und vielleicht gar widersinnig ist. Jupiter stelle ich nicht anders vor als Bismarck, den Babylonischen Turm nicht anders als den Kölner Dom, ein regelmäßiges Tausendeck nicht anders als einen regelmäßigen Tausendflächner“. Deutlicher noch heißt es ebd., S. 350, Anm. 1: „Die [Welt ist] hier nur als erscheinende in Frage [...], während alle Frage nach der Existenz oder Nichtexistenz derselben – mitsamt den in ihr erscheinenden empirischen Ich – ausgeschaltet bleibt, wenn wir diese ganzen Erwägungen nicht als deskriptiv-psychologische, sondern als rein phänomenologische verwerten wollen.“

Konzept der Intentionalität, so etwa, wenn er von „intentionalen Erlebnissen“ und „intentionaler Beziehung“ spricht, und dergestalt das Phänomen des Klimas zu verdeutlichen versucht (EF, 28f.).

Dabei hat Watsujis Rekurs auf Husserl das vorrangige Ziel, eine Vergegenständlichung des Klimaphänomens abzuweisen. Dies korrespondiert damit, daß er sich von der geläufigen Meinung abgrenzt, „das ‚Klima‘ übe auf ‚uns‘ einen Einfluß aus“, einer Meinung, mit der man sich „ohne es zu bemerken in der Kausalitätsproblematik verliert“ (EF, 27).¹⁴ Das Klima soll also nicht als dem Menschen gegenüberstehend gedacht werden; es meint keinen Gegenstand, weder im Sinne des rohen Alltagsverständes, noch eines erkenntnistheoretischen Realismus, womit vor allem der Gefahr einer Vergegenständlichung des Klimas begegnet werden soll, die letztlich in einen geographischen Determinismus münden würde. Ein gegenständlich gefaßtes Klima würde die Deutung nahelegen, es herrsche ein wie auch immer zu bestimmendes Kausalverhältnis zwischen „Mensch“ und „Natur“. Doch darum geht es Watsuji nicht, er will „das Phänomen des Klimas in seiner wahren Gestalt sehen“ (EF, 27). Bei der bloßen Versicherung, mit dem Klima sei nichts Vergegenständlichtes gemeint, kann es aber nicht bleiben; Watsuji muß seinen Anspruch ausweisen können. Dies soll die Analyse eines bestimmten klimatischen Phänomens leisten, wozu Watsuji das der Kälte auswählt, und mit der Diskussion dieses Phänomens werden seine Bezüge zur Husserlschen Phänomenologie deutlicher werden.

„Wir empfinden Kälte“ – diese Tatsache denkt man sich vom Standpunkt des gesunden Menschenverständes aus so, daß wir als psychologische Subjekte gegenüber der Kälte als physikalischem Objekt in einem psychischen Verhältnis stehen. Man erklärt es so, daß sowohl „wir“ als auch die „Kälte“ je einzeln „für sich“ bestehen, und daß die Kälte von außen an uns herantritt. (EF, 27f.)

Daß sich für ihn das Klima „in seiner wahren Gestalt“ nicht zeigen kann, macht Watsuji deutlich, wenn er an das eben Zitierte die folgende – rhetorisch gemeinte – Frage anschließt: „Aber wie können wir, bevor wir die Kälte empfinden, die auf uns gerichtete, sich uns nähernde Kälte überhaupt erkennen?“ (EF, 28) Hier wird offensichtlich die Aporie beschrieben, die sich aus einer Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt, von Mensch und Klima ergibt, und Watsuji bedient sich des Intentionalitätskonzeptes, um aus dieser Aporie einen Ausweg zu finden, wenn er fortfährt:

Hier zeigt sich vor allem ein Mißverständnis bezüglich der intentionalen Beziehung. Die intentionale Beziehung entsteht nicht erst dadurch, daß

14 So heißt es sechs Jahre später unmißverständlich, es sei nicht die Intention von *Fūdo* zu untersuchen, „in welcher Weise die natürliche Umwelt das menschliche Leben bestimmt“ (WTZ 8, 1). Aus diesem Grund grenzt Watsuji sich auch explizit von der Verwendung des Begriffs *shizen* bzw. *jinen* ab, einem Ausdruck, der schon in den frühesten chinesischen und japanischen Schriftdokumenten zu finden ist, seit dem Ende des 19. Jahrhunderts aber vor allem als Übersetzungswort für das englische *nature* fungiert. Zu den Bedeutungsverschiebungen, die durch die Übersetzung von *nature* als *shizen* auftraten, vgl. YANABU Akira: *Hon'yakugo seiritsu jijō*. Iwanami shoten 1982, S. 125ff.

sich ein Objekt von außen [uns] nähert. Das Subjekt hat in sich die intentionale Struktur und ist als Subjekt immer schon „auf etwas gerichtet“. Die „Empfindung“, daß ich „Kälte empfinde“, ist kein „Punkt“, der – auf die Kälte gerichtet – die Beziehung [zu ihr] herstellt; sie ist selbst Beziehung, in welcher Beziehung die Kälte entdeckt werden kann. [...] „Wir empfinden Kälte“ – dies ist vor allem anderen solch ein „intentionales Erlebnis“. (EF, 28)

Kälte erscheint allererst im intentionalen Erlebnis; sie ist keine physikalische, meßbare Größe, kein, in Husserls Worten, „erscheinende[s] Ding (das uns vermeintlich in leibhaftiger Selbstheit „Gegenüberstehende“)“.¹⁵

Doch trotz dieser eindeutigen Hinweise auf die Bedeutung, die Husserls Konzept der Intentionalität für Watsuji besitzt, ist eine Deutung der Klimatologie ausschließlich in den begrifflichen Grenzen, die durch das Intentionalitätskonzept abgesteckt sind, nicht überzeugend.¹⁶ Einer solchen Deutung stünden zwei Wege offen. Der erste bezeichnete die Möglichkeit, *Fûdo* als getreu den Bahnen der Logischen Untersuchungen folgend zu interpretieren; sie ist auf den ersten Blick unplausibel. Denn ging es bei Husserl explizit darum, wie intentionale Gegenstände im intentionalen Bewußtsein gegeben sind, wird man im Text von *Fûdo* vergeblich nach Hinweisen suchen, die eine Entsprechung dazu darstellen könnten.¹⁷ Der zweite Weg, den eine Deutung von *Fûdo* in Husserlschen

15 HUSSERL, *Log. Unters.* II/1, a. a. O., S. 350.

16 Einen Versuch, die Klimatologie vollständig auf die Grundlage der Intentionalität zu stellen hat Dilworth, a. a. O., unternommen. Zunächst ist positiv zu vermerken, daß er die Wichtigkeit, die das Intentionalitätskonzept für Watsuji besitzt, überhaupt anerkennt, denn trotz der eindeutigen Bezugnahme auf Husserl ist in der Forschungsliteratur Watsujis Stellung zum Intentionalitätskonzept merkwürdig unterbelichtet geblieben. Demgegenüber sieht Dilworth gerade in Watsujis Rekurs auf diesen Gedanken einen Schlüssel, um die philosophische Relevanz von *Fûdo* wie auch der daran anschließenden Arbeiten aufmerksam zu machen, wozu er das Einleitungskapitel (der Buchfassung) in den Kontext von Husserls *Logischen Untersuchungen* und Heideggers *Analytik des Daseins* stellt (vgl. DILWORTH, a. a. O., S. 11–22, bes. S. 11–16). In Frage steht nun aber, inwiefern Husserl und Heidegger Watsuji eigentlich als Bezugspunkte gedient haben, besonders aber, ob es plausibel ist, wie Dilworth es tut, Heidegger in Husserlschen Kategorien zu deuten (vgl. DILWORTH, a. a. O., S. 11 u. S. 16). Denn nur, wenn man für *Sein und Zeit* das Konzept der Intentionalität in Anschlag bringt, scheint es auch unproblematisch, Watsuji diesem Konzept zuzuschlagen. Doch hier sind Zweifel angebracht. Schon der Text der Erstfassung läßt eine Reduktion von Watsujis Klimatheorie auf das Konzept der Intentionalität nicht zu, und in der von Dilworth benutzten Buchfassung treten, wie sich zeigen läßt, die Gegensätze noch sehr viel deutlicher hervor. Zur Distanz Watsujis zu Husserl vgl. auch WTZ 9, 140f., 177.

17 Für Watsuji wäre das Konzept der Intentionalität sinnvoll nur zu übernehmen gewesen, wenn er das Bewußtsein als „Erlebnisstrom“ (HUSSERL, *Log. Unters.* II/1, a. a. O., S. 358) thematisiert hätte. Dazu aber hätte „das empirische Ich mit seiner empirischen Beziehung auf Objekte einer phänomenologischen Analyse“ unterzogen werden müssen, in deren Verlauf der „Ich-Körper [...], der als physisches Ding erscheint wie irgendein anderes“ ausgeschieden und „das empirisch an ihn gebundene, als zu ihm gehörig erscheinende geistige Ich“ isoliert worden wäre (vgl. ebd., S. 361). Das derart isolierte „geistige Ich“ hätte Watsuji dann auf die intentionale Struktur des Bewußtseins hin untersuchen müssen. Nichts von all dem findet sich in *Fûdo*. Besonders in der Buchfassung wird deutlich, daß Watsujis Deutung

Kategorien einschlagen könnte, wäre der, Watsujis Bezugnahme auf das Intentionalitätskonzept als durch Heidegger vermittelt zu begreifen, wobei man dann aber unterstellen müßte, mit dem Unternehmen von *Sein und Zeit* habe zwar eine Umakzentuierung der Husserlschen Phänomenologie stattgefunden, es sei aber letztlich immer noch im Rahmen Husserlscher Kategorien verständlich zu machen.¹⁸ Doch auch bei dieser subtileren und auf den ersten Blick nicht abwegigen Interpretation sind Einwände angebracht.¹⁹ Vor allem aber kann man sich an den Text von *Fûdo* selbst halten, um einsichtig zu machen, daß Watsuji nicht bei der Intentionalität des Bewußtseins stehenbleiben will; seine Ausführungen laufen nämlich darauf hinaus, die Intentionalität selbst noch als abkünftig zu erweisen. So heißt es, der Mensch sei, wenn es Kälte empfinde, schon „in die Kälte hinausgetreten“, und Watsuji fährt fort: „In dieser Weise sind für unsere eigene Seinsweise das ‚Hinausstehen‘ (*ex-sistere*) und folglich auch die Intentionalität charakteristisch.“ (EF, 29)²⁰ Und noch deutlicher heißt es wenige Zeilen später: „Das Hinausstehen ist unsere eigene strukturelle Grundbestimmung, und auch die Intentionalität gründet darauf.“ (EF, 29)²¹ Die Intentionalität und das Hinausstehen werden von Watsuji also als zwei Charakteristika des Menschen bestimmt, wobei ihr Verhältnis zu einander so gedacht werden muß, daß die Intentionalität auf dem Hinausstehen gründet. Sieht man einmal davon ab, daß das Hinausstehen noch völlig unbestimmt ist und auch im weiteren Verlauf der Erstfassung keine befriedigende Klärung erfährt, so wird doch aber zumindest soviel deutlich, daß Watsuji das Klima nicht im Sinne eines Bewußt-

des Menschen als „Mensch des Zwischen“ (*ningen*) keinesfalls als Bewußtsein verstanden werden kann.

- 18 So erstmals Oskar BECKER: „Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers“ (1929), in: *Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Aufsätze*. Pfuldingen: Neske 1963, S. 11–40; vgl. auch Carl Friedrich GETHMANN: *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin/New York: de Gruyter 1993.
- 19 Günter Figal hat in sich seiner Habilitationsschrift mit derartigen Deutungen auseinandergesetzt und ihre Unplausibilität aufgezeigt; vgl. FIGAL: *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt a. M.: Athenäum 1988, S. 31–73. Eine Interpretation der Klimatologie mit den begrifflichen Mitteln einer durch Heidegger modifizierten Husserlschen Phänomenologie ist schon für die Erstfassung nicht möglich, aber erst in der Buchfassung wird die Distanz Watsujis hierzu deutlich, so daß dies später diskutiert werden wird; vgl. Abschn. IV.
- 20 An dieser Stelle ist auf eine übersetzerische Unstimmigkeit hinzuweisen. Dilworth bedient sich der von Bownas übersetzten englischen Fassung von *Fûdo* (vgl. WATSUJI: *Climate and Culture*, a. a. O.), weshalb ihm bei der Interpretation ein schwerwiegendes Mißverständnis unterläuft. Bownas übersetzt die eben zitierte und für die Buchfassung nur unwesentlich überarbeitete Passage wie folgt: „[...] our state is characterized by ‘*ex-sistere*’ [...] or, in our terms by ‘intentionality’.“ (DILWORTH, a. a. O., S. 14). Was hier mit „or, in our terms“ wiedergegeben wird, lautet im japanischen Original *shitagatte*, „folglich“, so daß von einer Gleichsetzung von Intentionalität und Hinausstehen eigentlich keine Rede sein kann.
- 21 Diese Stelle wird von Bownas korrekt übersetzt und von Dilworth übernommen, so daß dieser sich fragen lassen muß, wie er die Identifikation von Intentionalität und Hinausstehen mit dem nun angesprochenen Fundierungsverhältnis, wonach die Intentionalität auf dem Hinausstehen gründet, zusammendenken will.

seinskorrelates fassen will. Inwiefern aber das Klima kein Korrelat des intentionalen Bewußtseins sein soll, ohne dabei vergegenständlicht zu werden, wird nicht ausgeführt.

Die Unklarheit, die Watsuji bezüglich des Verhältnisses von Hinausstehen und Intentionalität bestehen läßt, bringt seine „Phänomenologie“ des Klimas in erhebliche Schwierigkeiten. Im Verlauf der Erstfassung wird zwar immer deutlicher, daß Klima alles andere als ein Korrelat des intentionalen Bewußtseins bedeuten soll, ohne daß aber eine positive Klärung erreicht würde. Zwar tritt schon hier ansatzweise hervor, daß Watsuji dem Klima Weltcharakter zusprechen will;²² er fällt aber, um die Beziehung zwischen dem Menschen und dem als Welt verstandenen Klima herauszustellen, in einen klimatischen Determinismus zurück, den er doch gerade zu vermeiden beabsichtigte.²³ So scheint es, als mache Watsuji den Gebrauch von Zeug von klimatischen Einflüssen abhängig, was dann aber implizierte, daß Welt nicht erst im Umgang mit Zeug aufscheint. Es muß vielmehr, um eine Kausalbeziehung zwischen Klima und Zeug in Gebrauch nehmendem Menschen konstatieren zu können, ein direkter Zugriff auf das Klima möglich sein, über welche Möglichkeit der Text aber keine weitere Auskunft gibt und auch nicht geben kann, denn ein offenes Bekenntnis zu einem klimatischen Determinismus wird man nach Watsujis entschiedener Stellungnahme hierzu nicht erwarten können.

So bleibt das Problem bestehen, wie eine Beziehung zwischen Mensch und Klima gedacht werden kann, ohne in einen Determinismus zu verfallen. Watsuji gerät in die beschriebenen Schwierigkeiten, weil er schon in der Erstfassung in Ansätzen Klima als Welt versteht. Jedoch faßt er, gegen seine eigene Absicht, Klima letztlich doch als „Natur“, und es gelingt ihm noch nicht, das Problem zu lösen, wie „Natur“ Welt sein kann, ohne sie als dem Menschen äußerlichen Gegenstand zu denken.

Um hier weiterzukommen, ist zu zeigen, wie Watsuji den, an Heideggers In-der-Welt-sein anknüpfenden, Gedanken des Hinausstehens ins Klima präzisiert und um eine Dimension erweitert, die sowohl die Abkehr vom Konzept der Intentionalität einsichtig machen kann, als auch geeignet ist, Watsujis Kritik an Heideggers Begriff des In-der-Welt-seins zu verdeutlichen und plausibel zu machen. Die Erstfassung bietet dazu keine weiterführenden Anhaltspunkte; erst sechs Jahre später kann Watsuji, mit der Einbeziehung seines Konzeptes des

22 So etwa, wenn er auf Heideggers Zeuganalyse rekurriert um zu zeigen, wie sich im Gebrauch von Zeug Klima zeigt; vgl. *EF*, 30f. Im Gegensatz zur Buchfassung bleibt die Bezugnahme auf Heidegger noch unausdrücklich.

23 So spricht Watsuji von einem „empfindungsmäßigen Verhältnis zum Klima“, auf dessen Grundlage „Zeug“ besteht, das in den Beziehungen des „Bewirkens“ und „Gebrauchens“ entdeckt wird“. Und weiter heißt es: „In diesen Beziehungen treten wir ins Klima hinaus, und von dorthin verstehen wir uns selbst, das heißt als etwas in Gebrauch Nehmende. Wir kommen nicht umhin, in unseren allernächsten alltäglichen Beziehungen die Doppelstruktur des „Empfindens und Bewirkens“ zu erkennen“; vgl. *EF*, 32. Derart unglückliche Formulierungen, die einem klimatischen Determinismus das Wort zu reden geeignet sind, hat Watsuji für die Buchfassung gestrichen.

Menschen als „Mensch des Zwischen“ (*ningen*) in die Klimatologie einen entscheidenden Schritt in Richtung auf die Explikation des Klimas als Lebenswelt machen. Damit tritt zugleich die Geschichtlichkeit des Menschen als ein für Watsuji's Klimatologie tragendes Element hervor. Von der Geschichtlichkeit aber war in der Erstfassung allenfalls nur ansatzweise die Rede, ohne daß sich Watsuji ihrer Bedeutung zu diesem Zeitpunkt schon genügend bewußt gewesen wäre.²⁴ Hier geht die Buchfassung einen entscheidenden Schritt weiter, und es kommt nun darauf an, diesen Schritt nachzuvollziehen.

IV.

Die Erstfassung von *Fûdo* handelt allein von der Beziehung, die der einzelne Mensch zum Klima hat. Es soll nun gezeigt werden, wie Watsuji 1935 mit der Einführung des Strukturbegriffs des *aidagara* in seine Klimatologie in den Stand kommt, Husserls Konzept der Intentionalität tatsächlich und begründet als unzureichend für eine Analyse des Menschen als ins Klima hinausstehend abzuweisen und so die Intention der Erstfassung einzulösen. Damit wird gleichzeitig deutlich werden, daß Klima den Sinn von Welt hat, womit *Fûdo* ganz offensichtlich in die Nähe von *Sein und Zeit* rückt.

Im Vorwort zur 1935 erschienenen Buchveröffentlichung von *Fûdo* schreibt Watsuji, er verfolge die Absicht, „das Klimatische als Strukturmoment der menschlichen Existenz aufzuweisen“ (*WTZ* 8, 1). Dieser Anspruch bringt, gegenüber den Ausführungen in *Shisô*, sein gewandeltes Verständnis des Klimas schlagend zum Ausdruck. Zunächst fällt auf, daß Watsuji nun nicht mehr allein von Klima spricht, sondern zusätzlich vom Klimatischen, das er als „Strukturmoment“ des existierenden Menschen aufweisen will. Die Thematisierung des Klimatischen kennzeichnet den Versuch, die Aporie der Erstfassung, das Verhältnis von Mensch und Klima weder ins intentionale Bewußtsein verlagern zu wollen noch als Kausalbeziehung fassen zu können, einer Lösung zuzuführen. Wurde in der Erstfassung das Klima letztlich als eine in der Realität existierende und den Menschen beeinflussende Natur gefaßt, verschiebt Watsuji sechs Jahre später den Schwerpunkt seiner Untersuchungen auf den Menschen selbst, darauf, wie Klima im Verhältnis zum Menschen verstanden werden kann. Diese Umkehrung der Perspektive – vom den Menschen beeinflussenden Klima zum Klima im Ausgang vom Menschen – soll nun genauer erörtert werden. Dazu sind die wichtigsten Ausführungen zur „Grundtheorie des Klimas“ in einem zweiten Durchgang, diesmal anhand der Buchfassung, darzustellen.

Wie schon sechs Jahre zuvor beginnt Watsuji seine Ausführungen mit der Distanzierung zu jeglichen Tendenzen, das Klima zu vergegenständlichen, wozu er sich abermals Husserls Konzept der Intentionalität bedient. Abermals führt die Diskussion der Kälteempfindung zu dem Gedanken, daß die Intentionalität auf

24 Dies hängt damit zusammen, daß Watsuji den Menschen damals noch nicht als Mensch des Zwischen verstanden hatte und auch „keine Notwendigkeit“ gesehen hatte, sich „in die Problematik des ‚Anderen‘ (*tomo ni aru ningen*) zu vertiefen“; *EF*, 35.

dem Hinausstehen ins Klima gegründet ist. War das Hinausstehen ins Klima von Watsuji schon in der Erstfassung ins Spiel gebracht worden, um seine Distanz zu Husserls Konzept der Intentionalität anzuzeigen, so knüpft er nun wieder daran an, stellt ihm aber einen Gedanken zur Seite, durch den das Hinausstehen ins Klima grundsätzlich anders beleuchtet wird. Diese andere Perspektive – sie wurde oben schon als vom Menschen aus nach dem Klima fragend erwähnt – ermöglicht Watsuji die endgültige Distanznahme zu Husserl, auch von einem durch Heidegger modifizierten Husserl. Der Gedanke, daß Watsuji sich in *Fûdo* ganz in den Bahnen der *Logischen Untersuchungen* bewegt, wurde bereits als nicht überzeugend abgewiesen, und es soll nun kurz dargestellt werden, inwieweit auch solche Deutungen nicht überzeugen können, die *Fûdo* in einen zwar durch *Sein und Zeit* modifizierten, letztlich aber immer noch Husserlschen phänomenologischen Begriffsrahmen spannen wollen.

Eine Deutung Watsujis in durch Heidegger vermittelten Bahnen Husserls müßte annehmen, in *Fûdo* werde ein transzendentalphilosophischer Anspruch vertreten.²⁵ Es würde dann naheliegen, die Intentionalität durch das Hinausstehen zu fundieren, und diese Deutung ließe sich an der oben zitierten Textstelle auch belegen. Man müßte weiterhin annehmen, es gehe Watsuji um die Klärung des Klimaphänomens im Rekurs auf Bewußtseinsvollzüge, zu denen es ein noch näher zu bestimmendes Korrelat wäre, wobei man dann vom Hinausstehen ins Klima als einer „transzendentalen Urhandlung des Subjekts“²⁶ sprechen müßte, auf das die intentionalen Akte des Bewußtseins rückzubeziehen wären. Damit hätte man die Fundierung der Intentionalität durch das Hinausstehen einer Erklärung zugeführt. Das als Welt verstandene Klima wäre dann als Bewußtseinskorrelat im weitesten Sinne²⁷ zu interpretieren und als solches als vom transzendentalen Ego konstituiert.

Dies alles ist für den Text von *Fûdo* unplausibel. Dafür spricht allein schon Watsujis Distanznahme von subjektivitätsphilosophisch geprägten Begriffen wie „individuelles Bewußtsein“²⁸ – von ihm war in der Erstfassung noch keine

25 Für Heidegger hat Carl Friedrich GETHMANN: *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers* (Bonn: Bouvier 1974) Ähnliches versucht; vgl. dazu die Kritik von FIGAL, a. a. O., S. 21.

26 GETHMANN, a. a. O., S. 141, hat derart das In-der-Welt-sein bei Heidegger bestimmt.

27 Vgl. E. HUSSERL: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*. Hg. von W. Biemel (= Husserliana Bd. III). Den Haag: Nijhoff ²1963, S. 111, wo „die wirkliche Welt“, als Spezialfall aller möglichen Welten und Umwelten, die ihrerseits nichts anderes sind als Korrelate wesensmöglicher Abwandlungen der Idee ‚erfahrendes Bewußtsein‘“ als „Korrelat unserer faktischen Erfahrung“ bezeichnet wird.

28 Bezeichnenderweise wird der Perspektivenwechsel in der Untersuchung des Klimas im Ausgang vom existierenden Menschen mit folgenden Worten eingeleitet: „Das oben Gesagte war eine Untersuchung der Kälte aus der Perspektive des erlebenden individuellen Bewußtseins, es schien uns aber keine Verlegenheit zu bereiten, dabei den Ausdruck ‚wir empfinden Kälte‘ zu gebrauchen, und so sind wir es, die die Kälte erleben und nicht einfach nur ein Ich.“ (WTZ 8, 10) An diese Zäsur im Text von *Fûdo* schließen sich Beispiele an, die ver-

Rede – oder „Subjekt“ (*shukan*).²⁹ Demgegenüber hieß es in der Diskussion des Kältephänomens noch scheinbar positiv: „Das erkennende Subjekt (*shukan*) hat in sich selbst die intentionale Struktur und ist als erkennendes Subjekt bereits auf etwas gerichtet.“ (WTZ 8, 8)³⁰ Konnten solche Äußerungen in der Erstfassung noch den Anschein erwecken, es ginge Watsuji wirklich um eine Exposition seiner Gedanken in Husserlschen Kategorien, so muß die Abkehr vom Subjektbegriff nun hieran zweifeln lassen. Es ist nicht das Subjekt (sei es als individuelles Bewußtsein oder als transzendentes Ur-Ego), das ins Klima hinaussteht, und es ist nun zu fragen, mit welchem Begriff des Menschen Watsuji das Hinausstehen ins Klima stattdessen in Verbindung bringt.

Die Umakzentuierung des Hinausstehens gegenüber der Erstfassung wird in der Buchfassung dadurch eingeleitet, daß im Gegensatz zum „Ich“ der Erstfassung nun plötzlich von einem „Wir“ die Rede ist:

Das oben Gesagte war eine Untersuchung der Kälte aus der Perspektive des erlebenden individuellen Bewußtseins, es schien uns aber keine Verlegenheit zu bereiten, dabei den Ausdruck „wir empfinden Kälte“ zu gebrauchen, und so sind wir es, die die Kälte erleben und nicht einfach nur ein Ich. Wir empfinden gemeinsam die gleiche Kälte. Zumal deshalb können wir Worte, die die Kälte ausdrücken, in alltäglichen Grußformeln verwenden. Auch dies, daß unter uns die Art der Kälteempfindung je verschieden ist, ist nur möglich auf der Grundlage, daß wir gemeinsam Kälte empfinden. Fehlt diese Grundlage, so ist die Erkenntnis, daß in einem anderen Ich ein Kälteerlebnis statthat, völlig unmöglich. So gesehen bin nicht nur einfach ich es, der in die Kälte hinausgetreten ist, sondern wir. Nein, das Wir, das ich bin und das Ich, das wir sind. Ein solches Wir, und nicht ein bloßes Ich charakterisiert von Grund auf das „Hinaustreten“. Folglich liegt die Struktur des „Hinaustretens“ im Hinaustreten unter andere Iche noch ehe man in so „etwas“ wie die Kälte hinaustritt. Dies ist keine intentionale Beziehung, sondern „Zwischensein“ (*aidagara*). Somit ist das Selbst, das wir in der Kälte entdecken, ursprünglich das Wir als Zwischensein. (WTZ 8, 10)

An diesem Zitat wird, bei aller noch herrschenden Unklarheit, zumindest soviel deutlich, daß mit dem Hinausstehen ins Klima keinesfalls ein Bewußtsein oder erkenntnistheoretisches Subjekt intendiert ist, sondern eine Pluralität von scheinbar empirischen Ichen, die unter sich wiederum durch eine Struktur zusammenhängen, die den noch näher zu bestimmenden Titel „Zwischensein“ trägt und nicht durch Intentionalität gekennzeichnet ist.³¹ Das einzelne Ich entdeckt sich selbst als zu anderen Ichen gehörend, und das wirkt sich wiederum

deutlichen sollen, daß nicht ein Subjekt das Klima erlebt, sondern der im Zwischensein existierende, als *nigen* verstandene Mensch.

29 Vgl. z.B. WTZ 8, 11, wo Watsuji über das im Hinausgetretensein aktualisierte Selbstverstehen des Menschen sagt: „[...] ‚ich‘ verstehe mich nicht als Kälte oder Hitze empfindendes Subjekt oder als sich an den Kirschblüten erfreuendes Subjekt.“ Ähnlich auch WTZ 8, 12.

30 Dieser Satz findet sich in nahezu identischer Form schon in EF, 28.

31 Angesichts dessen ist es unverständlich, wie Dilworth in diesem Zusammenhang von „*aidagara* intentionality“ sprechen kann; vgl. DILWORTH, a. a. O., S. 14.

darauf aus, in welcher Beziehung das Ich zum Klima steht. In diesem Zusammenhang wird auch deutlich, weshalb Watsuji bei der Diskussion der Kälteempfindung, die den Anschein erweckte, hier werde das Klima als intentionaler Gegenstand eingeführt, in so betonter Weise den Begriff des „Subjekts“ verwendet. Diese Rede diene allein zur Vorbereitung eines Abweises des – letztlich subjektivitätsphilosophischen – Konzeptes der Intentionalität. Im Gegensatz zu einem Aufweis des Klimaphänomens als Korrelat des intentionalen Bewußtseins soll das Klima nun einen Ort abgeben, an dem der Mensch sich selbst entdecken und verstehen kann,³² wobei diese beiden Modi des Selbstgewahrens offensichtlich als gleichursprünglich angesetzt sind – sich selbst zu entdecken heißt, sich selbst in einer bestimmten Weise zu verstehen.³³

Inwiefern das Klima den Ort des Selbstverstehens des Menschen abgeben soll, läßt sich veranschaulichen, wenn man zusieht, wie Watsuji seine Klimatologie im Verhältnis zu den Naturwissenschaften verortet. Die Problemstellung gewinnt an Transparenz, wenn Watsuji den positiven Wissenschaften das Forschungsfeld der „Natur“ überläßt und sich selbst dem „Phänomen des Klimas“ zuwendet.³⁴ Für die Naturwissenschaften ist der ontologische Status der „Na-

32 Vgl. WTZ 8, 18: „Der Mensch entdeckt sich im Klima.“ Da nun der Mensch nicht als Individuum ins Klima hinaussteht, sondern als Zwischensein, muß er im Hinausgehen nicht nur sich selbst, sondern gleichzeitig auch die Anderen entdecken. So führt Watsuji aus: „Wenn wir Kälte empfinden, kauern wir uns zusammen, ziehen uns etwas an und rücken ans Kohlebecken. Nein – zuerst sorgen wir uns um die Kinder, ziehen ihnen etwas an und holen die Alten ans Feuer. Oder wir arbeiten für den Erwerb von Kleidung und Kohle. Der Köhler brennt im Wald die Kohle, und die Stoffabrik stellt Textilien her. Das heißt, um die Kälte abzuwehren, bedienen wir uns verschiedener individuell-gesellschaftlicher Mittel.“ (WTZ 8, 11) Klimatisches Verstehen ist Selbstverstehen als Zwischensein, und dies eröffnet, wie gleich noch zu zeigen sein wird, die Dimension der Geschichte für Watsujis Klimatologie.

33 Vgl. WTZ 8, 11: „So wie wir im Wind, der die Kirschblüten zerstreut, uns selbst als fröhliches oder als trauriges Ich entdecken, verstehen wir zur Zeit einer Dürre im Sonnenschein, der auf die Bäume brennt, uns selbst als ermattetes Ich. Also entdecken wir uns selbst – uns selbst als Zwischen-sein – im ‚Klima‘.“ Wenn gilt, daß der Mensch nicht ins Klima hinausgehen kann, hat er sich selbst immer schon irgendwie verstanden. Man wird hinter der Begriffsunterscheidung von Entdecken und Verstehen somit kein Husserlsches geprägtes Fundierungsdenken vermuten dürfen, etwa derart, daß ein als Wahrnehmung gedachtes Entdecken als Fundament für ein als Auffassungsform gedachtes Verstehen fungierte. Mit dem Gedanken der Gleichursprünglichkeit von Entdecken und Verstehen hat Watsuji eine Zirkelstruktur ins Spiel gebracht, die mit dem Husserlschen Fundierungsansatz nicht in Einklang zu bringen ist. Hierin folgt er fraglos Heidegger, der seinerseits auf diese Weise von Husserl zu unterscheiden ist; vgl. Dieter SINN: „Heideggers Spätphilosophie“, in: *Philosophische Rundschau*, 14 (1967), S. 81–182, hier: S. 86: „Die Hermeneutik der Faktizität (SZ 70), die Wurzel von Heideggers Philosophie, überrundet von Anfang an Husserls Fundierungsfrage zugunsten der Zirkelstruktur des Verstehens. Husserls Schema von Wahrnehmung und Auslegung wird also in den Zirkel von Verstehen und Auslegung einbezogen.“

34 Vgl. WTZ 8, 7: „Wir leben alle in einer Gegend. Also ‚hüllt‘ uns die natürliche Umwelt dieser Gegend, unabhängig davon, ob wir es wollen oder nicht, ‚ein‘. Diese Tatsache ist für gewöhnlich absolut gewiß. Nun untersucht man gewöhnlich die natürliche Umwelt als Naturphänomene und fragt sodann nach ihrem Einfluß auf ‚uns‘ – zuweilen auf uns als biologisch-physiologische Gegenstände, zuweilen auf uns als praktisch-handelnde, staatenbil-

tur“ gewöhnlicherweise unproblematisch, und es ist als Hinwendung zum Problem der Seinsweise (nicht der Gegebenheitsweise!) des Klimas zu verstehen, wenn Watsuji im Gegenzug dazu fragt, „ob Phänomene ursprünglich Gegenstände der Naturwissenschaften sind“. Im Gegensatz zu dem in den positiven Wissenschaften vorherrschenden naiven Weltbezug wird die Frage aufgeworfen, wie das „Klima als alltäglich-unmittelbares Faktum“, vor aller Abstraktion also, begegnet. Daß von den Naturwissenschaften kein Beitrag zur Klärung des so gefaßten Klimaphänomens erwartet werden kann, ist gegenüber der Erstfassung noch keine gedankliche Weiterführung, wohl aber dies, daß das Klima nun ontologisch zum Problem gemacht wird. Mit dem Hinweis auf den abstrahierenden Zugang zum Klima in den Naturwissenschaften rührt Watsuji an die Frage nach den Bedingungen dieses Zugangs. *Sein und Zeit* hat ihm dazu offensichtlich als Anknüpfungspunkt gedient. Wenn Watsuji dem in den „fachspezifische[n] Forschungen“ (WTZ 8, 7) thematisierten Klima das unmittelbar-konkret erlebte Klima gegenüberstellt, so klingt das wie ein Echo auf Heideggers Hinweis darauf, daß

[w]issenschaftliche Forschung [...] die Hebung und erste Fixierung der Sachgebiete naiv und roh [vollzieht, wobei die] Ausarbeitung des Gebietes in seinen Grundstrukturen [...] in gewisser Weise durch die vorwissenschaftliche Erfahrung und Auslegung des Seinsbezirkes, in dem das Sachgebiet selbst begrenzt wird [, schon geleistet ist].³⁵

Was das Seiende ist, können die Naturwissenschaften nicht sagen, da sie sich über die in ihren Forschungen verwendeten Grundbegriffe nicht im klaren sind, und sie sind sich auch darüber nicht im klaren, daß sie lebensweltliche Voraussetzungen machen müssen, die sie aber als positive Wissenschaften nicht mehr einholen können. Analog zu *Sein und Zeit* könnte man Watsujis Anliegen derart beschreiben, daß er dadurch, daß er das Klimaphänomen in betonter Distanzierung zu den Naturwissenschaften thematisiert, die Frage nach der Seinsweise des alltäglich begegnenden Klimas aufwirft; Watsuji fragt danach, inwiefern Natur ein lebensweltlicher Charakter zugesprochen werden kann.

Ohne hier das Problem der Ontologisierung des Klimas weiter verfolgen zu können, wird aus dem Angeführten immerhin soviel deutlich, daß es Watsuji bei seiner Klimatologie um einen gänzlich neuen Zugang zu dem geht, was gemeinhin „Natur“ genannt wird, und die Verabschiedung der Phänomenologie Husserls ist vor diesem Hintergrund zu sehen. Einen Hinweis darauf, wie der andere, von jeglicher Objektivierung zu unterscheidende Zugang zur Natur zu denken ist, gibt Watsuji mit seiner schon zitierten Ankündigung, „das Klimati-

dende Wesen. Insofern solche Untersuchungen jeweils fachspezifische Forschungen erforderlich machen, beinhalten sie komplexe Zusammenhänge. Aber kann das Klima als alltäglich-unmittelbares Faktum, als welche wir es hier thematisieren, in *dieser Weise* überhaupt als Naturphänomen angesehen werden? Vom jeweiligen Standpunkt der Naturwissenschaften, die dieses Phänomen als Naturphänomen behandeln, ist das eine Selbstverständlichkeit.“

35 Martin HEIDEGGER: *Sein und Zeit*. (1927) Tübingen: Niemeyer ¹⁶1986, S. 9.

sche als Moment der menschlichen Existenz“ zu bestimmen, und es ist schon angesprochen worden, daß die Existenz maßgeblich durch das „Zwischensein“ (*aidagara*) bestimmt ist. Vordringlich ist also danach zu fragen, welcher Stellenwert der durch den Strukturbegriff des *aidagara* charakterisierten Existenz im Rahmen der Klimatologie zukommt; nachdem nun die prohibitive Funktion des Zwischenseins vorgestellt worden ist – es diene dem Abweis der subjektivitätsphilosophischen Phänomenologie – soll nun auf seine positive Funktion für Watsujis Klimatologie eingegangen werden.

V.

Darauf, daß Watsujis Konzept des Menschen als *ningen* für die Klimatologie von entscheidender Bedeutung ist, hat Ikimatsu Keizô hingewiesen.³⁶ Ihm zufolge greifen alle Erklärungen zu kurz, die in *Fûdo* den Versuch sehen, „den Zusammenhang von Klima und Denken“³⁷ herauszustellen. „Von der anthropologischen „Grundtheorie“ aus gesehen, ist [solch ein Begriff des Klimas] nicht das „Phänomen des Klimas“, das Watsuji erhellen wollte.“³⁸ Nun hatte es Watsuji bereits in der Erstfassung unternommen, jegliche Tendenzen einer Vergegenständlichung des Klimas kritisch abzuweisen. Dahinter stand die Absicht, das Klima als sich im Verstehen zeigend zu bestimmen. Die Gegenüberstellung von Denken und Klima (wobei Klima dann als Natur gedacht würde), wäre damit obsolet geworden. Doch wie wir sahen, ist der Klimabegriff in der Erstfassung noch so unscharf gefaßt, daß die Kritik an der Vergegenständlichung des Klimas nicht konsequent durchgeführt werden kann, ohne sich dabei in die im Text auftauchenden Widersprüche zu verstricken. Demgegenüber bietet die Buchfassung, wie gesehen, überzeugendere Argumente gegen eine Vergegenständlichung des Klimas, ohne daß dadurch aber schon die positive Bestimmung des Klimaphänomens geleistet wäre. Die positive Ausweisung des Klimaphänomens hängt einzig am Konzept des *ningen*, und es ist das Verdienst von Ikimatsu, auf diesen Zusammenhang aufmerksam gemacht zu haben.

Für unser Vorhaben, Watsujis Begriff des Klimas gegen deterministische Einreden zu verteidigen, kommt es darauf an, herauszustellen, wie Watsuji mit der Einführung des „Mensch des Zwischen“ die Kategorie der Geschichte für seine Klimatologie so fruchtbar machen kann, daß Klima den Sinn von Welt bekommt. Dazu empfiehlt es sich, noch einmal beim Hinausstehen ins Klima anzusetzen. Wir wissen schon, daß Watsuji mit dem Hinausstehen eine Seinsbestimmung des Menschen angesprochen hat, auf der die Intentionalität gründet.

36 IKIMATSU: „Watsuji fûdoron no shomondai“, a. a. O., S. 145.

37 Ebd.

38 Ebd. Vor diesem Hintergrund ist es fraglich, ob die, den Hauptteil von *Fûdo* ausmachenden Studien zu Monsun-, Wüsten- und Wiesenklima überhaupt sinnvoll auf das erste Kapitel von *Fûdo* bezogen werden können. Zur Beantwortung dieser Frage sind weitere entstehungs- und publikationsgeschichtliche Untersuchungen nötig, die hier aber nicht geleistet werden können.

Nur aufgrund des Hinausstehens ins Klima sind intentionale Erlebnisse wie das der Kälteempfindung möglich. Insofern kommen Erstfassung und Buchfassung überein; auch darin, daß es im Hinausstehen zu einem Selbstverstehen des Menschen kommt. Der Mensch versteht sich im Verhältnis zum Klima. Wir haben auch gesehen, daß die ungenügende Bestimmung des Hinausstehens Watsujis Klimatologie in Richtung eines klimatischen Determinismus abdriften ließ. In der Buchfassung setzt Watsuji in der Bestimmung des Hinausstehens neu an, und dieser Neuansatz ermöglicht es ihm, *Fûdo* vor deterministischen Einreden zu bewahren.

Wie schon angesprochen wurde, verdankt sich Watsujis Neuansatz der Einführung des Strukturmomentes des *aidagara* in die Klimatologie. Nicht mehr der Einzelne soll in seinem Verhältnis zum Klima bestimmt werden, sondern der Einzelne als Zwischensein, d. h. der Einzelne als Individuum und Gemeinschaft. Ohne näher auf Watsujis Konzept des Zwischenseins einzugehen, kann zur Erläuterung soviel gesagt werden, daß Watsuji damit auf eine fundamentale Struktur des Menschen zielt. Dies ist ausdrücklich auch gegen Heideggers Analytik des Daseins gerichtet. Der Mensch ist, Watsuji zufolge, nur insofern Mensch, als er einer Gemeinschaft angehört, aus der heraus er sich verstehen kann – dies meint die oben angeführte Wendung, daß der Mensch, ehe er ins Klima hinaussteht, „zuvor schon unter andere Iche tritt“ (WTZ 8, 10).³⁹ Dadurch bekommt das im Hinausstehen aktualisierte klimatische Selbstverstehen des Menschen einen anderen Sinn, und um ihn herauszustellen, ist darauf zurückzukommen, wie der Mensch sich im Umgang mit Zeug versteht.

Wie schon in der Erstfassung nimmt Watsuji den Zugang zum Klimaphänomen über zuhandenes Zeug; konnte er damals aber nicht verständlich machen, wie der Mensch sich im Umgang mit Zeug klimatisch verstehen kann, ohne gleichzeitig vom Klima determiniert zu werden, liefert ihm der Gedanke des Zwischenseins nun die begrifflichen Mittel dazu. So muß es als Antwort auf das Determinismusproblem gelesen werden, wenn Watsuji in der Buchfassung schreibt, Zeug werde „aus unserer Freiheit aus uns hervorgebracht“, welches Hervorbringen „nicht unabhängig von klimatischen Phänomenen“ (WTZ 8, 12) geschieht. Klimatisches Selbstverstehen, das sich in der Herstellung von und im Umgang mit Zeug zeigt, soll durch Freiheit charakterisiert sein, und Watsuji kann diesen Gedanken nur einsichtig machen, indem er das Hinausstehen ins Klima geschichtlich faßt:

Wir wehren aber Kälte und Hitze oder Orkane und Hochwasser nicht nur gegenwärtig gemeinsam ab [...] Wir eignen uns das von unseren Vorfahren über einen langen Zeitraum hinweg angesammelte Verstehen an.

39 Für den Gedanken eines in radikaler Vereinzelung im Vorlaufen zum Tode zu seiner eigentlichen Existenz kommenden Daseins ist bei Watsuji kein Platz. Dieser offensichtliche Verzicht auf Transzendenz bringt Probleme mit sich, auf die hier nicht einzugehen ist; vgl. dazu den vierten Abschnitt der in Anm. 1 genannten Arbeit des Verfassers.

Hausformen werden als fixierte Formen des Hausbaus bezeichnet. Diese Formen entstehen nicht unabhängig vom Klima. (WTZ 8, 12)⁴⁰

Herstellung und Gebrauch von Zeug sind also nicht allein aus der Gegenwart heraus zu verstehen. Zeug hat eine Geschichte, d.h. es ist tradiert. Watsuji denkt Geschichte offenbar als ein kontinuierliches Überlieferungsgeschehen; überliefert wird dabei eine Lebensform. Somit wird auch die eigentliche Bedeutung verständlich, die das Zwischensein für die Klimatologie besitzt. Das Entscheidende ist nicht so sehr, daß der Mensch immer schon unter Andere ins Klima hinausgetreten ist – hier könnte der deterministische Einwand noch treffen – sondern dies, daß sich dabei Geschichte ausbildet. Geschichte bzw. Tradition ist nie die Sache eines Einzelnen, sondern stets eine solche von Gemeinschaften, in denen sich Lebensformen ausprägen, die dann weitergegeben werden können. Die Rede von der Freiheit ist dabei so zu verstehen, daß das tradierte klimatische Selbstverstehen einer Lebensform, wie es sich in den „Formen“ ausdrückt, von denen Watsuji spricht, den Spielraum abgibt, in dem der Mensch sich gegenwärtig verstehen kann. Ein ungeschichtlich gedachtes Klima steht aber immer in der Gefahr – und die Erstfassung führt dies deutlich vor Augen – deterministisch ausgelegt zu werden, weil es dem zeitlichen Wandel des klimatischen Selbstverstehens und seinen Ausdrücken nicht gerecht werden kann. Der zeitliche Wandel aber verbürgt gegenwärtige Freiheit.

Die Einsicht, daß das Hinausgehen ins Klima geschichtlich ist, rückt Watsujis Zeuganalyse in ein ganz anderes Licht als noch in der Erstfassung; mit dem Hinweis auf die Tradierung von Zeug kann Watsuji die Aporien der Erstfassung einer Lösung zuführen. Wie wir sahen, führte die Zeuganalyse in der Erstfassung zu der fragwürdigen Auffassung, der Gebrauch von Zeug sei, wie seine Herstellung, klimatisch bestimmt. In gewisser Weise vertritt auch die Buchfassung diesen Standpunkt, aber dadurch, daß Watsuji die Bestimmung des Klimas, wie gezeigt, anders denkt als noch sechs Jahre zuvor, kann er die Zeuganalyse so entfalten, daß der Weltcharakter des Klimas zum Vorschein kommt. Bestimmt ist die Herstellung von und der Umgang mit Zeug durch ein geschichtliches Klima, dadurch, daß sich der Mensch immer schon im Klima versteht und dieses Verstehen tradiert wird. Das Klima ist somit keine ungeschichtliche Natur, die dem Menschen gegenübersteht und ihn beeinflußt, sondern klimatisch-geschichtliche Lebenswelt, die im Selbstverstehen des Menschen als Zwischensein geschichtlich zur Darstellung gebracht wird. Mit dem Begriff des Klimas behauptet Watsuji die lebensweltliche Einheit von Natur und Geschichte.⁴¹

40 Auch „in den *Formen* der Gemeinschaftsbildung, den Bewußtseinsformen, also auch in den *Bildungsformen* der Sprache, außerdem in Produktionsformen, Formen des Hausbaus usw.“ (WTZ 8, 18) zeigt sich tradiertes klimatisches Selbstverstehen des Menschen.

41 So heißt es dann auch: „[...] der Mensch trägt nicht allgemein eine ‚Vergangenheit‘, sondern eine spezifisch ‚klimatische Vergangenheit‘ [...] Die geschichtliche Existenz des Menschen ist die Existenz des Menschen *in einer Zeit, die in einem Land auftritt* [...] Mit einem Wort gesagt: In der geschichtlich-klimatischen Doppelstruktur ist Geschichte *klimatische Geschichte* und Klima *geschichtliches Klima*.“ (WTZ 8, 16)

VI.

Um das Wichtigste noch einmal zusammenzufassen: Wir sahen, daß Watsuji schon 1929, als er die Erstfassung des Einleitungskapitels in *Shisô* veröffentlichte, das Klima als im Verstehen zugängliche Lebenswelt begreifen wollte. Schon hier ist das Verstehen ursprünglicher als die Intentionalität, der sich Watsuji aber trotzdem bediente, um die Vergegenständlichung des Klimaphänomens abzuweisen. Allerdings konnte er nicht einsichtig machen, wie das im Hinausgehen ins Klima aktualisierte Verstehen gedacht werden kann, ohne in einen klimatischen Determinismus abzugleiten.

Die Wende in Watsujis Zugang zum Klima ist mit der Einführung des Konzeptes des Menschen als „Mensch des Zwischen“ (*ningen*) und seiner Strukturbestimmung des „Zwischenseins“ (*aidagara*) angezeigt. Damit wird zweierlei geleistet: Dadurch, daß Watsuji dem Hinausgehen ins Klima das Hinausgehen ins Zwischensein zur Seite stellt, wird deutlich, daß das Klima als Ort des Selbstverstehens des Menschen so zu denken ist, daß das Klima nicht unmittelbar begegnet, sondern als im Zwischensein immer schon ausgelegt. Damit eröffnet Watsuji die Dimension der Geschichte. Das klimatische Verstehen ist, weil es im Zwischensein gründet, geschichtlich, d.h. es wird tradiert. Die Tradition des klimatischen Selbstverstehens einer Lebensform zeigt sich in seinen Ausdrücken, „in den Formen der Gemeinschaftsbildung, den Bewußtseinsformen, also auch in den Bildungsformen der Sprache, außerdem in Produktionsformen, Formen des Hausbaus usw.“, und diese geben den Spielraum ab, in denen sich der Mensch als Zwischensein gegenwärtig alltäglich verstehen kann. Das Klima zeigt sich nur im geschichtlich-klimatischen Selbstverstehen einer Lebensform, und das Klimatische ist insofern ein „Strukturmoment des existierenden Menschen“ (WTZ 8, 1), als der Mensch immer schon in eine durch tradiertes klimatisch-geschichtliches Verstehen eröffnete Lebenswelt eingelassen ist, die er in seinem gegenwärtigen Selbstverstehen neu zur Darstellung bringt. So ist Klima immer dargestelltes Klima und als solches ein Ort der Freiheit, die immer wieder gegenwärtig neu vollzogen, d.h. dargestellt werden muß. Deutungen von *Fûdo*, die die Dimension der Geschichtlichkeit des Klimas nicht berücksichtigen, verfehlen von vornherein den Anspruch dieses Buches. Es besteht somit keine Aussicht, Watsujis Klimatologie aus einer (human-)geographischen Perspektive hinreichend verständlich zu machen. *Fûdo* ist ein philosophisches Buch, das einer philosophischen Interpretation bedarf.⁴²

42 Eine philosophische Interpretation von *Fûdo* hätte sich vor allem mit Watsujis Begriff des Verstehens auseinanderzusetzen, wie er in *Ethik als Wissenschaft vom Menschen* (WTZ 9) entwickelt wird; vgl. dazu Verf., a.a.O, Abschnitte 3 u. 4. Die Übertragung von Watsujis Hermeneutik auf seine Klimatologie bezeichnet indes ein noch zu erfüllendes Desiderat.