



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Japan verstehen –
interkulturelle Hermeneutik am Beispiel Japan

Verfasser

Salvator Kenndler, Bakk.

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Philosophie

Betreuer:

Univ.-Prof. Dr. Georg Stenger

Formalia

Bei der Transkription japanischer Termini und Namen verwende ich das erweiterte Hepburn-System und schreibe Termini klein, sofern sie nicht eingedeutscht sind, und Namen in ihrer natürlichen Reihenfolge (d.h. bei japanischen Namen den Familiennamen *vor* dem Vornamen). Übersetzungen werde ich bei erstmaliger Begriffsverwendung gegebenenfalls in Klammer anführen, werde aber auch davon absehen, sofern der Begriff im Haupttext erläutert wird. Wenn nicht anders vermerkt, werden alle Zitate und Begriffe aus fremdsprachigen Werken in eigener Übersetzung wiedergegeben in Abstimmung mit dem Online-Wörterbuch *Wadoku Jiten* von Ulrich Apel (Apel 2001). Falls in einem Zitat Veränderungen vorgenommen werden, sind diese durch eckige Klammern hervorgehoben und, wenn nicht anders angegeben, von mir selbst. Bei der Wiedergabe englischer Termini und Zitate habe ich zur Wahrung des Originals keine Übersetzung angestellt.

Der einfacheren Lesbarkeit halber bezeichnet der grammatikalisch männliche Plural bei Referenzen auf Menschen, wenn nicht anders angemerkt, sowohl Männer, als auch Frauen.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	1
2	Interkulturelle Hermeneutik	3
2.1	Ausgangspunkt: eine kulturell pluralistische Welt.....	3
2.2	Was ist „Kultur“?	4
2.2.1	Ausgangspunkt: Zentrismuskritik.....	8
2.2.2	<i>Standorthafte Standortlosigkeit</i> zur Überwindung von Zentrismen	12
2.2.3	Relativismus und Essentialismus.....	13
2.2.4	Universalkultur und Eurozentrismuskritik.....	16
2.2.5	Modernisierung statt Europäisierung.....	18
2.3	Kulturen verstehen	19
2.3.1	Fremdverstehen und Selbstverstehen.....	20
2.3.2	Verstehen und Verstandenwerdenwollen	20
2.3.3	Hermeneutik zwischen Identität und Differenz	23
2.3.4	Differenzthese und Postmoderne	25
2.4	Hermeneutik einer interkulturellen Philosophie.....	27
2.4.1	Hermeneutische Dilemmata.....	28
2.4.2	Überlappungsthese	30
2.4.3	Analogische Hermeneutik.....	32
2.5	Verstehen – Nichtverstehen – Missverstehen.....	32
2.5.1	Verstehen.....	33
2.5.2	Nichtverstehen.....	34
2.5.3	Missverstehen	35
3	Weitere diskursrelevante Faktoren	39
3.1	Was ist Übersetzung?.....	39
3.1.1	Problem der „objektivistischen Auffassung“ von Übersetzung.....	41
3.1.2	„Asymmetrie“ durch Übersetzung.....	42
3.1.3	„Anpassung“ von Kulturen.....	44
3.2	<i>Invented Traditions</i>.....	45

4	Japan	50
4.1	<i>Nihonjinron</i>	50
4.2	Gesellschaft oder Gemeinschaft?	55
4.2.1	Ordnungsprinzipien der Moderne: Menschheit und Geschichte	55
4.2.2	Gesellschaft und Gemeinschaft	56
4.2.3	Der Homogenitätsanspruch einer „japanischen“ Gesellschaft.....	58
4.2.4	Grundlagen der modernen und postmodernen japanischen Gesellschaft.....	60
4.3	Individuum oder Kollektiv.....	62
4.3.1	Das moderne Individuum.....	63
4.3.2	Das japanische Individuum.....	64
4.3.3	Verfälschung durch die Übersetzung des Individuumsbegriffes	66
4.3.4	„Methodische Lebensführung“ und <i>risshin shusse shugi</i> ..	67
4.3.5	<i>Shūyō shugi</i> und <i>kyōyō shugi</i>	69
4.3.6	Sprache und Logik.....	70
4.4	Rationalität und Religion.....	74
4.4.1	Vom - <i>kyō</i> zur Staatsreligion.....	75
4.4.2	„Religion“ oder <i>nihonkyō</i>	77
4.5	Nationalstaat, Kulturnation → Einheit?	83
4.5.1	Einfluss „des Westens“	84
4.5.2	Die „Eigenheiten“ des japanischen Staatsdiskurses – <i>kokutai</i>	85
4.6	Japan und Asien.....	88
5	Conclusio	90
6	Literaturverzeichnis	93

Vorwort

Mein Interesse für die interkulturelle Philosophie, in deren Sphäre ich meine Magisterarbeit ansiedle, entspringt einer grundsätzlichen Neugierde, dasjenige zu erkunden, zu ergründen und zu verstehen, was ich jeweils (noch lange vor einer philosophischen Auseinandersetzung mit dem Thema) als kulturell „Anderes“ wahrgenommen habe. Die Motivation, über ein *Dass* (etwas anders sei) hinwegzusteigen und das *Warum* zu begreifen, und weiter noch die dem *Warum* vorgelagerten Grundbedingungen interkulturellen Verstehens zu erforschen, forderte eine Auseinandersetzung mit dem Themenkomplex auf *philosophischer* Ebene und wurde mir bald eine persönliche Herausforderung. Die Faszination für „japanische Kulturen“ stellt hierbei nur die Spitze eines Eisberges dar; diese Faszination war noch wesentlich verwurzelter in vorreflexiven Ebenen angesiedelt und bedurfte lange Zeit für mich keiner Erklärung. Mit zunehmender Auseinandersetzung mit der Thematik wollte ich im ersten Schritt aber „Japan“ im Vergleich zu demjenigen verstehen lernen, was ich als meinen „eigenen“ kulturellen Hintergrund ansah – dies glaubte ich im Zuge eines Japanologiestudiums an der Universität Wien erreichen zu können. So hat das Studium Japans in einem akademischen Umfeld mein Wissen maßgeblich erweitert, in eine wohlstrukturierte Form gebracht und im wahrsten Sinne des Wortes „diszipliniert“. Im Zuge dessen habe ich zunehmend verschiedene kulturelle Phänomene Japans zu studieren begonnen und mir vor allem ein Grundwissen zu Japan aneignete, das man heute vielleicht als „Wissenskanon eines Jungjapanologen“ bezeichnen kann. Doch machte ich mit zunehmendem Wissenshorizont immer mehr die Erfahrung, dass „*die*“ japanische Kultur ein in sich hoch-komplexes System ist, voller politischer, sozialer und kultureller Verschlüsselungen, dass nicht nur Darstellungen der populären Medien in Österreich, sondern sogar wissenschaftliche Betrachtungen bestehende Japanbilder immerzu *wiedergaben*, und im Grunde immer wieder von einem bestimmten Standpunkt die unterschiedlichen Dinge beschrieben.

Im Zuge meiner Bakkalaureatsarbeit in Japanologie, in der ich das Klischee von „Japan als Land der Innovation“ bzw. „Japan als Innovationskultur“ analysierte, kam ich bald zu der Erkenntnis, dass sich die österreichische Medienlandschaft auf die platte Wiedergabe bestehender Vorurteile reduzieren ließ: „Jedem Wiener sein Schnitzel - jedem Japaner seinen Roboter! Es gibt wieder Neues von den intelligenten Blech-Androiden aus Fernost“ etwa titelte ein Artikel auf der Onlineplattform krone.at (o.N. 2010). Der wissenschaftlich geführte Diskurs konnte diesbezüglich als radikales Gegenprogramm gesehen werden: in ihm herrschte, so dachte ich, ein starker Hang zum Relativismus, was über „Japan“ an einem Tag galt, war am nächsten schon wieder ein „altes Japanbild“, es standen immer neue Denkmodelle in einem Spannungsverhältnis zur der Frage, inwiefern sie auf die heutige Lebenswirklichkeit „der Japaner“ anwendbar war. Darüber hinaus wurden oft durch die modernen Wissenschaften eingeführte Begriffe wie „Gesellschaft“ etc. universell verwendet, als ob es „den“ Gesellschaftsbegriff gäbe, dem sich Kulturen, ungeachtet ihrer eventuellen Differenzen, zu fügen hätten. Diese krasse Differenz von einem Japanverständnis, das „den Japaner“ mit wenigen Worten klischeehaft beschreibt, und dem, der alle Begriffe, außer die jeweils „eigenen“, immerzu dekonstruiert, eröffnete mir schließlich die Frage, der ich in der vorliegenden Arbeit nachgehen möchte:

Wie können wir Japan zwischen Einheit und Differenz, trotz eigener kultureller Verhaftetheit, verstehen?

1 Einleitung

Die Frage, wie wir „fremde“ Kulturen in einer sich globalisierenden Welt richtig verstehen können, erlebte in den letzten Jahrzehnten einen starken Interessenszuwachs. Soziologen, Politologen, Philosophen und viele andere Wissenschaftler versuchten dieser Frage genauso nachzugehen, wie ein breiter populärer, medial geführter Diskurs, der zumindest in der österreichischen Medienlandschaft eher eine „Anleitung zum Nichtverstehen“ war. Im Zuge unzähliger Auseinandersetzungen entstanden mannigfaltige kulturelle Selbst- und Fremdbeschreibungen „der österreichischen“ oder „der türkischen“ Kultur, „der christlichen“, „der europäischen“ oder „der asiatischen“ Kultur. Was die meisten dieser Darstellungen verband, war eine grundlegende verallgemeinernde Haltung, sowie (vor allem in den Darstellungen breitenwirksamer Medien) eine offensichtliche Unkenntnis, ja oft sogar eine Ignoranz gegenüber der betrachteten Kultur.

Mit der vorliegenden Arbeit will ich herausarbeiten, wie Kulturen im Allgemeinen und „die japanische“ im Besonderen verstanden werden können, ohne auf die bereits bestehenden Mittel und Wege interkultureller Interpretation zurückgreifen zu müssen. Durch die Problematisierung der eigenen Wahrnehmungs- und Verständnisbedingungen versuche ich eine Methode zu finden, mithilfe welcher Japan sich unvoreingenommener betrachten lässt, als es die Japanforschung historisch, aber auch heute noch, geschafft hätte.

Im ersten Teil meiner Arbeit werde ich deshalb die Grundprobleme, wie unausgewiesene begriffliche Vorannahmen, die sich aus einem Geist der „europäischen Moderne“ oder der „europäischen Postmoderne“ entwickelten und sich heute an manchen Stellen zu Selbstverständlichkeiten verhärtet haben, thematisieren und problematisieren. Durch ein deutlicheres Bild dessen, was unsere grundlegenden Wahrnehmungsbedingungen in

kultureller Hinsicht sind, also ein Gewährwerden des „Eigenen“, erwarte ich mir Möglichkeiten, eine neue Perspektive auf die Wahrnehmung und das Verstehen „des Anderen“ ausarbeiten zu können.

Im zweiten Teil meiner Arbeit möchte ich dann die im ersten Teil erworbenen Werkzeuge und Techniken dazu nutzen, Kulturkonzepte, die aus einem „europäischen“, wie auch aus dem in Japan selbst intensiv geführten Diskurs um die Frage, was „*die* japanische Identität“ ausmache, auf ihre Gültigkeit zu überprüfen und zu diesem Behufe vor allem „Japaner“ selbst zu Wort kommen zu lassen.

Die angestellten Analysen sollen es ermöglichen in Zukunft Japan nicht als Forschungsobjekt aus einer „europäischen“ Weltsicht heraus zu sehen, sondern den Facettenreichtum und die Komplexität kultureller Strukturen in Japan in Zukunft treffender erschließen zu können.

2 Interkulturelle Hermeneutik

2.1 Ausgangspunkt: eine kulturell pluralistische Welt

Ein sinnvoller Ausgangspunkt für meine Betrachtungen stellt die Einsicht dar, dass wir inmitten einer kulturell pluralistischen Welt stehen. Bezugnehmend auf Ram Adhar Malls interkulturelle Philosophie¹, nehme ich eine Welt um mich wahr, welche vielfältige kulturelle Formen und Inhalte aufweist. Dieser Ausgangspunkt ist eine notwendige Bedingung, um die Frage nach einer Hermeneutik am Orte der kulturellen Begegnung stellen zu können, da eine Differenz, ein „Innen“ und ein „Außen“, für die Technik/Methode der Hermeneutik grundlegend notwendig ist, worauf ich etwas später detaillierter eingehen möchte. Bei aufmerksamer Beobachtung der globalen Wandel kann man erkennen, dass zunehmend einer Mehrzahl von kulturellen Sphären Aufmerksamkeit geschenkt wird, wodurch das Bedürfnis erwächst, diejenigen Stimmen hörbar zu machen, die bisher im Trubel der Zeitgeschichte kein Gehör fanden. Hierin gründet sich auch Franz Martin Wimmers und Ram Adhar Malls Projekt, eine neue interkulturelle Philosophie zu formen. In ihrem Kern haben beide Projekte die ethische Forderung, denjenigen Aufmerksamkeit zu schenken, welche unter den heute vorherrschenden Machtstrukturen verdeckt werden – ein Projekt, das vielleicht aus den politischen „*movements*“ der 1960er heraus besser verstanden werden kann, in denen es darum ging, denjenigen, die keine Stimme hatten um ihre eigenen Interessen zu artikulieren, damals also am stärksten vertreten Frauen, Behinderte, verschiedenen Ethnizitäten, usw. eine Stimme zu geben. Aus den diversen Bewegungen, die sich in den 60er Jahren formierten gingen später akademisch anerkannte Diskurse, manchmal sogar anerkannte Disziplinen hervor, wie etwa die Gender Studies. Parallel hierzu verhält sich das politische und ethische Anliegen der interkulturellen Philosophie Malls und Wimmers: „Probleme“, die sich aus

¹ Gemeint sind hier die folgenden Biographischen Angaben: (Mall 1996), (Mall 2000) (Mall 1998).

der heutigen globalen multikulturellen Lage ergeben, seien sie real oder eingebildet, aufgebauscht oder vertuscht, müssen in einen geeigneten Rahmen für Diskurse abseits politischer Propaganda gestellt werden können. Damit sollen Reflexionsräume kreiert werden, in denen das „Andere“ auf Augenhöhe zu Wort kommt (Mall 1996, Mall 2000, Wimmer 2004).

Diese Forderung richtet sich nicht nur an die derzeit vorherrschenden politischen und ökonomischen Strukturen, sondern auch an die Philosophie, welche über lange Strecken hinweg diskursiv dazu beigetragen hat, Europa am Ort der Philosophie eine Hegemonie in der Welt zu erkämpfen und zu verteidigen. Diese Vorherrschaftsposition, die sich mitteleuropäische und amerikanische Denker (im Sinne von Teilnehmern an einem akademischen Diskurs) wie auch allgemein, kurz „der Westen“, einrichteten, wurde - wie wir in der vorliegenden Arbeit an einigen Stellen sehen werden - unter anderem dazu missbraucht, die „eigene“ Kultur so zu rationalisieren und damit zu universalisieren, sodass sie aus dem Geist der Moderne legitimiert werden konnte. Dies hatte, wie ich herausarbeiten möchte, mitunter fatale Folgen.

Von diesem Ausgangspunkt möchte ich die Theorien von Franz Martin Wimmer und Ram Adhar Mall in ihren Konzeptionen einer interkulturellen Philosophie kritisch rekonstruieren, da diese beiden Philosophen einen, in meinen Augen, sehr gelungenen Gegenentwurf zu bisherigen Gedankengebäuden bieten, mit dem das interkulturelle Moment in unserer heutigen Welt besser verstanden werden kann.

2.2 Was ist „Kultur“?

Womit haben wir es genau zu tun, wenn von „Kultur“ die Rede ist? Eine ausführliche Analyse würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen; die bereits vorhandene Literatur ist unglaublich umfangreich. So meint der Begriff an einer Stelle ein Set an Traditionen und Praktiken, an einer anderen Stelle beschreibt er bloß die „Hochkultur“ innerhalb einer Kultur, wie etwa die „Kultur“-Beilage einer Zeitung, in der ein Kulturideal

dargestellt wird, oder etwa subtile, eingelernte Regeln und Verhaltensmuster, wie wir sie in Worten wie „Gesprächskultur“ finden, um nur einige wenige Beispiele anzuführen. In Anbetracht dieser Vielfalt schon alleine in einem alltäglicheren Verständnis des Begriffes ist es nicht verwunderlich, dass der Kulturdiskurs auf unzählbar vielen Ebenen, oft nicht ohne Missverständnisse, geführt wird, da eine Auseinandersetzung mit dem Begriff in den seltensten Fällen explizit gegeben ist. Der Duden, als Referenzwerk für die definitorische Dimension einer Standardsprache sehr brauchbar, wenngleich auch die Definitionsgewalt, die ihm und dem Anspruch einer durch ihn ausgedrückten Normativität einer Standardsprache innewohnt, bietet die folgenden Begriffsdefinitionen für die *deutsche* Sprache: „1. (ohne Plural) Gesamtheit der geistigen u. künstlerischen Lebensäußerungen einer Gemeinschaft, eines Volkes. 2. (ohne Plural) feine Lebensart, Erziehung u. Bildung. 3. Zucht von Bakterien u. anderen Lebewesen auf Nährböden. 4. Nutzung, Pflege u. Bebauung von Ackerboden. 5. junger Bestand von Forstpflanzen. 6. (ohne Plural) das Kultivieren“ (Dudenredaktion 2010). Da sich nur die ersten beiden Definitionen in dem Bereich bewegen, der für meine Arbeit relevant ist, die anderen nicht viel mehr als eine etymologische Verwandtschaft zu *cultura* (von lat. *colo*, 3. *colui*, *cultum*: (einen Acker) bebauen, bestellen) aufweisen, will ich dem Kulturbegriff noch ein wenig mehr nachgehen.

Die Ethnologin Bettina Beer bietet eine Begriffsdefinition, die mir vor allem deshalb wichtig erscheint, da sie vor allem die für Ethnologen relevanten Punkte einfängt. Dies ist deshalb für mich relevant, da ich in meiner Arbeit auf Texte, Thesen und Einstellungen von Ethnologen eingehe, die nach diesen Prinzipien arbeiten, was sich als nicht hinreichend herausstellen wird. Beer unterscheidet zwischen den folgenden Kulturbegriffen: Erstens denkt sie Kultur bezogen auf die von mir bereits kurz angesprochene Dimension von Kultur als Kunst und Bildung (s. „Kulturteil“ in einer Zeitung). Zweitens handelt es sich bei „Kultur“ um „eine Anzahl klar unterscheidender, beständiger und relativ statischer Merkmale von Menschen gemeinsamer Abstammung“ (Beer 2003, 60).

Drittens sind Kulturen „Gemeinschaften mit gemeinsamen Merkmalen“ (ebd.) und viertens und letztens kann „Kultur“ als „wissenschaftliches Konzept“ (ebd.) innerhalb der Ethnologie verstanden werden (Beer 2003, 60-61). Dass all diese Definitionen in einigen Anwendungsfeldern äußerst problematisch sind, da sie etwa Gemeinschaften/Gesellschaften als abgeschlossene, statische Systeme wahrnehmen, den Abstammungsbegriff stark machen, usw. wird sich vor allem in meinen Analysen zu Japan deutlich herausstellen.

Um eine bessere Vorstellung davon zu bekommen, welche Selbstverständnisse der Kulturbegriff im Laufe seiner Geschichte durchlief, hilft der Versuch von A. L. Kroeber und Clyde Kluckhohn, die in ihrem Werk *„Culture – A Critical Review of Concepts and Definitions“* (1952) beachtliche 150 verschiedene Kulturbegriffe sammeln, organisieren und auswerten:

1.) Die „Group A: Descriptive“ sind im Grunde genommen „broad definitions with emphasis on enumeration of content“, also bloße Darstellungen von kulturellen Phänomenen, ohne darin (oder nach außen) abstrakte Zusammenhänge fest- oder herzustellen (Kroeber und Kluckhohn 1963, 81-88).

2.) Unter „Group B: Historical“ fallen alle diejenigen, die eine „emphasis on social heritage or tradition“ haben und dasjenige beschreibt, was wir sozial „geerbt“ haben, bzw. uns tradiert wurde, wodurch ein gewisser prozessualer Kontext im Kulturbegriff hergestellt wird (Kroeber und Kluckhohn 1963, 89-94).

3.) Die „Group C: Normative“ umfasst Begriffe, die eine „emphasis on rule or way“ legen, also diejenige Lebensweise herausarbeitet, die Angehörige einer Gemeinschaft teilen. Normativ ist diese Gruppe vor allem deshalb, da die Gruppenzugehörigkeit vom (mehr oder weniger) einheitlichen Ausleben der gemeinsamen Traditionen, der „Kultur“, abhängig ist (Kroeber und Kluckhohn 1963, 95-104).

4.) In der „Group D: Psychological“ sind alle jene Kulturbegriffsdefinitionen zusammengefasst, die eine „emphasis on

adjustment, on culture as a problem-solving device“ legen. Das funktionale und operative Moment von Lernen anhand dessen, was sich in der gegebenen Situation in der „Natur“ bewährt, wird somit konstituierend für Kultur (Kroeber und Kluckhohn 1963, 105-117). Sie ist so gesehen die Summe von Techniken, seien sie technologisch, Einstellungen oder moralische Strukturen, die sich als die praktikabelsten erwiesen haben, was im Begriff der „Zivilisation“ als Beherrschung der „Natur“ gut erfasst werden kann.

5.) Die „Group E: Structural“ konstituieren jene Kulturbegriffe, die eine „emphasis on the patterning and organization of culture“ legen. Dabei geht es vor allem um einen Fokus auf die Idee von „Kultur“ als „System“, das (materielle wie nichtmaterielle) Techniken, wie bei Punkt 4 angeführt, so ordnet und organisiert, dass menschliche Bedürfnisse damit befriedigt werden können (Kroeber und Kluckhohn 1963, 118-124). Der Grad und Modus an Organisation macht eine Kultur jeweils distinktiv, das Beschreiben derselben ist bereits ein verhältnismäßig komplexer abstrakter Vorgang.

6.) In der „Group F: Genetic“ werden jene Definitionen gesammelt, die eine „emphasis on a culture as a product or artifact“ legen. Dies bedeutet, dass Kultur das gesamte Set an Werkzeugen und Gewohnheiten, an Symbolen und Organisationsmodellen ist, die sich der Mensch im Laufe der Zeit entwickelt und von Generation zu Generation „weitergegeben“ hat (Kroeber und Kluckhohn 1963, 125-140). Dieser Begriff kann als deckungsgleich mit dem Begriff „Zivilisation“ angesehen werden.

7.) Schließlich gibt es noch eine letzte Ordnungsgruppe, die „Group G: Incomplete Definitions“, welche quasi als „Sonstige“ fungiert, als Becken, in dem all diejenigen, die schwierig zuordenbar bzw. schwierig fassbar sind. In dieser Gruppe fand ich spezifisch für meinen thematischen Kontext besonders interessant, dass die äußerst diffuse „Kulturdefinition“ von Ruth Benedict angeführt wird („What really binds men together is their

culture - the ideas and the standards they have in common.“²), die deshalb meine Aufmerksamkeit erweckte, da Ruth Benedict mit ihrem Werk „*The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*“ (1946) ein Referenzwerk der Japanologie verfasst hat, das im Kontext des verlorenen zweiten Weltkrieges maßgeblich die Identitätsfindung der Nachkriegsjahre in Japan, wie die Fremdwahrnehmung „des Westens“ mitdefinierte.

Auch wenn die Ergebnisse von Kroeber und Kluckhohns Projekt heute nicht mehr dem aktuellen Diskursstand entsprechen mögen, so hilft ihr Ansatz ungemein, dasjenige zu erkennen, was kontextuell unter Kultur verstanden werden konnte bzw. wurde.

Den für meine Arbeit vielversprechendsten Kulturbegriff fand ich schließlich bei Franz Martin Wimmer, der Kulturaspekte folgendermaßen beschreibt: „Es gibt jeweils den bestimmten Zustand der Vorstellungen, Normen, Anschauungen einer Gesellschaft oder Gruppe von Menschen, innerhalb dessen die einzelnen Mitglieder handeln, denken und fühlen. Dieser Zustand verändert sich jedoch durch und in den einzelnen Akten der jeweiligen Menschen, wobei geringere und stärkere Brüche stattfinden. Der Grad an Dynamik und Kreativität ist höchst unterschiedlich“ (Wimmer 2004, 45). Dieser Kulturbegriff besticht vor allem durch seine Flexibilität, indem er Kultur nicht auf Techniken, Zivilisation, auf historische Linearität oder dergleichen festnagelt. Damit erscheint er mir als ein Kulturbegriff, dem nicht vorgeworfen werden könnte, er wäre ein rein geistiges Produkt einer „modernen europäischen Weltsicht“, was für ein „neues“ kulturelles Verständnis ja gesucht wird.

2.2.1 Ausgangspunkt: Zentrismuskritik

Ein Anliegen dieser Arbeit ist es, Kulturen im Allgemeinen und Japan im Besonderen aus einer Optik heraus wahrzunehmen, die nicht die eigenen kulturellen Selbstverständnisse über eine andere Kultur stülpt, ihr die eigenen Begrifflichkeiten oktroyiert und damit nur ein sehr beschränktes kulturelles Verstehen zulässt. Dazu gilt es, die diskursive Vormachtstellung,

² Benedict, Ruth. *Patterns of culture*. Boston: Houghton Mifflin, 1934. – hier zit. n. (Kroeber und Kluckhohn 1963, 141).

die die europäische Philosophie bzw. das „westliche“ Weltbild aus imperialistischen Zeiten auf die Welt innehat, zu erkennen, zu artikulieren und schließlich zu durchbrechen und zu einem gemeinsamen, besonnenen Diskurs anzuregen, bei dem verschiedene Kulturen gleichermaßen Gehör finden und zur Sprache kommen.

Diesem Auftrag stehen allerdings noch einige tiefsitzende kulturelle Faktoren im Wege, die innerhalb Europas eine nach wie vor starke Stimme haben und auch allgemein breiten Zuspruch finden. Eines der zentralen Probleme dieses Projektes ist das des Zentrismus'. Zentrismen sind deshalb für den offenen Diskurs kontraproduktiv, da sie in einem ersten Schritt im Kern ein „Eigenes“ und ein „Anderes“ konstruieren und das im Weiteren so aufeinander beziehen, dass das „Andere“ (oder zumindest das als anders Wahrgenommene) vom „Eigenen“ kategorisch entweder ausgeschlossen, oder toleriert oder ins „Eigene“ integriert wird (Wimmer 2004, 15). Alle drei Reaktionen sind problematisch, versucht man eine Ordnung zu schaffen, in der sich Vertreter unterschiedlicher Kulturen einander nicht nur scheinbar, sondern tatsächlich gleichgestellt begegnen können. Als die ausbalancierteste Form, einen „Mittelweg“ einzuschlagen, formuliert Franz Martin Wimmer einen *tentativen Zentrismus*, also ein versuchsweises Aufheben absoluter Gültigkeitsansprüche und eine Suche nach dem Gespräch „zwischen Gleichen bei inhaltlicher Differenz“ (Wimmer 2004, 17). Zwar bleibt dies bei Wimmer nach wie vor ein „Zentrismus“, da er den kulturellen Ausgangspunkt des Betrachters nicht aufhebt, doch ist dieser in seinem Umgang mit dem „Anderen“ offen. „Kultur“ könne in diesem Zusammenhang weder innerhalb einer linearen Entwicklung gesehen werden, in der die eine kulturelle Form ein Vorgänger seines Nachfolgers wäre (eine Konfiguration, die ich bei meinen Betrachtungen zur Modernisierung Japans im zweiten Teil meiner Arbeit an vielen Punkten aufgreifen und in ihrer praktischen Problematik entfalten werde). Sie kann auch nicht als in sich klar abgrenzbar und teilbar interpretiert werden, wo verschiedene kulturelle Entitäten quasi nebeneinander existierten und die jeweils andere Seite bloß verstanden, aber nichts darüber hinaus

argumentiert werden könne. Dies würde Kulturen als Monaden interpretieren, die nebeneinander existieren und abgeschlossen als „die europäische“ oder „die japanische“ Kultur betrachtet werden. Der *tentative Zentrismus* ist nach wie vor als Einstellung als „Zentrismus“ zu sehen, da derjenige, der sich mit Kultur auseinandersetzt, schließlich das „Zentrum“ bleibt und von dort erst auf ein anderes bezogen wird (Wimmer 2004, 15-17 u. 53-58).

Ein Perspektivenwechsel ist an diesem Punkt auch in so ferne notwendig geworden, da wir das „Andere“ heute in einem anderen Licht zu betrachten gefordert sind, als es etwa noch vor 100 Jahren der Fall war, als Japan langsam als exotisches Anderes entdeckt wurde, das mit der gleichen Faszination betrachtet werden sollte, wie etwa ein Ausstellungsstück in einem völkerkundlichen Museum, nicht aber als gleichgestelltes „Anderes“ in einem respektvollen Umgang. Der besondere Status, der Japan etwa im ausgehenden 19. Jahrhundert zukam kann am Beispiel der *yokohama shashin* vielleicht etwas versinnbildlicht werden: Nach seiner Öffnung, wurde Japan zu einem beliebten Reiseziel. In diesem Zuge entstand so etwas wie eine Begeisterung am „Exotischen“ – die „Andersheit“ Japans war sogar so populär, dass sich ein japanspezifisches Photographie-Genre, nämlich das *yokohama shashin* (横浜写真 – wörtl.: „Yokohama Photographie(n)“) gründete, das, obwohl die Souvenirphotographie auch im Bezug auf andere kulturelle Räume der Erde Fuß fassen konnte, als Genrebezeichnung japanischen Fotos vorbehalten waren. Die Herkunft des Photographen war übrigens interessanterweise für die Authentizität der Bilder irrelevant, schließlich gilt der Italiener Felice Beato nach wie vor in Japan und Europa als einer der Hauptvertreter und Mitbegründer dieses Genres. Den Namen tragen diese Fotografien übrigens bloß wegen dem Entstehungs- und Hauptvertriebsort Yokohama, de facto konnten *yokohama shashin* allerdings aus ganz Japan kommen und mussten nichts mit der Hafenstadt zu tun haben. Dieser Exotismus, der Japan in einer wie eben gezeigt, besonders ausgeprägten Form entgegengebracht wurde, war so lange möglich, solange Japan keine Gleichstellung zugesprochen werden

musste, was in heutiger Zeit wesentlich schwieriger ist, da die Forderung nach kultureller Gleichstellung (Dobson 2004).

Neben den beliebten Fotografien wurden auch unzählige Reisetagebücher und -berichte angefertigt, die nicht nur ein mögliches Zeugnis Japans der Edo-Zeit abgeben, sondern viel mehr dasjenige dokumentieren, was europäische Reisende an Japan im Besonderen und als das kulturell „Andere“ im allgemeinen wahrnahmen. Japanreisen wurden jedoch nicht nur zur Unterhaltung angetreten, Völkerkundler und die Autoren und Vertreter der damals boomenden Anthropologie erforschten und analysierten, systematisierten und interpretierten die neu entdeckte Kultur (Linhart 1996). Dies taten sie allerdings mit ihren damals verinnerlichten Weltbildern, die den postmodernen kulturellrelativistischen Diskurs noch nicht kannten. Kurzum, sie waren durchzogen von einem weitgehend unausgewiesenen, da unbewussten, Eurozentrismus. Sowohl auf der Ebene einer akademischen Elite, als auch auf der einer weniger diskursbegriffenen Rezipientenschaft war das Bedürfnis das „Andere“ kennen zu lernen groß, Japan konnte sich im Zuge der Modernisierung (allerdings erst ab einem gewissen „Zivilisierungsstatus“, was in Kapitel 4 genauer durchleuchtet werden soll) zunehmender Aufmerksamkeit erfreuen. Damit war das „Andere“ zwar wahrgenommen (als Konzeption des „Anderen“ diskursiv erfasst wurde es erst im 20. Jahrhundert), das „Eigene“ wurde dadurch aber noch nicht in seiner *Relation* zum „Anderen“ diskursiv erfasst. Vielmehr betrachteten etwa Anthropologen die japanische Kultur als ein Forschungsobjekt, das durch seine Verobjektivierung nicht mehr als ebenbürtig oder gleichgestellt angesehen wurde. Dies wiederum ging Hand in Hand mit der Einstellung, dass *eine* „Standardkultur“ die jeweiligen „andersartigen“ kulturellen Ausformungen als sich unebenbürtig einstufte, sich selbst zum normativen „Muss“ hervorkehrt und die jeweils „anderen“ Kulturen als bloße Objekte neugieriger Betrachtung herabstufte, oder mit anderen Worten: „Die Krise der *einen* Kultur ist die ihrer eigenen Selbstermächtigung, das Paradigma für alle anderen Kulturen zu sein [Hervorh. S.K.]“ (Mall 1996, 21) kurz: Der Eurozentrismus.

Auch wenn die eben beschriebenen Schwierigkeiten von Zentrismen noch Aktualität haben, stehen wir heute in einer anderen geopolitischen Situation als im ausgehenden 19. Jahrhundert, was ein Umdenken unseres kulturellen Selbstverständnisses notwendig macht.

2.2.2 *Standorthafte Standortlosigkeit zur Überwindung von Zentrismen*

Damit wir bei einer Kultur(-begriffs-)interpretation nicht erneut in einen Zentrismus verfallen und damit denselben Fehler wiederholen, welcher der „europäische“ Geistesgeschichte immerzu anheimgefallen ist, hilft nach Mall das folgende Umdenken: Interkulturelle Philosophie solle nicht mehr als Disziplin oder Denktradition verstanden werden, wie dies bei Philosophen in Mitteleuropa fast durchwegs der Fall ist, sondern vielmehr „positiv ausgedrückt, [...] der Name einer philosophischen und kulturellen Haltung, Einstellung und Einsicht“ (Mall 1996, 2) sein. Sie ist damit, und das sollte ihr Ziel sein, ein „Versuch, in grundlegenden Fragen zu Einsichten zu gelangen, diese angemessen auszudrücken und somit einer intersubjektiven Prüfung zugänglich zu machen“ (Wimmer 2004, 26). Das Projekt, das also von beiden Philosophen gleichermaßen formuliert wird, stellt den Anspruch, Zentrismen soweit zu überwinden, dass keine Denksysteme, keine Begriffssysteme mehr dominieren können oder privilegiert würden (Mall 1996, 1-4). Nun ließe sich dagegen argumentieren, dass die philosophische Haltung, die von Mall und Wimmer ins Feld geführt wird, selbst schon das Produkt einer gewissen kulturellen Einstellung wäre, die es hervorbringt. Oder mit anderen Worten: Das Bedürfnis, sich über Zentrismen hinwegzusetzen, würde bloß einen neuen Zentrismus schaffen, von dem bloß behauptet würde, er wäre keiner. Doch dies ist nicht der Fall: Interkulturelle Philosophie solle, „anders“ gedacht, tatsächlich ein neues Zentrum fundieren, dabei allerdings nicht in einen Zentrismus ausarten, also keine Universalitäts- und Absolutheitsansprüche stellen. Dies kann dadurch erreicht werden, so Mall, indem wir das eigene „Zentrum“ reflexiv transzendieren und es aus einer neuen „Perspektive“ sehen (Mall 1996, 20-25). Dieses Gewahrmachen und „Re-Reflektieren“ des eigenen Standpunktes entlässt uns zwar nicht aus der „eigenen“

kulturellen Verbindlichkeit, doch destruiert es Absolutheitsansprüche des „Eigenen“. Das macht die interkulturelle Philosophie *standortlos*, wie es Mall nennt. Gleichzeitig ist aber völlige *Standortlosigkeit* so stark relativierend, dass Verstehen, wie es eine interkulturelle Hermeneutik ja zu ergründen sucht, gar nicht erst existieren könnte, da schließlich zum Verstehen sowohl das „Eigene“, als auch das „Andere“ konstitutiv notwendig sind (Mall 1996, 25-30). Dadurch ist die interkulturelle Philosophie *standorthaft*. Mall spricht deshalb von der „*standortlosen Standorthaftigkeit*“ und der „*standorthaften Standortlosigkeit*“, welche zum Ausdruck bringt, dass in einer neu gedachten interkulturellen Philosophie kein Raum weder für völligen Relativismus noch für völlige Verabsolutierung sein kann. Gleichzeitig kann diesem Gedanken auch nicht vorgeworfen werden, er wäre ein wiederum neuer Zentrismus: „Alle Standorte sind als solche zu behandeln, selbst jedoch nicht mit einem neuen konkret einzunehmenden Standort zu verwechseln“ (Mall 1996, 24). Es handelt sich also nicht um eine „neue Auflage der alten Praxis mit dem Ziel, erneut den Diskurs zu monopolisieren“ (Mall 1996, 44), ein Zentrum bleibt bestehen, nicht aber ein Zentrismus.

2.2.3 Relativismus und Essentialismus

Mall und Wimmer beschreiben zwei Argumentationslinien, die sich innerhalb verschiedener Diskurse, sowie auch in einer alltäglichen Optik wiederfinden lassen und der Gleichberechtigung verschiedener Kulturen hinderlich sind, nämlich die *relativistische* und die *essentialistische*: Der radikale Relativist spricht den Philosophien unterschiedlicher Kulturen ab, über dieselben Begriffe verfügen zu können, die eine andere Kultur innehat, da viele der grundlegenden Begriffe und Vorstellungen in eine andere Sprache und Kultur nicht übertragbar wären. Kategorien und Begriffe wären so wurzellos, sodass ein Vergleich *de facto* nicht möglich oder sinnvoll ist. Dieser relativistische Standpunkt proklamiert, dass die Bedeutungen eines Begriffes jeweils einzigartig an *ein bestimmtes* kulturelles Fundament geknüpft sein müsse. Diese Haltung ist von der Hand zu weisen, da hier „die Bedeutung eines Begriffs, die selbst ein Ergebnis interpretativer Akte

ist, ontologisch hypostasiert“ (Mall 1996, 9) werden würde. Dies gilt vor allem in Hinblick auf die oft vertretene Meinung, die griechische Tradition hätte die Philosophie hervorgebracht. Der argumentative Kunstgriff derjenigen, die *die* Philosophie als notwendig aus der Tradition antik-griechischer Denker hervorgegangene Denkdisziplin proklamieren, wird darin evident, dass es sich bloß um einen willkürlichen Definitionsakt handelt. Das monolithische Festsetzen der Grenzen der Disziplin wirkt sich schließlich nicht auf das Prinzip „des Philosophierens“ *an sich* aus, wodurch zwar jemand vom „eigenen“ Diskurs ausgeschlossen werden könne, ihm aber damit nicht die Fähigkeit zu Philosophieren genommen werden kann. Die Grundhaltung wäre diese: eine andere, „Quasi-Philosophie“, möge existieren, könnte aber nicht die Bezeichnung „Philosophie“ tragen, sondern müsste sich mit Hilfsbegriffen wie „Denksystem“ oder „Sammlung von Weisheiten“ zufrieden geben.

Diese Einstellung ist aber nicht nur innerhalb der „europäischen“ Denktradition festgefahren, auch in Japan wurde diese Haltung teilweise kritiklos übernommen. An japanischen Universitäten wird so zum Beispiel auch heute nur dasjenige im Curriculum als „Philosophie“ gehandelt, was den europäischen und amerikanischen philosophischen Disziplinen zuordenbar ist, also im Grunde weitläufig die Kontinentalphilosophie und die analytische Philosophie. Dies mag daher rühren, dass „Philosophie“ *als akademisches Fach* in Japan erst mit der Modernisierung aufgekommen ist (Katsura 1985, 199-213). Die „Philosophie“ war also ein begrifflicher Import, da es im vormodernen Japan keinen Begriff dazu gab (was nicht damit verwechselt werden darf, dass es keine Philosophie an sich gab). Die japanischen Schriftzeichen für „Philosophie“ (哲学 – *tetsugaku* – „weise“ und „Lehre, Studium“) etwa fanden erst in der Meiji-Zeit als Fremdbezeichnung für „westliche“ Philosophie Einzug in die japanische Sprache und bezeichnen auch heute noch die Philosophie, wie wir sie aus der mitteleuropäischen Tradition kennen. Dies wird daraus ersichtlich, dass etwa die „Tetsugaku-kai“ (哲学会 – „Gesellschaft für Philosophie“), in einer Festschrift anlässlich ihres hundertjährigen Bestehens zahlreiche

europäische Philosophen hervorhebt, die für die Modernisierung Japans die notwendigen Reflexionen gegeben haben (Katsura 1985, 199-213). Hier sei vielleicht kritisch angemerkt, dass dieser Import europäischer Denker ausschließlich durch die Übersetzung ihrer Werke ins Japanische geschah, nicht durch die Auseinandersetzung der Philosophen mit Japan selbst. Darüber hinaus bezeichnet auch heute noch *tetsugaku* „Philosophie“, für „orientalische“ Philosophie ist der Ausdruck *tōyō tetsugaku* (東洋哲学 – „Orient“ und „Philosophie“) gebräuchlich.

Ich möchte aber nach den folgenden Ausführungen wieder zum Relativismus-Essentialismus-Problem zurückkehren. Dem oben beschriebenen Relativismus steht („traditionell“) eine essentialistische Einstellung gegenüber, welche genauso wie relativistische Standpunkte das kulturelle Verstehen hemmt: Essentialistische Positionen verorten in einer Philosophie oder einer Kultur einen universellen und allgemeingültigen Kern, welcher durch seine Allgemeinheit örtlich und zeitlich ungebunden existiert. Das zuvorderst problematische an dieser Argumentationslinie ist, dass dieses Allgemeine de facto häufig als dasjenige expliziert wird, was der europäischen Denktradition zu Grunde liege. Die europäische Philosophie etwa wird als *die* Philosophie angenommen, und nicht als eine Philosophie einer bestimmten Kultur (die selbst noch keinen Homogenitätsnachweis erbracht hat, wie hier auch angemerkt werden sollte), selbst wenn diese über lange Strecken Universalitätsansprüche stellt (Mall 1996, 7-12). Diese Grundhaltung hat weite Verbreitung sowohl im akademischen Diskurs, als auch in unserer alltäglichen Kulturbegegnung. Dies liegt daran, dass sich „andere“ Konzepte unserer heute intuitiv als selbstverständlich angenommenen schwierig denken lassen – im zweiten Teil meiner Arbeit werde ich zeigen, dass gedankliche Grundelemente unserer europäisch-(post-)modernen Weltanschauung Begriffe wie „Gesellschaft“, „Kultur“, „Religion“, „Individuum“ und andere so stark verinnerlicht haben, dass ihr konstruierter Charakter heute nur selten hinterfragt wird. Diese Begriffe wurden quasi „entkulturalisiert“, oder mit anderen Worten „naturalisiert“, Alternativen werden damit gemeinhin ausgeschlossen.

2.2.4 Universalkultur und Eurozentrismuskritik

Wie eben angeschnitten, geben wir uns in unserem alltäglichen Umgang mit einem hohen Maß an kultureller Universalität zufrieden, da sie unseren gemeinsamen Umgang miteinander praktikabler macht. Da sich in unserer Zeit über Globalisierungsprozesse Kulturen allerdings „näherkommen“, es zu Auseinandersetzungen (im doppelten Wortsinn) kommt, hat sich die Frage um eine zusätzliche Dimension erweitert: Die Frage nach einer „universellen“ Kultur wurde mit der Aufklärung in Form eines wissenschaftlichen objektiven Grundsystems versucht beantwortet zu werden, das die wissenschaftliche Einstellung gründend auf Rationalität und die Beherrschung von Natur und Mensch durch Wissen und Macht in sein Zentrum rückte (Foucault 1977), und schwingt heute noch in unserem szientistisch gefärbten Weltbild stark nach. Die Unumstößlichkeit und Starrheit dieser Universalismen (bzw. von Universalismen insgesamt) trifft Harumi Befu sehr passend in dem analog verwendeten Begriff „monolithic“ (Befu 2001).

Ein zentrales Problem der Vernunftlastigkeit der modernen europäischen Philosophie ist, dass erst seit kurzem durch die Arbeiten der interkulturellen Philosophie dieser universalistische Anspruch „der europäischen Kultur“ auch im europäischen Diskurs ausgewiesen wurde – davor, so könnte man sagen, machte sich „Europa“ den Diskurs durch seine eigenen akademischen Disziplinen selbst, arbeitete exklusiv, d. h. wer am Diskurs partizipieren wollte, musste erst die Bedingungen dafür erfüllen, indem er oder sie die Grundtermini der europäischen Moderne übernahm. Vernunft wurde zum Universalwerkzeug argumentiert, insofern lässt sich auch beobachten, dass die globale Welt heute zunehmend rationalisiert und gleichermaßen technologisiert wird. Diese Nähe von Technologie und Vernunft werden in Begriffen wie „Effizienz“ oder „Fortschritt“ sichtbar, die beide Konzepte der modernen Einstellung sind; wichtiges Kriterium für die Qualität einer Sache und Kultur sei ihre operative Funktionalität. Durch diesen Zusammenhang, wird die „Europäisierung der Welt“ suggeriert (Mall 1996, 25-28, 55-56).

Japan wird im Kontext der Meiji-Restauration bzw. seiner Modernisierung oft genau so wahrgenommen. Das in der Meiji-Zeit bestimmende Motto lautete „*bunmei kaika*“ (文明開化 – „Förderung von Kultur und Gesellschaft“). *Bunmei* (文明) bedeutet normalerweise (also außerhalb des Slogans *bunmei kaika*) „Zivilisation, Kultur, materielle Kultur“, *kaika* (開化) „Aufgeklärtheit, Zivilisation, Aufklärung, Kultur, kultureller Fortschritt“. Das zweite Schriftzeichen von *bunmei* ist übrigens auch in der Kombination mit 治 (was unter anderem als *osameru* „regieren, verwalten“ bedeutet), also als 明治, „Meiji“. *Bunmei kaika* bezeichnet viererlei:

„The historical concept of *bunmei kaika* has various connotations. Broadly speaking, it designates a time category in early Meiji history, roughly corresponding to the eighteen seventies. In this era the Japanese borrowed heavily from the Western political, economic, military, and cultural experience in building a modern nation. Second, *bunmei kaika* refers to the post-1868 craze for Western foods, clothing, architecture, and manners. [...] Third, *bunmei kaika* denotes a conscious government policy to create a large class of modern, educated citizens. Beginning in 1872, the fledgling Ministry of Education supervised the introduction of Western languages, science, history, literature, and law into the curriculum of the new national school system. Finally and most significantly, *bunmei kaika* was the phase of Meiji intellectual activity known as ‘enlightened,’ or *keimou*, thought.” (Havens 1968, 218)

Die Worte bleiben dennoch der quasi-originär-japanischen Sprache zugeordnet, ein Import eines deutschen oder englischen Ausdruckes über Katakana, also bei möglichst originalgetreuer Übernahme eines Wortes in das japanische Lautsystem, fand nicht statt. Deshalb in dieser sprachlichen Formation die komplexe Verbindung von demjenigen, was als das „vormoderne Japanische“ gesehen wird mit dem, was wir modern-europäisch nennen können, sichtbar. So ist es nicht verwunderlich, dass unzählige Philosophen und Denker Europas vor allem in, aber auch nach der Meiji-Zeit ins Japanische übersetzt wurden, wobei die Originaltreue sehr oft eine nur untergeordnete Rolle spielte (vgl. Havens 1968 u. Sugiyama 1968). Auf die ersten Kontakte japanischer Denker mit europäischen, modernen

Begriffen und deren oft konfliktbeladenen Werdegang in Japan, werde ich in Kapitel 4 noch detaillierter eingehen.

Doch möchte ich wieder zur Frage zurückkehren mit welchen Mitteln interkulturelles Verstehen überhaupt über einen Eurozentrismus und der Grundlage einer „Europäisierung der Welt“, wie es oft zu hören ist, hinaus möglich ist. Mall bietet hier einen in meinen Augen sehr brauchbaren Vorschlag: wir sollten bei unseren Reflexionen weder in der Vorstellung einer totalen Identität verhaftet bleiben, noch sollten wir den Kulturbegriff in totaler Differenz auflösen. Positiv formuliert schlägt er ein Ausbalancieren zwischen beiden Polen vor, indem wir uns auf die Suche nach *Überlappungen* begeben, und auf diesem Mittelweg zwischen allem Relativem das „Eine mit vielen Namen“ suchen (Mall 1996, 18-19).

Vielleicht soll an dieser Stelle angemerkt werden, dass ich bevorzugt von „Eurozentrismus“ schreibe, obwohl in der heutigen geopolitischen Situation „Amerikazentrismus“ in einer (breiter medial geführten) Kulturdebatte prominenter sein mag. Dies rührt daher, dass ich vor allem Zentrismen aus den historischen, geopolitischen Entwicklungen der Modernisierungsbewegung des 19. Jahrhunderts anspreche. Zu dieser Zeit war die interkulturelle Erfahrung zwar auch gegenüber Amerika groß, die relevanten, diskursdominierenden und in weiterer Folge identitätsbildenden Diskurse brachte allerdings die „europäische Philosophie“, vor allem die deutsche, englische und französische hervor. Der kulturelle Einfluss Amerikas wird in der von mir behandelten Literatur zu diesem Thema eigentlich erst mit der Nachkriegszeit relevant behandelt.

2.2.5 Modernisierung statt Europäisierung

Alternativ zur Rede einer „Europäisierung“ anderer Kulturen könnten wir den Modernisierungsbegriff genauer ins Auge fassen. Wenden wir den Begriff der „Europäisierung“ auf Europa selbst an, sehen wir, dass es wenig Sinn ergibt, bei den Entwicklungen des 19. Jahrhunderts rein von einer „Europäisierung“ auszugehen, sonst müssten wir ja, überspitzt formuliert, feststellen, dass sich Europa „europäisiert“. Viel sinnvoller ist es allerdings, bei der geistesgeschichtlichen Entwicklung von einer

„Modernisierung“ zu sprechen – ohne dabei zu leugnen, dass viele ihr zu Grunde liegenden Gedanken ein Produkt der in Europa geführten Diskurse, Überlegungen und historischer Entwicklungen sind. Versuchen wir uns zu vergegenwärtigen, dass zum Beispiel nicht „Europa“ nach Japan übersetzte, sondern die „Moderne“, ergibt es wesentlich mehr Sinn, nach dem Gemeinsamen und Verschiedenen in den Modernisierungsbewegungen Japans zu suchen. Interessant ist es hierbei auch festzustellen, dass der Begriff der „Europäisierung“ nicht nur in der „westlichen“ Welt durchleuchtet wird, sondern gerade im Japan der Meiji-Zeit unter den Intellektuellen, die an den kulturellen und politischen Neustrukturierungen Japans beteiligt waren, ein beliebter Kampfbegriff war, mit dem oft eine Ablehnung des „Neuen“ mitgetragen wurde (Shimada 2007).

Dennoch lässt sich beobachten, dass die Thesen eines Entweder-Oder, eines Weiterbestehens alter Differenzen oder einer bloßen Ausweitung einer *einzig*en Tradition, den kulturellen Werdegang Japans in der Moderne nicht ausreichend erfasst. Viel mehr ist davon auszugehen (und anhand einiger ausgewählter Beispiele werde ich das im Kapitel 4 zeigen), dass sich aus der Begegnung des „Eigenen“ mit dem „Fremden“ ein komplexer Übernahme- und Abstoßungsprozess ergibt, der viel mehr neue kulturelle Facetten hervorbringt. Vieles, was heute als selbstverständlich Japanisch gilt, manchmal sogar als „traditionell Japanisch“, hat sich erst im Laufe der letzten 150 Jahre entwickelt, oder wurde bewusst in Japan entwickelt, um einen Einheitsgedanken „der Japaner“ hervorbringen zu können (Shimada 2007 u. Vlastos 1998).

2.3 Kulturen verstehen

Im folgenden Abschnitt möchte ich mich der Frage nähern, wie bei interkulturellen Begegnungen Verstehen möglich ist, und dabei grundlegende Probleme der Identitäts- und Differenzthese im interkulturellen Kontext herausarbeiten, da diese, so denke ich, heute besondere Aktualität haben.

2.3.1 Fremdverstehen und Selbstverstehen

Um Frage der Gemeinsamkeiten und der Ausdifferenzierungsmöglichkeiten einer als anders wahrgenommenen Kultur überhaupt klären zu können, müssen wir uns zunächst vergegenwärtigen, dass es nicht bloß reicht, das Fremde in z.B. „Japan“ zu verstehen, sondern, dass vielmehr auch ein „Selbstverstehen“ notwendig ist. „Selbstverstehen“ erfasst hier zweierlei Tiefenstufen: erstens geht es darum, „Selbstverständlichkeiten“ (im alltäglichen Umgang *und* im Diskursraum), also dasjenige, was ohne weitergehende Reflexion für sich selbst steht, herauszukehren, zu explizieren und zu thematisieren. Zweitens geht es darum, das „Eigene“ (i.e. Selbst) zu verstehen, eigene Handlungs- und Denkmuster gewahr zu machen also zu fragen, wie ich meine „eigene“ Kultur verstehe, im Gegensatz zu Fremdverstehen: wie sehe ich andere oder wie *werde* ich gesehen.

Vielleicht hilft es, sich hierbei zu vergegenwärtigen, dass etwa für Europäer das „Europäische“ genauso selbstverständlich ist, wie zum Beispiel für einen Japaner das „Japanische“. Dieser Vergleich soll helfen, sich die Relativität von Selbstverständlichkeit gegen die Meinung einer Naturalisierung derselben zu veranschaulichen. Es soll hier aber davor gewarnt sein „das Japanische“ oder „das Europäische“ hier zu ontologisieren. Obwohl es sich bei Selbstverständlichkeiten eventuell in einigen Bereichen um etwas von „Außen“ importiertes und integriertes handelt, haben wir es durch unsere Gewohnheit als „Eigenes“ akzeptiert. Man könnte etwa provokant fragen, ob uns die Tomaten, die wir in der österreichischen Küche heute regelmäßig (in Österreich als „Paradeiser“) antreffen, Österreichern gemeinhin als „fremd“ auffallen, zumal sie doch eigentlich aus Süd- und Mittelamerika kommen und auf der Wiener Weltausstellung 1873 noch ein exotisches Exponat waren (Corti 2010).

2.3.2 Verstehen und Verstandenwerdenwollen

Beim Verstehen interkultureller Zusammenhänge tritt bei Mall wie bereits gesagt eine ethische Dimension vor allem vor dem Hintergrund einer fortschreitenden Globalisierung ins Zentrum: Um kulturkolonialistischen

Tendenzen entgegenzuwirken und der Vereinnahmung einer Kultur durch eine andere vorzubeugen, mahnt Mall, dass es bei „Verstehen“ immer auch um ein „Verstandenwerdenwollen“ geht. „Die Faktizität des Fremden muß (sic!) man tragen und zu ertragen lernen. Dies ist ebenfalls von dem Fremden zu erwarten“ (Mall 1996, 60). Dieser ethische Appell gilt universell, jeder kulturelle Komplex und jede kulturelle Person muss dem „Anderen“ mit Toleranz begegnen, so Malls Apell. Diesen Anspruch äußert er vor allem mit der Intention, ein konfliktfreies miteinander in Gesellschaften zu ermöglichen, in denen kultureller Austausch de facto zunimmt, so keine gewaltsamen Maßnahmen dagegen eingeleitet werden würden, was sowohl für Mall, als auch für Wimmer ethisch nachvollziehbar abzulehnen ist (Mall 1996, 55-66).

Doch ist dieses Problem ein noch tiefergreifendes: Beim Verstehen kultureller Inhalte kommt in weiterer Folge jene Machtdimension hinzu, die vor allem im diskursiven Umfeld einer Kolonialisierungsdebatte offensichtlicher an die Oberfläche tritt. Im Zuge einer Untersuchung der Frage nach den hermeneutischen Grundmomenten interkultureller Begegnung lässt sich diese Dimension besser veranschaulichen, indem der Begriff „Verstehen“ ersetzt wird durch „Er-fassen“ oder „Be-greifen“, womit deutlicher zur Geltung kommt, dass Verstehen voraussetzt, das Andere zu vereinnahmen, zu modifizieren (Wimmer 2004, 135-136). Bei diesem Vorhaben nimmt die Philosophie eine besondere Rolle ein, da sie den „richtigen Diskursmodus“ ermöglicht, was in einem z.B. politischen Umfeld nicht möglich wäre: Ram Adhar Mall beschreibt am Beispiel des Gespräches zwischen König Menandros und dem indischen Mönch und Philosophen Nâgasena den für die interkulturelle Philosophie notwendigen Gesprächsmodus: Die Diskussion müsse nur durch Überzeugen und Zugestehen, Unterscheidung und Gegenunterscheidung vonstattengehen, in dem Gewaltausübung ausgeschlossen ist. Könige bestrafen bei Uneinstimmigkeit, Philosophen wägen ab, nehmen an, lehnen ab, alles stets auf der gleichen Ebene mit dem Gesprächspartner (Mall 1996, 3-4). Die Diskursführung müsse idealerweise also entlang der Linie von

kommunikativem Handeln im Sinne Jürgen Habermas' geschehen (Habermas 2006). Macht und Hierarchien üben innerhalb dieser idealen Kommunikationsform keinen Einfluss auf die Diskursteilnehmer aus, sie stehen Augenhöhe und Meinungen können in diesem Rahmen ohne Einschränkung geäußert werden. Doch geht es beim Diskurs im Bereich der interkulturellen Philosophie weniger darum, das „stärkste“ Argument zu suchen, wie es bei Habermas der Fall ist, die idealen Rahmenbedingungen, die Habermas aber für den *herrschaftsfreien Diskurs* zieht gelten aber auch für den guten interkulturellen Austausch, denn nur so kann gewährleistet werden, dass ein tatsächlicher offener Diskurs aufkommt. Oder mit den Worten Saids: „There is, after all, a profound difference between the will to understand for purposes of coexistence and humanistic enlargement of horizons, and the will to dominate for the purposes of control and external dominion“ (Said 2003, XIX).

Eine ähnliche Form der Gewaltausübung, über die „Herrscher“ in einem Diskurs verfügen, findet sich in der Definitionsgewalt: Philosophie etwa als etwas rein Europäisches zu definieren, also zu konstatieren, dass sich die Philosophie aus der antiken griechischen Kultur heraus entwickelte und die kulturelle und die philosophische Entwicklung von daher parallel verliefen, würde reduktiv sein. Will man Philosophie also *per definitionem* für sich selbst reservieren, übt man dadurch Gewalt aus und hält damit nicht das Ideal des offenen Gespräches ein, schließlich ist „Definitionsgewalt [...] eben auch Gewalt“ (Mall 1996, 81).

Im Kern der auch oben gebrachten Analogie, die das „richtige Gespräch“ darstellen soll, liegt, so Mall weiter, das Bedürfnis, *verstanden werden zu wollen* und damit, im Kontext eines gewaltfreien Diskurses, nicht unterdrückt werden zu wollen. So ist diese respektvolle Haltung dem „Anderen“ gegenüber der Schlüssel zu einer funktionierenden Gesellschaft, in der ein gewaltfreies Miteinander für erstrebenswert gehalten und erreicht werden kann. Jene Konflikte nämlich, die aus einer Differenz heraus entstehen und heute offenkundig im politischen Diskurs innerhalb europäischer Staaten mit Beharrlichkeit wiederthematisiert werden, sind

keinesfalls dieser Differenz immanent: „Nicht die Kulturdifferenzen an sich machen den Kulturkonflikt aus. Nur dort, wo [...] die Differenzierung in Diskriminierung ausartet, entstehen und gedeihen Kulturkonflikte“ (Mall 1996, 59). Die Differenz per se ist sichtbar, der Umgang mit ihr bestimmt die Form des Diskurses – und nachdem, nach Mall, dem Menschen das Bedürfnis innewohnt verstanden werden zu wollen, kann diesem Bedürfnis nur nachgekommen werden, wenn es gleichermaßen von allen respektiert wird – was wiederum Konflikte die aus einer Differenz heraus gebildet werden, aus dem Weg räumt.

Dieser Ansatz ist vor allem für die vorliegende Arbeit in so weit besonders Relevant, da ein neues Verständnis Japans heute nur unter der Voraussetzung dieser Prämissen funktionieren kann – *Verstandenwerdenwollen* als ethische Grundlage für eine Neuerkundung „Japans“ ist demnach sogar notwendig. Unter ihrer Nichteinhaltung wurde Japan, schließlich bereits vielfach betrachtet, wie ich in Kapitel 4 ausweisen werde, in welchem Macht- und Herrschaftsstrukturen evident werden, die mit dem Modus eines *herrschaftsfreien Diskurses* nicht vereinbar waren und sind.

2.3.3 Hermeneutik zwischen Identität und Differenz

Anschließend an den Kulturbegriff und die Problematik des Relativismus’ und Essentialismus’, bei dem ich mit Ram Adhar Malls These der *standortlosen Standorthaftigkeit* bzw. der *standorthaften Standortlosigkeit* einen Ausweg aus der Dichotomie gezeigt habe, will ich die Probleme einer der Identitätsthese und Differenzthese beschreiben, die sich beide hartnäckig im „europäischen Weltbild“ gehalten haben – das eine besonders dominant in der Moderne, das andere in der Postmoderne, wobei sie beide heute längst nicht als überwunden bezeichnet werden können.

Der Ursprung der Identitätsthese ist der (ideologische) Standpunkt, der im Kern die Universalität *einer* Vernunft, *einer* Kultur proklamiert. Oder wie Holenstein es gut in Form seiner *platonischen These* formuliert: „Die Meinung ist: Alle Menschen haben es mit denselben Dingen, wörtlicher übersetzt: mit demselben Zeug, zu tun. Sie machen sich von den

Dingen auch dieselben mentalen Vorstellungen. Der Ausdruck, den sie ihren Ideen verleihen, variiert jedoch von Kultur zu Kultur“ (Holenstein 1998, 258). Interessant ist hierbei, dass diese These selbst als Erbe europäischer Philosophie wahrgenommen, eine eurozentristische Einstellung ist: Holenstein bringt mehrere Beispiele aus unterschiedlichsten kulturellen Räumen, unter anderem einen Verweis auf einen japanischen Ausdruck ³ : „*ikei dōshitsu*“ (異形 - ungewöhnliche, andersartige Form, 同質 - gleiche Qualität, Gleichartigkeit, Einheitlichkeit, Homogenität) beschreibt eine Sache, die bei gleichem Stoff eine andere Form hat (Holenstein 1998, 259). Oder konkreter die Übereinstimmung der „drei Lehren“ Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus in Form des Prinzips „*sankyō icchi*“ (三教一致 - „Übereinstimmung der drei Lehren“) (ebd.)

Doch abseits den Parallelen, die zu anderen kulturellen Phänomenen gezogen werden können, hebt Wimmer hervor, dass die Identitätsthese während der Moderne in Europa (wie gesagt nicht exklusiv) besonders stark vertreten wurde (Wimmer 2004, 151). Gehen wir von der Prämisse aus, dass es zur Anwendung der Hermeneutik als Technik notwendigerweise ein „Eigenes“ und ein „Anderes“ geben muss, so kann das durch das reduzieren auf *eine universelle Vernunft* nicht geschehen, da das „Eigene“ und das „Andere“ dadurch nicht unterscheidbar wären. Aber wodurch wird dann Selbstbetrachtung ermöglicht, wenn das „Eigene“ und das „Andere“ jeweils unterschiedliche Dinge sein müssten? Bei der Selbstbetrachtung verhält es sich analog zur Fremdbetrachtung, bloß, dass man dabei das „Eigene“ so abstrahiert, dass man es als ein „Anderes“ betrachten kann. Durch diese transzendente Handlung können wir das „Eigene“ auf eine Weise

³ Es war mir nicht möglich ein gleichlautendes Sprichwort, wie es Holenstein angab, zu finden, zumal er keinen Quellenverweis angibt. Darüber hinaus transkribierte Holenstein „*dōshitsu*“ mit kurzem „o“, was ebenfalls in diesem Kontext nicht sinnvoll ist. Schließlich fügt er ein „*butsu*“ an, und meint damit vermutlich das Schriftzeichen für „Sache, Ding“ (物), das allerdings in diesem Zusammenhang „*mono*“ gelesen werden müsste und zwar sinngemäß nachvollziehbar ist, im Japanischen aber für mich in dieser Zusammensetzung gänzlich unauffindbar war

abstrahieren, dass wir dazu Distanz einnehmen können und unseren Blick darauf richten können, das *standortlose* Ich kann also das *standorthafte Ich* reflektieren. So lässt sich schließlich auch argumentieren, dass wir uns selbst fallweise *nicht* verstehen.

Die These der Identität entspringt der Hoffnung, das „Andere“ könne nur dann verstanden werden, wenn es sich in die Denkmuster des „Eigenen“ eingliedern oder übernehmen ließe. Um dem aus dem Weg zu gehen, ließe sich eine Art neuer Universalismus formulieren, der sich über bisherige Universalismen hinwegsetzt und sich gewissermaßen selbst entproblematisiert: Das Universelle ist eine allgemeine Haltung gegenseitiger Toleranz (Mall 1996, 30-35). Dieser Schritt scheint mir sehr sinnvoll, weil gleichzeitig die Pluralität der Kulturen erhalten bleibt, aber dennoch ein gemeinsamer Nenner ermöglicht wird – dadurch wird der Vorwurf, es handle sich erneut um einen einfachen Universalismus als ein rein sprachlogischer entlarvt.

2.3.4 Differenzthese und Postmoderne

Die Differenzthese kann als Reaktion auf die Identitätsthese gesehen werden, sie ist ein geistiges Produkt der Postmoderne, und geht davon aus, dass Begriffe und Strukturen im „Anderen“ nur dann verständlich gemacht werden könnten, wenn sie in ihrem Kern mit dem „Eigenen“ wesensgleich wären bzw. wie ein Korrelat im „Eigenen“. Problematisch an der kompromisslosen Auslegung dieser These liegt in der postmodernen Einstellung, dies bis zur Beliebigkeit zu ziehen und eine völlige Differenz zu proklamieren (Mall 1996, 63, 70-73 u. Wimmer 2004, 150). Universalien und als notwendig gedachte Abhängigkeiten werden in der Differenzthese aufgehoben und in einem „anything goes“ völlig relativiert – dies betrifft Universalien, den Zusammenhang zwischen Form und Inhalt, die Konzeption der Welt, ethische Systeme, Sprache etc. (Holenstein 1998, 260-264)⁴.

⁴ Hier sei angemerkt, dass Holenstein mit seiner *romantischen Gegenthese* sich zwar nicht auf die Postmoderne bezieht, sondern sie in den geistesgeschichtlichen Entwicklungen des 19. Jahrhunderts situiert, inhaltlich aber eine äußerst treffende Beschreibung der Strömungen der Postmoderne anbietet, weshalb ich seine Gedanken hier als Gegenpol zur Identitätsthese für passend hielt.

Diese Beliebigkeit gilt es, nach Wimmer, Holenstein und Mall gleichermaßen, zu überwinden; völlig zutreffend hebt allerdings Wimmer gleichzeitig den Vorteil der Differenzthese gegenüber der Identitätsthese hervor, nämlich, dass durch sie Raum für Pluralität geschaffen werden konnte, indem sie es ermöglichte, angenommene Identitäten zusammen mit ihrem normativen Charakter an manchen Stellen (zumindest auf einer Diskursebene) aufzubrechen (Wimmer 2004, 152).

Warum ist die postmoderne Einstellung hier besonders relevant? Viele z.B. soziologischen Studien, wie die prominente „*World Values Survey*“, die heute innerhalb der japanologischen Forschung als wissenschaftliche Referenzen dienen, haben das Problem, dass sie im Geist ihrer Zeit mit einem Grundgerüst von postmodern geprägten Begriffen arbeiten, diese aber nicht nach postmodernem Ideal hinterfragen. Da Wissen eine selbstreproduktive Wirkung entfalten kann, wird heute nach wie vor an vielen Punkten zwar mit immer aktuelleren Zahlen gearbeitet, die Grundbegriffe werden allerdings nicht problematisiert.

Die Postmoderne sollte dem eigentlich relativierend entgegenwirken, Ram Adhar Mall arbeitet diesbezüglich sechs Kriterien heraus, die die (ideale) Postmoderne kennzeichnen und in der Differenzthese eine Äußerung finden:

- 1.) Die Zurückweisung des „Postulates der Autonomie eines gesetzgebenden universellen Subjekts der Erkenntnis“ (Mall 1996, 74)
- 2.) Rückweisung des Primates der Vernunft aus Politik und Kultur
- 3.) Das Prinzip einer monokausalen Letztbegründung wird abgelehnt
- 4.) Die Ausweisung der Illusion, dass sich Geschichte linear an der Linie der „einen Vernunft vollzogen hätte
- 5.) Die Ansicht der Moderne der Identität von Theorie und Praxis ist reduktiv und damit abzulehnen
- 6.) Die Ablehnung von Fundamentalismen von Ideen und Wünschen (Mall 1996, 74-75)

Diese sechs Grundsätze werden vor allem bei meinen Betrachtungen zu Japan in Kapitel 4 besondere Relevanz haben, in denen kulturelle, politische, soziale usw. Komponenten Japans durch die postmoderne Optik betrachtet werden.

Die Differenzthese anders, aber ebenso kritisch ausgelegt, kann zu Mystifizierung führen, etwa am Beispiel Japans aus der Sicht des „Westens“: Die Aussage „Auf geistigen und kulturellen Gebieten verfällt man immer noch zu leicht in ein gewissermaßen kolonialistisches Denken. Man meint mit allzu großer Selbstverständlichkeit, daß (sic!) wir Asien verstehen könnten“ (Abegg 1973, 13) ist zwar im Kontext einer Kulturkolonialismuskritik politisch gut gemeint, allerdings tappt Lily Abegg in die Falle der Differenzthese, indem sie Japan als das große „Unverständliche“ hinstellt, dass nur „Japaner selbst“ verstehen könnten – ein Ansatz, der innerhalb der *Nihonjinron* vor allem seitens japanischer Autoren immer wieder re-aktualisiert wird, worauf ich in Kapitel 4 eingehen werde.

Das Problem, mit dem sich die Hermeneutik, die ich hier an der Linie von Mall und Wimmer zu entfalten versuchen, konfrontiert sieht, ist wiederum, dass das „Andere“ und das „Eigene“, die einander, wie ich vorhin dargestellt habe, bedingen, auseinander gerissen werden würden. Kultur wäre ein abgeschlossenes System ohne Kontaktmöglichkeiten (Mall 1996, 35-39).

2.4 Hermeneutik einer interkulturellen Philosophie

In der Hermeneutik, der Lehre nach dem Verstehen und Interpretieren von Texten (in einer klassischen Begriffsbedeutung), bzw. den ihnen zu Grunde liegenden Möglichkeiten und Methoden, geht es im interkulturellen Kontext heute um die Frage, wie ein Verstehensprozess eines „Anderen“ in einer interkulturellen Begegnung von statten geht. Nach Hans-Georg Gadamer etwa geschieht dieser Interpretationsprozess

subjektiv, aber nicht willkürlich, da eine Interpretation immer in ein Überlieferungsgeschehen eingebettet ist, also eine Tradition, aus der heraus sich Interpretationsmodi nahelegen (Gadamer 1999, 270-290). Die Hermeneutik ist nach Gadamer jenes universale Instrument, mittels dessen wir uns unsere Vorurteile und Vorkenntnisse, unsere Selbstverständlichkeiten im Weltbezug, die ich vorhin bereits angesprochen habe, zu explizieren und gegebenenfalls abzustoßen. Dies soll dazu führen, dass „sich der Text [bzw. im Kontext interkultureller Philosophie jede Form der Sinnstruktur, S.K.] selbst in seiner Andersheit darstellt und damit in die Möglichkeit kommt, seine sachliche Wahrheit gegen die eigene Vormeinung auszuspielen“ (Gadamer 1999, 274). Im Folgenden möchte ich einige für meine Arbeit relevanten Punkte versuchen zu abzuhandeln.

2.4.1 Hermeneutische Dilemmata

Nachdem die „Hermeneutik“ ein Kind einer europäischen Einstellung ist, muss sie sich dem Vorwurf aussetzen, ein kulturelles Phänomen zu sein und damit als universelle Praktik, als die sie Hans-Georg Gadamer konzipierte, nicht hinreichend zu sein. Bis zu einem gewissen Grad kann dem auch zugestimmt werden, schließlich hat die Hermeneutik ihre methodischen Ursprünge tatsächlich in der europäischen Philosophie, doch hat sie es gleichermaßen geschafft, über eine bloße *Standorthaftigkeit* hinauszutreten, also ihre „Wurzeln und Dienste nicht vergessen, aber doch hinter [sich] gelassen“ (Mall 1996, 67). Hermeneutik soll deshalb nicht als Disziplin der mitteleuropäischen Philosophie angesehen werden, sondern als Haltung, als Technik. Schließlich ist diese neue Form der Hermeneutik nicht eine selbst-reflexiv erfasste, sondern eine *intuitiv begriffene*, sie ist eine Übung, eine Technik und keine Theorie, sie ist ein Kultivieren des Geistes (Mall 1996, 88 u. 97-100).

Ein weiteres Dilemma ergibt sich daraus, dass Vorurteile bzw. Traditionen zum Verstehen notwendig sind, doch wird das Verstandene im bzw. durch den Verstehensprozess verändert, was ein tatsächliches Verstehen eigentlich unmöglich macht. Das Ausbrechen aus dem hermeneutischen Zirkel ist nach Gadamer unmöglich, wir könnten also aus

keiner dem Zirkel äußeren Ebene irgendeine Form von Sicherheit vor dem Hintergrund unserer Vorurteile erhalten. Dies wäre allerdings, so Mall, nur der Fall, wenn es sich beim hermeneutischen Zirkel um ein absolutes Prinzip handle, als das Gadamer es ansetzte. Das ist er aber nicht, da wir, wie bereits oben argumentiert, aus ihm heraustreten können, um ihn selbst zu betrachten – das versteht Mall unter *orthafter Ortlosigkeit* der hermeneutischen Haltung (Mall 1996, 78-79). Oder mit anderen Worten:

„Die hermeneutisch-philosophisch so wichtige Ansicht, alle Standpunkte seien als Standpunkte zu behandeln, ist selbst nicht mit einem bestimmten Standpunkt zu verwechseln. Denn dies ist eine Einstellung, die auf einer höheren Ebene der Reflexion gewonnen wurde. Daher stehen Traditionsgebundenheit und Standpunktlosigkeit nicht im Gegensatz miteinander“. (Mall 1996, 88)

In einem interkulturellen Umfeld müssen die Dimensionen der Hermeneutik allerdings ein wenig ausgeweitet werden: maßgeblich um das „Verstehen fremder Äußerungen, seien sie sprachlich oder in einer anderen Form des Ausdrucks gegeben“, die in Form von „Aneignung und Abstandnehmen, Wiedererkennen und Grenzziehung“ geschieht (Wimmer 2004, 135). In einem alltäglicheren Kontext ist hier oft die operative Funktionalität unser jeweiliger Prüfstein, anhand dessen wir versuchen zu erkennen, ob wir einen jeweiligen Sinnzusammenhang „richtig“ verstanden haben – ähnlich Wittgensteins Sprachspielen, die er z.B. in §23 (Wittgenstein 2003, 26) in einer offenen Liste zusammenträgt, gibt es hierbei unzählige unterschiedliche Möglichkeiten, wie die Quelle konzipiert sein kann, nach der sich schließlich ein Kontext und damit eine Überprüfbarkeit gewährleisten lässt. Ob wir etwa eine Anleitung für ein elektrisches Gerät, oder ein Spiel, verstehen, ersehen wir unmittelbar darin, ob wir ein gewünschtes Ziel damit erreichen konnten. Doch nicht alle Quellen sind so eindeutig ergebnisorientiert, wie etwa Gebrauchsanleitungen oder Kochrezepte. Bei philosophischen Texten etwa ist die Einordnung wesentlich komplexer. Nicht nur ist eine eindeutige Zuordnung eines Textes als „philosophischer“ oder „nichtphilosophischer“ Text alleine schon Thema eines komplexeren, tieferliegenden

Zusammenhangs; die Frage, ob eine Zuordenbarkeit überhaupt geschehen könne, kann an sich gestellt werden. Nach Gadamer zum Beispiel, so Wimmer, unterliege es unserer Willkür, ob wir einem Text philosophischen Charakter zusprechen, oder nicht. Philosophische Texte können also, anders als etwa Anleitungen, nicht eindeutig kategorisiert werden (Wimmer 2004, 137-139). Was also ist die Aufgabe einer interkulturellen Hermeneutik, die sich nicht in einem Relativismus verlieren will? Sinnvollerweise könnte sie sich zur Aufgabe stellen, die Metaebene interkultureller Begegnung zu analysieren, was aus dem bisher Geschilderten folgendermaßen aussehen könnte: „Sie [die interkulturelle Hermeneutik] muss hinter alle besonderen Sprachen, Kulturen, Denkweisen zurückgehen, muss dasjenige erfassen, was sie eigentlich meinen und nur je unterschiedlich zum Ausdruck bringen“ (Wimmer 2004, 139). Dies wird umso schwieriger, je mehr eine Kultur selbst in ihrer Selbstinterpretation ein komplexer, manchmal widersprüchlicher Diskurs ist, wie ich am Beispiel der *Nihonjinron* herausarbeiten möchte. Doch wie ist kulturelles Verstehen dann überhaupt möglich, was können wir verstehen?

2.4.2 Überlappungsthesis

Kulturvergleich ist allerdings, wie ich oben ausgeführt habe, nur möglich, wenn an gewissen Gemeinsamkeiten interpretativ eingehakt werden kann: Zum Vergleichen benötigen wir Schnittmengen zwischen zwei Kulturen, zwischen dem „Eigenen“ und dem „Anderen“. Diese nennt Mall *Überlappungen*:

„Die Überlappungen sind weder apriorische Größen, noch können sie bloß definiert werden. Sie können große Unterschiede aufweisen, die wiederum situativ zu- oder abnehmen können. Gemeinsamkeiten wie Sprache, Tradition, Kultur, Religion, Rasse und dergleichen mögen Überlappungen erleichtern. Der eigentliche Grund ist jedoch unsere *Erfahrung eines Gemeinsamen*, in dem wir uns alle befinden und in dem wir uns auch erfahren. [Hervorh. S.K.]“ (Mall 1996, 46-47)

Wahrnehmen können wir diese *Überlappungen* durch unser „transzendentes Ich“, also jenes Ich, das die eigene *Standorthaftigkeit* überschreitet, selbst aber *standorthaft* bleibt, wie ich weiter oben ausgeführt

habe. Wir können aus dieser neuen Perspektive an verschiedenen Orten *Überlappungen* finden:

Nach Malls Überlappungsthese haben alle Menschen eine gewissermaßen anthropologische Gleichheit bei allem kulturellen Pluralismus, sowie auch biologische Ähnlichkeiten. Weiters haben sich biologische Muster in uns nach dem Evolutionsprinzip genauso eingebrannt wie Kulturmuster, welche sich ebenso evolutionär durchsetzten, also als das quasi kulturell-überlebensfähigste. Durch diese hier nur kurz angeführten Kriterien ist ein gemeinsamer Boden geschaffen, auf dem der Mensch in Kontakt mit seinen Mitmenschen steht: damit sie überleben können, sind Menschen aufeinander angewiesen, um ihre Lebensumgebung zu gestalten. Dieses eigene Bestreben, diesem Egoismus, gesellt sich ein Altruismus hinzu aus der einfachen Überlegung, dass sich dadurch unsere Überlebenschancen erhöhen. Auf Grund dieser bestehenden Abhängigkeiten der Menschen von einander ergibt sich des Weiteren das Interesse an einem Gemeinwohl. Schließlich kommt noch die Erziehung, nicht eine spezifische, sondern die grundsätzliche Erziehung als sechster und letzter Faktor hinzu (Mall 1996, 45-50). Auf diesem Boden können prinzipielle Gemeinsamkeiten, *Überlappungen* gefunden werden. Vielleicht lässt sich das eben Gesagte mit einem Beispiel verdeutlichen: Essgewohnheiten sind ein prominenter Faktor für das Distinguieren und Differenzieren von Kulturen. Dies geht sogar so weit, dass aus Ernährungsgewohnheiten kulturimmanente Charaktereigenschaften abgeleitet werden, wie in Japan es etwa mit japanischem Reis der Fall ist (Ohnuki-Tierney 2004). Dass Österreicher andere Essgewohnheiten haben als z.B. Japaner lässt sich schwer bestreiten, daraus vermeintliche, kulturspezifische Charaktereigenschaften abzuleiten ist allerdings eher in den Bereich einer Kulturromantik einzuordnen, denn als sinnvolles Verstehen. Was sich allerdings in ausnahmslos jeder Kultur feststellen lässt ist, und das ist der Kern der Mallschen Überlappungsthese, dass die darin befindlichen Menschen das Prinzip des „Genießens“ kennen (Mall 1996, 62). Bei der

Überlappungsthese geht es also „nicht so sehr [um] die Gemeinsamkeit der Antworten, sondern die der Bedürfnisse“ (Mall 1996, 69).

Weiters ist es wichtig hervorzuheben, dass diese *Überlappungen* *faktisch* existieren müssen, sie sind nicht bloße Konstruktionen, die in einem spannenden Beschreibungsmodell angenommen werden können. *Überlappungen* brauchen eine Referenz auf unsere lebensweltlichen Dispositionen, auf unser Erlebtes, bzw. sie pflegen den „lebendigen Kontakt der Lebenswelt“ (Mall 1996, 79 u. 92).

2.4.3 Analogische Hermeneutik

Selbst wenn wir weder völlig kommensurabel noch völlig inkommensurabel sind, benötigen wir dennoch Kriterien, nach denen ein Kulturverständnis funktionieren kann. Einen Ausweg aus dieser Problematik bietet die *analogische Hermeneutik* Malls, welche weder reduktiv, noch deduktiv, nicht vereinnahmend und nicht verallgemeinernd arbeitet, sondern *vergleicht*. Sie ist die „höherstufige reflexiv-meditative Instanz, die wie ein Schatten das Subjekt begleitet“ (Mall 1996, 38). Wie bei der Analyse des Kulturbegriffes allgemein lassen sich hier auf der hermeneutischen Ebene die *Standortlosigkeit* sowie die *Standorthaftigkeit* des Subjekts einlösen. Die im vorigen Abschnitt beschriebenen *Überlappungen* sind jedoch nicht ontologisch, sondern sind Gemeinsamkeiten, die empirisch fassbar sind. Unter ihnen herrscht Äquivalenz, weshalb es keine Hegemonie, sondern Konkordanz eines bestimmten Begriffssystems gibt. Die oft angestrebte Kongruenz bei Gemeinsamkeiten kann allerdings hier, nach Mall, nicht eingelöst werden, weshalb auch kein völliges Verstehen des „Anderen“ möglich ist – genauso wenig ist aber auch eine prinzipielle Unmöglichkeit des Verstehens möglich. Um dieses Verständnis zu erzielen, bedient sich die *analogische Hermeneutik* der Technik der Übersetzung (Mall 2002).

2.5 Verstehen – Nichtverstehen – Missverstehen

Da ich nun die Ausgangsbedingungen für interkulturelles Verstehen dargestellt habe, möchte ich die oben entworfene „Technik“ des Verstehens

noch ein wenig explizieren, damit ich einen Arbeitsbegriff herausarbeiten kann, der dabei helfen soll, eine Kultur tatsächlich besser zu verstehen.

2.5.1 Verstehen

Franz Martin Wimmer konstatiert in seinem Werk „Interkulturelle Philosophie“ vier Voraussetzungen für Verstehen, die ich im Folgenden erläutern möchte: Erstens stellt sich bei jeder Betrachtung eines Verstehensprozesses, an dem mehrere Teilnehmer beteiligt sind, die Frage nach der Motivation jedes einzelnen. Was will zum Beispiel ein Philosophierender? Es ist „durchaus fraglich, ob alle Philosophierenden im Grunde dasselbe ‚wollen‘“ (Wimmer 2004, 141). Diese Frage lässt sich allerdings nicht nur interkulturell stellen, wie bei Wimmer, sondern auch intrakulturell, sofern sie beide innerhalb einer als homogen angenommenen Kultur vermutet werden. (i.e. man mag bei zwei japanischen Philosophen der Meiji-Zeit den selben kulturellen Hintergrund vermuten, doch heißt das nicht notwendigerweise, dass sie tatsächlich dieselben kulturellen Voraussetzungen haben – sie könnten sich etwa durch Stand oder Geschlecht so unterscheiden, dass die Bezeichnung „Japaner“ beide unzutreffenderweise „homogenisieren“ würde. Viel mehr noch werden wir in Kapitel 4 sehen, dass der *Nihonjinron*-Diskurs über lange Strecken politisch motiviert in genau diesem Duktus geführt wurde und auch heute noch wird (Befu 2001).

Darüber hinaus ist „fraglich, ob alle Philosophierenden hinreichend große Gemeinsamkeiten haben, um sich überhaupt einander verständlich machen zu können“ (Wimmer 2004, 141). Die vorhin vorgestellte Überlappungsthese Ram Adhar Malls verschafft hier Abhilfe – Gemeinsamkeiten mögen sich trotz scheinbarer Differenz finden lassen. Oberflächlich ließe sich hier die Frage der sprachlichen Kompatibilitäten stellen, viel interessanter ist aber die der begrifflichen. Anhand der Beispiele von Konzeptionen wie „Gesellschaft“ usw. möchte ich im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit zeigen, wie Gemeinsamkeiten zwischen dem „Eigenen“ und dem „Fremden“ angenommen, oktroyiert oder abgesprochen wurden.

Weiters ist fraglich, „ob es nicht doch etwas im Philosophieren gibt, was in allen Traditionen dem hinweisenden Zeigefinger in bestimmter Hinsicht vergleichbar wäre“ (Wimmer 2004, 142). Mit dem „hinweisenden Zeigefinger“ ist hier bei Wimmer die ostensive Definition gemeint und kann als eine Methode, welche quasi metasprachlich Verständigungen an Objekten selbst zulässt, verstanden werden. Vor dem Hintergrund mag es einen qualitativen Unterschied zwischen „Zeigen“ und „Sagen“ geben, doch sind beides nur unterschiedlich komplexe Sprachspiele, die prinzipiell das selbe ausdrücken: einen Verweis auf eine Sinneinheit, von der geglaubt werden kann, dass sie in der selben oder einer ähnlichen Abgeschlossenheit dem Gegenüber vorliegt. Die Ausdifferenzierung, die Wimmer hierbei vornimmt, ist für mich willkürlich, dort, wo Sprache für ihn anfängt und aufhört, nicht abgehandelt. Er unterscheidet zwischen einer komplexeren Äußerung und der ostensiven Definition, ohne dabei zu berücksichtigen, dass sie prinzipiell - als „sprachlicher Akt“ gefasst - zielführender ist.

Schließlich ist fraglich, „ob es den Kundigen aller Philosophien [...] gibt, der hinter all den besonderen Ausdrucksweisen und Vorstellungen das eigentlich Gemeinte nicht nur erkennt, sondern dieses auch überzeugend vermitteln kann, sodass alle schließlich dem zustimmen, was sie eigentlich immer schon gedacht und gewollt hatten“ (Wimmer 2004, 142).

2.5.2 Nichtverstehen

Gehen wir davon aus, dass die interkulturelle Hermeneutik dazu dienen kann, dasjenige, was eigentlich unter einem Begriff verstanden werden kann, unabhängig von der Referenz auf eine *spezifische* Sprache bzw. der Komplexität des Bezeichneten, zum Ausdruck bringen zu können, müssen wir auch die Bereiche berücksichtigen, in der das nicht eingelöst werden kann. Problematisch ist hierbei, dass im Zuge dieser Frage das Vermögen, etwas zu verstehen diskursiv abgesprochen werden kann. Dies geschah zum Beispiel in manchen Fällen, als sich Forscher europäischer und amerikanischer Provenienz den „wilden“ oder „primitiven“ Völkern z.B. Südamerikas im Zuge der Kolonialisierung der „neuen Welt“ angenähert haben. Im Zuge dessen wurde sogar seitens der Kolonialisten die

Meinung vertreten, die „Primitiven“ hätten nicht einmal eine Form der Sprache, da ihnen mit dem prinzipiellen Unvermögen zu rationalen Leistungen die Grundstruktur für Sprache fehle (Wimmer 2004, 144). Die Kritik, die aus der heutigen Optik dem gegenüber geäußert wird, richtet sich vor allem mit dem Vorwurf an westliche Denker, dass sie aus ihrer eigenen, sehr begriffsorientierten, vielleicht sogar begriffsverhafteten Denktradition heraus Konzepte, die nicht notwendigerweise an einen lateinischen oder griechischen Begriff gekoppelt waren, in anderen Kulturen lange Zeit nicht anerkannt haben, und es vielleicht auch heute auf eine gewisse Weise nicht tun, indem das Ausbleiben eines spezifischen Begriffes mit einem Mangel an der Idee der Sache gleichgesetzt wird. Das „Andere“ wird oftmals als mangelhaft denn als verschieden aufgefasst bzw. eben *nicht verstanden*.

2.5.3 Missverstehen

„Jede Übersetzung ist zugleich eine hermeneutische Tätigkeit, welche die Intention erspürt, die den Termini zugrunde liegt. [...] Verstehen ist mehr als bloß übersetzen. Es ist eine intentionale Leistung, deren Gelingen und Mißlingen uns originär gegeben ist. Daher wird das Mißverstehen (sic!) auch echt verstanden“ (Mall 1996, 30). Missverstehen ist also selbst etwas, was wir aus der „neuen Perspektive“, die wir durch transzendieren der eigenen kulturellen *Standorthaftigkeit* begreifen können. Versuchen wir das „Andere“ zu verstehen, laufen wir immer Gefahr, es misszuverstehen. Doch wie kann ausgewiesen werden, was nun verstanden und was missverstanden wird? Elmar Holenstein arbeitet hierzu in seinem Aufsatz „Dutzend Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse“ zwölf Regeln heraus, die, wie der Titel sagt, als Maßstäbe dafür dienen können, um Verstehen und Missverstehen zu differenzieren:

1.) Die *Rationalitätsregel* (Logik-Regel): sie besagt, dass genauso, wie man in seinen eigenen Sinnzusammenhängen logische Strukturen annimmt, diese auch beim „Anderen“ von vorne herein annehmen sollte, bevor man kulturelle Äußerungen oder Sinneinheiten als unlogisch aburteilt (Holenstein 1998, 290-291). Gerade unter dem bereits beschriebenen

Aspekt des „Verstehens und *Verstandenwerdenwollens*“ kann die Erwartung reziprok ausgerichtet werden: erwarte ich im „Eigenen“ eine immanente Logik, so sollte ich sie gleichermaßen im „Anderen“ auch erwarten. Ist sie nicht erkennbar, so ist es sicherer davon auszugehen, dass ich sie missverstanden habe, als dass die im Gegenüber nicht vorhanden wäre.

2.) Die *Zweckrationalitätsregel* (Funktionalitätsregel): Wie im Abschnitt zu *Überlappungen* bereits hervorgeht, kann man annehmen, dass Menschen nicht rein rational bestimmt sind, sondern eine gewisse natürliche Struktur abseits der Logik haben. So lässt sich sagen, dass Menschen mit gewissen Äußerungen gewisse Zwecke verfolgen (Holenstein 1998, 291-293). Die Intention, sei sie bewusst oder unbewusst beim Gegenüber zu kennen ist ein Kriterium, das über Verstehen oder Missverstehen entscheiden kann.

3.) Die *Menschlichkeitsregel* (Natürlichkeitsregel): Auch diese Regel ist nahe am Prinzip des *Verstandenwerdenwollens* – man soll dem Gegenüber seine Menschlichkeit anerkennen und ihn dadurch nicht auf „Rationalität“ verkürzen. Was sinnlos oder wenig menschlich wirkt, muss dies nicht immer tatsächlich sein, da die eigene Unkenntnis auch ein Grund dafür sein kann, dass das „Andere“ so erscheint (Holenstein 1998, 293-295).

4.) Die *Nos-quoque-Regel* („Auch-wir“-Regel): Diese Regel konstatiert, dass wir uns unter denselben Bedingungen ähnlich verhalten, wie der als anders gedachte. Ähnliche Muster lassen sich demnach eventuell bei genauerem Hinsehen auch im eigenen kulturellen Hintergrund verorten – erkennt man dies nicht an, so läuft man Gefahr, sein Gegenüber misszuverstehen (Holenstein 1998, 295-297).

5.) Die *Vos-quoque-Regel* („Auch-ihr“-Regel): In Anlehnung an die nos-quoque-Regel, besagt diese Regel zu interkulturellem Verstehen, dass Unstimmigkeiten, die man im „Anderen“ nicht nachvollziehen kann, auch von Personen mit eben diesem Hintergrund einer anderen Kultur dasselbe nicht nachvollziehbar finden. (Holenstein 1998, 297-298).

6.) Die *Anti-Kryptorassismus-Regel*: Rassismus beruht auf dem Prinzip, dass Mängel nur im „Anderen“ erkannt werden, die (manchmal sogar selben) Fehler im „Eigenen“ aber nicht. Im Fall des „Anderen“ werden Mängel sogar oft übersteigert, auf alle Personen einer Gruppe verallgemeinert und führen letztlich zu einem Mangel an Differenzierung in der Wahrnehmung – es wird nichts als Schlechtes im „Anderen“ gesehen (Holenstein 1998, 298-301).

7.) Die *Personalitätsregel*: Ausgehend von Kants praktischem Imperativ hakt diese Regel genau dort ein, wo Anthropologen des 19. Jahrhunderts versagt haben: die Regel besagt, dass das „Andere“ niemals zu einem Betrachtungsobjekt (oder Forschungsobjekt) degradiert werden darf. Richtig ist es, sein Gegenüber als gleichwertigen, gleichgestellten Menschen zu sehen. Hier schwingt außerdem die Forderung Malls und Wimmers mit, dass es für einen offenen (richtigen) interkulturellen Diskurs notwendig sei, Angehörige einer anderen Kultur auf Augenhöhe zu Wort kommen zu lassen (Holenstein 1998, 301-302).

8.) Die *Subjektivitätsregel*: Sie besagt, dass es sich bei Selbst- und Fremdbeschreibungen immer um die Darstellung aus der Optik eines subjektiven Standpunktes handelt. Der perspektivistische Zug ist hierin immer mitzudenken (Holenstein 1998, 302-303).

9.) Die *Ontologie-Deontologie-Regel*: Dass das Ideal einer Beschreibung nicht mit der Wirklichkeit zusammenfallen muss, wird in dieser Regel ausgedrückt. (Holenstein 1998, 304) Gerade in Bezug auf Japan ist diese Regel in dem Kontext sehr relevant, dass im Zuge der Modernisierung japanische Intellektuelle oft nicht die Moderne Europas, sondern das *Ideal* der Moderne Europas als Vorbild für ihre eigenen Staats-, Gesellschafts- usw. Theorien herangezogen haben. Wechselseitig haben sie auch mit ihren oft politisch motivierten Texten das „Eigene“ idealisiert und ein „Japan“ beschrieben, dass durch die Moderne erreicht hätte werden sollen, was jedoch nie eingelöst wurde – worüber sich nicht jeder europäische Rezipient bewusst war. Und gleichermaßen haben wir in Europa natürlich auch ein Bild von „der japanischen Kultur“, das an vielen

Punkten selbst idealisiert wurde und keinesfalls mit der japanischen Wirklichkeit übereinstimmt.

10.) *Die Entpolarisierungsregel* (Anti-Kulturdualismus-Regel): Auch diese Regel ist für das Verständnis Japans (und selbstverständlich auch jeder anderen Kultur!) von äußerster Wichtigkeit. Sie nimmt den Duktus der Kulturwissenschaften, Dichotomien zu bilden als Ausgangsbasis und bedeutet, dass diese Gegensätze, so sie überhaupt die Wirklichkeit widerspiegeln, nicht nur interkulturell, sondern auch intrakulturell, sogar intrasubjektiv auftreten können. (Holenstein 1998, 304-307) Wir werden später sehen, wie „Tradition“ und „Moderne“, „Orient“ und „Okzident“, „der Osten“ und „der Westen“, sowie viele weitere, weniger verbreitete Gegensatzpaare (z. B. „Gesellschaft“ – „Gemeinschaft“) im Zuge der Systematisierungsversuche der modernen Wissenschaften zur Beschreibung Japans aufgestellt wurden und sich bis heute beharrlich gehalten haben.

11.) *Die Inhomogenitätsregel*: Diese warnt vor der oft geglaubten Annahme, Kulturen wären homogen und damit wären es auch ihre Geschichten, ihre spezifisch zeitlich und örtlich besonderen Ausformungen (Holenstein 1998, 307-308). Harumi Befu setzt in seinem Werk „Hegemony of Homogeneity“ genau bei der These seine umfangreiche und äußerst spannende Kritik an, indem er herausarbeitet, wie im Zuge der Modernisierung Japans versucht wurde, die Homogenität der japanischen Kultur zu behaupten. Auf seine Kritik will ich im zweiten Teil meiner Arbeit detaillierter eingehen.

12.) *Die Agnostizismus-Regel*: Diese Regel besagt schließlich, dass es in jeder Kultur und vor allem kulturübergreifend Fragen gibt, mit deren Unbeantwortbarkeit man sich besser abfinde. (Holenstein 1998, 308)

Diese zwölf Regeln sind im folgenden, zweiten Teil meiner Arbeit stets im Bewusstsein zu halten. Sie sollen verdeutlichen, wie viele Phänomene und Grundbegriffe „der japanischen Kultur“ aus dem europäischen, wie auch dem japanischen Auge betrachtet zu

Missverständnissen und eigentümlichen „Selbstverständnissen“ geführt haben.

3 Weitere diskursrelevante Faktoren

Im folgenden Kapitel möchte ich noch einige Begriffe klären, denen ich bedauerlicherweise nicht die gleiche Aufmerksamkeit schenken kann, wie anderen, die ich aber dennoch nicht unangesprochen lassen und deshalb knapp klären möchte.

3.1 Was ist Übersetzung?

Übersetzen als diejenige Tätigkeit, wie wir sie heute kennen, hat keine lange Tradition – während in Meyers Lexikon aus 1908 noch ein rein technischer Terminus unter „Übersetzung“ verstanden wurde, wie wir heute etwa bei einem Fahrrad oder Auto von der „Übersetzung von Kraft“ sprechen, war erst in der Ausgabe aus dem Jahr 1974 die Rede von der Übersetzungstätigkeit als Transport von einer Sprache in eine andere. Bis also Übersetzung als ein subtiler hermeneutischer Prozess aufgefasst werden konnte, in dem auf vielschichtige Art und Weise Sinngegenstände transformiert, transportiert und produziert werden würden, war ein langer Weg (Pfeiffer 1993).

In jeder Übersetzung ist Verstehen (oder Missverstehen) bereits angelegt: „Jede Übersetzung ist zugleich eine hermeneutische Tätigkeit, welche die Intention erspürt, die den Termini zugrunde liegt. [...] Verstehen ist mehr als bloß übersetzen. Es ist eine intentionale Leistung, deren Gelingen und Mißlingen (sic!) uns originär gegeben ist.“ (Mall 1996, 30). Und: „Jedes hermeneutische Verfahren führt zu einer Art Übersetzung“ (Wimmer 2004, 137).

Richtige Übersetzung findet am Ort des oben beschriebenen transzendentalen Ichs statt: „Das Mindestmaß an Rationalität, dessen eine vergleichende Kulturphilosophie bedarf, findet man in diesem transzendentalen Ich Husserls, das selbst ortlos ist, aber jedes standorthafte

Ich wie einen Schatten begleitet. Dass die Noemata sich überlappen, ist eine Idee der Husserlschen Phänomenologie. Die Vielfalt der Kulturen ist eine Vielfalt der Noemata. Das Phänomen der Überlappung wird von uns sowohl postuliert als auch als etwas Erlebtes angesehen. Dieses Phänomen ermöglicht nicht nur Kommunikation, sondern auch die Übersetzung“ (Mall 1996, 46). Das Bedürfnis nach Übersetzung gründet sich darin, dass sich bei der Konfrontation mit einer jeweils als „anders“ gedachten Kultur ein Verständnisimperativ einstellt. Dieses Verstehen wird, nach Shimada Shingo, in einen Übersetzungsprozess transformiert, mit dem Formen des Fremdverstehens ermöglicht werden.

„Der Übersetzer überträgt ein Geistesgut in eine andere Sprache und Kultur [wodurch] Barrieren der Zeit und des Raumes überwunden [werden]“ (Pfeiffer 1993:5). Aspekte wie Geschichte, Sprache, Riten, Gefühle, Institutionen etc. fließen in den Übersetzungsprozess ein (ebd.). Damit spricht Pfeiffer jene subjektive Dimension im interkulturellen Verstehensprozess an, die, analog zur Subjektivitätsregel Holensteins gelesen, konstatiert, dass Verstehen stets ein Vollzug (was mir im allgemeinen passender erscheint, als „Erfahrung“, das im Verstehenskontext beinahe etwas romantisierendes trägt) einer je einzelnen Person ist, weshalb das Ableiten irgendwelcher Universalitätsansprüche makelhaft ist. Eine Distanzierung, die Pfeiffer allerdings nicht anstellt, die bei Mall treffenderweise vorkommt, ist der „Schutzmechanismus“ gegen einen radikalen Subjektivismus, in dem alles bloß als „jemandes Wahrnehmung“ oder „Meinung“ von der Hand gewiesen werden kann. Damit fielen wieder wieder auf einen völligen Relativismus zurück, den ich bereits in vorigen Kapiteln als Verständnismöglichkeit ausschließen konnte.

Dedecius bringt „Übersetzung“ in einen ethischen Kontext, beschreibt sie als „Handlungsmedium“, welches einerseits die „Megalomanie fördern“ und uns damit „Realitäten verbauen“ kann, was er als „fatal“ ansieht, da wir in einer Zeit leben, in der unsere große Aufgabe darin bestünde, durch die Wahrnehmung des anderen, auch des Fremden, zu uns selbst zu finden“ (Dedecius 1993:9). Eine Theorie, die oft geäußert

wird, unterstreicht die „Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit eines Kunstwerkes [und] übersieht [dabei] ganz und gar den Leser, der ebenfalls einmalig und unwiederholbar ist“ (Dedecius 1993:10). Abseits der Subjektivismus-Kritik, die ich bereits bei Pfeiffer angeschlagen habe, werden hier Rezeptionsschwierigkeiten angesprochen, die sich schon alleine dadurch ergeben könnten. Das lässt sich im Anschluss an die vier Verstehensbedingungen Franz Martin Wimmers hier noch einmal unterstreichen, da nicht davon ausgegangen werden kann, dass Autoren ihre Ideen exakt so ausdrücken, wie sie sie sich vorstellen. Dies gilt für jede Form der Äußerung.

Malls These, dass es nicht *gar keine* Überlappungen in einem interkulturellen Begegnung geben könne, findet am Ort der Übersetzungstheorie Fürsprecher: „Wer die Übersetzbarkeit eines Werks negiert, negiert *eo ipso* auch dessen Lesbarkeit. Lesen ist Übersetzen. [...] Das heißt, dass der Originalautor wie der Übersetzer den gleichen Unklarheiten, Schwierigkeiten und Fehlerquellen unterliegen [Hervorhebungen wie im Originaltext]“ (Dedecius 1993:11-12). Schnittstellen bei Begegnungen sind etwa Gesetzgebung, Wirtschaft, Kultur und viele andere, wobei Kultur, so Dedecius, die brauchbarste sei, da sie am wenigsten vorbelastet sei. Mit diesem Schritt geht er meines Erachtens insofern zu weit, als er als Beispiele lediglich Bereiche anführt, die Produkte eines mitteleuropäischen Diskurses sind und eine „europäisch-moderne“ Begriffskonzeption verkörpern, die im Bereich interkultureller Hermeneutik und Übersetzung mehr Sensibilität verlangt.

3.1.1 Problem der „objektivistischen Auffassung“ von Übersetzung

Zum einen gehen viele selbstverständlich von einer „objektivistischen Auffassung von Übersetzung“ (Toru 2009, 14) aus, also dass durch eine Übersetzung ein kulturelles Moment unverfälscht und unmittelbar in eine andere Sprache übertragen werden könne. Die Sehnsucht, die sich bei allen interkulturell interessierten nach einer eindeutigen Übersetzung von einzelnen Wörtern rührt denke ich genau daher.

Was fehlt ist die Frage nach dem „sozialen und kulturellen Verhältnis zwischen dem Übersetzenden und dem Übersetzten, darüber hinaus das zwischen Übersetzungen und ihren Rezipienten“ (Shimada 2007, 15). Wir stehen vor dem Problem, wie wir Erlebtes auszudrücken vermögen, ohne dabei reduktiv und kulturzentristisch zu agieren, aber dennoch verstanden werden können (oder vielleicht besser: *verstanden werden wollen*) also im Kern vor der Frage: Wie kann ich etwas über eine andere Kultur mit der eigenen Sprache ausdrücken?

3.1.2 „Asymmetrie“ durch Übersetzung

Wir sehen uns nun damit konfrontiert, dass unsere eigene Sprache eingebettet in den kulturellen Kontext, immer schon sehr stark begrifflich strukturiert ist: Sprechen wir von Begriffen wie „Truth, Knowledge, Reality, Self, Person, Space, Time, Life, Matter, Subjectivity“ (Befu 2001, 59) und vielen anderen, so haben all diese Begriffe in einer Sprache Konnotationen, in denen ein breites Spektrum kulturell gefärbter Bilder mitschwingt. Nachdem diese Begriffe maßgeblich konstitutiv für kulturelle Formen, wie es auch die Philosophie eine ist, sein kann, kann insofern von einer „Asymmetrie“ der Sprache gesprochen werden, da es keine passenden Entsprechungen dieser Begriffe etwa in vielen anderen Sprachen gibt. Meine Betrachtungen zu Japan werden zeigen, dass der europäischen Denktradition selbstverständliche Begriffe in Japan oft keine Entsprechung hatten und deshalb mit dem Zwang oder Drang nach Modernisierung tatsächlich „gewaltsam“ in die japanische Sprache integriert wurden. Die Forderung also, dass Begriffe notwendigerweise in einer anderen Sprache in gleicher Weise vorhanden sein müssten, damit diese Sprache überhaupt an einer Moderne, oder einer „Philosophie“ partizipieren könne, nennen Wimmer, Shimada und andere zu Recht „kolonialistisch“ (Wimmer 2004, 63-66, Shimada 2007, 9-11). So haben etwa Anthropologen über viele Jahrzehnte versucht, das „Andere“ an der Linie der wissenschaftlichen Disziplinen zu systematisieren und damit zugänglich zu machen. Berechtigterweise fragt Shimada an dieser Stelle, ob wir „trotz dieser systematischen Erfassung der kulturellen Unterschiede[,] durch diese

Wissensakkumulation die anderen Menschen nun besser verstehen können“ (Shimada 2007, 17). Das methodische Vorgehen vieler aktueller soziologischer oder kulturwissenschaftlicher Arbeiten, wie ich etwa die Forschung des World Values Survey bereits weiter oben genannt habe, zeigt ein Unverständnis vieler Wissenschaftler auch heute noch. Eines der wohl größten Probleme dieser Verfahrensweise ist, dass das eigene Interpretationsgeschehen, das im Verstehen und Übersetzen bereits aktiv beteiligt ist, versteckt wird (Shimada 2007, 13-15).

Das kolonialistische Moment soll aber hier nicht allein darauf bezogen sein, dass Europa während ihren kolonialistischen Bestrebungen im 19. Jahrhundert ihre Lebensformen und kulturellen Selbstverständlichkeiten anderen Kulturen aufgezwungen haben. Dies ist zwar historisch, politisch und auch philosophisch eine zentrale Frage, allerdings geht die These Shimadas wesentlich tiefer, als nur bis zu einer Analyse der Ausformungen einer kolonialistischen Weltpolitik: im Zentrum des Problems handelt es sich um ein Oktroyieren der grundlegenden Kulturprinzipien. Dass Japan bereits Formen von Gesellschaft oder Gemeinschaft hatte, ist einleuchtend. Dass das Prinzip „Gesellschaft“, wie es der Geist der Moderne hervorgebracht hat, allerdings in Japan bis zur Begegnung mit „dem Westen“ nicht bekannt war, ist für mich ein relevanterer Faktor, seine Übernahme in Japan kolonialistisch (im Kapitel 4 wird wesentlich mehr Raum sein, dies detaillierter zu erläutern). An diesem Punkt erscheint es mir wichtig darauf hinzuweisen, dass das Aufzwingen solcher Begriffe eine andere Kultur maßgeblich mitkonstituiert, indem durch diese Begriffe die Selbstwahrnehmung und das Selbstverständnis derjenigen, die beeinflusst werden, mitunter stark modifiziert werden kann. Begriffe wie „Gesellschaft“, „Individuum“, „Religion“, „Rationalität“ etc., also Schlüsselbegriffe der modernen wissenschaftlichen Disziplinen, die „einschließlich ihrer abgrenzenden Bedeutungen von den nicht-westlichen Kulturen in Form von Übersetzungen übernommen wurden [...] [dienten] zur Konstitution der eigenen Identitäten (Shimada 2007, 11). In welchen

Formen und Begriffen sich das Niederschlag möchte ich im zweiten Abschnitt zu Japan detaillierter abhandeln.

Um dieses Problem zu lösen hilft es etwa, die jeweiligen, betroffenen Gruppen selbst zu Wort kommen zu lassen, mit ihnen in einen Dialog zu treten und ihnen dabei auf Augenhöhe zu begegnen (s. Kapitel 2.3.2). Fehlt dieser Diskurs, kann leicht dazu kommen, dass sich „sowohl der Westen als auch der Orient jeweils durch unterschiedliche, sich aufeinander beziehende und zugleich einander widerstrebende Diskurse konstituiert“ (Shimada 2007, 22), beide würden einfach „an einander vorbeireden“ und schließlich in „Nicht-“ oder „Missverstehen“ enden.

3.1.3 „Anpassung“ von Kulturen

Anknüpfend an das Problem des *Verstandenwerdenwollens* in Kapitel 2.3.2 wird oft eine verhängnisvolle Forderung geäußert: Um an einem bestehenden Diskurs partizipieren zu können, müsse eine „andere“ Kultur gewisse Kriterien erfüllen. So wird etwa von Wissenschaftlern verlangt, dass sie sich von der eigenen Tradition distanzieren und mit dem Geist der Moderne identifizieren, um überhaupt am soziologischen, philosophischen oder einem anderen Diskurs teilnehmen zu können. Täten sie dies aber, würde das bedeuten, dass sie ihre „eigene“ Kultur, und damit gewissermaßen in einem übertragenen Sinnzusammenhang sich selbst, „verobjektivieren“ sollen, im gleichen Duktus, wie Anthropologen der Moderne die „Wilden“ zu ihrem Beobachtungs- und Forschungsobjekt transformierten. Der normative Charakter ist unübersehbar. So kann man am Beispiel Japans beobachten, dass mit der Modernisierung, und noch wesentlich ausgeprägter nach dem zweiten Weltkrieg, als Japan versuchte seine „eigene“ Identität neu zu definieren (dazu in Kap 4 mehr), ein oft intensiv (und nicht selten auch emotional) geführter Diskurs unter Wissenschaftlern und Intellektuellen entbrannte. Darin traten Modernisten und Traditionalisten gegeneinander auf und versuchten den Substanzen „Gesellschaft“, „Individuum“, „Nation“ etc. eine „japanische“ (*exklusiv japanische*) Form zu geben. Problematisch bei diesem Diskurs war allerdings, dass sowohl Traditionalisten, als auch Modernisten die Begriffe

selbst unhinterfragt ließen – diese waren ein von „der Moderne“ vorgegebener Rahmen und gleichzeitig das „Teilnahmekriterium“ für die Partizipation am jeweiligen Diskurs (der sich eigentlich bereits in einem kulturell umzäunten Gebiet befand, bevor er überhaupt begann), und wurde zum „eigenen“ Selbstverständnis gemacht (Shimada 2007, 23-32).

3.2 *Invented Traditions*

Während ich im ersten Teil meiner Arbeit deutlich gemacht habe, wie man den Begriff „Kultur“ begreifen kann, um ein neues Kulturverständnis zu ermöglichen, will ich mich Japan kritisch annähern. Besonders für Japan, das als Land gilt, das sich selbst und von anderen wahrgenommen wird als ein Land „zwischen Moderne und Tradition“, ist es besonders wichtig bei der Frage nach kultureller bzw. interkultureller Einheit und Differenz das japanische Selbstverständnis anhand seiner geschichtlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Formationen zu betrachten, seitdem es zu einer intensiveren kulturellen „Berührung“ mit der Meiji-Restauration (bzw. kurz davor) kam. Daher ist das kulturphilosophische Konzept von *invented traditions* für meine Arbeit besonders wichtig und bedarf einiger klärenden Worte.

Einer der prominentesten Denker innerhalb des *invented tradition*-Diskurses ist zweifelsohne Eric Hobsbawm, den Begriff folgendermaßen definiert:

„'Invented tradition' is taken to mean a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past.“ (Hobsbawm 2007, 1)

Unter *invented tradition* versteht Eric Hobsbawm also zunächst ein Werte- und Normenset mit symbolischem und rituellem Charakter, in welchem die Geschichte einer spezifischen Gruppe fortgesetzt wird (bzw. versucht wird fortgesetzt). Die Besonderheit an *invented traditions* liegt darin, dass sie eine Reaktion auf Diskontinuitäten innerhalb einer

kulturellen Entwicklung/Veränderung darstellen und sie damit ein Instrument sein können, um bestimmte Grundstrukturen innerhalb einer größeren Veränderung in einer Gesellschaft zu erhalten; sie versuchen Kontinuität bzw. Linearität innerhalb einer Geschichte herzustellen. So werden für neu aufkommende Phänomene alte Stoffe und Praktiken adaptiert, um Zugehörigkeitsgefühle durch emotional geladene Bilder zu fördern, so vage die Symbole auch definiert sein mögen (Hobsbawm 2007). Mit *invented traditions* ist also die ethische und politische Dimension, die ich im ersten Teil meiner Arbeit herausgearbeitet habe, angesprochen, die „eine Kultur“ bildet. Gerade das *einheits- bzw. identitätsstiftende* Moment ist am Ort der Modernisierung einer Kultur kritisch zu beleuchten, was ich im zweiten Teil meiner Arbeit durchführen werde.

Diese *invented traditions* müssen von dem Phänomen „Brauch“ klar unterschieden werden: Während Traditionen historische Beständigkeit aufweisen, stehen Bräuche nicht im Konflikt zu Innovation und Veränderung. Weiters muss eine Trennung der Begriffe „Traditionen“ auf der einen Seite und „Konventionen“ und „Routinen“ auf der anderen vorgenommen werden: Anders als Traditionen haben Konventionen und Routinen nicht notwendigerweise symbolischen und/oder rituellen Charakter, obwohl diese Eigenschaften im Zuge einer Ausübung einer Tradition entstehen können (Hobsbawm 2007).

Die Thesen Hobsbawms geben zwar einen sehr hilfreichen Impuls, benötigen aber vor ihrer Anwendung noch einen Feinschliff: Eine Schwachstelle in Hobsbawms Konzept ist sicher, dass er nur bis zu einer Phänomenanalyse gedacht hatte, und nicht darüber hinausgegangen ist, indem er den Begriff „Tradition“ selbst als ein Produkt der europäischen Moderne entlarvt (Vlastos 1998). An Vlastos' Kritik anschließend ist es einleuchtend, dass sich über das Konzept der *invented traditions* zwar viele Traditionen als „konstruiert“ aufschlüsseln lassen, dies aber vor allem auf dem Boden eines kulturell europäisch-modernen Blickes geschieht – die ethische Forderung nach einem *herrschaftsfreien Diskurs* ist also nicht gegeben und der Eurozentrismus nicht überwunden. Ein weiteres Problem

bei Hobsbawms Kulturkonzeption ist, dass auch die Vorstellung einer invarianten, linearen Geschichte selbst schon ein Phänomen bzw. Konstrukt eines modernen Geschichts- und Zeitbegriffes ist (Chakrabarty 1998). Unter diesen Gesichtspunkten erschafft der Diskurs über *invented traditions* seine Traditionen gewissermaßen selbst.

Hobsbawms Argumentation am Ort der Unterscheidung zwischen Tradition und Brauch weist weitere Schwachpunkte auf: Hobsbawm identifiziert Traditionen als statisch, unveränderlich, worin Chakrabarty Folgeprobleme verortet: Fehlte die institutionelle und die historische Komponente (neben der geschichtlichen Invarianz), so würden die Begriffe „Brauch“ und „*invented tradition*“ zusammenfallen – eine Differenzierung würde begrifflich zu keinem sinnvollen Resultat führen (Chakrabarty 1998).

Als Konsequenz daraus ergibt sich eine weitere Schwäche, nämlich die einseitige Anwendbarkeit Hobsbawms Traditionsbegriffes: So fern *invented traditions* als autoritär Gesetztes, Invariantes betrachtet werden, sie, so sehr sie auch von einer kulturellen Elite installiert würden, dennoch eine Eigendynamik entwickeln, welche sich außerhalb des Einflussbereiches jener Autoritäten bewegt (Vlastos 1998). Der implizit kulturmonadische Ansatz bei Hobsbawm kann also durchbrochen werden, indem wir Kulturen, wie bereits ausführlich argumentiert in einen größeren kulturelle Rahmen einbetten, indem wir uns nicht bloß „die japanische“ Kultur ansehen, sondern sie in einem komplexen Spiel mit etwa einer „globalen kapitalistischen“ Kultur oder einer „Kultur der Modernisierung“ kontextualisieren und zeigen, dass diese eben jene „invarianten“ Traditionen ständig mitkonstituieren und -konstruieren.

Durch eine Betrachtung verschiedener „japanischer Traditionen“ hinsichtlich ihrer konstruierter Spuren, erhoffe ich mir anhand sozialer, geschichtlicher und kultureller Entwicklungen einen neuen Blickwinkel für die Frage, „was Japan sei“ zu eröffnen und damit aus philosophischer Perspektive Analysen möglich zu machen, die über andere Disziplinen nicht möglich wären.

Die binären Konzepte, die den Diskurs rund um interkulturelles Verstehen lange Zeit dominiert haben, findet man auch bei der Frage nach der Kontinuität oder Diskontinuität von Traditionen: Die Annahme Anthony Giddens ist es, dass Tradition zum einen einen zeitlichen Rahmen (ohne klaren Anfang) bestimmt, der jene historische Periode bezeichnet, die *vor* der Moderne war, womit es „die Vormoderne“ Stufe einer Kultur homogenisiert und zu einem Reflexions- und Betrachtungsobjekt formt. Aus der modernen Einstellung eines Primats der Rationalität heraus stehen sich an diesem Punkt der „radikale Zweifel“ der Moderne und die „ontologische Sicherheit“ und „moralische Verbindlichkeit“ der „traditionellen“ Kultur gegenüber (Vlastos 1998, 2). In diesem Sinne bildet „Tradition“ eine zeitliche Zäsur, einen Riss zwischen „alt“ und „neu“ und bricht damit eine kulturelle Kontinuität. Gleichzeitig findet sich in „Tradition“ aber auch eine Form der kulturellen Kontinuität, da damit jene Elemente der Vergangenheit beschrieben werden, die in der Gegenwart noch irgendeine Form von Bestand haben und oft in ihrer Normativität nach wie vor wirken (ebd.)⁵. Das Problem dieser beiden Ansätze ist, dass beide Traditionsbegriffe zwischen „Vormoderne“ und „Moderne“ dichotomisieren und zwar Phänomene innerhalb des Traditionsbegriffes in einen historischen Kontext einbetten, nicht aber den Begriff der „Tradition“ als eine Schöpfung des modernen, europäischen Diskurs wahrnehmen, welcher dadurch vermeintlich ahistorisch und absolut wirkt. Oder, wie Jennifer Robertson in ihrer Tiefenanalyse der Konstruktion von „Dorf“ im Kontext der Modernisierung Japans sehr anschaulich herausarbeitet: „Tradition“ beschreibt nicht dasjenige Konglomerat an (historisch-faktischen) Bräuchen etc., welches die Geschichte überdauert hat, sondern viel mehr einen aus dem Geist der Moderne geborenen Begriff, der das beschreibt, wovon man *glaubt* bzw. was man davon *wahrnimmt*, dass es die Zeit als Institution überdauert *hätte* (Vlastos 1998, 3) (Robertson 1998). Im Kontext Japans

⁵ Stephen Vlastos bezieht sich hier auf die folgenden Texte:
Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity*. Stanford: Stanford University Press, 1991. Und Shils Edwards. *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

etwa lässt sich feststellen, dass die Edo-Zeit erst mit der Meiji-Zeit als die „eigene Vergangenheit“ mal positiv, mal negativ erst konstruiert wurde. Sie wurde nicht nur eine historische Zeitangabe, sondern viel mehr ein „cultural space, a repository of traditions [...] associated with Japanese distinctiveness“ (Gluck 1998, 263). Damit wurde die Kultur „Edo-Zeit“ während der Meiji-Zeit immer dann als Gegenentwurf zur Meiji-Zeit gesehen, wenn man versuchte, sich zur „Moderne“ zu bekennen, die mit der Edo-Zeit als inkompatibel galt. Andererseits (bzw. gleichzeitig) wurde die Edo-Zeit aber als dasjenige verstanden, worin die „japanische Essenz“ unverfälscht und ahistorisch gefunden werden konnte, was zu einer regelrechten Romantisierung der „Edo-Zeit“ führte (Gluck 1998).

Will man also ein besseres Verständnis einer Kultur haben, so ist die Frage notwendig, wie Kultur jeweils von wem mit welchen Intentionen installiert hätte werden können, weshalb mir eine Analyse von (in meinem Fall japanischen) Traditionen naheliegt.

Ich erwarte mir durch die Analyse von *invented traditions* einen besseren Blick dafür zu bekommen, wie die mannigfaltigen kulturellen Entwicklungen Japans im Zuge der Modernisierung ein komplexes Wechselspiel zwischen „Einheit“ und „Differenz“ aufgebaut haben, über das erst durch sein Verstehen hinweggestiegen werden kann.

4 Japan

Im folgenden Kapitel möchte ich die im ersten Teil meiner Arbeit aufgestellten Thesen nun in einem Folgeschritt am Beispiel Japan überprüfen. Dabei ist es mir besonders wichtig, den „eurozentristischen Blick“ zu überschreiten, Universalismus und Relativismus zu vermeiden, indem ich mir sowohl die im ersten Abschnitt geschilderten Verständnishürden bewusst mache und sie dadurch umgehe. Dabei habe ich besonders darauf Wert gelegt, mir die Stimmen derjenigen anzuhören, die ihr kulturelles Zentrum selbst in der (hier japanischen) Kultur haben. Folgende Erläuterungen können vielleicht dabei helfen, Japan in einem „neuen“ Licht zu sehen.

4.1 *Nihonjinron*

Vorab möchte ich klären, was unter dem Begriff *Nihonjinron* zu verstehen ist. Das Wort *Nihonjinron* (日本人論 – wörtl.: „Japanerdiskurs“) setzt sich zusammen aus den Zeichen für *nihonjin* (日本人 – „Japaner/-in“) und *-ron* (論 – Diskussion, Erörterung, Debatte, Abhandlung, Frage/Problem, Diskurs) und beschreibt damit die „Theorien über die japanische Kultur und rassische Besonderheiten der Japaner“ (Apel 2001, #nihonjinron). Wie diffus der Begriff selbst ist, beschreibt Befu treffend in seinem Werk *„Hegemony of Homogeneity“*, indem er aufzeigt, dass „*Nihonjinron*“ nicht nur im Japanischen viele quasi-gleichbedeutende Begriffe hat, sondern auch, dass die Diskutanten um das „Japan-Eigene“ mit unterschiedlichsten Interessen und unterschiedlichsten Methoden vorgehen, ohne dass dies den Rezipienten bzw. Lesern von *Nihonjinron*-Werken bewusst gemacht wird (Befu 2001, 1-15). In Kapitel 2.5.1 behandelte ich die von Wimmer in den Raum gestellte Frage, wer die Diskursteilnehmenden, die „Philosophierenden“ wären und mit welchen Intentionen sie sich in den Diskurs begeben. Zu *Nihonjinron*, im Besonderen, kann grundsätzlich jeder, ungeachtet der Qualifikationen,

öffentlich Position beziehen. Dass viele Autoren hierbei von ihrer jeweiligen Ideologie angetrieben wurden, will ich auf keinen Fall in Abrede stellen, doch arbeitet Harumi Befu die zunehmende Relevanz wirtschaftlicher Motivationen klar hervor: tendenziell stellen die potentiell guten Verkaufszahlen von *Nihonjinron*-Werken einen guten Anreiz dar, an *Nihonjinron* zu partizipieren, was wiederum, so Befu, dazu führt, dass vermeintlich wissenschaftlich fundierte Daten dazu missbraucht werden, willkürlich aufgestellte Theorien mit der Glaubwürdigkeit einer unumstößlichen, am Prüfstein der Natur ausgewiesenen Sache, proklamiert werden, um Stimmungen und Tendenzen zu nutzen, um ein Buch gut zu verkaufen. Das „Qualitätskriterium“ ist dabei oftmals der Absatz des Werkes. Deshalb verwundert es auch nicht, dass es ein breites Spektrum innerhalb der *Nihonjinron* gibt, das „from the most erudite to the most banal“ (Befu 2001, 7) reicht (Befu 2001). In dieser Hinsicht ist *Nihonjinron* also auch eine Genrebezeichnung, unter die alle Werke fallen, seien sie wissenschaftlich, literarisch oder wie auch immer geartet, die der Frage nach dem „was ist ‚Japanisch‘?“ nachgehen.

Der Diskurs selbst stammt auf jeden Fall aus dem Bedürfnis, eine Identität des „Eigenen“ gegenüber der des „Anderen“ zu schaffen. Nach den Bestimmungs- und Definitionsversuchen, die etwa in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts angestellt. Heute sehen sich Japaner heute mit unzähligen möglichen Lebensentwürfen als realistische Möglichkeiten zu einem „gelingenden Leben“ in der industrialisierten Welt konfrontiert, was das Festlegen auf einen *bestimmten* umso schwieriger macht. Dadurch erwächst ein erhöhtes Bedürfnis nach ethischer und kultureller Führung, weshalb auf Grund dieser Wertevielfalt und vor allem -relativität, stellte sich in Japan mit der Nachkriegszeit eine Suche nach der eigenen Identität ein, durch die *Nihonjinron* geschürt wurde (Befu 2001, 86-102). Auf dem Fundament der von mir in Kapitel 3 beschriebenen Theorien der postmodernen Einstellung, wird die Annahme Befus denke ich sehr nachvollziehbar.

Die Suche nach dem „Eigenen“ richtete sich nicht nur nach innen auf die Selbstdefinition „der Japaner“, die Ergebnisse der *Nihonjinron*

sollten Japan auch nach außen repräsentieren können, indem sie in Abgrenzung vor allem zum „Westen“ auf der einen Seite, zwischenzeitlich auch zu „Asien“ (i.e. China und Korea) auf der anderen Seite, Japans „Einzigartigkeiten“ beschreiben (bzw. definieren) sollten. Befu warnt so etwa bereits in seiner Einleitung davor, dass das in Japan unter einer breiten Leserschaft äußerst beliebte Genre sich vor allem durch seine „broad generalizations of an essentialized Japan“ (Befu 2001, 4) charakterisieren lässt, worin die Warnung Malls und Wimmers vor Essentialismus auch bei Befu mitschwingt. Zu diesen Generalisierungen ist eine Selektion an jenen essentiellen Eigenschaften, die das „Eigene“ definieren (nicht nur für Japan, sondern überhaupt für die Konstruktion des „Eigenen“) wichtig, um eine Kultur übersichtlich und damit möglichst leichtverständlich abgrenzen zu können (Befu 2001, 5). Bezugnehmend auf das Übersetzungsproblem ist in Japan hier besonders auffällig, dass die das spezifisch „Japanische“ beschreibenden Termini aus japanischer Perspektive für „unübersetzbar“ gehalten werden – Prinzipien wie zum Beispiel *amae*⁶ werden als *das* „Japanische“ als nur „echten Japanern“ zugänglich mystifiziert. Dabei handelt es sich natürlich, wie ich in Kapitel 2.3.2 beschrieben habe, um einen offensichtlichen Essentialismus in Kombination, was ich im ersten Teil meiner Arbeit als problematisch herausgearbeitet habe. Dabei wird selten ausgewiesen, dass sich viele ausschließlich japanisch geglaubte Konzepte wie das von *amae* auf europäische Erkenntnis- und Begriffsmodelle seiner Zeit stützt und Vorannahmen (bzw. Vorurteile), wie sie den geistesgeschichtlich europäischen Begriffen wie

⁶ *Amae* ist ein Begriff, der durch den japanischen Psychoanalytiker Doi Takeo als eine Besonderheit der „japanischen Psyche“ herausgearbeitet wurde und gilt heute als eines der prominentesten Beispiele für japanische Selbstbeschreibung, innerhalb dessen *amae* als für Nicht-Japaner unverständlich konstatiert wird. Es leitet sich vom japanischen Verb *amaeru* (甘える – wörtl.: sich anlehnen; hier: sich anschmiegen, jmdm. Schmeicheln, auch: sich die Freundlichkeit eines anderen zunutze machen) und bedeutet in substantivierter Form die „Tendenz, sich von jmdm. abhängig zu machen, bzw. jmdm. auszunützen, der einem nahe steht und älter ist, wie Eltern, Lehrer, Chef“ (Apel 2001, #amae). Diese Form der „Übertragungsliebe“, wie Doi sie etwa bei Müttern gegenüber ihren Kindern beobachtet, aber genauso in innerbetrieblichen Hierarchiestrukturen in Japan, ist ein zentraler Begriff innerhalb der Nihonjinron und machte Doi Takeo zu einem der prominentesten Mitdiskutanten (Doi 1985).

„Gruppe“, „Psyche“ oder „Individuum“ innewohnen, nicht weiter reflektiert sondern schlichtweg übernommen hat (Hamaguchi 1985, 295-296).

Da sich der Diskurs hauptsächlich mit dem Vergleich von Japan mit „dem Westen“ auseinandersetzt (Befu 2001, 6-7) liegt in meinen Augen die Vermutung nahe, dass es sich bei *Nihonjinron*, wie sie bis dato hauptsächlich geführt wurden, weniger um die Frage „Was sind Japaner?“ handelt, sondern viel mehr um die Frage „Was sind Japaner gegenüber dem Europäer/Amerikaner?“. Dies wird unter anderem dadurch ersichtlich, dass es sich bei den von mir in den folgenden Kapiteln vorgestellten Begriffen um zentrale Fragen der japanischen Identitätssuche *aus der europäischen Moderne* heraus handelt. China und Korea finden als Bezugsquellen in diesem Diskurs zwar gelegentlich Erwähnung, doch wird beispielsweise der gesamte arabische Raum, Indien, Südostasien, Lateinamerika usw. konsequent ausgeblendet, beurteilt Befu. Würde der „Kulturvergleich“ sich auf Teile dieser kulturellen Räume beziehen, würde die heutige *Nihonjinron*-Landschaft (die japanische, wie die „westliche“) vermutlich unzähligen anderen Fragen nachgehen (Befu 2001, 6-7). Es lässt sich außerdem erkennen, dass das Ziel von *Nihonjinron* stets analog zur politischen und ökonomischen Situation Japans verlief: Während etwa die Zeitschrift *Nihon Bunka* („Japanische Kultur“) 1937 noch als hochgradig nationalistisch und patriotisch bezeichnet werden kann, schwenkte sie bei ihrer Neuauflage in den 1970ern auf einen Kurs, der Japan im Kontext der „Internationalisierung“ versuchte zu betrachten und darzustellen, wie Japan in einer zunehmend internationalen Welt wahrgenommen werden würde, was die Zahl an Beiträgen von „Nicht-Japanern“ erklärt (Befu 2001, 49). Dieser Umstand ist vor allem deshalb stets vor Augen zu halten, da die von mir in Kapitel 2.3.2 argumentierte Notwendigkeit eines *herrschaftsfreien Diskurses* im Habermas’schen Sinne in dieser Diskursumgebung de facto kaum einzulösen war.

Eine Frage, die ich hier in den Raum bringen möchte, stellt sich unter Berücksichtigung der Überlappungsthese Malls: Dass es bei einigen Phänomenen, die innerhalb der *Nihonjinron* diskutiert werden,

Überlappungen mit etwa der „europäischen“ Vergleichskultur gibt ist genauso zu untersuchen, wie, ob es das Phänomen „*Nihonjinron*“ selbst nur in Japan gäbe, oder ob nicht z. B. in Europa ähnliche Diskurse über das „Eigene“ geführt wurden und werden; möglicherweise handelt es sich ja bei dem Bedürfnis, sich selbst, individuell und kulturell, zu *verstehen* um eine *Überlappung* im Mall’schen Sinn, was ich in der vorliegenden Arbeit zu Bedenken geben möchte, allerdings an dieser Stelle nicht weiter verfolgen möchte.

Dass *Nihonjinron* allerdings bloß einen kleinen Ausschnitt „japanischer Kultur“ erfassen können, lässt sich (und das vermutet Befu völlig zu Recht) auch etwa daran erkennen, dass im Grunde keine Frauen am Diskurs beteiligt waren und nach wie vor nicht sind, und dieser Umstand darüber hinaus auch nicht einmal thematisiert wird. Die Autoren, Historiker, Linguisten usw. der *Nihonjinron* sind fast ausschließlich Männer mit japanischem Familienhintergrund, gebürtig in Japan und aufgewachsen in Japan (Befu 2001, 44). Autoren nicht-japanischer Provenienz sind heute im Allgemeinen wenig vertreten, außer, um gelegentlich das Bild „der Japaner“ im Ausland wiederzugeben – und dann eigentlich auch nur aus „europäischer“ oder „amerikanischer“ Sicht (Befu 2001, 56-57). Ausnahmen bilden hierbei diejenigen „Europäer“, die im Modernisierungsprozess zwar nicht zu Japan selbst Stellung nahmen, doch durch ihre fundamentalen die Moderne konstituierenden Theorien in Japan über Übersetzungen Einzug in den Diskurs gefunden haben.

Dass der Habermas’sche *herrschaftsfreie Diskurs* nicht nur interkulturell, sondern auch intrakulturell schwierig einlösbar ist zeigt etwa die allgemeine Bezeichnung der *Nihonjinron*-Autoren: Sie werden meist als *gakusha* (学者 – Gelehrter, Wissenschaftler), *sensei* (先生 – Lehrer, Meister), *bunkajin* (文化人 – „Kulturmenschen“, kultivierter Mensch) oder *chishikijin* (知識人 – Intellektueller) bezeichnet (Befu 2001, 55), wodurch in meinen Augen ihre Autorität gegenüber der „nicht-kulturdiskursbeflissenen“ Leserschaft zum Ausdruck gebracht wird und damit der im ersten Teil meiner Arbeit beschriebene Funktion normative

Grundsätze zu konstruieren, Folge trägt. Hinzu kommt noch ihre Orientierung in Richtung von Verkaufszahlen, die ich bereits weiter oben angesprochen habe: *Nihonjinron*-Publikationen gehören in Japan regelmäßig zu Bestsellern. Dies setzt erstens voraus, dass sie verhältnismäßig „leicht zugänglich“ sind und komplexe, sonst nur mit Rückgriff auf ein außergewöhnliches Wissenfundament verständliche Zusammenhänge verkürzen, was den einfachen Sprachstil und den, wie oben bereits angeführt, intuitiven, auf persönliche Eindrücke gestützte Darstellungsmodi der Autoren erklärt (Befu 2001, 60-62). Die potentiell hohen Verkaufszahlen garantieren des weiteren, dass das Werk eine breite Leserschaft erreichen kann, wodurch eine potentielle hohe normative Wirkung erreicht werden kann, als es etwa einer elitär-wissenschaftlichen Publikation gelingen könnte. Ein weiterer Faktor, der den Erfolg und damit Einfluss vieler *Nihonjinron*-Werke eventuell begründen könnte, ist der Mangel an „any alternative worldview, cultural model, or ideology that people might consider and propose in place of Nihonjinron that allows this outmoded worldview to persist in spite of the wide and even widening gap between the reality of the Japanese society and the imagery supported in Nihonjinron“ (Befu 2001, 103), da die einzigen potentiellen Alternativen in einem „ivory tower“ (ebd.) des wissenschaftlich geführten, akademischen Diskurses liegen.

Ein kommentierter Überblick zu den prominentesten Autoren der *Nihonjinron* lässt sich bei Befu nachschlagen (Befu 2001, 46-61).

4.2 Gesellschaft oder Gemeinschaft?

4.2.1 Ordnungsprinzipien der Moderne: Menschheit und Geschichte

Der mit der Moderne neu aufgenommene Menschenbegriff in Europa war dadurch gekennzeichnet, dass ein autonomer Mensch seine Handlungen selbst setzt und diese rational reflektiert, die Welt aktiv und reflektierend mitgestaltet. Ganz entlang der von mir vorhin vorgestellten Identitätsthese der Moderne wurde dieser Menschenbegriff zu einem Menschheitsbegriff, der nicht mehr nur für die christlich-bürgerliche

europäische Welt galt, sondern allgemeingültig sein sollte (Inglehart 2000). Auf der Suche nach der „Natur des Menschen“ wurden Eigenschaften wie rationelles Vermögen naturalisiert, universalisiert und konstituierten damit eine Vorstellung einer einheitlichen „Menschheit“. Dies bedeutet natürlich nicht, dass kulturelle Differenzen nicht wahrgenommen wurden, doch sie wurden stets vor dem Hintergrund dieses Menschenbildes gesehen. Dies ermöglichte es auch etwa, den „Wilden“ neu erschlossener Kontinente die Menschlichkeit abzusprechen und ihnen entsprechend rücksichtslos zu begegnen (Shimada 2007, 41-43).

Der Umstrukturierung des Menschenbegriffes wurde parallel dazu im Europa des 19. Jahrhunderts die Geschichte des Menschen zu einer linearen Entwicklungsgeschichte umgedeutet, die etwa im Begriff „Fortschritt“ zum Ausdruck kommt, so Shimada. Der Mensch entwickle sich (gemäß dieser modernen Einstellung) im Laufe der Zeit zu einer immer höherentwickelten Menschenform, die Stationen, die er dabei durchlief wurden als genauso allgemeingültig angenommen, wie der Menschenbegriff selbst. So war es möglich, Kulturen in Entwicklungsstufen der eigenen (europäischen) Entwicklungslinie einzuteilen. Wie weit also eine Kultur entwickelt war, wurde anhand der Kriterien der europäischen Moderne festgeschrieben. Sowohl der Menschheits- als auch der Geschichtsbegriff, die beide im 19. Jahrhundert starken Anklang in Europa fanden, wurden durch ihre vermeintliche Allgemeingültigkeit normativ (Shimada 2007, 43-46). So ist es auch nicht verwunderlich, dass Japan sich über die *Nihonjinron* stetig gegenüber Europa und Amerika verteidigen und erklären musste, und nicht umgekehrt. Dass sich Japan dabei zunehmend in eine Verteidigungsrolle gespielt hat, der sie durch das Argumentieren eines japanischen *cultural exceptionalism* (Befu 2001, 1) begegnete, will ich in den folgenden Abschnitten verdeutlichen.

4.2.2 Gesellschaft und Gemeinschaft

Aus diesem Menschenbegriff geht nun auch das neue, moderne soziale Ordnungsprinzip der Gesellschaft hervor, denn „die Differenz zwischen sich und den Anderen wurde genau in der Differenz zwischen der

von der Natur gegebenen Ordnung und der von Menschen selbst geschaffenen Ordnung gesehen“ (Shimada 2007, 46). Auf der einen Seite stand die religiös durchwirkte, natürliche Struktur einer Gemeinschaft, das Kollektiv, auf der anderen Seite die von rationalem Denken geprägte, individuell strukturierter Gesellschaft, die eine als zivilisatorischer Ausgangspunkt, die andere als Ziel der zivilisatorischen Entwicklung.

„Der affirmative Grundzug seines Gebrauchs, die Besetzung des Wortes mit Gefühlen und Werten prälogischen Ursprungs erklärt sich aus der zunehmenden Rationalisierung aller gesellschaftlichen Verhältnisse einerseits, der Positivierung und Historisierung moralischer, rechtlicher und sozialer Normen andererseits.“ (Shimada 2007, 50)⁷ bzw.

„Während die ‚Gemeinschaft‘ für eine eher als natürlich gegebene erachtete Sozialordnung wie z. B. die Verwandtschaft steht, verkörpert die ‚Gesellschaft‘ eine von freien Individuen getragene Sozialordnung auf rationaler Basis“. (Shimada 2007, 36)

Unter den Intellektuellen Europas des 19. Jahrhunderts herrschte über die Wertung des Gemeinschaftsbegriffes nicht unbedingt Einigkeit, manche sahen in der Natürlichkeit und Ursprünglichkeit der gemeinschaftlichen Sozialordnung, die sich in der Idee der Familie niederschlug, das erstrebenswerte Ziel.

Diese Gedanken sind für die vorliegende Arbeit deshalb besonders wichtig, da sich das Fremd- und Selbstverständnis der „japanischen“ Kultur auch heute noch stark an der Linie dieses Verständnisses bewegen, im „Westen“ hört man sowohl in der Japanforschung, wie auch im Alltag oft, Japaner wären kollektivistisch, nicht individualistisch. Doch lässt sich heute wie damals das Lebenskonzept eines modernen Individualismus’ und das einer traditionellen Familienorientierung nicht exklusiv anwenden, da sich in den faktischen Lebensumständen vieler Japaner sowohl das eine, als auch das andere wiederfindenden lässt. Wie können wir die soziale Ordnung „Japans“ aber nun verstehen?

Das Problem liegt hierbei in den vorgefassten Begriffen, mit denen versucht wird, einen komplexen kultureller Zusammenhang einfach zu

⁷ Zit. n. Riedel, Manfred. „Gesellschaft, Gemeinschaft“. In: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2, 1975:854.

übersetzen und zu systematisieren, also „in der begrifflichen Konzeptualisierung selbst [...]. Denn die scharfe Trennung zwischen Tradition und Moderne gründet sich auf die zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft, hinter der ein Entwicklungsmodell liegt“ (Shimada 2007, 39). In diesem Fall ist das Problem des Entwicklungsmodells, dass die Dichotomisierung der Begriffe erst vor dem Hintergrund einer spezifischen historischen Entwicklung verstanden werden kann, die allerdings in anderen kulturellen Sphären eine andere war (Shimada 2007, 36-39).

Um aber nicht selbst in einen Kulturrelativismus zu verfallen, wie ich ihn im ersten Teil meiner Arbeit als problematisch herausgearbeitet habe, können wir versuchen, *Überlappungen* an diesem Ort zu finden und diese mit analogistischer Hermeneutik zu verstehen. Dazu hilft es, sich die historische und geistesgeschichtliche Entwicklung des Gesellschaftsbegriffes in Europa und Japan anzusehen.

Diese Problemstellung ist deshalb nach wie vor sehr relevant für die interkulturelle Betrachtung Japans, da die Dichotomisierung von Tradition und Moderne, von Gesellschaft und Gemeinschaft, auch heute noch zum Gedankenkanon vieler Japanbetrachtungen in Fremd- und Selbstwahrnehmung gehört. Die Gemeinschaft wird also der Tradition zugeordnet, Gesellschaft ist eine Form *moderner* Organisation. Der Begriff der Gesellschaft ist nach dem modernen Verständnis vereinheitlichend, die Gesellschaft wird häufig als deckungsgleich mit einer kulturellen Einheit erfasst, sie wird universalisiert. Gleichzeitig wirkt der Begriff aber auch differenzierend, indem Gesellschaften gegenübergestellt und verglichen, beobachtet und analysiert werden.

4.2.3 Der Homogenitätsanspruch einer „japanischen“ Gesellschaft

Zu allererst steht bei der Frage einer „japanischen“ Gesellschaft oder Gemeinschaft die Prämisse im Raum, die durch *Nihonjinron* stets getragen und reproduziert wird, nämlich dass Japan homogen sei. „Japaner“ wären „a homogeneous 'race' and possesses a homogeneous culture, whatever the term may mean and whatever the contents of homogeneity might be. It also implicitly assumes equivalence of land, race, language and culture“ (Befu

2001, 68), oder anders ausgedrückt in der *N=E=C-Formel* (nationality=ethnicity=culture) von Sugimoto Yoshio (Sugimoto 1999), dass Nationalität, Ethnizität und Kultur kongruent bestehen müssen, um jemanden „japanisch“ zu machen (dies spiegelt nicht seinen eigenen Standpunkt wieder, sondern er versucht weitläufig angewandte falsche Vorurteile in hermeneutischen Mustern interkulturellen Verstehens herauszuarbeiten). Für Sugimotos These spricht wohl, dass alle drei Prinzipien tatsächlich innerhalb der *Nihonjinron* verwendet völlig austauschbar und gleichwertig werden, wie auch Befu es weitgehend immer wieder beschreibt (Befu 2001). Der intuitive Duktus der *Nihonjinron*-Autoren zusammen mit der reproduktiven Funktion des Diskurses, die ich beide oben beschrieben habe, werden vor allem darin sichtbar, dass sich das „monolithische“ Idealbild nicht mit der Lebenswirklichkeit „der Japaner“ deckt, worin Holensteins Ontologie-Deontologie-Regel voll zu tragen kommt. Anhand dieses Beispiels wird die willkürliche Auswahl bestimmter Kriterien sichtbar, welche einen kulturellen Essentialismus auch heute noch begleiten. Doch liegt das Bestechende an der Deckungsgleiche von Kultur, Rasse und Nationalität für viele vermutlich darin, dass zum Beispiel Japanisch tatsächlich eine Sprache ist, die als Landessprache nur in Japan gesprochen wird (z.B. in Brasilien lebende Japaner können hier sehr einfach auf Grund der geringen Anzahl von *Nihonjinron*-Autoren aus dem Blickfeld argumentiert werden) und der Shintoismus, auf den ich später eingehen möchte, auch Japan kaum verlassen hat. Hier stellt sich die Frage nach einer Introspektion der „japanischen Gesellschaft“, schließlich könnten als Kulturkonstanten auch viel mehr andere Werte dienen, als der männliche, Konzernangestellte mittleren Alters mit Hochschulabschluss der beispielsweise auch heute noch das „Japanbild“ dominiert. Sugimoto etwa konstatiert, dass es zwischen Fischern „unterschiedlicher Kulturen“ vielleicht sogar mehr Gemeinsamkeiten gäbe, als zwischen einem japanischen Fischer aus der Provinz und einem japanischen Manager aus Tokio (Sugimoto 1999, 92). Betrachtet man also den biographischen Hintergrund der *Nihonjinron*-Autoren und den der Politiker der letzten 150

Jahre in Japan, also derjenigen, die den (normativen) Kulturdiskurs über die „Essenz“ der Japaner vorgeben, wundert es nicht, dass diese nicht nur quantitativ sondern vor allem machtpolitisch dominant sind und damit die „offizielle Identität“ der Nation Japan bilden (Befu 2001, 84). So ist es nicht verwunderlich, dass sich *Nihonjinron*-Autoren im Grunde mit interkulturellen und nicht intrakulturellen Differenzen auseinandersetzen, da sich die beiden reziprok verhalten: je mehr interkulturelle Differenzen wiegen, desto mehr Homogenität muss intrakulturell angenommen werden und umgekehrt. So verwundert es auch nicht, dass alle „Abweichungen“ des Idealbildes „der japanische Kultur“, von vielen *Nihonjinron*-Autoren (wie Suzuki Takao, Amino Yoshihiko oder Fukuoka Yasunori) als „not important enough to violate the essential sameness throughout Japanese culture and among all Japanese“ heruntergespielt werden (Befu 2001, 69).

Kulturelle Differenzen innerhalb „der Japaner“ werden in diesem Fall häufig abgeleitet, ganz ähnlich wie in Österreich, wo der regionale Herkunftsort als identitätsprägend betrachtet wird. Nicht umsonst gibt es Studien zu sogenannten *kenminsei* (県民性 – Charakter der Bevölkerung einer Präfektur), wie etwa von Sofue Takao (Befu 2001, 70) in denen die vermeintlichen „Regionalcharaktere“ Japans beschrieben werden.

4.2.4 Grundlagen der modernen und postmodernen japanischen Gesellschaft

Die japanische soziale Ordnung der Moderne wird also als „gemeinschaftlich“ angesehen, der Begriff der „Familie“ wird darin aktualisiert. So wird als Kern der japanischen Gesellschaft nicht das Individuum gesehen, wie es die modernen europäischen Konzepte tun, sondern das *ie* (家 – „Haus“ wie das Gebäude, das man bewohnt, wie auch „Haus“ im Sinne einer familiären Genealogie, also die „Familie“), das sich vor allem (diffus) durch Charakteristika wie „emotional“ oder „natürlich“ beschreiben lässt. Bei einer Analyse fallen zwei Hauptcharakteristika ins Auge:

„1. Die *ie*-Institution ist ein modernes Konstrukt, entstanden durch den Prozess der Verrechtlichung in der zweiten Hälfte des 19.

Jahrhunderts.

2. Die pejorative Konnotation des *ie*-Begriffs rührt von den Demokratisierungsbestrebungen der Nachkriegszeit her, die die *ie*-Institution als den Ursprung der feudalistisch-antidemokratischen Gesellschaftsstruktur bestimmten, wodurch die beiden aus den westlichen Sprachen übersetzten Ausdrücke *katei* und *kazoku* für „Familie“ an Bedeutung gewannen.“ (Shimada 2007, 56)

Mit den 1890er Jahren hatte die japanische Idealfamilie wohl aber schon sichtbare Spuren von einem „europäisch-modernen“ Familienideal, das sich an den *ie*-Begriff haftete, was dadurch zum Ausdruck kam, dass zunehmend der Neologismus „*hōmu*“ (a – s.o., vom Englischen „*home*“) Stellung im *Nihonjinron*-Diskurs bezog, womit ein „westliches“ Familienbild beschreiben sollte und als Gegenprogramm zum *ie*, das stellvertretend für ein traditionelles Sittengefüge fungierte, stand. Die beiden Konzepte wurden zwar diskursiv als Gegenpole verhandelt wie das „Eigene“ und das „Fremde“, „feudal“ und „modern“, aber tatsächlich waren die beiden nicht ausschließend (Sand 1998), was gerade bei einer Konstruktion von Einheit und Differenz zeigt, dass die diskursive Ebene des Ideals nicht die Lebenswirklichkeit der Menschen widerspiegelte, worin erneut die Ontologie-Deontologie-Regel von Holenstein eine gute Anwendung bei kulturellem Verstehen findet.

Nach dem zweiten Weltkrieg wurde das „Eigene“ wiederum umdefiniert, da neue Bedürfnisse damit befriedigt werden mussten. Eine Idealfamilie wurde konstruiert, die folgende Eigenschaften vermittelte: „1. Eine monogame Ehe; 2. Basierend auf gegenseitiger Liebe; 3. Bestehend aus den Eltern und ihren unverheirateten leiblichen Kindern (Kernfamilie); 4. Dem Mann als lohnabhängigem Büroangestellten und 5. Der Frau als Hausfrau“ (Shimada 2007, 57)⁸. Betrachtet man diese Familienwerte, so wird augenscheinlich, dass es sich bei der Idealfamilie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts um ein sehr stark „westlich“ geprägtes, vor allem aber westlich-ideales Familienbild handelte. Das *ie*-Konzept fand in der Nachkriegszeit viele Gegensprecher, Autoren wie Kawashima Takeyoshi

⁸ Zit. n. Ueno, Chizuko. *Kindai kazoku no seiritsu to shūen* (Entstehung und Ende der modernen Familie), Tokio, 1994:107.

vertraten den Standpunkt, dass *ie* einer Demokratisierung Japans im Wege stünde, was auf positive Resonanz traf und schließlich zur *konzeptuellen* Abschaffung von *ie* führte. „Das Japanische“ erfuhr also erneut einen radikalen Wandel in seiner Selbstwahrnehmung, dasjenige, was davor als „das besondere Eigene“ galt, musste negiert und abgeworfen werden. Ab Mitte der 60er Jahre hingegen lassen sich *wiederum* Bemühungen feststellen, Japans Einzigartigkeit positiv zu definieren, was oft mit dem ökonomischen und politischen Aufschwung Japans und damit einhergehend mit dem Wiedererstarken eines „japanischen“ Selbstvertrauens in Zusammenhang gebracht wird (Befu 2001). An dieser Stelle wurde von Autoren wie z.B. Chie Nakane das heutige japanische Gesellschaftsprinzip erneut in einer „japanischen Großfamilie“ gesehen, das *ie*-Prinzip wurde aktualisiert und hält sich bis heute in der Selbst- und Fremdwahrnehmung Japans (Shimada 2007, 56-66).

An diesem sehr wechselhaften Hin und Her, welches das Konzept des *ie* seit der Meiji-Zeit durchlaufen hat, erkennt man, denke ich, sehr gut, wie die Konstruktion des „Eigenen“ zeitlich beinahe willkürlich zwischen „Fremd“ und „Eigen“ hin- und hergespielt wird, und weniger das „Wesen der Japaner“ beschreibt, als viel mehr ein konstruiertes Idealbild, das auf Grund seiner Wandelbarkeit keinen universalistischen Status einfordern könnte. Am Beispiel des *ie* wird deutlich, dass nur allzu oft verkannt wurde und wird, dass es (das *ie*) erst durch die Begegnung mit „dem Westen“ relevant wurde, es davor nicht thematisiert wurde.

4.3 Individuum oder Kollektiv

Im vorangegangenen Kapitel bin ich bereits auf die Individualisierung des Menschenbegriffes aus dem Geiste der europäischen Moderne eingegangen. Aus dieser Entwicklung heraus stellt sich natürlich die Frage, welche Rolle das „Individuum“ in der japanischen Gesellschaft spielte, und ob sich wirklich der oft in der Japanforschung, wie auch im Alltagsglauben verhaftete Gedanke eines „individualistischen Europas“ und eines „kollektivistischen Japans“ bestätigen lässt.

4.3.1 Das moderne Individuum

Nach Shimada liegen dem Glauben an den Individualismus zwei Annahmen zu Grunde, nämlich erstens, dass die europäische Moderne die „eigentliche“ Moderne sei, die wie weiter vorne beschrieben mit einer „Individualisierung“ Hand in Hand geht und zweitens, dass jede „andere“ Moderne eine bloße Abweichung dieser „Urmoderne“ sei, worin sich dasjenige widerspiegelt, was ich allgemein bereits in Kapitel 2.2.4 zu Eurozentrismus umrissen habe. Shimada erklärt diese beiden Annahmen für äußerst problematisch, kehrt aber nichtsdestoweniger hervor, dass es sich bei dem *Begriff* „Individuum“ sehr wohl um ein Kind der europäischen Moderne handelt und erst Mitte des 19. Jahrhunderts seinen Weg nach Japan fand (Shimada 2007, 74-75). In Referenz an Malls Überlappungsthese soll hier aber angemerkt sein, dass die japanischen Denker und Philosophen den auf einen Individuumsbegriff gestützten *Diskurs* übernahmen, dass es die intuitive Erkenntnis der Existenz von Einzelpersonen in Japan natürlich schon in der Vormoderne gab – Holensteins *Nos-Quoque-Regel* findet hier also volle Entfaltung.

Der Diskurs über die Rolle des Individuums in der Moderne ist heute nach wie vor von der Stimmung dominiert, dass die Individualisierung des Menschen der Kern der Moderne ist. Louis Dumont spricht dem Befreien des Menschen aus den Fesseln der Tradition und Religion sogar den „Hauptwert der modernen Gesellschaften“ (Shimada 2007, 83)⁹ zu, meint damit aber problematischer Weise die modernen europäischen/amerikanischen Gesellschaften. Dieser Prozess impliziert eine Entwicklung entlang einer linearen Entwicklungslinie von einer primitiveren Form des Menschenbegriffes zu einer höheren, fortgeschrittenen Stufe. Mit dieser Abgrenzung wird auch das „Andere“ in dieses lineare Modell eingeordnet, es erhält das Etikett der „primitiveren“ Form, analog zu jenem, wie ich es im vorigen Kapitel am Beispiel von sozialer Organisation dargestellt habe. Nachdem das durchwegs rationale

⁹ Zit. n. Dumont, Louis, *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*. Frankfurt/New York, 1991.

Individuum die Gesellschaft wesensgleich konzipiert, kontrastiert es sich zu dem „natürlichen“, im „Urzustand“ verhafteten „Anderen“. Der Universalismus der Moderne, der sich im Begriff „Menschheit“ widerspiegelt, war normativ für einen Sollzustand gedacht. Das „Andere“, das denselben Entwicklungsgrad noch nicht erreicht hatte, konnte aber in besonderen Fällen dahingelangen, wenn es nur zur europäischen Moderne analoge Maßnahmen setzte, was sich etwa durch die „Bildung“ (im doppelten Wortsinn) des Individuums realisieren ließe. Nach Hobbes¹⁰ Vorstellung etwa könnte sich der Mensch so vom wilden, natürlichen Zustand zu einem autonomen, vernünftigen Individuum entwickeln (Shimada 2007, 83-87). Wie der zweite Titel von Hobbes „*Leviathan*“ deutlich macht, ist die „Menschheit“ nach dem Vorbild des „bürgerlichen Mitteleuropäers“ modelliert. Der dem modernen Individuum entgegengesetzte Begriff des „Naturzustandes“ zieht sich wie ein roter Faden durch die Gesellschafts-, Kultur- usw.-theorien, die zwischen der Mitte des 19. Jahrhunderts und der des 20. Jahrhunderts hervorgebracht wurden (Shimada 2007, 87-90).

Die Ideale der Moderne (Freiheit, Fortschritt, Universalität, u.v.m.) hatten normativen Charakter: mit ihnen ging die Forderung nach einer universalisierten „Kultur“ einher, die Standardsprache und der nationale Bildungskanon stellten nur zwei der stärksten Universalisierungsmechanismen dar, um eine „Standardkultur“ zu schaffen. Durch den modernen Bildungsbegriff wurden auch die Mittel zu Recht gelegt, um diese Ziele zu erreichen. Durch die Homogenisierung und Standardisierung durch ein Ideal entstanden die „deutsche“ Kultur und die „französische“ Kultur etc. der Sprache.

4.3.2 Das japanische Individuum

Anhand einer Betrachtung der Entwicklung des Individuumsbegriffes in Japan lässt sich erkennen, ob der „Kollektivismus“,

¹⁰ Vgl. Hobbes, Thomas, *Leviathan. Oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*. Neuwied/Berlin, 1966.

der der „japanischen Kultur“ oft zugeschrieben wird, zu Recht mit dem „westlichen Individualismus“ kontrastiert werden kann.

In der Meiji-Zeit sowie danach wurden im Zuge der *Nihonjinron* unzählige biographische Werke veröffentlicht, die „repräsentativ-japanische“ Lebenswege dokumentierten. Doch handelte es sich bei diesen Werken nicht bloß um das Festhalten des Lebens und Wirkens einer historischen Person, sondern vielmehr waren sie normativ, sie begannen „das Japanertum“ zu konstituieren. In verschiedene Verhältnisse hineingeboren entwickelte sich ein Destillat an „Japanischem“, was allen biographierten Persönlichkeiten ihrer Zeit gleich gewesen hat sein sollen. Wichtig ist hierbei allerdings, dass sich die normativen Elemente im Laufe der letzten 150 Jahre immer wieder verändert haben: Shimada beschreibt sehr anschaulich, dass, während die Generation, die um die Jahrhundertwende (vom 19. zum 20. Jahrhundert) lebte noch von vorbestimmten Wegen geleitet wurden (etwa als ältester Sohn einer Bauernfamilie, der den Hof übernehmen würde), oder von zufälligen Faktoren bestimmt wurde, die Lebenswege der Nachkriegsgeneration auf der anderen Seite beinahe konträr dazu geschildert wurden: die Selbstsetzungskraft aus Vorbestimmungen herauszutreten wurde genauso zur moralischen Botschaft wie das Streben nach dem selbstgesteckten Ziel, entgegen aller Zufälle (Shimada 2007, 79-83). Dieser Wertewandel kann durchaus als Individualisierung angesehen werden, doch darf nicht die gleichermaßen kulturell einheitsstiftende Dimension außer Acht gelassen werden. Diese gleichzeitige Individualisierung und Institutionalisierung macht es umso schwieriger, den Begriff der „Individualität“ in Japan festzuhalten. Sieht man sich etwa, um wieder auf eine Übersetzung zu rekurren, die Begriffe *shūdan shugi* (集団主義 – Kollektivismus) und *kojin shugi* (個人主義 – Individualismus) in ihrer heutigen Verwendung an, so fällt auf, dass es mit unseren Begriffen von „Individualismus“ und „Kollektivismus“ nicht ganz getroffen werden kann: in der Verwendung im Japanischen hat *sūdan shugi* weniger den Charakter von Profillosigkeit und „Mangel an Individuellem“, den etwa der Ausdruck „Kollektivismus“ im

Deutschen (oder „groupism“ im Englischen) hat, sondern er ist in der wertetechnischen Mitte angesiedelt, kontextuell sogar eher positiv konnotiert. *Kojin shugi* auf der anderen Seite wird viel mehr mit dem Deutschen „Egoismus“ in Verbindung gebracht, als mit dem im Deutschen heute positiv konnotierten „Individualismus“ (Befu 2001, 20-21).

Hamaguchi Eshun stellt an dem Berührungspunkt von „Individuum“ und „Gruppe“ etwa fest, dass ein allgemeines Umdenken stattfinden müsste, will man das „Individuum“ in Japan und über Japan hinaus besser beschreiben und formuliert an diesem Punkt folgende These:

Individualism can be characterized by (a) ego-centeredness, (b) self-reliance, and (c) regard of interpersonal relations as means to an end in themselves. Contextualism can be characterized by (a) mutual dependence, (b) mutual reliance, and (c) regard of interpersonal relations as an end in themselves. However, granting that these two value systems characterize two models of man respectively called an individual and a contextual, and also two types of human nexus respectively referred to as social relations and contexts, they themselves exist only as basic properties of individual actors and relational actors. Therefore, the contextualistic type of human being and the contextual nature of interpersonal relations characteristic of the Japanese can not be explained in terms of contextualism despite the fact that in Japan this is a firmly established cultural ethos. To do so would be a mere connecting of the properties of a relational actor to its actualized form. Rather than a true theoretical explanation it would be a tautology. (Hamaguchi 1985, 318)

Unter diesen Prämissen wäre eine Identifikation mit der Gruppe und ihren jeweiligen Erfolgen und Misserfolgen nicht als „kollektivistisch“ aufzufassen; der Interpretationsmodus wäre sogar mit den Verständniskonditionen und -apellen, die ich im ersten Teil meiner Arbeit vorgestellt habe, in Einklang zu bringen.

4.3.3 Verfälschung durch die Übersetzung des Individuumsbegriffes

Doch auch der Individuumsbegriff besitzt zwei ambivalente Seiten, die Shimada Shingo am Beispiel Japans verdeutlicht: Japanische Intellektuelle wie zum Beispiel Fukuzawa Yukichi, die sich zu Beginn der Meiji-Zeit erstmals mit den Gedankenmodellen der europäischen Moderne konfrontiert sahen, versuchten mit verschiedenen Hilfsmitteln durch Übersetzung das europäische Prinzip „Individuum“ zu übernehmen; sie

veränderten den Begriff dabei aber grundlegend. Während in Europa die Loslösung von einer absoluten göttlichen Macht (im Mittelalter) im Zentrum der Entwicklung eines Individuumbegriffes stand, gab es in der japanischen Geistesgeschichte kein Prinzip, in dem der Mensch als das Gegenstück eines Absoluten gedacht wurde, wie es die moderne Einstellung des 19. Jahrhunderts vorsah. Die politische Dimension, die in Europa ausschlaggebend für die Entstehung des modernen Individuums war¹¹, wurde von der Autonomisierung des Menschen umgewandelt zu einem Individualismus, der im Dienste des neuen Nationsgedanken stand. Damit wurde er umgedeutet und im Grunde seiner ursprünglichen Autonomie beraubt – das „freie“ Individuum sollte „frei“ sein, um der Nation dienen zu können (Shimada 2007, 93-95).

Damit eröffnete sich im japanischen Individuumsbegriff eine normative, der europäischen Moderne allerdings fremde Seite: Diese wird durch eine interessante Übersetzung deutlich, die bei Nakamura Masano vorzufinden ist, welcher „Individuum“ mit „*jinmin*“ (人民 – hier: Individuum, sonst: „Volk“, „Bürger“) übersetzte, wodurch es den Charakter des autonomen und selbstsetzenden Einzelnen völlig verliert. Durch die Modifikation der Bedeutung durch die Übersetzung wurde das Individuum also in eine Hierarchie eingegliedert, aus der es ursprünglich ausgegliedert hätte werden sollen (Shimada 2007, 95-97).

4.3.4 „Methodische Lebensführung“ und *risshin shusse shugi*

Ein anderes Beispiel kann verdeutlichen, dass über die Übersetzung europäischer Individuumsideen gewisse Konzepte aus „Europa“ in „Japan“ auch weitläufig kompatibel waren: Biographien als Medium normative Grundsätze zu verkleiden, nahmen in Japan in der Nachkriegszeit zunehmend den moralischen Apell in ihr Zentrum, dass jeder ungeachtet seiner Vorbedingungen gesellschaftlichen Erfolg durch persönlichen Einsatz erreichen konnten, wie ich vorhin bereits erwähnte. Diese

¹¹ Gemeint ist, dass die neue bürgerliche Schicht die politischen Machtverhältnisse von der Kirche und dem Adel loslösen wollte, um sich eine eigene Machtlegitimation zu schaffen (durch Bildung, Macht, Fortschritt usw.).

erfolgsversprechende „methodische Lebensführung“ entspricht etwa dem heute populär gewordenen Begriff des „gelingenden Lebens“, und fasst diffuse, normative Regeln, wie man richtig leben solle, zusammen. Die „methodische Lebensführung“, solle durch Selbstdisziplinierung dazu führen, einer größeren sozialen Einheit zu dienen. Dieses Dienen durch Selbstdisziplin konnte reibungslos vom ehemaligen Kriegerstand, den *bushi*, aufgenommen werden, da sie dies schon kannten (Shimada 2007, 97-101).

Dieses Prinzip wurde *risshin shusse shugi* genannt und setzt sich zusammen aus *risshin* (立身 – Karriere, Vorwärtskommen, sozialer Erfolg, Aufstieg) und *shusse* (出世 – heute: Erfolg im Leben, schnelle Karriere, Emporkommen, Aufstieg; hier: „Flucht vor dem Kummer der Welt austreten“ im Buddhismus (um Mönch zu werden)) und schließlich *shugi* (主義 – Prinzip, Doktrin, Grundsatz; ...ismus) (Shimada 2007, 104-105). Die Übersetzung mit „Karrierismus“ trifft denke ich das japanische Konzept nur an wenigen Punkten, von einer eindeutigen Übersetzung möchte ich hier demnach absehen. Mit *risshin shusse shugi* geht die lebensgestalterische neue Dimension einher, dass es Japanern eine freie Berufswahl abseits ihrer bisherigen Ständegebundenheit suggerierte. Das buddhistische Erbe, das sich sprachlich in diesem Prinzip wiederfinden lässt und von den meisten wohl als ein „traditionelles“ Moment beurteilt werden würde, wurde zwar im Laufe der Zeit abgelegt, das Ideal über strenge Selbstdisziplin und Fleiß zu Erfolg gelangen zu können und damit in der Gesellschaft aufsteigen zu können, blieb allerdings erhalten (ebd.). Dies als „einzigartig Japanisch“ zu bezeichnen wäre allerdings verfehlt, da es parallele Ideale etwa in der protestantischen Ethik in Europa gibt. Anhand dieses Beispiels sieht man die Verbindung von eigentlich entgegengesetzt gedachter „alter Tradition“ und „neuer Moderne“, die zu einem neuen „Eigenen“ zusammengeführt wurden.

Das größte Problem, das sich hierbei manifestiert, ist wohl, dass bei der Suche nach dem spezifisch Japanischen auf der ethischen Ebene der „richtigen Lebensführung“ zwar auf sehr normative Art und Weise das

Japanische *kokoro*¹² mittels Biographien herausgearbeitet wird, dabei allerdings vernachlässigt wird zu erläutern, *warum* ausgerechnet jene historischen Figuren (literarische mag es auch geben, doch ist die normative Komponente und die Authentizität und Glaubwürdigkeit stärker gegeben, wenn der Werdegang einer historischen Figur dargestellt wird) ausgewählt wurden, um „das japanische Herz“ zu zeichnen (Befu 2001, 33), was gerade bei dem durch die Biographie gestellten Universalitäts- und Essentialismusanspruch äußerst problematisch ist. Vermutlich wurde aber auf das Medium Biographie als Mittel zur Einheitskonstruktion zurückgegriffen, da durch sie „physisch“ eine Form der Genealogie konstruiert werden konnte, wie das Konzept der *invented traditions* es zeigt: „If even invented traditions need genealogies for their own effectiveness, no such genealogy can ever consist of an inventory of ideas alone. Ideas acquire materiality through the history of bodily practices. They work not simply because they persuade through their logic“ (Chakrabarty 1998, 294-295). Dadurch wird eine in diesem Fall quasi-materielle Verankerung durch die historische Figur geboten, die im Fall von anderen Traditionen selbstverständlich auch andere Formen von Materialität haben können.

4.3.5 *Shūyō shugi* und *kyōyō shugi*

Es lässt sich mit den 1880ern eine Wende in vielen Lebensbereichen verzeichnen: Der Übergang von der begeisterten Übernahme westlicher Strukturen in den Alltag wandte sich in Richtung einer Emanzipation des „Eigenen Japanischen“ in Form einer Rückbesinnung auf das konfuzianistische Erbe. Dies vor allem vor dem Hintergrund, dass Japan eine eigene Industrialisierungsmacht werden wollte, wie die bald folgenden Kriege (Chinesisch-Japanischer Krieg 1894-1895 und Russisch-Japanischer Krieg 1904-1905) zeigen sollten (Linhart 1996, 381-403). Nach einer erfolgreichen Etablierung der Vormachtstellung Japans wandte sich die Ideologie, welche über die Erziehung Verbreitung finden sollte, zu Bildung

¹² *Kokoro* (心 – Herz, auch: Gemüt, Seele, Geist, Gefühl, Sinn) bezeichnet auf diffuse Art und Weise das „Herz“ der Japaner, dasjenige, was spezifisch Japanisch zu einem „Japaner“ macht. Der Begriff soll hier Verwendung finden, da er ein prominenter Begriff in den *Nihonjinron* ist, der in vielen Werktiteln etc. zu finden ist.

und Kultivierung, die in der Gedankenströmung des *shūyō-shugi* (修養主義 : 修養 – *shūyō* – Bildung, Kultivierung, geistige Übung; 主義 – *shugi* – siehe oben: ...ismus) Ausdruck fand. Mit ihr ging die Bildung einer Mittelschicht Hand in Hand, welche wiederum quantitativ so dominant wurde, dass auf Grund einer verhältnismäßig hohen Ähnlichkeit in den in ihr vertretenen Grundwerten und Lebensplänen, der Eindruck einer Homogenisierung Japans in und außerhalb Japans verstärkt wurde. Angetrieben wurde dies durch Rationalisierungsmaßnahmen der Regierung der 20er Jahre – der Alltag wurde in Japan „modernisiert“, was Ausdruck in Kulturformen der Gründung des *seikatsu kaizen dōmei*, der „Vereinigung zur Verbesserung des Alltagslebens“ fand (Shimada 2007, 101-107). Die Gründung einer solchen Institution mutet wie ein Euphemismus für die *de facto* Rationalisierung des Alltagslebens an; dass es sich bei der neugefundenen Rationalisierung um eine „Verbesserung“ handelte, spiegelte die neu definierten Ideale und Ziele wieder. Diese Umstrukturierung des Alltags klingt heute noch im wahrsten Sinne des Wortes etwa im pünktlich um 17 Uhr in ganz Japan ertönenden Glockenschlag nach. Auch das mit Japan assoziierte „Pünktlichkeitsideal“, das etwa durch die technologisch und logistisch beinahe unglaubliche Pünktlichkeit der japanischer Shinkansen (Hochgeschwindigkeitszüge) immerzu von Japanern selbst besonders betont und aktualisiert wird, kann auf diese Entwicklungen zurückgeführt werden. Doch zeigt es auch, dass der politische und kulturelle Plan bestand, das Alltagsleben des Einzelnen grundlegend umzugestalten, was sich auch auf die Dimension „Sprache“ auswirkte.

4.3.6 Sprache und Logik

Zur Herausbildung eines einheitlichen Japanerbildes war im Kontext der Modernisierung bzw. Rationalisierung der Alltagswelt auch die Bildung einer Standardsprache notwendig. Ich möchte auf deren politischen und kulturellen Werdegang hier zwar nicht eingehen, möchte sie aber aus der Optik einer Konstruktion und Universalisierung des „Eigenen“ anführen:

An den *Nihonjinron* beteiligen sich auch Linguisten, welche versuchen der immer schon dem Diskurs immanenten notwendigen Verbindung zwischen einheitlicher Sprache und einheitlicher Kultur einen wissenschaftlichen Boden zu geben – sie versuchten die Sprache als Begriff zu „modernisieren“. Das japanische „Eigene“ wurde innerhalb der *Nihonjinron*, wie wir bis jetzt schon an Hand einiger Beispiele gesehen haben, durch die explizite Verwendung japanischer Begriffe und dem gleichzeitigen Konstatieren ihrer Unübersetzbarkeit versucht exklusiv zu machen. Begriffe zur „japanischen Psyche“, zur „japanischen Ästhetik“, zur „japanischen Gesellschaft“, zur „japanischen Ethik“ usw.¹³ werden durch ihr Belassen in der japanischen Sprache „japanisiert“ und dadurch exklusiviert, wodurch der Eindruck entsteht, dass die Beherrschung der japanischen Sprache notwendige Bedingung dafür ist, die Kultur verstehen zu können. Deshalb ist es auch nicht verwunderlich, dass innerhalb der *Nihonjinron* viele Vertreter (wie Kindaichi Haruhika, Yamashita Hideo, Toyama Shigehiko) immerzu die Exklusivität der japanischen Sprache hypostasieren (Befu 2001, 34-35). Die Höflichkeitsformen der japanischen Sprache, um ein oft genanntes Beispiel zu nennen, sind im Deutschen, Englischen und Französischen in dieser Form grammatikalisch weniger verankert – wir kennen nicht drei oder mehr *grammatikalisch* verschiedene Ausdrücke für eine Handlung wie „sehen“, die jeweils vom Gegenüber abhängig verwendet werden sollen, will man die sozialen Konventionen nicht verletzen. Aus dieser grammatikalischen Manifestation der Höflichkeitsformen allerdings die „japanische Kultur“ als einzigartig höflich im Vergleich mit „dem Westen“ zu behaupten ist zu kurz gegriffen und hypostasiert das „Eigene“. Wie willkürlich dies aber gesetzt ist zeigt das folgende Beispiel: Nach Befu lässt sich beobachten, dass *Nihonjinron*-Autoren in den 1940ern und 1950ern weitgehend die Meinung vertraten, Japanisch sei eine strukturell unlogische Sprache. Anders das Englische und das Französische, zwei Sprachen, die als Vorzeigebeispiel für

¹³ *Amae, ki, iki, wabi, sabi, mono no aware* gehören zu den prominentesten, die Liste ließe sich noch lange weiterführen, doch will ich nicht auf jedes Phänomen einzeln eingehen, sondern nur soweit Konzepte genauer betrachten, wenn sie als Beispiele helfen das Gesagte zu verdeutlichen.

eine „logische Sprache“ genannt wurden. Für Befu liegt diese Haltung in der Kriegsniederlage Japans, die zu einem Unterwürfigkeitsgefühl geführt hat, die Siegermächte kulturell zu überhöhen. Doch auch ein so „felsenfestes“ Kriterium wie die „logicality“ wurde mit zunehmendem wirtschaftlichen Aufschwung wieder in die eigene Kultur zurückgeholt, indem ab den 1960ern Stimmen lauter wurden, das Japanische sei eine „logische“ Sprache, es hätte eben ihre „eigene Logik“, wie Ōide Akira etwa als Vorreiter dieses Standpunktes schreibt (Befu 2001, 37-39). Um die Eigenheit der japanischen Sprache zu beschreiben wurde so etwa von Toyama Shigehiko eine der „europäischen Logik“ entgegengesetzte „japanische Logik“ konstruiert, welche hervorhebt, dass in der japanischen „point logic“ sprachlich Details nicht geäußert werden müssten, da sie sich aus dem Kontext ergeben. Die europäische „line logic“ hingegen versucht stets eine „Argumentationslinie“ aufzubauen (Befu 2001, 38). Aus einer linguistischen Perspektive mag diese Argumentation teilweise zutreffen, da das Japanische grammatikalisch beispielsweise ohne Subjekt in einer Aussage auskommen kann. „ikimasu“ kann also sowohl „ich gehe“, als auch „du gehst“ bedeuten, was damit jeweils ausgesprochen werden soll, geht tatsächlich alltagssprachlich aus dem Kontext des Gesagten hervor. Der Fehler Toyamas ist allerdings, eine „Sprechgewohnheit“ zu naturalisieren und exklusivieren, und damit „die Japaner“ als eine abgetrennte kulturelle Einheit wahrzunehmen.

Eine Eigenschaft, mit der „die Japaner“ in den *Nihonjinron* gerne beschrieben werden, ist *haragei*¹⁴ (腹 – Bauch, Magen; 芸 – Kunst – also: „Bauchkunst“) etwa, die „Kunst“ sein Gegenüber kontextuell „aus dem Bauch heraus“ zu verstehen, also vor allem auf nonverbale Kommunikation zurückgreifen zu können (Befu 2001, 38). Dass wir in der deutschen Sprache ein sogar sprachlich naheliegendes Bild haben, ohne dafür einen kulturellen Terminus diskursiv an die „österreichische“ Kultur anzuheften zeigt, dass hier durch *Nihonjinron* Japan zu Unrecht exklusiviert wird bzw.

¹⁴ Andere „japanische“ Kommunikationsphänomene wären z.B. aizuchi, omoiari, amae, das „Harmonieprinzip“ und andere.

die Funktion dieses Exklusivierens darin besteht, „idealized versions of one culture with anecdotes about the other“ (Moerman 1996, 156) zu kontrastieren. Doch ist ein solches Benennen des Phänomens mit japanischen Termini nicht notwendig, um *Überlappungen* dabei zu anderen Sprachen finden zu können (Moerman 1996, 157). Die beiden Vertreter glauben, dass innerhalb der „europäischen Kultur“ ein direktes Aussprechen von Gedanken die Idee eines Gedankens alleine transportieren kann. Diese Unterschiede werden zunehmend innerhalb von Disziplinen wie der Soziologie oder der Kulturpsychologie Thema von quantitativen Studien, doch wirken die Erkenntnisse wie Reproduktionen des vorherrschenden Vorurteils. Dies liegt vermutlich daran, dass bestimmte Grundannahmen nicht abgeändert werden: In einer Studie von Susan L. Kline (und anderen) aus dem *International Journal of Intercultural Relations* etwa wurde versucht zu erörtern, wie das Gefühl „Liebe“ in unterschiedlichen Kulturen kommuniziert würde (Kline, Horton und Zhang 2008). Der Versuch eines quantitativen Erfassens von Wertevorstellungen hinter dem Begriff „Liebe“ zum Vergleich und Verständnis dem „Anderen“ gegenüber, zeigt zwar eine Tendenz *analogischer Hermeneutik*, doch demonstriert der Fragenkatalog der befragten Ostasiaten und US-Amerikaner (problematische Kategorien, für die jede Erklärung ausbleibt), dass die Studie eher zeigt, wie eine „amerikanische Vorstellung von Liebe“ in Ostasien adaptiert wurde. So ist es auch nicht verwunderlich, dass die Interpretation der Umfrageergebnisse nahelegt, dass das Studienergebnis Folgendes ergab: „romantic love may be more essential in highly individualistic cultures replacing otherwise weak familial and other group ties [...] than collectivistic societies“ (Kline, Horton und Zhang 2008, 211). Darüber hinaus zeigt der Forschungsansatz bereits, dass die primäre Unterscheidung zwischen „Ostasiaten“ und „Amerikanern“ unter Berücksichtigung des Geschlechtes gesetzt wird, anstatt dass beispielsweise der soziale oder religiöse Hintergrund untersucht wurde, was auch darauf hinweist, dass die Studie eine Reproduktion bereits bestehender kultureller Selbstverständlichkeiten ist. Dieses Beispiel soll veranschaulichen, dass

Sprach- und Kommunikationsformen selbst innerhalb der Wissenschaften oft in bestehenden Modellen fest verhaftet sind, welche dazu neigen, Essentialismus und Universalismus bzw. Differenzen zu reproduzieren.

Darüber hinaus stellt sich für diejenigen innerhalb der *Nihonjinron*, die sich auf die empirischen Daten aus der eigenen, persönlichen Wahrnehmung des jeweiligen Autors stützen, was allzu oft der Fall ist, dazu, dieselben Fehler im „Selbstverständnis“ zu begehen: Itasaka Gen beispielsweise hebt hervor, dass der Ausdruck von Liebe in „westlichen“ Kulturen deshalb direkter geäußert müsse, da „den Europäern/Amerikanern“ das nonverbale Vermögen, das „Japaner“ hätten, nicht innewohnt und verankert die Kunst der nonverbalen Kommunikation der Japaner im wahrsten Sinne des Wortes im Noh (Befu 2001, 37-39).

4.4 Rationalität und Religion

Die Bildung der Dichotomie zwischen Rationalität und Religiosität wird mit der Moderne ein für die Moderne grundlegend konstituierendes Moment. Das Religiöse wird zunehmend als „das Alte“, Traditionsverhaftete negativ konnotiert, die Rationalität tritt in den Vordergrund und das „Religiöse“ wird in seinen Absolutheitsansprüchen relativiert; Technologie und Ökonomie beginnen zunehmend den Alltag vieler Menschen zu durchdringen und bestimmen von daher weite Teile des Lebens. Die Dichotomie von Wissenschaft und Religion wird heute in unserem alltäglichen Verständnis oft unkritisch als selbstverständlich hingenommen, sie hat ihren Weg in den Wissenskanon gefunden und wird in Europa heute immerzu aktualisiert und reproduziert. Eine wichtige Frage ist allerdings, ob diese prinzipielle Unterscheidung tatsächlich universelle Gültigkeit haben kann, oder ob es nicht in manchen Bereichen von unterschiedlichen kulturellen Perspektiven andere Interpretationen sowie *Überlappungen* gibt.

Selbst im heutigen Japan wird die klare Unterscheidung zwischen dem „Heiligen“ und dem „Profanen“ nicht so scharf gezogen wie im europäischen Kulturraum. Diese Trennung von Religion und Rationalität

war allerdings auch in Europa ein historischer Prozess, der im 18. Jahrhundert seinen Anfang nahm und die beiden Begriffe erst Schritt für Schritt auseinanderführte, und Religion zunehmend zu einem Betrachtungsgegenstand der Rationalität formte (Shimada 2007, 118-129).

Diese These Shimadas muss einer weiteren Prüfung unterzogen werden, schließlich verkennt er - denke ich - die Selbstverständnisse der Alltagswelt und die des akademisch geführten Diskurses. Er spricht hier von der „europäischen Moderne“ und nimmt lediglich Bezug auf jene Referenzwerke der europäischen Moderne die das *Ideal* der Rationalisierung der Welt mit definiert haben, was allerdings nicht unbedingt im Bewusstsein der Mehrheit der Menschen auf gleiche Weise und in gleichem Ausmaß Verbreitung gefunden haben muss. Gerade im Hinblick auf die US-Amerikanischen Kulturen von einer klaren Trennung zwischen dem rational-profanen und dem religiösen nicht gesprochen werden.

4.4.1 Vom -kyō zur Staatsreligion

Bei den Betrachtungen von Religion, um dies noch einmal ins Gedächtnis zu rufen, ist es vor allem von meiner Warte aus wichtig, weder Japan als traditionell und den Westen als modern zu dichotomisieren, noch Japan (auf Grund des Ausbleiben eines Religionsbegriffes bis zum 19. Jahrhundert) zum radikal Anderen hochzukonstruieren, was in Anbetracht der Situation der Meiji-Zeit sehr schwierig ist.

Bei ihrer Begegnung mit Japan gingen europäische Denker davon aus, dieselben Strukturen, wie ihre als „eigene“ gedachten, auch bei anderen vormodernen/modernen Kulturen vorzufinden. Andererseits gab es in Japan zwar Religionen und damit verbundene Institutionen, den Begriff „Religion“ als diskursives Element kannte man in Japan allerdings nicht. Aus der europäischen Forderung heraus versuchten also japanische Intellektuelle im ausgehenden 19. Jahrhundert einen „eigenen“ Religionsbegriff zu definieren. So werden Religionen in Japan seit damals (und das gilt heute auch noch) als -kyō (教 – -religion) bezeichnet (Shimada 2007, 130-131), was heute so viel wie „-religion“ bedeutet. Die christliche

Religion etwa bezeichnet man als *kirisuto* (Christ)-*kyō*, den Buddhismus als *buk-kyō* (仏教). Dasselbe Schriftzeichen wird aber auch für das Verb „lehren“ in *oshieru* verwendet (教える – lehren, unterrichten, informieren, erklären, erzählen). Dies kommt daher, dass vor der Auseinandersetzung mit dem modernen Europa der Religionsbegriff nicht benötigt wurde, da Religionen (nach europäischem Verständnis) als „Lehren“ betrachtet wurden – einem Begriff, der sowohl auf eine geistliche, als auch auf eine mundane Sache angewendet werden konnte. Das Fehlen der Idee einer universellen Religion impliziert allerdings nicht, dass Glaube und Religiosität bei den Menschen des „vormodernen“ Edo-zeitlichen Japans keine Rolle gespielt hätten. Sie waren nur viel mehr eine Sammlung verschiedener religiöser Rituale und Kenntnisse, die regional und sozial durchaus stark voneinander divergierten (Shimada 2007, 131-132). Dies sieht man sogar heute noch sehr deutlich, betrachtet man die japanischen *matsuri* (祭 – Fest, Schreinfest, Tempelfest; auch: „Kulthandlung zu Ehren der Ahnen“), welche sich teilweise von Bezirk zu Bezirk in Zeit, Ort, Inhalt und Ausführung unterscheiden, teilweise japanweit zur gleichen Zeit auf die gleiche Art und Weise gefeiert werden (z.B. das *hinamatsuri*, das „Mädchenfest“ am alljährlich am 3. März) und vor allem von den meisten japanischen Familien selbstverständlich gefeiert werden, ohne, dass darin der schamanistische Ursprung bewusst wird.

Mit der Modernisierung wurde allerdings die Forderung nach einer einheitlichen Religion laut, einer „Staatsreligion“. Diese war vor allem dadurch gekennzeichnet, dass sie versuchte, den neu entdeckten Begriff „Religion“ für das „Eigene“ zu vereinheitlichen und mittels der Konstruktion einer historischen Kontinuität (Genealogie des Tenno) zu institutionalisieren und zu verstaatlichen. Mit welchen politischen Maßnahmen dies in der Meiji-Zeit durchgesetzt wurde, möchte ich hier nicht näher beleuchten¹⁵, wichtig ist für meine Analysen vor allem die Dichotomisierung des „traditionell Japanischen“ gegenüber des „neuen Modernen“, das ironischerweise mit einer Modernisierung (überspitzt

¹⁵ Dazu mehr bei Shimada 2007, 133-148.

könnte man sagen „Europäisierung“) der Institution des Tennos Hand in Hand ging. Die bereits erwähnten lokalen religiösen Bräuche und Praktiken wurden als animistisch und schamanistisch in den Raum der alten, dem „Naturzustand“ nahen Sphäre gestellt, diese „Magie“ wurde mit „Religion“ kontrastiert und letztere staatlich legitimiert – was vor allem zu Anfang der Meiji-Restauration zu starkem Widerstand vor allem im ländlichen Raum führte, mit den 1880ern aber zunehmend auch dort assimiliert werden konnte. Wichtig war hier, dass die Verbegrifflichung alter wie neuer Konzepte dabei ein wichtiges Element zur Legitimation derjenigen Strukturen war, sowohl vom Staat, wie von ihm gleichgesinnten Intellektuellen: religiöse Praktiken wie der Ahnenkult¹⁶ wurden mit einem religionswissenschaftlichen Begriff versehen und damit zu einem durchsetzungsfähigen Prinzip erklärt, da Linearität und Konsequenz, kurzum kulturelle Einheit suggeriert wurde (Shimada 2007, 133-140).

4.4.2 „Religion“ oder *nihonkyō*

Ob es sich bei dem Staatsshintoismus im Japan der Meiji-Zeit tatsächlich um eine Religion handeln könne oder nicht ist nicht eindeutig beantwortbar, wie Shimada erläutert: Der Shintoismus wurde erst 1945 zur tatsächlichen Staatsreligion deklariert, davor wurde er ausdrücklich nicht als Religion angesehen, wohl aber 1871 zur im Zuge der Modernisierung und auf Grund des Bedürfnisses, etwas wie eine „Staatsreligion“ zu haben, zur „Staatslehre“ deklariert (Wendt 1979, 319-320). Die Intention der japanischen Regierung, mit der Staatsreligion ein einheitliches japanisches „Eigenes“ zu definieren, stand jedoch im Widerspruch zur „modernen“ Idee der Religionsfreiheit. Dass die damalige japanische Regierung eine eher diffuse Vorstellung davon hatte, was „die Europäer“ unter „Religion“ verstünden, wird dadurch sichtbar, dass sie schlichtweg den Staatsshintoismus in der Frage der Religionsfreiheit umdeuteten als ein

¹⁶ Tatsächlich lässt sich am „Ahnenkult“ sehr gut zeigen, wie sich aus der Praktik ein Begriff entwickelte, was erst durch die Begegnung mit dem Westen und die Modernisierungsbestrebungen der Meiji-Regierung aktuell wurde. Davor kannten viele Japaner die Verehrung der Ahnen, sie war Teil der „eigenen“ Praktiken, doch war eine Konzeptualisierung durch einen universalisierenden Begriff nicht notwendig.

System von Bräuchen und Ritualen zu Ehren des Tennos bzw. im weiteren Verlauf der Götter und Helden des Shintoismus. Die Staatsreligion verlor damit ihren Status, eine Religion zu sein, blieb dies aber paradoxerweise gleichzeitig kontextuell doch, und es konnte damit argumentiert werden, weshalb andere Religionen geduldet würden (Shimada 2007, 140-141). Die christliche Religion, die damit zugelassen wurde, erfuhr damit einen interessanten Werdegang in Japan: sie wurde von vielen japanischen Intellektuellen als Voraussetzung für die Modernisierung Japans gesehen, sie repräsentierte bemerkenswerterweise anders als in Europa die „zivilisierte“ Welt (Wendt 1979, 331-332), wo im Laufe des 19. Jahrhunderts das Christentum zunehmend als die überholte Vorstufe und Antithese der rational orientierten Moderne galt. Dies war eventuell deshalb möglich, da in Japan „Technologie“ und „Naturwissenschaften“ (nach „europäisch-modernem“ Verständnis) *plötzlich* Einzug nahmen und ihnen kein theoretisch-systematisches Denken, wie in der europäischen Philosophie, gegenüberstand, weshalb zwischen Technologie und Glaube, zwischen Rationalität und dem schamanistischen Fundament keine notwendige Unvereinbarkeit aufbrach, da beide Seiten für unterschiedliche Lebensbereiche Anwendung finden und ohne einen Absolutheitsanspruch nebeneinander bestehen konnten (Wendt 1979, 335). So unterschiedlich die Auffassungen zur Frage, ob Staatshintoismus oder Christentum Modernisierung erreichen könnte, auch waren, sie trafen sich darin, dass ein „altes“ Gedankengut eine Antithese darstellen müsse, was in diesem Fall im ausgehenden 19. Jahrhundert in Japan vor allem der Konfuzianismus war, welcher mit dem „unterentwickelten“, vormodernen China reassoziert wurde. Die Assoziation von Christentum mit der Moderne war wiederum auch nur eine temporäre, sie funktionierte so lange, bis es ab den 1880ern stetig wieder „zum Fremden“ transformiert wurde und zunehmend aus einem steigenden Selbstbewusstsein des an ökonomischer und politischer Macht gewinnenden Japans von der „Moderne“ entkoppelt und mit dem „europäischen Fremden“ als Gegenpol zum „japanischen Eigenen“

assoziiert und damit inkompatibel gemacht wurde (Shimada 2007, 141-148).

Man sieht allerdings an den bisherigen Darstellungen anschaulich, in welchem Wechselspiel der japanische Diskurs um den Religionsbegriff sich befand, vor allem, da das Konzept „Religion“ für eine Modernisierung in Japan als notwendig erachtet wurde, gleichzeitig aber keinerlei Erfahrungswerte mit diesem modernen Begriff vorlagen, den ja erst „der Westen“ nach Japan transportierte. Ironischerweise lässt sich sagen, dass eigentlich „in Japan erst durch die Modernisierung eine ‚Sakralisierung‘ [stattfand], durch die [...] das Konzept der ‚Religion‘ erlebbar wurde“ (Shimada 2007, 148). Für unsere heutigen Betrachtungen ist hierbei vor allem wichtig, dass der Shintoismus, der ein Grundelement „der japanischen Kultur“, wie sie heute gemeinhin gedacht wird, einnimmt, sich erst vor etwa 150 Jahren aus politischer Motivation entwickelt hat, wodurch religiöse Praktiken japanweit universalisiert und damit auf eine „höhere Entwicklungsstufe“ (i.e. hier: der Moderne näher-)gebracht wurden.

Die in meinen Augen entlang der Linie der Einheit und Differenz der „japanischen“ Kultur gegenüber „Europa“ heute ist nun aus dem bisher Gesagten, in wie weit der Begriff und die Vorstellung zu „Religion“ heute Fuß gefasst hat, ob also Japan „europäisiert“ oder „modernisiert“ wurde, oder ob sich nicht viel mehr der Begriff in unterschiedlicher Form in die Lebenswelten „der Japaner“ eingefügt hat. Was sicher ist, ist, dass sich auch heute noch viele Japaner zum Buddhismus und zum Shintoismus bekennen, oftmals sogar zu beidem (Wendt 1979). In der alltäglichen Praxis sieht man dies auch an der regelmäßigen Nutzung von Schreinen und Tempeln: Um nur ein Beispiel zu nennen, frequentieren viele angehende Studenten in Japan vor den berühmten Aufnahmeprüfungen auf Universitäten die im ganzen Land verbreiteten Tenjin-Schreine, um für ein gutes Prüfungsergebnis zu beten (Yonei 2007)¹⁷. Das ambivalente Verhältnis von

¹⁷ Tenjin (天神) ist der Shinto-„Schutzpatron“ der Gelehrten und Denker, der auf die historische Figur Sugawara no Michizane zurückgeht, welcher im 9. Jahrhundert in Japan als Gelehrter und Politiker lebte. Ein Überblick zu seinem Leben und Wirken kann in

Religion in Japan wird auf der anderen Seite dadurch deutlich, dass trotz der Integration von shintoistischen Bräuchen (wie im Kapitel 3.2 zu *invented traditions* ist hier wohl „Bräuche“ passender als „Tradition“) in das alltägliche Leben, viele Japaner in ihrer Selbstbeschreibung sagen, sie haben „keine“ Religion, was vielleicht darin liegt, dass sie keinen Religionsbegriff für sich selbst als anwendbar empfinden (Wendt 1979, 328). Der Begriff *shūkyō* (宗教 – Religion, Glaube – setzt sich zusammen aus: 宗 – „Sekte“ und 教 – „-religion“) etwa wird stets stark mit einer sektenhaften, organisierten, sich auf Dogmen stützenden Religion wie dem Christentum assoziiert. Für den götterlosen Konfuzianismus kommt der Begriff also bestimmt nicht in Frage, doch auch Shintoismus und Buddhismus werden eher von intellektuellen, „westlich“ gebildeten Japanern einer „Religion“ zugeordnet, als von der breiteren Bevölkerung. Dies liegt in der diffusen Rezeption europäischer Religionsvorstellungen in Japan. Bezugnehmend auf das Kapitel 3.1.2, in dem ich die Asymmetrie von Übersetzungen beschrieben habe, lässt sich hier sehr anschaulich einhaken: „während diese [die Japaner, Anm. S.K.] neue Begriffe konstruiert haben, hat man im Westen für ostasiatische Begriffe gleich die bekannten, inhalt- und geschichtsbeladenen abendländischen Kategorien eingesetzt. Auf diese Weise ist der Chinese Lao-Tse im Westen mystisch und Konfuzius konfus geworden“ (Wendt 1979, 330). Uns selbst fällt dies wahrscheinlich auf Grund mangelnder Auseinandersetzung mit japanischen oder chinesischen Denksystemen (bzw. der Annahme, dass die Übersetzung das Original für uns völlig zugänglich machen würde) weniger auf, als jenen japanischen Intellektuellen, die das „Eigene“ und das „Andere“ über Übersetzungsprobleme stets zu thematisieren wussten.

Dass Religion in Japan also *nach unserem Verständnis* etwas wesentlich „Weltlicheres“ an sich hat, kann durchaus an diesem Ort angenommen werden, was mich zum Begriff der *nihonkyō* (日本教 – „Japan-Religion“) führt, einer Religion „to which all Japanese subscribe by

der japanischen „Encyclopedia of Shinto“ im Artikel zu Tenjin von Yonei Teruyoshi gefunden werden (Yonei 2007).

sheer dint of being Japanese“ (Befu 2001, 106). Dass Christianisierungsbemühungen von Missionaren im 19. Jahrhundert in Japan keinen Anklang finden konnten, mag daran liegen, dass in Japan eine „Religion“ vorherrscht, die das „Prinzip der Prinziplosigkeit“ als Grundlage hat, oder wie Yamamoto Shichihei es schön bezeichnet: das Prinzip des *kūki* (空気 – Luft, Atmosphäre)¹⁸, was nicht nur „Luft“ bedeutet, sondern darüber hinaus als „implicit normative constraints“ (Befu 2001, 107) verstanden werden kann. Diese „Luft“ verstehen zu können, kann und wird in Japan als Kriterium für „Japanersein“ angesehen, oder weniger esoterisch anmutend formuliert: wer die subtilen impliziten und normativen Elemente in der Kommunikation zwischen „Japanern“ nicht verstehen kann, ist nicht Teil des japanischen Kultursystems. Dass dieser stark normative Charakter eines einheitsbildenden Prinzips sich nicht in der Lebenswirklichkeit „der Japaner“ finden lässt (s. *Ontologie-Deontologie-Regel* Holensteins) zeigt die Tatsache, dass im kulturellen Selbstverständnis, „Missverstehen“ unter Japanern genauso möglich ist, wie zwischen Nicht-Japanern und Japanern, dies aber auf Grund der kulturellen Konstellation anders aufgenommen wird, und das Nicht-Japaner-Sein als primärer Grund für Missverstehen angenommen wird. Dieser exkludierende Duktus ist im Übrigen nicht der japanischen Kommunikation eigen, das „Ausschlussprinzip“ greift auch in Europa, wo man etwa Angehörigen anderer Kulturen es abspricht einen gewissen Humor z.B. verstehen zu können.

Nihonkyō setzt genau bei diesem kulturellen Selbstverständnis ein: Es handelt sich dabei nicht um eine institutionalisierte Kirche oder Sekte, sondern vielmehr um ein gemeinsames Set an Glaubensgrundsätzen und Praktiken, die in ihrer Ausübung „den Japaner“ konstituieren, wie etwa die Ausübung christlicher Rituale „einen Christen“ konstituiert. Dieser sehr funktionell gedachte Ansatz einer Religion weist sogar am Ort der

¹⁸ Die Bedeutung von *kūki* wird vielleicht dadurch klarer, dass es in der japanischen Jugendsprache heute den Begriff „KY“ (sprich „kei uai“) gibt, was für „*kūki yomenai*“ (空気読めない) steht. Wörtlich übersetzt heißt es so viel wie „jmd. kann die Luft nicht lesen“, als „KY“ bezeichnet man Menschen, die in einer Situation das Unausgesprochene aber einer Situation Implizite, also was „in der Luft liegt“, nicht verstehen können.

Sakramente Parallelen zu christlichen Religionen auf: Nach Befu arbeiten Yamamoto Shichihei und Komuro Naoki in ihrem Beitrag „*nihonkyō no shakaigaku*“ („Die Soziologie von *nihonkyō*“) 1981 sieben Konzepte heraus, die durchaus wie die „japanischen Kardinaltugenden“ gelesen werden können: *shizen* (自然 – Natur), *honshin* (本心 – „wahre Absicht“), *jitsujō* (実情 – „wirkliche Sachlage“, „wahrer Sachverhalt“), *ningen* (人間 – Mensch, Person), *junsui* (純粹 – Reinheit, Echtheit), *jorestu* (序列 – Reihenfolge, Rang, Ordnung), *kekkon* (結婚 – Heirat, Hochzeit, Ehe) (Befu 2001, 109-110). Der zentrale Unterschied zu herkömmlichen Religionen, weshalb diese Konzepte auch nur bedingt als „Religion“ bezeichnet werden können, ist die Abwesenheit einer göttlichen Instanz, da sich das Programm der *nihonkyō* auf die Konstitution zwischenmenschlicher Beziehungen stützt, doch ist der Begriff gerade am Ort eines Religionsdiskurses in und über Japan relevant für die Konstitution von Einheit und Differenz, zumal *nihonkyō* als „Religion“ in der Selbstinterpretation der *Nihonjinron*-Autoren eine prominente Rolle einnimmt, um Ähnlichkeiten und Differenzen zum „Westen“ aufzubauen. In so fern ist die soziologische Dimension dieses Diskurses besonders relevant, da dadurch von politischer Seite Werteeinheit vermittelt (bzw. konstruiert) werden kann, wie es in Europa und Amerika aktuell auch geschieht, wenn beispielsweise „die Christen“ stets als einheitliche Wertegemeinschaft gegenüber dem „fremden Islam“ behauptet wird – die impliziten bzw. resultierenden kritischen Momente habe ich im Kapitel 2.2 bzw. 2.3 bereits allgemein dargestellt.

Mit der *nihonkyō* entsteht so etwas wie das Ideal einer Zivilgesellschaft, das im Fall Japan auf die Nation angewendet wird: „the nation itself is glorified and adored, becoming self-transcendent (Befu 2001, 113). Dadurch kann mit religiös geladenen Sentiments die „eigene Kultur“ und damit die „eigene Nation“ verabsolutiert und ihre normative Kraft entfaltet werden. Somit tritt die Rolle der konkreten Religion (i.e. Shintoismus, Buddhismus, Christentum, etc.) in der japanischen Öffentlichkeit in den Hintergrund, und eine subtilere Form von religiöser Gemeinschaft, nämlich das „Japanersein“ wird verstärkt. Eine ähnliche

Entwicklung lässt sich in Amerika beobachten, wo es unter prominenten Politikern in praktizierender Religion, Ethnizität usw. Unterschiede geben mag, alle aber gleichermaßen zuvorderst als *Amerikaner* auftreten, um zur „Glaubensgemeinschaft“ zu gehören.

Entsprechend haben sich auch nach Ende des zweiten Weltkrieges neue Symbole eines „religiösen Nationalismus“, einer „secular theology“ (Befu 2001, 121) formieren können, wie etwa der Fujiyama, die Kirschblüte oder sogar japanischer Reis, die allesamt wie religiöse Symbole „einer gemeinsamen Kultur“ gesehen werden und in Japan auch breiten Zuspruch finden (Befu 2001, 115-118)¹⁹.

Am Beispiel der Religion konnte nun veranschaulicht werden, wie komplex die Aneignung moderner Gedanken für die japanische Moderne verlaufen ist, und wie gleichermaßen Anpassungen und Abgrenzungen zu einer sich oftmals wandelnden Konstruktion des „Eigenen“ und des „Fremden“ geführt haben.

4.5 Nationalstaat, Kulturnation → Einheit?

Im folgenden Abschnitt möchte ich beleuchten, wie es in Japan zu der oft gedachten Einheit von Volk, Staat, Kultur und Nation kommt, die auch heute starke Verbreitung sowohl in der Fremdwahrnehmung aus „westlicher“ Optik hat, wie auch in der Selbstwahrnehmung Japans selbst. Die Konstruktion eines einheitlichen „Wir“ entstand nämlich analog zu den zuvor beschriebenen Phänomenen, in einer kritischen Wechselbewegung zwischen dem „Eigenen“ und dem „Fremden“ auf der Suche nach „*dem* Eigenen“. Dieser Diskurs war in Japan allerdings besonders stark von den geopolitischen und geoökonomischen Machtverhältnissen der jeweiligen Zeit geprägt. Man kann so innerhalb der Meiji-Zeit eine klare Suche nach dem „Eigenen“ in Kontrast zu dem „Anderen“ (hier „Westlichen“) verorten,

¹⁹ Befu Harumi arbeitet an diesem Punkt auch passend heraus, dass Symbole, die in anderen Ländern eine ähnliche Rolle übernehmen, wie etwa eine Nationalflagge oder Nationalhymne, in Japan auf Grund der problematischen (vor allem kriegerischen) Vergangenheit zwischen 1900-1945 weniger Identifikationspotential beherbergt, als es positiv konnotierte Symbole tun. Als weitere Symbole nennt er all dasjenige, was auch in Europa gerne mit der „japanischen Kultur“ assoziiert wird: Shinkansen, Kampfsport (Judo und Karate), Kabuki, Ikebana, Bonsai, Karaoke.

während beispielsweise zu Kriegszeiten der politische Bedarf an Zusammenhalt in der Bevölkerung besonders dadurch versucht wurde erreicht zu werden, dass ein Essentialismus besonders stark von den nationalistischen Kräften in Japan aufgebaut und verherrlicht wurde – im Japan der Nachkriegszeit hingegen wurde zunehmend versucht, *Nihonjinron* von ihren imperialistischen und militaristischen Zügen zu lösen und sie gemäßigt-nationalistisch neu zu verkleiden (Befu 2001, 102).

4.5.1 Einfluss „des Westens“

Den europäischen Diskurs des 19. Jahrhunderts hier darzustellen würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit bei weitem sprengen, doch möchte ich dennoch einige, für die Konstruktion des „Eigenen“ und „Fremden“ bzw. der „japanischen Einheit“ relevante Daten an- bzw. ausführen.

Der Nationsbegriff war in Europa diskursiv relevant, da mit ihm eine Einheit konstatiert werden konnte, die die Macht eines Staates innerhalb der geopolitischen Lage rechtfertigte. Ein starker Staat suchte also nach Legitimationsgründen für seine Macht, die oft in der einheitlichen Ideologie und Identität des in ihm lebenden Volkes gefunden werden konnte. Das „Eigene“ fand allerdings nicht nur durch die aktuelle (vermeintliche?) Einheit, sondern auch durch seine Legitimation vor dem Hintergrund der eigenen geschichtlichen Entwicklung Durchsetzungsvermögen. Der bereits zuvor immer wieder aufkommende Begriff der Entwicklungsstufen auf einer linearen Zivilisationsgeraden entfaltete auch hier Wirkung. Damit Hand in Hand lief die Legitimierung der Einheitlichkeit der „eigenen“ Rasse und seiner Genealogie. Die Idee der Kategorie „Rasse“, verbunden mit der Idee der „Entwicklungsstufen“ führte schließlich dazu, dass Rassen, wie man sie damals sah, hierarchisiert wurden und eine einheitliche, „reine“ (i.e. nicht mit anderen Rassen „vermischte“) Rasse als Ausdruck von Macht gesehen wurde. Das Ziel der europäischen Regierungen, wie auch der japanischen, war es also, die Homogenität des „Eigenen“ aus einer Verbindung aus Rassentheorie und Kulturtheorie zu legitimieren, und unter der Bevölkerung zu verbreiten (Shimada 2007, 166-174).

4.5.2 Die „Eigenheiten“ des japanischen Staatsdiskurses – *kokutai*

Vielleicht sei hier vorweggeschickt, dass die Pluralität der Konnotationen des Nationsbegriffes nichts exklusiv Japanisches war, sondern auch in Europa zu dieser Zeit die Idee der „Nation“ viele verschiedene Ausformungen hatte und einen regen Diskurs erlebte. Doch ein qualitativer Unterschied zwischen dem japanischen und dem europäisch geführten Diskurs lag in der Tatsache, dass der europäische Diskurs weitgehend innerhalb Europas, vor allem in Frankreich und Deutschland, geführt wurde, während der japanische Diskurs sich weitgehend auf Positionen des europäischen stützte. Dies wird beispielsweise darin deutlich, dass zuvor in Japan nicht bekannte Konzepte erst einmal in die japanischen Sprache übersetzt werden mussten, was schon, wie in meinem Übersetzungskapitel ausgeführt, zu einer maßgeblichen Veränderung der Bedeutung führte:

So fanden Begriffe wie Volk (民族 – *minzoku* – aus den Schriftzeichen „Volk, Nation“ und „Volk, Rasse“; hebt das ethnische Moment hervor), Nation (国民 – *kokumin* – aus den Zeichen „Land“ und „Volk, Nation“; heute: Staatsbürger, trägt die Konnotation des die Nation aktiv mitgestaltenden Bürgers) und Staat (国家 – *kokka* – aus den Zeichen „Land“ und „Haus“) über den Weg der Übersetzung französischer und deutscher Soziologen und Philosophen ihren Weg aus Europa nach Japan – eine weitere, heute anzutreffende Form ist das aus dem Englischen japanisierte *neeshon* (ネーション – engl.: „nation“), welches nicht besonders aussagekräftig ist, der Vollständigkeit halber hier aber nicht fehlen soll (Shimada 2007, 165 u. 175).

Ein Pionier der japanischen Staatstheorie war Katō Hiroyuki, der den japanischen Staatsdiskurs maßgeblich beeinflusste. In Anlehnung an deutsche Staatstheoretiker transportiert er den Begriff *kokutai* aus der vormodernen japanischen Staatstheorie in den modernen japanischen Staatsdiskurs. Bei *kokutai* (国体 – Staatskörper, Staatswesen; aus den Schriftzeichen für „Land“ und „Körper“) handelt es sich seiner Meinung nach um das urtypisch Japanische, das sich dadurch auszeichnete, dass es

das Zentrum des Staates ausmache. Dieser sollte darin bestehen, dass dem in ihm lebenden Volk Friede und Wohlstand ermöglicht werde. Dieses „Herz“ des Staates kann dann nach Katō verschiedene Ausformungen haben, wie er am Beispiel der europäischen Staatstheorien zeigt: Demokratie oder Monarchie seien bloße *seitai* (政体 – Regierungssystem, Staatsform, Verfassung; setzt sich aus den Zeichen für „Verwaltung, Regierung, Politik“ und „Körper“ zusammen), also die politischen Ausformungen, die der Westen hervorgebracht habe. Im Gegensatz zu *seitai* sei *kokutai* das authentisch, spezifisch Japanische, so Katō (Shimada 2007, 176-179). Zentral für die Konstruktion des „Eigenen“ entlang des „Fremden“ ist hier, dass das *seitai*, also die politische Form wandelbar und wechselbar ist, das *kokutai* aber als das unveränderlich Eigene darstellt. Dies stützt sich auf die Idee des *jōri* (条理 – Vernunft, Logik, vernünftiges Verhalten; hier: Vernunft und Naturrecht). Der Begriff stammt allerdings aus der altkonfuzianischen Tradition, was wiederum dieses Vermischen von all dem nachvollziehbar zum Ausdruck bringt. Es darf an dieser Stelle nicht aus den Augen verloren werden, dass es das Ziel der meisten damals in Japan vertretenen Staatslehren war, eine japanische Nation so zu gestalten, dass der europäische „Rationalismus“ darin genauso enthalten war, wie das je „Eigene“ (Shimada 2007, 175-182). Die in Japan damals stark vertretene Theorie des „Staatskörpers“, die sich auf die deutsche Idee des „Staatsorganismus“ stützt, mag ein Grund sein, weshalb bis heute die Vorstellung in Europa verbreitet ist, das „japanische Volk“ hätte in seiner Organisation etwas „organismenhaftes“.

Im Begriff *kokutai* liegt über das bisher Dargestellte hinaus auch die zentrale Frage, ob der (leibliche) Körper des Tennos mit dem Staat bzw. der Nation gleichgesetzt werden könne. Die aus heutiger, europäischer Optik seltsam anmutende Frage drückt aber hervorragend das damalige Verhältnis zwischen dem „Eigenen“ und dem „Anderen“ aus: Zum einen versuchten japanische Intellektuelle und Staatstheoretiker den Rationalitätsansprüchen gerecht zu werden, die eine „Aufnahmebedingung“ der Moderne waren, auf der anderen Seite konnten aber die „traditionellen“

Legitimationsmechanismen nicht ausgeschlossen werden, da der Tenno gleichzeitig Legitimierung der eigenen Nation aus kultureller Sicht darstellte: wie ich im vorangehenden Kapitel zum Staatsschintoismus bereits gezeigt habe, war es notwendig, die „Moderne Europas“ mit der „Tradition Japans“ so zu vereinen, sodass eine „Moderne Japans“ geschaffen werden könne.

Der Begriff des *kokutai* beinhaltete also bei einigen Staatstheoretikern, wie zum Beispiel bei Hozumi Yatsuka, der die Einzigartigkeit Japans mit einer Abgrenzung zum Westen propagierte, sowohl einen Kulturuniversalismus als auch einen Kulturrelativismus: einerseits drückte er aus, dass jede Nation auf ihre eigene Art ein *kokutai* hätte, auf der anderen Seite argumentierte er aber über die irrational-mystische Souveränität des Tennos, die Japan einzigartig machte, wobei er beides als naturgegeben konstatierte, weshalb auch zwischen Tenno, Staat und Volk Einigkeit in dieser Frage herrsche (Shimada 2007, 184-186).

Hozumi differenziert in einem weiteren Schritt das „okzidentale *kokutai*“ und das „orientalische *kokutai*“ – das eine würde auf der Grundlage der Demokratie über die Übereinstimmung der Menschen zur Nationenbildung führen, das andere würde sich auf eine naturgegebene Einheit des Volkes stützen (Shimada 2007, 186-187). Über den akademischen Diskurs, der ab der Meiji-Zeit heftig geführt wurde, in der die japanischen Denker durchaus sehr entgegengesetzte Modelle des „Eigenen“ und „Anderen“ vertraten, sickerten die identitätskonstituierenden Theorien der Staatstheoretiker und Denker Japans langsam in eine sich neu bildenden städtischen Bürgerschicht ein und von dort immer weiter in die Provinzen. Dass die Idee eines einheitlichen Japans unter „den Japanern“ fußfassen konnte, liegt nach Shimada Shingo an fünf wesentlichen Faktoren: Erstens war die Vorstellung von Japan als „einem Land“ in Japan bereits verbreitet, auch ohne dass nationalstaatliche Grenzen definiert wurden. Zweitens gab es auch vor der Öffnung Japans eine teilweise zentralistisch organisierte Regierung, weshalb sich gerade im Kriegerstand (i.e. hier Beamte) bereits eine Vorstellung einer ruralen Einheit befand. Weiters wirkte ein

verhältnismäßig hoher Bildungsgrad in der Bevölkerung begünstigend, da die Analphabetenrate verhältnismäßig niedrig war und damit Information günstig Verbreitung finden konnte. Viertens konnte ein gemeinsamer Nenner in der Frage der Religion in Form des Ahnenkultes gefunden werden, auf dem der Staatsshintoismus aufbauen und einheitsstiftend wirken konnte. Und schließlich fehlte eine Trennung von Begriffen wie „Gesellschaft“, „Staat“ oder „Volk“ vor dem Austausch mit Europa, weshalb es möglich war „'blutsverwandtschaftliche Gemeinschaft', ‚Staat‘, ‚Körper des Herrschers‘, und ‚Volk‘ in eine beinahe vollkommene Deckungsgleichheit zu bringen“ (Shimada 2007, 202-203).

4.6 Japan und Asien

Heute würde kaum ein Europäer, Amerikaner oder Japaner in der Aussage „Japan ist ein Teil Asiens“ ein Problem sehen. Allerdings ist die Konzeption „Asiens“ im Kontext der japanischen Selbst- und Fremdwahrnehmung komplexer, als es unsere heutige intuitive Auffassung vermuten würde.

„Asien“ ist ein Konzept, das vor Modernisierungsprozessen in Asien selbst unbekannt war, da es in „Asien“ kein Bewusstsein für eine „asiatische Kultur“ gab. Diese Vereinheitlichung kann vor dem Hintergrund der Konstruierung des „Eigenen“ und des „Anderen“ in Europa gedacht werden, wo bereits in der römischen Antike das „außerhalb des Eigenen“ unter anderem mit dem Osten assoziiert wurde. In dieser Unterscheidung des „Eigenen“ mit dem „Anderen“ wurde dieselbe Haltung deutlich, die die Römer auch gegenüber den Germanen im Norden hatten: Sie beinhaltete eine Wertung und drückte ein asymmetrisches Kulturverhältnis aus; das „Andere“, das waren die „Barbaren“ und die „Wilden“. Dieselbe Konnotation fand man in der Geschichte Europas bis hinein in die Moderne (Lewis 1995). „Europa war eine Selbstdefinition, Asien und Afrika aber waren Fremdbezeichnungen für das ‚Andere‘: das geographische Äquivalent für die ethnischen, kulturellen und religiösen Bezeichnungen ‚Barbaren‘ und ‚Christen‘“ (Lewis 1995). Das von Bernhard Lewis

angesprochene Afrika fiel jedoch im Laufe der Modernisierung Europas der Rationalisierung des Menschheitsbegriffes zum Opfer, was zur Versklavung und anderen Grausamkeiten auf diesem Kontinent führte. Asien hingegen erhielt bei der zunehmenden geographischen Erschließung neuer „Welten“ zunehmend den Status des „Anderen“ gegenüber Europa, was sich in der zunehmenden Erwähnung Asiens und Japans in Literatur und Philosophie äußerte.

Durch seine Modernisierungsbemühungen nahm Japan zunehmend eine „Zwischenstufe“ in der linear gedachten Entwicklung vom vormodernen Primitiven zur Zivilisation ein: während „Asien“ als besonders rückständig galt und Europa das Ziel der Moderne darstellte, wurde Japan dazwischen eingeordnet. Akkurater gesagt ordnete es sich sogar selbst dort nach europäischem Diktat ein. Daraus erklärt sich auch Japans Haltung gegenüber anderen asiatischen Ländern zu dieser Zeit, die von diesem Zeitpunkt an der Linie der europäischen Moderne als die „Wilden“ betrachtet wurden (Shimada 2007, 209-211).

Einstimmig verlief der Diskurs in Japan allerdings nicht: Intellektuelle pendelten zwischen einem Für und Wider die Moderne hin und her und damit zwischen einer Assoziation bzw. Solidarisierung mit den Nachbarländern und kolonialistischen Ambitionen eben dort.

Tarui Tōkichi z.B. sah eine Notwendigkeit in der eigenen Modernisierung, einen Modernisierungszwang, da Japan nur so eine Kolonialisierung durch „den Westen“ abwenden könnte. Doch anstatt sich dazu die Nachbarländer nach europäischem Vorbild einzuverleiben, propagierte er die Sonderrolle Japans als der einzigen widerstandsfähigen Macht Asiens, dem „Westen“ Einhalt gebieten zu können, womit er zu einem Krieg der „gelben Rasse“ gegen die „weiße Rasse“ – interessant dabei ist seine Motivation dem Rassismus der „Weißen“ entgegenwirken zu wollen, von denen er sogar selbst die Diktion übernahm, sie („die Weißen“) seien die überlegene Menschenrasse (Shimada 2007, 211-213)

5 Conclusio

In der vorliegenden Arbeit habe ich versucht Möglichkeiten zu finden, um eine kulturellrelativistische oder kulturzentristische Perspektive beim Blick auf Japan zu überwinden, um einen neuen, treffenderen Blick für die Kultursphäre Japan entwickeln zu können. Bezugnehmend auf Theorien von Ram Adhar Mall, Franz Martin Wimmer und Elmar Holenstein habe ich herausgearbeitet, welche Probleme theoretisch und historisch dem „europäischen Blick“ innewohnen, die eine klarere Sicht auf eine „andere“ bzw. als anders gedachte Kultur verstellen. Über die Techniken der interkulturellen Hermeneutik, nämlich vor allem die Idee der *standorthaften Standortlosigkeit*, der Forderung nach einem *herrschaftsfreien Diskurs*, der der Problematisierung von Essentialismus und Relativismus im kulturphilosophischen Kontext, der Widerlegung der Identitäts- und Differenzthesen durch eine Analyse der „modernen“ und „postmodernen“ Einstellungen und schließlich dem Herausarbeiten spezifischer Regelungen und Richtlinien zur Hilfe interkulturellen Verstehens habe ich zu Mitteln gefunden, die kulturelles Verständnis auf eine neue Art und Weise ermöglichen. Durch die Auseinandersetzung mit diesen Themenbereichen habe ich schließlich ein Set an Werkzeugen ausgearbeitet, mittels dessen neue Perspektiven bei der Betrachtung Japans aufgezeigt werden können.

Im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit zeigte ich an eben diesen Werkzeugen, dass die Betrachtung Japans aus europäischer Sicht historisch problematisch durch ein Oktroyieren der eigenen Begriffswelt vollzogen wurde und die *Nihonjinron* in Japan Begriffe aus „der europäischen Moderne“ an vielen Punkten beinahe kritiklos übernahmen, um auf Grund der geopolitischen und geoökonomischen Situation der Meiji-Zeit selbst zu einer modernen Weltmacht aufzusteigen, was sich deutlich auf das Fremd- und Selbstverständnis „Japans“ niederschlug.

Dass die Diskurse von einer sowohl erkenntnistheoretischen, als auch einer ethischen Perspektive aus äußerst problematisch geführt wurden,

habe ich anhand von einigen ausgewählten Beispielen entlang der Linie von Begriffen wie „Religion“ bzw. „Rationalität“, von „Gesellschaft“ bzw. „Gemeinschaft“, dem „japanischen“ Individuumsbegriff oder auch der Konstruktion des „*einen* Japans“ gezeigt. Dabei war mir besonders wichtig, die Konstruktion des „Eigenen“ und des „Fremden“ anhand dieser Konzepte zu suchen, was sich als oftmals sehr schwer greifbar, oder nur unter sehr eingeschränkten Bedingungen klar sagen ließ. Ich hoffe in jedem Fall, dass ich mit dieser Arbeit einen Einblick in die Problematik interkulturellen Verstehens geben konnte.

6 Literaturverzeichnis

- Abegg, Lily. *Japans Traum vom Musterland: der neue Nipponismus*. München, Wien: Verlag Kurt Desch, 1973.
- Apel, Ulrich. *Wadokujiten - Ulrich Apels Japanisch-Deutsches Wörterbuch*. 20. 03 2001. <http://bibiko.de/wadoku/> (Zugriff am 05. 03 2012).
- Beer, Bettina. „Ethos; Ethnie; Kultur.“ In *Ethnologie - Einführung und Überblick.*, von Bettina Beer und Hans Fischer, 53-72. Berlin: Reimer, 2003.
- Befu, Harumi. *Hegemony of Homogeneity - An Anthropological Analysis of Nihonjinron*. Melbourne: Trans Pacific Press, 2001.
- Chakrabarty, Dipesh. „Afterword - Revisiting the Tradition/Modernity Binary.“ In *Mirror of Modernity - Invented Traditions of Modern Japan*, von Stephen Vlastos, 285-296. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998.
- Cheung, Sidney. „Photographing the Ainu and the Emperor: Modernity in Meiji Japan.“ *CUHK Journal of Humanities* 1 (1997): 252-268.
- Corti, Severin. „Paradeiser unser.“ *Rondo*, 17. 09 2010: 7.
- Dudenredaktion. *Stichwort: "Kultur"*. Bd. 5, in *Der Duden in zwölf Bänden: Das Standardwerk zur deutschen Sprache - 5. Duden: Das Fremdwörterbuch*, von Wissenschaftlicher Rat der Dudenredaktion, Herausgeber: Ursula Kraif, 362. Mannheim, Wien [u.a.]: Dudenverlag, 2010.
- Dobson, Sebastian. „Yokohama Shashin.“ In *Art & Artifice: Japanese photographs of the Meiji era - selections from the Jean S. and Frederic A. Sharf Collection at the Museum of Fine Arts, Boston, with essays by Sebastian Dobson, Anne Nishimura Morse, and Frederic A. Sharf*, von Sebastian Dobson, 15-37. Boston: MFA Publications, 2004.
- Doi, Takeo. *Freiheit in Geborgenheit - zur Struktur japanischer Psyche*. Frankfurt/Main, 1985.

- Foucault, Michel. *Überwachen und Strafen - Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main: suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1977.
- Gadamer, Hans-Georg. *Gesammelte Werke - 1. Hermeneutik: Wahrheit und Methode - Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Unveränd. Taschenbuchausgabe. Tübingen: Mohr, 1999.
- Garon, Sheldon. "Rethinking Modernization and Modernity in Japanese History: A Focus on State-Society Relations." *The Journal of Asian Studies* 53, no. 2 (1994): 346-366.
- Gluck, Carol. „The Invention of Edo.“ In *Mirror of Modernity - Invented Traditions of Modern Japan*, von Stephen Vlastos, 262-284. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998.
- Inglehart, Ronald und Wayne E. Baker. "Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values." *American Sociological Review* 65, no. 1 (2000): 19-51.
- Havens, Thomas R.H. „Comte, Mill, and the Thought of Nishi Amane in Meiji Japan.“ *Journal of Asian Studies*, Nr. 27/2 (1968): 217-228.
- Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns. 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Bd. 2. 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 2006.
- Hamaguchi, Eshun. „A Contextual Model of the Japanese: Toward a Methodological Innovation in Japanese Studies.“ *Journal of Japanese Studies*, Nr. 2/2 (1985): 289-322.
- Hobsbawm, Eric. "Introduction: Inventing Traditions." In *The Invention of Tradition*, by Eric Hobsbawm, edited by Eric Hobsbawm, 1-14. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007.
- Holenstein, Elmar. *Kulturphilosophische Perspektiven - Schulbeispiel Schweiz, europäische Identität auf dem Prüfstand, globale Verständigungsmöglichkeiten*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1998.
- Katsura, Juichi. „Hundred Years of "Tetsugaku-kai" (The Society of Philosophy) and European Philosophy in Japan.“ *Nippon Gakushuin kiyo*, Nr. 40/3 (1985): 199-213.

- Kline, Susan L., Brian Horton, und Shuangyue Zhang. „Communicating love: Comparisons between American and East Asian university students.“ *International Journal of Intercultural Relations* 32, 2008: 200-214.
- Köstlin, Konrad. “The Passion for the Whole: Interpreted Modernity or Modernity as Interpretation.” *The Journal of American Folklore* 110, no. 437 (1997): 260-276.
- Kroeber, Alfred L., und Clyde Kluckhohn. *Culture - a critical review of concepts and definitions*. New York: Vintage Books, 1963.
- Ladstätter, Otto, und Sepp Linhart. *China und Japan: die Kulturen Ostasiens*. Wien: Ueberreuter, 1983.
- Lewis, Bernhard. „Eurozentrismus.“ *Merkur: deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, Nr. 19/7 (1995): 644-650.
- Linhart, Sepp. „Japan.“ In *China & Japan - Die Kulturen Ostasiens*, von Sepp Linhart und Otto Ladstätter, 245-429. Wien: Ueberreuter, 1996.
- Mall, Ram Adhar. „Andersverstehen ist nicht Falschverstehen - Das Erfordernis einer interkulturellen Verständigung.“ In *Verstehen und Verständigung - Ethnologie, Xenologie, interkulturelle Philosophie*, von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, 273-289. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.
- Mall, Ram Adhar. „Einheit angesichts der Vielfalt.“ In *Einheit und Vielfalt - Das Verstehen der Kulturen*, von Notker Schneider, Ram Adhar Mall und Lohmar Dieter. Amsterdam, Atlanta: Rodopi, 1998.
- . *Intercultural Philosophy*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
- . *Philosophie im Vergleich der Kulturen: interkulturelle Philosophie - eine neue Orientierung*. Darmstadt: Primus Verlag, 1996.
- Moerman, Michael. „The field of analyzing foreign language conversations.“ *Journal of Pragmatics* 26, 1996: 147-158.
- o.N. *Intelligente Haushalts-Roboter aus Japan*. 2010.
http://www.krone.at/Digital/Intelligente_Haushalts-

- _Roboter_aus_Japan-Robo-Bodyguard-Story-34216 (Zugriff am 25. 10 2010).
- o.N. „Stichwort "Tradition - Innovation".“ In *Philosophische Wörterbuch*, von Walter Brugger, 410. Freiburg: Herder, 1981.
- o.N. *Stichwort "Tradition"*. Bd. 4, in *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, von Hans Jörg Sandkühler, 602. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996.
- Ohnuki-Tierney, Emiko. „Rice as Self - Japanese Identities Through Time.“ *Education About Asia* 9, Nr. 3 (2004): 4-9.
- Sugiyama, Chuhei. „The Development of Economic Thought in Meiji Japan.“ *Modern Asian Studies*, Nr. 2/4 (1968): 325-341.
- Sugimoto, Yoshio. „Making Sense of Nihonjinron.“ *Thesis Eleven*, Nr. 57 (1999): 81-96.
- Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 2003.
- Sand, Jordan. „At Home in the Meiji Period: Inventing Japanese Domesticity.“ In *Mirror of Modernity - Invented Traditions of Modern Japan*, von Stephen Vlastos, 191-207. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998.
- Shimada, Shingo. *Die Erfindung Japans - Kulturelle Wechselwirkung und nationale Identitätskonstruktion*. 2. Aufl. Frankfurt / New York: Campus Verlag, 2007.
- Robertson, Jennifer. „It Takes a Village - Internationalization and Nostalgia in Postwar Japan.“ In *Mirror of Modernity - Invented Traditions of Modern Japan*, von Stephen Vlastos, 110-129. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998.
- Toru, Ito. „Die Industrialisierung und die Kunst in der japanischen Moderne – Die Mythen im technischen Zeitalter.“ *Bulletin of Kyoto Institute of Technology* 3 (2009): 43-57.
- Vlastos, Stephen. „Tradition: Past/Present Culture and Modern Japanese History.“ In *Mirror of Modernity - Invented Traditions of Modern Japan*, by Stephen Vlastos, 1-16. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998.

- Wendt, Ingeborg Y. „Buddhistische und Shamanistische Elemente im Sakularisierungsprozess des Modernen Japan.“ *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 23, Nr. 4 (1979): 319-338.
- Wimmer, Franz Martin. *Interkulturelle Philosophie*. Wien: WUV, 2004.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- Wolf, Eric R. „Gefährliche Ideen. Rasse, Kultur, Ethnizität.“ *Historische Anthropologie: Kultur, Gesellschaft, Alltag* , Nr. 1/3 (1993): 331-346.
- Yonei, Teruyoshi. „Encyclopedia of Shinto.“ *Tenjin Shinkō*. 24. 02 2007.
<http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=1081>
(Zugriff am 16. 03 2012).

Abstract

Mit der vorliegenden Arbeit habe ich herausgearbeitet, wie Kulturen im Allgemeinen und „die japanische“ im Besonderen verstanden werden können, ohne auf die bereits bestehenden Mittel und Wege interkultureller Interpretation zurückgreifen zu müssen. Durch die Problematisierung der eigenen Wahrnehmungs- und Verständnisbedingungen habe ich Methoden herausgearbeitet, mit denen sich Japan unvoreingenommener und kritischer betrachten lässt, als es der Duktus der Japanforschung historisch, wie heute, an vielen Punkten bereitstellte.

Im ersten Teil meiner Arbeit habe ich zu diesem Zwecke die Grundprobleme, wie interkulturelle Zentrismen, Identitäts- und Differenzthesen, Modernismus und Universalkulturen, radikaler Relativismus und Essentialismus, etc.) die im Kontext interkulturellen Verstehens problematisch sind, auf dem Boden kulturhermeneutischer Thesen Ram Adhar Malls, Franz Martin Wimmers und Erwin Holensteins, abgehandelt. Dies sollte dazu dienen, einen Weg aus den sich aus einem Geist der „europäischen Moderne“ oder der „europäischen Postmoderne“ entwickelten und sich heute an manchen Stellen zu Selbstverständlichkeiten verhärteten Begriffen und Verstehensgrundlagen zu thematisieren und problematisieren. Durch eine klarere Vorstellung dessen, was unsere grundlegenden Wahrnehmungsbedingungen in kultureller Hinsicht sind, also ein Gewahrwerden des „Eigenen“, eröffnen sich Möglichkeiten, die das Verstehen „des Anderen“ über bestehende Konventionen hinaus erlauben.

Im zweiten Teil meiner Arbeit habe ich schließlich die im ersten Teil erworbenen Werkzeuge und Techniken auf japanische Kulturkonzepte, die sowohl aus einem „europäischen“ Diskurs heraus entstanden sind, aber ebenso in Japan selbst reproduziert und weiterentwickelt wurden, angewendet. Die Frage, was „die japanische Identität“ ausmache, habe ich so als eine stark durch den Diskurs konstruierte ausweisen können, gleichzeitig habe ich aber auch versucht Überlappungen zwischen einer möglichen „europäischen“ und einer möglichen „japanischen“ Kultur zu berücksichtigen.

Die angestellten Analysen sollen dazu führen können in Zukunft Japan nicht als Forschungsobjekt aus einer „europäischen“ Weltsicht heraus zu sehen,

sondern den Facettenreichtum und die Komplexität kultureller Strukturen in Japan treffender zu erschließen.

Curriculum Vitae

Persönliche Daten

Name: Salvator Kenndler, Bakk
geboren am: 25. Oktober 1983
wohnhaft in: 1050 Wien, Wimmergasse 23/8

Ausbildung

Seit 10/2002

Studium der Philosophie, Universität Wien

Abschluss: Magister

10/2006 – 10/2010

Studium der Japanologie, Universität Wien

Abschluss: Bakkalaureus

(Vorsitzender Studienrichtungsvertretung Japanologie 10/2007 – 09/2009)

10/2008 – 07/2009

Auslandsjahr an der Tokyo Metropolitan University, Japan

10/2003 – 10/2004

Zivildienst beim Wiener Roten Kreuz als Rettungssanitäter

06/2002

Matura an der Theresianischen Akademie

Schwerpunktprüfung: Psychologie und Philosophie