

BRITTA SAAL

Japanische Moderne und interkulturelle Modernekritik

Inhalt:

Anmerkungen.....	2
Einleitung.....	3
I. Modernekritik und Interkulturalität.....	6
1. Die (europäische, ‚westliche‘) Moderne.....	6
1.1. Der Begriff der Moderne.....	6
1.2. Die Moderne in der Kritik.....	8
1.3. Die Moderne als Konstrukt: Der ‚Mythos Moderne‘.....	12
2. Moderne und Interkulturalität.....	14
2.1. Der Zusammenhang von Moderne und Interkulturalität.....	15
2.2. ‚Selbst‘ und Interkulturalität.....	16
2.3. Der interkulturelle Dialog/Polylog.....	17
2.4. Interkulturelle Modernekritik: Die Altermoderne als alternative kritische Theorie der Moderne.....	20
II. Die japanische Moderne.....	23
3. Die ‚nicht-westlichen‘ Modernen.....	24
3.1. Allgemein.....	24
3.2. Beispiel ‚Japan‘.....	25
4. Kennzeichen und Schwerpunkte der japanischen Moderne.....	25
4.1. Die zwei Phasen der Modernisierung.....	25
4.1.1. Meiji-Restauration, Taishô- und Shôwa-Zeit.....	26
4.1.2. ‚Nachkriegsjapan‘ (<i>sengo-nihon</i>).....	28
4.2. Die japanische Moderne als Konstrukt.....	32
4.2.1. Traditionalismus: Der japanische Staatskörper (<i>kokutai</i>).....	33
4.2.2. Japans ‚Einzigartigkeit‘.....	35
4.3. Der japanische Selbstbehauptungsdiskurs.....	39
4.4. Aspekte der japanischen Modernekritik.....	40
5. Philosophische Positionen.....	42
5.1. 1868 – 1945.....	42
5.1.1. Watsuji Tetsurô (1889-1960).....	42
5.1.2. Nishida Kitarô (1870-1945).....	44
5.1.3. Der japanische Marxismus und <i>tenkô</i>	48
5.1.4. Das Symposium ‚Überwindung der Moderne‘ (<i>kindai no chôkoku</i>) von 1942.....	52
5.2. Ab 1945.....	56
5.2.1. Der Japandiskurs.....	56
5.2.2. Nakane Chie (*1926).....	60
5.2.3. Doi Takeo (*1920).....	61
5.2.4. Kritik am Japandiskurs.....	63
Zusammenfassung und Schluss.....	67

Anmerkungen

1) BEI JAPANISCHEN ODER CHINESISCHEN PERSONENNAMEN WERDEN, WIE IN OSTASIEN ÜBLICH, DIE FAMILIENNAMEN DEN VORNAMEN VORANGESTELLT – AUßER IN BIBLIOGRAPHISCHEN ANGABEN, WENN ES SICH UM EIN GEMISCHTES HERAUSGEBERKOLLEKTIV HANDELT. IN DIESEM FALL WERDEN DIE FAMILIENNAMEN NACHGESTELLT.

2) VOLLSTÄNDIGE ZITATE WERDEN IN DOPPELTEN ANFÜHRUNGSZEICHEN WIEDERGEgeben. ES WERDEN EINFACHE ANFÜHRUNGSZEICHEN VERWENDET, UM EINEN BEGRIFF IN SEINER SELBSTVERSTÄNDLICHKEIT ZU HINTERFRAGEN, ZU IRONISIEREN ODER AUCH UM EINEN BEGRIFF ALS BEGRIFF HERVORZUHEBEN. KURSIVE SCHRIFT DIEN T ZUR BETONUNG, KENNZEICHNET EINEN JAPANISCHEN AUSDRUCK ODER EINEN BUCH- ODER AUFSATZTITEL. STEHT EIN SOLCHER KURSIV GESCHRIEBENER TITEL IN ECKIGER KLAMMER, BEZEICHNET DIES DIE DEUTSCHE ÜBERSETZUNG EINES JAPANISCHEN TITELS, DER JEDOCH NICHT IN ÜBERSETZUNG VORLIEGT.

Einleitung

Diese Arbeit ist der Versuch, eine alternative kritische Theorie der Moderne und der Kultur zu entwickeln.¹ Die vertretene Position ist ausdrücklich weder kulturpessimistisch noch kulturoptimistisch; sie ist auch nicht grundsätzlich technik- oder fortschrittskritisch. Vielmehr drückt sie Zweifel aus an den selbst-konstituierenden und Universalität behauptenden Termini ‚die Moderne‘ und ‚die Kultur‘ und Kritik an den sich daraus ergebenden historischen und politischen Bedeutungen. Dabei stößt man auf einen komplexen Zusammenhang zwischen Moderne, (Kultur-) Nationalismus und Interkulturalität und besonders auf den Aspekt der Gewalt, denn es sind die unterschiedlichsten Formen der Gewalt und v.a. die Tendenz, auf eine ernsthafte Reflexion des Gewalteinsatzes zu verzichten, die eine entscheidende Rolle in der und für die Moderne spielen. Diesen die Gewalt verdeckenden, verdrehenden oder rechtfertigenden Aspekt der Moderne, und zwar jeder Moderne,² offen zu legen, bildet den Antrieb für diese Arbeit.

Die dieser Ansicht zu Grunde liegenden Ansätze sind v.a. die des argentinischen Philosophen Enrique Dussel, der seit den 1970er Jahren wichtige Beiträge zu einer lateinamerikanischen bzw. allgemeinen Befreiungsphilosophie leistet und sich seit den 1990er Jahren verstärkt mit interkultureller Philosophie auseinandersetzt, sowie des Kubaners Raúl Fornet-Betancourt, der über die Beschäftigung mit einer eigenständigen lateinamerikanischen Philosophietradition ebenfalls zur Beschäftigung mit interkultureller Philosophie gelangte. Beide sehen für eine interkulturelle Philosophie den kritischen Umgang mit der abendländischen, ‚westlichen‘ Moderne als entscheidend notwendig an. Ihr Blickwinkel eröffnet von der ‚anderen Seite‘ der Moderne aus eine alternative Perspektive der Moderne(n).

Mit dem Ausdruck ‚alternative kritische Theorie der Moderne‘ beziehe ich mich auf Peter Sloterdijk, der in seinen Arbeiten ebenfalls eine alternative Perspektive auf die Moderne anbietet. Er thematisiert und kritisiert sowohl die Verdeckung durch Vernunft³ als auch das unter dem Motto ‚Fit für den Fortschritt‘ stehende dazu verwendete Mittel der Mobilisierung.⁴ Auch wenn man ihn nicht als interkulturellen Philosophen bezeichnen kann, so verläuft sein Denkweg doch auch über Asien, weshalb sich manchmal Asiatisches „in dünnen Schwingungen dazwischen [mischt]“ (Sloterdijk, 14).⁵ Indem er einfach so, oft still und leise (selbstverständlich sloterdijkisch hinter vorgehaltener Hand grinsend), interkulturell denkt, eröffnet er v.a. für das ‚westliche‘ Denken eine alternative Denkweise der Offenheit. Beide Ansätze, die Befreiungsphilosophie Dussels und Fornet-Betancourts sowie Sloterdijk, betonen die Notwendigkeit einer Alternative zur Moderne und erachten dafür die Postmoderne zwar als hilfreich aber unzureichend. Dies ist eine Anspielung darauf, dass hier die Vielfalt der Kulturen zwar betont, aber die je postulierte Homogenität nicht genug thematisiert wird und daher die (postmoderne) Toleranz (passiv) einen ethnozentrischen Blick-

¹ Es geht hier also v.a. um den kulturellen Aspekt der Moderne und damit um den geistesgeschichtlichen Modernebegriff, wobei jedoch der technologische, ökonomische und machtpolitische Aspekt immer auch mitgedacht wird.

² In dieser Ausdrucksweise klingt an, dass ich von einer Vielzahl der Modernen ausgehe. Demnach gibt es ‚westliche‘ Modernen (für manche ist dieser Ausdruck vielleicht eine Tautologie) als auch ‚nicht-westliche‘ Modernen. Das Konzept ‚Westen‘, das hier zum Maßstab genommen wird, soll durch die Anführungszeichen in Frage gestellt werden. Gleichzeitig möchte ich damit die Meinung ausdrücken, dass dieses Konzept solange benannt werden muss, bis seine interkulturelle Verfasstheit aufgearbeitet ist; d.h. dass die ‚westliche‘ ohne (die Abgrenzung von) ‚anderen‘ Kulturen so nicht wäre.

³ Peter Sloterdijk: *Kritik der zynischen Vernunft*; Band 1 und 2; Suhrkamp, Frankfurt/M. 1983

⁴ Peter Sloterdijk: *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*; Suhrkamp, Frankfurt/M. 1989

⁵ Die in dieser Arbeit verwendeten Sloterdijk-Zitate stammen ausschließlich aus *Eurotaoismus*.

winkel unterstützt und un-verbindlich bleibt. Eine verbindliche Gleich-Gültigkeit ist nur möglich, wenn der Andere und gleichzeitig die gegenseitige Verbundenheit akzeptiert werden, der Andere und die eigene Andersheit jedoch in ihrer Bestimmung weitgehend offen bleiben.

Dussel und Fernet-Betancourt lassen die Moderne 1492 mit der europäischen Expansion bzw. der ‚Entdeckung‘ Amerikas beginnen. Diese These beinhaltet schon in ihrer bloßen Formulierung eine Kritik am herkömmlichen Modernebegriff, da hier deutlich dessen Einseitigkeit anklingt: *Die Moderne*, nach herkömmlicher Auffassung eine genuin europäische Schöpfung, die sich gänzlich aus sich selbst heraus formulierte, wird in ihrer Abhängigkeit von der Begegnung mit dem Anderen benannt. Die Behauptung, die Moderne sei aus der Begegnung zwischen Europa und anderen, den indianischen Kulturen heraus entstanden, lässt die Moderne nicht mehr einfach nur als Produkt der europäischen Kultur, sondern von Anfang an als interkulturell erscheinen. In der europäischen Modernedefinition wurde diesem Aspekt bis ins letzte Drittel des 20. Jahrhunderts keine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Jedoch wird spätestens seit Samuel P. Huntingtons erster Veröffentlichung des Aufsatzes *The Clash of Civilizations?* 1993⁶ auch von amerikanischer und europäischer Seite auf die Auseinandersetzung mit anderen Kulturen thematisiert und ganz aktuell sogar die Notwendigkeit dazu gesehen. Es stellt sich allerdings gerade hier die Frage, ob es nicht einen Zusammenhang gibt zwischen diesem ‚Zusammenprallen‘ (d.h. den interkulturellen Spannungen) und einer Haltung der ‚westlichen‘, v.a. US-amerikanischen Politik, die sich eben auch in der von Huntington fortgeführten Abgrenzung des ‚Westens‘ von den ‚Anderen‘ (‚The West and the Rest‘)⁷ zeigt. Ich meine, dass das scheinbare ‚Problem der Interkulturalität‘, dessen Argumentation v.a. unter Berufung auf die unvereinbaren Aspekte der verschiedenen Kulturen geführt wird, (macht-)politischen Ursprungs ist. Damit erfährt ‚Kultur‘ eine politische Instrumentalisierung, die ihr jedoch seit Herders Verräumlichung des Kulturbegriffs innewohnt.

Die europäische Moderne ist also abhängig von der europäischen Expansion entstanden. Dadurch ist sie gleichermaßen wesentlich verbunden mit Eroberung, Kolonialisierung und Ausbeutung. Diese drei durch Gewalt geprägten Aspekte sind Ausdruck eines Überlegenheitsgefühls über andere Länder, Kulturen und Menschen und förderten in Vergangenheit und Gegenwart Europas (und später auch Nordamerikas) interne und externe Entwicklung – auch die der modernen ‚westlichen‘ Kultur und deren Werte. Selbst die ‚westliche‘ Philosophie seit Hegel hat diese die Abhängigkeit verdeckende Entwicklung zur selbstverständlichen Grundlage. Das Kritikwürdige daran ist, nicht zu bedenken, dass gerade durch diese Entwicklung auch eine (oft negative) Entwicklung der ‚nicht-westlichen‘ Länder mitbewirkt wurde, oder schärfer formuliert, dass die ‚positive‘ ‚westliche‘ Entwicklung der ‚negativen‘ ‚nicht-westlichen‘ Entwicklung bedurfte. Deshalb ist es an der Zeit, gerade auch in der Philosophie diese ‚nicht-westlichen‘ Entwicklungen zu benennen und als jeweils eigene Geschichten der Moderne zu untersuchen, ohne dafür in die jeweiligen Einzeldisziplinen, wie z.B. Japanologie, Indologie oder Afrikanistik zu verweisen. Denn damit entzieht man sich einerseits der grundsätzlichen eigenen (d.h. ‚westlichen‘) Reflexion und Diskussion über das genannte *Problem* der Interkulturalität, während man andererseits die Reflexionen und Diskussionen in den anderen Ländern als philosophisch nicht relevant einstuft. In dieser Ignoranz unter Berufung auf Irrelevanz ist ebenfalls Gewalt in Form von Verdeckung zu erkennen.

⁶ Erschienen in: *Foreign Affairs*; Summer 1993, V72, N°3, S. 22-28

⁷ Dies ist die Überschrift des 8. Kapitels im 1996 erschienenen Buch *The Clash of Civilizations*; Simon & Schuster, New York

Aus diesem Grund gehe ich von der Annahme aus, dass die äußerst komplexe Verbindung von Moderne und Kultur nur über den Aspekt der Inter-Kulturalität adäquat gefasst werden kann, da dieser für den Beginn der Moderne entscheidend war. Dennoch (oder gerade deshalb?) wurde er lange Zeit verdeckt und zeigt sich (daher?) heute im Rahmen der Welt-politik v.a. als Konflikt. Programmatische Ausdrucksweisen wie ‚Clash of civilizations‘ und v.a. deren Popularisierung tragen meiner Ansicht nach gerade nicht zur Ent-Deckung des interkulturellen Aspekts in jeder Kultur bei, sondern stärken im Gegenteil dessen Ver-Deckung und erschaffen damit immer neues Konfliktpotential. Ich plädiere daher für die Erarbeitung eines Kulturbegriffs, der sich sowohl seiner interkulturellen Beschaffenheit bewusst ist, als auch den Fokus auf die Begegnung (und gerade nicht auf den Zusammen-prall!) legt. Damit einher muss die Arbeit an einem Moderneverständnis gehen, welches den Eurozentrismus (bedingt durch die herkömmliche, einseitige Verknüpfung der Moderne mit der europäischen Kultur) grundsätzlich in Frage stellt und hinter sich lassen kann. Die oben geforderte ‚Alternative‘ benötigt also zunächst eine Aufarbeitung der ‚nicht-westlichen‘ kulturellen Modernen, um zu einer anderen Theorie der Moderne zu gelangen. Gleichzeitig muss aber die bisherige (eurozentrische) Theorie der Moderne in ihrem behaupteten Selbstverständnis in Frage gestellt werden, damit eine ernsthafte Begegnung mit den anderen Kulturen und Modernen möglich ist. Des Weiteren ist es notwendig, benötigt aber Mut und Kreativität, verschiedene Denkwege auch inhaltlich in gleicher Weise zuzulassen und zu praktizieren. Dies betrifft v.a. das ‚westliche‘ Denken, das darin geübt ist, anderes Denken zu exotisieren, es ‚orientalistisch‘ zu beschreiben oder assimilierend zu verdecken. Es betrifft aber letztlich *jedes* Denken, das sich dieses ‚westliche‘ Schema zum Vorbild nimmt. Um einem Kolonialismus der Denkweise entgegen zu wirken, müssen die Themen, Problem- und Fragestellungen der jeweils anderen Seite in die eigene philosophische Diskussion eingebunden werden.

Im ersten Teil dieser Arbeit erfolgt nun zunächst ein Überblick über die begriffliche und inhaltliche Bestimmung der abendländischen Moderne, eine Kurzdarstellung verschiedener Aspekte der Kritik an dieser Moderne sowie die Aufdeckung ihres Konstruktcharakters. Daran schließt sich, ausgehend von der Annahme eines grundsätzlichen Zusammenhangs zwischen Moderne bzw. Moderne*kritik* und Interkulturalität, ein Plädoyer für den interkulturellen Dialog bzw. Polylog an, sowie mein eigener Ansatz einer kritischen Theorie der Moderne: Die ‚Altermoderne‘. Sie bildet das Bewertungsraster für die darauf folgende Darstellung der japanischen Moderne.

Im zweiten Teil werden nach einem kurzen historischen Abriss die wichtigsten Bestandteile des Konstrukts der japanischen Moderne dargestellt, sowie philosophische Positionen, die aktiv einen Beitrag zum modernen japanischen Selbstbehauptungsdiskurs leisteten. Diese werden im Sinne der Altermoderne bzgl. ihres jeweiligen kritischen Potentials im Umgang mit der Moderne befragt, v.a. aber auch bzgl. ihrer eigenen Kritikwürdigkeit.

„Eine der grundlegenden Lehren, die sich aus den vorliegenden Betrachtungen ergibt, ist sicherlich die Forderung, vor der stets lauern Gefahr kulturalistischer Essentialisierungen auf der Hut zu sein. Sie zeigt ihr häßliches Antlitz in jedem allzu leichthändigen Versuch, ‚Japanisches‘ und ‚Europäisches‘ gegeneinander abzuheben und mehr oder weniger überzeitliche Wesenszüge zu postulieren.“⁸

⁸ Irmela Hijia-Kirschner: Leuchtet Japan? Einführende Gedanken zu einer proklamierten Zeitenwende; in: Überwindung der Moderne? Japan am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts; hrsg. v. Irmela Hijia-Kirschner; Suhrkamp, Frankfurt/M. 1996 (Hijia-Kirschner, 23)

I. Modernekritik und Interkulturalität

„Eine ‚europäische‘ Definition der Moderne zu geben – wie dies Habermas beispielsweise tut –, heißt nicht zu verstehen, daß die Moderne Europas alle anderen Kulturen als ihre ‚Peripherie‘ konstituiert. Es handelt sich [bei Habermas; B.S.] darum, zu einer ‚weltweiten‘ Definition der Moderne zu gelangen, in welcher der Andere Europas gezeugnet und zur Nachfolge eines ‚Modernisierungsprozesses‘ gezwungen wird, obwohl er nicht identisch ist mit der ‚Moderne‘.“⁹

1. Die (europäische,¹⁰ ‚westliche‘¹¹) Moderne¹²

„Gewiß, die Geschichte des Erdballs besteht durchweg aus Eroberungen und Niederlagen, aus Kolonisierungen und Entdeckungen der anderen; doch gerade die Eroberung Amerikas hat, wie ich zeigen will, unsere gegenwärtige Identität vorgezeichnet und begründet. Wenngleich jedes Datum, das zwei Epochen gegeneinander abgrenzen soll, immer willkürlich bleibt, so ist doch keines besser geeignet, den Beginn des modernen Zeitalters zu markieren, als das Jahr 1492, das Jahr, in dem Colón den Atlantischen Ozean überquert. Wir alle sind direkte Nachkommen Colóns, mit ihm beginnt unsere Genealogie [...] Seit diesem Datum ist die Welt geschlossen [...]“¹³

1.1. Der Begriff der Moderne

In der (europäischen) Begriffsgeschichte unterscheidet Gumbrecht drei Bedeutungsmöglichkeiten von ‚modern‘, die sich im Laufe der Zeit entfaltet haben:¹⁴ Zum Einen wird ‚modern‘ als ‚gegenwärtig‘ in Absetzung zu ‚vorherig‘ verwendet, zum Zweiten als ‚neu‘ in Abgrenzung zu ‚alt‘, wobei hier die Gegenwart als Epoche gesehen wird, die sich von einer Vergangenheit als Epoche absetzt, und in der dritten Bedeutung als ‚vorübergehend‘ im Unterschied zu ‚ewig‘. Hierbei zeigt sich die „grundlegende Ambivalenz des Wortes ‚modern‘“, da es „zugleich eine reine, aber vergängliche und relative Zeitvorstellung wie auch einen historisch-konkreten Epochenbegriff von Kunst und Gesellschaft ausdrücken [soll]“.¹⁵ Des Weiteren, so Wehling, wird ‚modernité‘ als Substantiv erstmals 1849 von Cha-

⁹ Enrique Dussel: Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne; Patmos Verlag, Düsseldorf 1993 (Dussel 1993, 37)

¹⁰ Dieses ‚Europa‘ als Zentrum (wie wir es üblicherweise verwenden) existiert seit 1492. Bis dahin bezeichnete ‚Europa‘ den Kontinent, der von Afrika und Asien zu unterscheiden war (Dussel 1993, 190).

¹¹ Der ‚Westen‘ erfährt im 18. Jahrhundert durch Hegel seine geistesgeschichtlich fundierte Ideologisierung bedingt durch die „Fusion zwischen dem Westen der Hellenizität und Europa als Zentrum seiner Kolonien an der Peripherie. [...] Jetzt erst gibt es zum ersten Mal Westeuropa. Niemals zuvor war von ‚Europa‘ mit ‚westlicher‘ Bestimmung die Rede“ (Dussel 1993, 190). Die ‚westliche‘ Kultur oder Zivilisation bezeichnet heute die zentral-europäische zusammen mit der nordamerikanischen Welt. Genauer bedeutet ‚westlich‘ eigentlich ‚nord-westlich‘, da der Süden ausdrücklich ausgeschlossen bleibt (ebd.). Um den Ideologiecharakter herauszustellen, werden in dieser Arbeit ‚westlich‘ und ‚nicht-westlich‘ grundsätzlich in Anführungszeichen geschrieben.

¹² Die Moderne wird im 18. Jahrhundert zum Namen für die Kultur Europas und damit des ‚Westens‘ (im o.g. Sinn) (Dussel 1993, 191).

¹³ Tzvetan Todorov: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*; Suhrkamp, Frankfurt 1985; frz. Orig. 1982 (Todorov, 13)

¹⁴ Hans-Ulrich Gumbrecht: *Modern, Modernität, Moderne*; in: *Geschichtliche Grundbegriffe*; Band 4; hrsg. v. O.Brunner/W.Conze/R.Koselleck; Stuttgart 1978

¹⁵ Peter Wehling: *Die Moderne als Sozialmythos. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Modernisierungstheorien*; Campus Verlag, Frankfurt/M. - New York 1992 (Wehling, 60/61)

teaubriand mit abwertender Konnotation verwendet und 1859 von Baudelaire dann positioniert. Im Deutschen verwendet erstmals Eugen Wolff 1887 ‚die Moderne‘ im Sinne des höchsten Kunstideals in der Literatur, womit er sich von der Antike als dem bisherigen Ideal verabschiedete (Wehling, 64).

Nun gibt es (in der europäischen geisteswissenschaftlichen Tradition) zwischen der Kunst- bzw. Literaturwissenschaft einerseits und Philosophie bzw. Soziologie andererseits einen Unterschied in der Periodisierung der Moderne. In Philosophie und Soziologie wird die Moderne mit ‚Neuzeit‘ gleichgesetzt, was auf den Hegel-Schüler F. T. Vischer zurückgeht, der um 1850 im Unterschied zu Hegel die „moderne Zeit“ als Neuzeit vom Mittelalter abtrennt, und sie etwa 1600 beginnen lässt.¹⁶ Später wird der Beginn der neuzeitlichen Moderne dann etwas konkreter mit dem Aufkommen der Aufklärung Mitte des 17. Jahrhunderts datiert (Zima, 27).

Dagegen wird in Literatur- bzw. Kunstwissenschaft die ästhetische Moderne seit 1850 (seit Baudelaire) bzw. 1880 (seit Nietzsche) thematisiert. Hier wird laut Zima die Moderne mit dem Modernismus gleichgesetzt (Zima, 26), wobei der Modernismus als Spätmoderne das „Reflexivwerden der Moderne“ bezeichnet und somit eine Kritik der Moderne ist (Zima, 28). Die Gleichsetzung Moderne = Neuzeit geschieht also zu Beginn der Spätmoderne, der ersten kritischen Betrachtung der Moderne: „Zu Beginn der Spätmoderne oder des Modernismus wird die neuzeitliche Moderne im Rückblick erkennbar, definierbar und kritisierbar.“ (Zima, 27; Hervorh. Zima). Die im weiteren Verlauf folgenden jeweiligen kritischen (postmodernen) Stellungnahmen aus den Bereichen Kunst/Literatur bzw. Philosophie/Soziologie beziehen sich auf die entsprechende Moderne-Periodisierung.

In der Philosophie wird die (europäisch orientierte) Moderne durch das rationalistische Denken der Aufklärung bestimmt, also durch das Primat des Vernunftprinzips. Dieses universalistische Vernunftprinzip zeichnet v.a. auch Hegels Idealismus (später auch: Hegelianismus) aus, der für die europäische moderne Geistesgeschichte prägend ist und der sich v.a. durch folgende Punkte auszeichnet:

- die Idee der „*Geschichte* als teleologische Entwicklung der Menschheit“,
- die Idee eines „sozialen oder transzendentalen *Subjekts*“, das dieses Ziel der Teleologie (die Selbstverwirklichung) erreichen soll,
- die Idee der Komplementarität von *Wahrheit* und *Wesen* und deren universellen Geltungsanspruchs und
- das Ideal einer allgemeingültigen, positivistisch ausgerichteten, wissenschaftlichen Erkenntnis (Zima, 131-137; Hervorh. Zima).

Auch Habermas übernimmt in seinem Projekt der ‚Vollendung der Moderne‘ die europäisch orientierte Ausrichtung der Moderne auf die Aufklärung. Er bestätigt sogar ausdrücklich die „Universalität der okzidentalen Moderne und ihrer Rationalität“ (Wehling, 309), auch wenn er diese Universalität als Normativum lediglich der kulturellen Moderne und nicht der kapitalistischen zuspricht (Wehling, 310). In diesem Sinne „meint ‚Moderne‘ die rationale Emanzipation. Die Emanzipation als ‚Ausgang‘ aus der Unmündigkeit durch die Anstrengung der Vernunft als kritischen Prozesses, welcher der Menschheit eine neue historische Entwicklung des menschlichen Seins eröffnet.“ (Dussel 1993, 193).

Dieser unbestritten positive Aspekt der rationalen Emanzipation hat jedoch, womöglich bedingt eben durch diese positive aber eben universalistisch angelegte Ausrichtung (und zwar von Europa als dem Zentrum ausgehend), eine andere Seite, und zwar von dem Moment an, zu dem die Emanzipation angeordnet bzw. aufgenötigt wird, weil eine *andere*, eigenständige Rationalität in dieser Ausrichtung keine Gültigkeit besitzt. Genau das ge-

¹⁶ Peter V. Zima: *Moderne/Postmoderne*; UTB Francke Verlag, Tübingen/Basel 2001 (2. Aufl.; 1. Aufl. 1997) (Zima, 26)

schiebt jedoch seit dem Beginn der ‚welthaften‘ Moderne, die 1492 mit der europäischen Expansion beginnt.¹⁷

Indem nun Dussel zwar die positive Ausrichtung der Moderne anerkennt, kommt aber zugleich die bloße Rückführung des Beginns der Moderne auf ein Datum, das seinerseits den Beginn einer seitdem nicht mehr unterbrochenen Gewaltpraxis im Rahmen der Modernisierung markiert, schon einer Kritik gleich. Sie kann nicht einfach nur neutral ergänzend sein, da sie auf den zweiten, verdeckten Aspekt der Moderne hindeutet: „Zugleich aber meint die ‚Moderne‘ mit ihrem sekundären und negativ mythischen Inhalt die Rechtfertigung reiner Gewaltpraxis“ (Dussel 1993, 193). Um also zu einer „weltweiten Definition der Moderne“ zu gelangen, in der die Leugnung bzw. Verdeckung des Anderen durch den beanspruchten europäischen Universalismus mitberücksichtigt wird, muss die bisherige Definition der Moderne einer grundsätzlichen Kritik unterzogen werden – in einer Kritik der als Mythos konstruierten Moderne.¹⁸

Einen weiteren Aspekt für das Verständnis des Modernebegriffs liefern Antonio Negri und Michael Hardt. Sie sehen den Beginn der europäischen Moderne zum Zeitpunkt der „Entdeckung der Immanenz“ etwa zu Beginn des 14. Jahrhunderts.¹⁹ In dieser Entdeckung erkennen sie das eigentlich revolutionäre Moment der Moderne, ihre „erste Spielart“, die „die Richtung hin zu einer demokratischen Politik [einschlägt], indem sie den Menschen und sein Begehren in den Mittelpunkt der Geschichte rückt“ (Negri/Hardt, 88). Diese ruft jedoch sogleich die „zweite Spielart“ hervor, die „eine transzendente konstituierte Macht gegen eine immanente konstituierende Macht [setzte]“ (Negri/Hardt, 89). Der Konflikt zwischen diesen beiden Spielarten stellt nichts anderes dar als die *Krise* der Moderne, durch die sich die Moderne letztendlich definiert: Der Konflikt zwischen den immanenten und kreativen Kräften einerseits und der Ordnung schaffenden und wahrenen ‚transzendenten Macht‘ (der ‚höheren Ordnung‘, des ‚Gesetzes‘) andererseits. Im Weltgeschehen (nach der europäischen Entdeckung des Anderen) zeigt sie sich als Konflikt zwischen der humanistischen Vorstellung der Gleichheit, Freiheit, Einzigartigkeit und Kooperationsfähigkeit aller Menschen und dem auch hier siegenden Eurozentrismus, der Herrschaft und Unterwerfung sucht und der deshalb die Vorstellung von Gleichheit im Inneren wie im Äußeren bekämpfte (Negri/Hardt, 90/91). Auch Negri/Hardt beanspruchen also für die Moderne zwar ein befreiendes, emanzipatorisches Moment, machen aber gleichzeitig deutlich, dass die „europäische Moderne [...] von ihren Anfängen an ein Krieg an zwei Fronten [ist]“, den die zweite Spielart immer wieder gewinnt (Negri/Hardt, 89-91).

1.2. Die Moderne in der Kritik

Wie oben schon erwähnt, beginnt in der Spätmoderne (um 1850 bzw. um 1880) die kritische Reflexion der Moderne als Krisensituation. Diese Krise wird erkannt als das Ergebnis des aus der Aufklärung folgenden wachsenden Selbstbezugs, der wachsenden Freiheit und v.a. der daraus entstehenden wachsenden Eigenverantwortlichkeit bei gleichzeitigem Verlust aller Traditionen und Sicherheiten. Sie ist das Ergebnis der weberschen „Entzaube-

¹⁷ „1492 ist [...] das Geburtsjahr der Moderne, wiewohl ihre Schwangerschaft – dem Fötus gleich – eine Zeit des Wachstums im Mutterleib benötigt.“ (Dussel 1993, 10).

Unter Berücksichtigung des durch Negri/Hardt noch weiter zurückverlegten Beginns der europäischen Moderne (Beginn des 14. Jahrhunderts mit der „Entdeckung der Immanenz“; siehe: *Empire*; a.a.O.) möchte ich mit dem Adjektiv ‚welthaft‘ ausdrücken, dass die 1492 beginnende Moderne im Unterschied dazu diejenige ist, die die gesamte Welt betrifft.

¹⁸ Diese Kritik wird durch Dussel geleistet und in Kapitel 1.3. dargestellt. Dort wird auch der ‚Mythoscharakter‘ thematisiert.

¹⁹ Antonio Negri/Michael Hardt: *Empire. Die neue Weltordnung*; Campus Verlag, Frankfurt/M. - New York 2002 (engl. Orig. 2000) (Negri/Hardt, 84/85)

„Leiden an der modernen Vielfalt und der Eigenverantwortung“ (Metzler, 449) wird durch die postmodernen Kritiker seit den späten 1960er Jahren radikalisiert, indem sie sozusagen das Zulassen und Akzeptieren der Vielfalt propagieren. In Lyotards Begriff vom „Ende der Metaerzählungen“ wird das „aufklärerische Projekt einer umfassenden Erfassung und Erklärung der Welt“ (Metzler, 522), wie sie zunächst das Christentum, dann die Aufklärung selbst und schließlich der Marxismus formulierten, gänzlich zurückgewiesen. In jeder dieser Erzählungen wird eine „fortschreitende Befreiung der Menschheit“ postuliert, an welche man nun nicht mehr glauben kann und will (Zima, 127); damit wird gleichzeitig der Glaube an einen stetigen Fortschritt allgemein zurückgewiesen. Aufgrund seiner „genealogischen Aushöhlung der Kernbegriffe des europäischen Idealismus“²¹ gilt Nietzsche als Vorfahr der postmodernen Kritik (Zima, 130/31). Die idealistischen Ideale erfahren deshalb Kritik, weil das universalistische Vernunftprinzip der Aufklärung und des Rationalismus auf Naturbeherrschung beruhend erkannt und deshalb als ein Instrument der Machtausübung und Unterwerfung entlarvt wird (Zima, 126).²² Wenn nun Schnädelbach Habermas’ Theorie der Moderne des Widerspruchs der „kritischen Unbedingtheit ohne Fundamentalismus“ beschuldigt²³ und Linkenbach dieser nachweist, dass sie den „eigenen ‚Testfall‘: das Verständnis fremder Kulturen sowohl in ihrer Eigenständigkeit wie als Hintergrund für *Selbst*kritik der Moderne, nicht besteht“,²⁴ dann liegt das laut Wehling an Habermas’ der Aufklärung verpflichteten Perspektive „einer implizit vorausgesetzten Überlegenheit des modernen Weltverständnisses“ (Wehling, 329). Dadurch leistet Habermas’ Perspektive einem Eurozentrismus Vorschub, da sie den positiven, emanzipatorischen Aspekt der Moderne verabsolutiert und die dieser Haltung innewohnende Gewalt nicht in Rechnung stellt.

Die endgültige Verabschiedung von den idealistischen Kernbegriffen führte schließlich zu dem pluralistischen bzw. partikularistischen Denken der Postmoderne, geprägt durch „partikularisierte (Nicht-)Begriffe“ (Zima, 139).²⁵ Durch den Aspekt der Pluralisierung liefert die postmoderne Kritik für die Philosophie damit einen entscheidenden Beitrag zum Denken und v.a. auch Wertschätzen der Alterität, indem eine Möglichkeit des Denkens und Einbeziehens von anderen Kulturen geschaffen wird. Obwohl nun aber der Eurozentrismus als großes Problem erkannt und benannt wird und man eine Befreiung aus der kolonialisierenden Begrifflichkeit der Moderne anstrebt, werden m.E. der Blick auf die Moderne von der *anderen Seite aus* und die sich hier ergebenden Probleme nicht genügend berücksichtigt. Damit bleibt die Kritik am Eurozentrismus doch eurozentrisch, da sie keine kategorische Blickverschiebung vornimmt – das ‚Europäische‘ der Moderne kann so nicht überwunden werden.

²⁰ Siehe Lexikonartikel ‚Moderne‘ in: *Metzler Lexikon – Literatur- und Kulturtheorie*; hrsg. v. Ansgar Nünning; Verlag J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar 2001 (2. überarbeitete und erweiterte Ausgabe) (Metzler, 448-450)

²¹ Diese Kernbegriffe sind die o.g. Idee der *Geschichte* als teleologische Entwicklung der Menschheit, die Idee eines transzendentalen, autonomen *Subjekts*, die Idee der Komplementarität von *Wahrheit* und *Wesen* und deren behauptete *Universalität* und das Ideal einer allgemeingültigen, positivistisch ausgerichteten wissenschaftlichen *Erkenntnis*.

²² Laut Zima sind sich darin alle modernekritischen Autoren einig: Von Benjamin über Adorno und Horkheimer bis hin zu Foucault, Lyotard und Deleuze (Zima, 126).

²³ Wehling zitiert hier Herbert Schnädelbach: *Transformation der Kritischen Theorie*; in: *Kommunikatives Handeln*; hrsg. v. A. Honneth/H. Joas, Frankfurt/M. 1986 (Wehling, 329).

²⁴ Wehling bezieht sich hier auf Antje Linkenbach: *Opake Gestalten des Denkens, Jürgen Habermas und die Rationalität fremder Lebensformen*; München 1986 (Wehling, 329; Hervorh. Wehling)

²⁵ Wie z.B. ewige Wiederkehr, Zufall, Körper, Sprache, Vielfalt, Kunst, Spiel (Zima, 139)

Ein weiteres Problem ergibt sich, wenn der radikale Partikularismus dazu führt, Gegengewalt in Kauf zu nehmen. Zima schreibt, dass durch den radikalen Pluralismus eine Indifferenz entsteht, die „nicht nur Gleichgültigkeit (‘Toleranz‘), sondern auch Terror zur Folge [hat] [...] Die Versuchung von Gruppen und Individuen, im Indifferenzzusammenhang des radikalen Pluralismus bei der monologischen Ideologie Zuflucht zu suchen, sollte nicht unterschätzt werden.“ (Zima, 154). Damit beinhaltet die Mobilisierung zum radikalen Partikularismus, der eigentlich eine Kritik am Gewaltaspekt des Universalismus ist, neben einem logischen Problem²⁶ selbst auch einen Gewaltaspekt. Damit hängt meiner Meinung nach auch die verstärkte Zunahme von (kulturellen) Nationalismen und Fundamentalismen zusammen.

Wie Zima machen auch Negri/Hardt auf den problematischen und äußerst kritikwürdigen marktwirtschaftlichen Aspekt des postmodernen Pluralismus bzw. Partikularismus aufmerksam.²⁷ Sie weisen darauf hin, dass Pluralität vom bloßen philosophischen Standpunkt aus in der Konsequenz kein so großes Problem darstellt wie von einem (real-)soziologisch (mit)orientierten Standpunkt. Jedoch ist auch in ihrem Entwurf der Gewaltaspekt nicht zu übersehen. Negri/Hardts Kritik richtet sich gegen die durch Transzendierung und Universalisierung geprägte zweite Spielart der Moderne, indem sie den revolutionären Aspekt der ersten Spielart betonen und zu einer Revolution („Gegen-Globalisierung“; „Gegen-Empire“; Negri/Hardt, 219) der „Menge“ („multitude“) mobilisieren. Obwohl die Menge sozusagen eine Gemeinschaft der Anderen ist und obwohl Negri/Hardt das Andere als „Konstitutionsmoment der modernen Identität“ bestimmen (Negri/Hardt, 137), bleibt auch ihr Gegenentwurf eurozentrisch. Sie verstärken die Aussage, „Der Kolonialismus konstruiert Gestalten der Alterität“, um die europäische Identität aufrecht erhalten zu können (Negri/Hardt, 137), durch die These „Alterität ist jedoch nicht von Natur aus gegeben, sondern sie wird bewusst erzeugt“ (Negri/Hardt, 138) und beziehen sich dabei auf Edward Saids Orientalismus-These.²⁸ Dies ist jedoch m.E. ein Missverständnis Saids, der vielmehr die Konstruktion eines Forschungsgegenstandes (in diesem Fall des Orientalismus) innerhalb eines begrifflichen „kulturellen Diskurses“ kritisiert, da er aus Hegemonie- und Machtgründen jegliche „reale Sache“ als diese selbst verdeckt.²⁹ Damit ist die o.g. Aussage zwar einerseits sehr richtig, um deutlich zu machen, dass die europäischen ‚Objekte‘ (also die Anderen) *inhaltlich* erfunden sind.³⁰ Allerdings sollte man ausdrücklich darauf hin-

²⁶ Es gilt die Prämisse, dass nichts universelle Gültigkeit besitzt. Da aber Partikularismus bzw. Pluralismus sozusagen *die* Gegenbewegung zum Universalismus darstellt, wird implizit davon ausgegangen, dass er selbst allgemein (universell !?) gültig ist.

²⁷ Zum Zusammenhang von Postmoderne und Globalisierung siehe auch: Fredric Jameson: *Notes on Globalization as a Philosophical Issue*; in: *The Cultures of Globalization*; hrsg. v. Fredric Jameson & Masao Miyoshi; Duke University Press, Durham/London 1998

²⁸ Edward W. Said: *Orientalismus*; Ullstein Verlag, Frankfurt/M.; Berlin; Wien 1981 (amerik. Orig. 1978)

²⁹ „Nachdem man dies [die menschliche Schaffung von Orten wie ‚Orient‘ und ‚Okzident‘; B.S.] erkannt hat, muß man weiterhin eine Reihe vernünftiger Qualifikationen feststellen. Zunächst würde die Folgerung falsch sein, daß der Orient *wesentlich* [Hervorh. Said] eine Idee oder eine Schöpfung war, mit der keine Wirklichkeit korrespondiert. [...] Es gab – und gibt – Kulturen und Nationen, die im Osten liegen [...] Zu dieser Tatsache kann diese Studie über den Orientalismus sehr wenig beitragen; außer, daß sie sie schweigend anerkennt.“ (Said, 12) – „Im Gegenteil ist die schriftliche Aussage dadurch eine Präsenz für den Leser, da sie jede *reale Sache* [Hervorh. Said] wie ‚den Orient‘ ausschließt, verschiebt und überflüssig macht. So steht der ganze Orientalismus vor und jenseits des Orients.“ (Said, 31)

³⁰ Ob die anderen nun mit negativen Projektionen beladen werden, um sich selbst als gut und richtig zu rechtfertigen (v.a. bzgl. gewaltsamer Taten der ‚Zivilisierung‘) oder mit exotisch-positiven

weisen, dass es dennoch die Anderen *gibt*, die anders sind als die behauptete Alterität. Dadurch dass Negri/Hardt außerdem im revolutionären („positiven“) Aspekt der Moderne die Gleichheit betonen, scheint mir, dass sie die Gefahr der Assimilation nicht genügend mitbedenken. Die inhaltliche Erfindung bzw. Konstruktion ist vielmehr als eine Reaktion zu sehen auf die Entdeckung von wahrhaft Anderen, die als Andere nicht zugelassen werden können. Daher sollte man, anklingend an das o.g. Zitat besser sagen: Die *erzeugte* Alterität, die nicht von Natur aus gegeben ist, ist die Verdeckung der als wahrhaft Andere entdeckten Anderen.

Sloterdijks Kritik richtet sich gegen einen weiteren Aspekt der neuzeitlichen Moderne: Die „kinetische Utopie“. Damit ist die grundsätzliche Handlungsorientierung des modernen Menschen gemeint, der davon ausgeht, dass „die gesamte Weltbewegung [...] Ausführung unseres Entwurfs von ihr werden [soll]“ (Sloterdijk, 23). Nach seiner Interpretation ist das Projekt Moderne geprägt davon, die Natur machen zu wollen, und damit auch das menschliche Leben, weshalb die Mobilmachung das Versprechen beinhaltet, „die Endlichkeit und Vergänglichkeit menschlicher Verhältnisse [...] zu besiegen“ (Sloterdijk, 144). Nun entpuppt sich der Mensch jedoch als „denkende Lawine“ (Sloterdijk, 26), da er bei seiner ‚Machung‘ „nicht gedachte“, „nicht gewollte“, „nicht berücksichtigte“ Epiphänomene lostritt, die unserer Steuerung entgleiten (Sloterdijk, 24). Sloterdijks Anliegen ist nun der Entwurf einer „alternativen Kritik der Moderne“, eine „Kritik der planetarischen Mobilmachung als der falschen permanenten Revolution“ (Sloterdijk, 10). Diese muss die Kinetik als Problem der Moderne berücksichtigen und v.a. das Eigene, sprich das „Selbstgewollte“, einer stetigen Selbstkritik unterziehen (Sloterdijk, 12). Denn sie darf nicht zu einer alternativen Mobilmachung führen, der die Kritische Theorie von Marx und auch die der Frankfurter Schule verfallen ist (Sloterdijk, 27). Sie soll vielmehr eine „Alternative *zur* Mobilmachung“ darstellen und benötigt daher ein kritisches Prinzip, das eindeutige Differenz zur Mobilmachung aufweist. Dafür erscheint Sloterdijk der heideggersche Begriff der „Gelassenheit“ als geeignet (Sloterdijk, 143/44). Diese darf jedoch nicht als passive Schicksalsergebenheit, die evtl. auch unheilvolle Entwicklungen billigt, verstanden werden, sondern als Möglichkeit, als „bewusstes Leben“ eine nicht-nihilistische Stellung zu seiner „Irreversibilität“ einzunehmen, eine „Stellung, die dem todwärts führenden Ablauf der vorgestellten Zeit weder den alten Ewigkeits- und Substanznihilismus noch den neuen Veränderungs- und Mobilmachungsnihilismus entgegensetzt“ (Sloterdijk, 146). Die „Renaissance asiatischer Werte“, die sich im ‚westlichen‘ „Asiatismus“ zeigt, oder besser: die „asiomanisch verschlüsselte ‚Renaissance überhaupt‘“, könnte³¹ daher dazu beitragen, einen „Wechsel des ontologischen Vorzeichens“ zu bewirken; denn der gemeinsame Nenner asiatischer Werte, so macht ihn Sloterdijk aus, ist der „Sinn von Sein als Sein-zur-Ruhe-in-der-Bewegung“ (Sloterdijk, 93). Bzgl. der hierin angedeuteten nicht mehr zeitlich-chronologisch ausgerichteten sondern „präsentischen“ Zeitvorstellung entwickelt Sloterdijk seine „Poietologie“, die nicht mehr die Sterblichkeit, sondern die „Geburtlichkeit“ denkt, und die vom „Zurweltkommen“, vom „Zurweltbringen“ und vom „gelassenen Lebenlassen“ handelt (Sloterdijk, 151ff).

Sloterdijk denkt in seiner alternativen Theorie des Lassens nicht den Anderen oder das Andere, sondern er denkt die Moderne *anders*. Auf die Thematik der Interkulturalität angewandt, bedeutet das, nicht nur die Moderne, sondern auch Kultur anders zu denken. Wenn

Projektionen (die eigentlich die eigenen Ideale sind), um die Auseinandersetzung mit den Anderen zu rechtfertigen – in jedem Fall dient die Erfindung der Rechtfertigung.

³¹ Sloterdijk spricht von einer „Chance einer asiatischen Renaissance“. Er zeigt gleichzeitig, dass jede Renaissance, auch die griechische des 14. und 15. Jahrhunderts, „ihre Fruchtbarkeit immer einem leidenschaftlichen Mißverständnis des Alten durch das Neue [verdankt]“; leidenschaftlich aufgrund der Begeisterung für das Alte, Mißverständnis, da dieses Alte zur Inspiration für etwas Neues, „nie Dagewesenes“ dient (Sloterdijk, 86).

es in dieser Arbeit daher um eine *Kritik der selbstbehauptenden Vernunft* geht, dann soll damit das Problem der modernen Selbstgründung auf der Konstruktion von Alterität angesprochen werden. Bei dieser Konstruktion, die die Alter-Native verdeckt, handelt es sich um den verdeckenden und gleichzeitig verdeckten Aspekt der Moderne. Diese verdeckte, andere Seite der Moderne soll über die Darstellung einer anderen (nicht-europäischen) Moderne gleichermaßen hier wie dort zum Vorschein gebracht werden. Die in Anlehnung an Dussel und Sloterdijk formulierte Theorie der Altermoderne ist in diesem Sinne eine alternative Theorie der *Ent-Deckung*, die v.a. auch *Lassen* benötigt – sowohl als Theorie, als auch als Praxis.

1.3. Die Moderne als Konstrukt: Der ‚Mythos Moderne‘

„Die Moderne fand ihren Ursprung in den freien Städten des Mittelalters [...] Geboren wurde sie jedoch, als Europa sich mit ‚dem Anderen‘ Europas auseinanderzusetzen und dies zu kontrollieren, zu besiegen, zu vergewaltigen vermochte, sich als entdeckendes, eroberndes, kolonisierendes ‚Ich‘ dieser *konstitutiven Alterität der Moderne* selbst definieren konnte. Dieses Andere jedenfalls wurde nicht als Anderes ‚entdeckt‘, sondern ‚verdeckt‘ als ‚Dasselbe‘, was Europa von jeher gewesen war. So wird 1492 der Augenblick der ‚Geburt‘ der Moderne als Entwurf; der ‚Ursprung‘ eines ‚Mythos‘ von ganz besonderer Gewalt und zugleich ein Prozeß der ‚Verdeckung‘ des Nicht-Europäischen.“ (Dussel 1993, 10; Hervorh. B.S.)
Bevor an dieser Stelle Dussels Kritik an der Moderne, seine Entlarvung des „Mythos Moderne“, dargestellt wird, noch ein paar kurze, allgemeine Bemerkungen zur Konstruktion. Auf den Konstruktcharakter eines ideellen Begriffs hinzuweisen bedeutet, auf die Gefahr aufmerksam zu machen, dass aufgrund der substantiellen Begrifflichkeit diesem Begriff ein Sein impliziert wird, das eine Relativierung bzw. Hinterfragung schwerlich zulässt; mit diesem Problem wurde die Philosophie als Disziplin durch Wittgenstein mit aller Deutlichkeit konfrontiert. Es bedeutet auch, den Ideologiecharakter zu entlarven, den ein Begriff durch das Übersehen bzw. Verdecken seiner Geschaffenheit erhält, womit dieses Übersehen bzw. Verdecken das eigentlich Kritikwürdige darstellt. Dem möchte ich gerne noch eine dritte Bedeutung hinzufügen, die das Konstruieren eher positiv bewertet,³² und die die beiden anderen Bedeutungen zur Voraussetzung hat. Versteht man Philosophieren von vornherein als plastischen Prozess des Bildens,³³ dann bedeutet die Konstruiertheit von Begriffen gleichzeitig eine Offenheit der Begriffe, da man sie immer auch verändern kann und muss. Die Menschen, ihre Lebens- und Weltanschauungen, die Begriffe und die Wirkungen (Handlungen) bedingen sich gegenseitig, und diese Wechselbeziehung muss anerkannt werden. Als eine wesentliche Rolle der Offenheit betrachte ich das ständige Hinterfragen bzw. Überarbeiten von Begriffen, die das Material der Philosophie darstellen, sozusagen ihr Medium. Konstruktion wird hier daher nicht bloß aktiv verstanden im Sinne von ‚Begriffe machen‘ und auch nicht bloß passiv im Sinne von ‚Begriffe werden gemacht‘, sondern v.a. medial im Sinne von ‚mittels Begriffen machen‘. Nach der Entlarvung des Mythos Moderne hinsichtlich seiner verdeckenden und verdeckten Konstruiertheit wird in diesem Sinne von Dussel durch sein Projekt der „Trans-Moderne“ dialogisch eine politische, öko-

³² Innerhalb eines ontologischen Präsenzdenkens wird Konstruktion tendenziell negativ bewertet: Das Sein *hinter* den Begriffen ist und wird nicht gemacht. Damit möchte man der fehlbaren menschlichen (d.h. machenden) Komponente entgehen. Hier soll dagegen dafür plädiert werden, dass gerade durch die menschliche Komponente das Sein als Lebendiges *in* seiner Medialität erfahren wird.

³³ Siehe hierzu v.a. das Philosophieverständnis von Deleuze/Guattari. Hier ist Philosophie „Schöpfung“, da die Begriffe „erfunden, hergestellt oder vielmehr erschaffen werden [müssen]“. In: Gilles Deleuze / Felix Guattari: *Was ist Philosophie?*; Suhrkamp, Frankfurt/M. 1996 (Orig.: 1991) (Deleuze/Guattari, 10)

nomische, ökologische, erotische, pädagogische, religiöse Befreiung von dem bisherigen Paradigma der Moderne entworfen, d.h. neu konstruiert (Dussel 1993, 196).

Im Zusammenhang einer Enttranszendentalisierung des Modernebegriffs, wie sie Dussel praktiziert, wird zunächst aufgezeigt, dass die Konstruiertheit der Moderne, d.h. ihre Verfasstheit als europäische Konstruktion, übersehen bzw. verdeckt wurde. Auf diese Weise wurde die Moderne zu einer Metaerzählung. Des Weiteren wird gezeigt, dass zu dieser verdeckten Konstruktion selbst die Verdeckung eines wesentlichen Bausteins gehört, nämlich des Anderen. Da auf diese Weise ein Modernebegriff geschaffen wurde, der sein wichtigstes Konstitutionsmoment ausblendet, spricht Dussel von dem Mythos Moderne, der ausschließlich das Positive der Moderne, die emanzipatorische Rationalität, herausstellen sollte.³⁴ Diesen Aspekt weist er jedoch nicht zurück, sondern bejaht ihn ausdrücklich, um v.a. die „Vernunft des Anderen“ zu behaupten (Dussel 1993, 9 bzw. 26). Sein Hauptanliegen gilt dabei der Anerkennung des „zivilisatorischen Mythos der Unschuld an der modernen Gewalt“ und damit der „Leugnung der Unschuld der Moderne“ (Dussel 1993, 194). Er möchte das Leiden der Opfer aussprechen, um schließlich die „Modernisierung von der Alterität her“ (Dussel 1993, 87) zu beschreiben und so den Modernebegriff in einer „Philosophie des Dialogs“ überarbeiten zu können (Dussel 1993, 11). Dazu betreibt Dussel in seiner Modernekritik eine Re-Konstruktion der ausgeblendeten, verdeckten Seite der Moderne, um letztendlich zu einer alternativen, „weltweiten“ Definition der Moderne“ zu gelangen (Dussel 1993, 37). Nach Dussel handelt es sich bei dem verdeckten Aspekt um die „irrationale Gewaltpraxis“, zu deren Rechtfertigung der Mythos Moderne geschaffen wurde (Dussel 1993, 193). Dieser Mythos zeichnet sich aus

durch eine eurozentrische Position, die zur Behauptung der europäischen Überlegenheit bzw. zur Behauptung Europas als Krone der Entwicklung dient, durch den „entwicklungsideologischen Fehlschluss“ (Dussel 1993, 16/17) – hierbei meint man zum Einen aufgrund seiner Überlegenheit verpflichtet zu sein, die ‚Primitiven‘ zu entwickeln, und zum Zweiten, dass diese Entwicklung in der gleichen Art wie die europäische verlaufen müsse –

und durch die Verkehrung des Schuldigen-Opfer-Verhältnisses, um die Gewalt als Methode dieser ‚positiven‘ Entwicklung zu rechtfertigen. Dabei werden die ‚Unterentwickelten‘ (die letztendlichen Opfer der Gewaltpraxis) schuldig gesprochen an ihrem „freiwilligen Verbleiben in der Barbarei“ und damit an ihrer eigenen Opferung (Dussel 1993, 80); indem sie sich gegen die gewalthafte Entwicklung(silf) auflehnen, werden sie ein weiteres Mal als schuldig benannt. Gleichzeitig wird dem Eroberer als ‚Quasi-Entwicklungshelfer‘ jegliche Schuld an seinem gewalthaften Vorgehen abgesprochen, da er aus humanistischen Gründen eindeutig „verdienstvoll“ handelt und Opfer dabei eben unvermeidlich sind (Dussel 1993, 80/81). Damit wird der Gewaltaspekt verdeckt zugunsten der Betonung der eigenen Unschuldigkeit.³⁵

Schließlich zeigt Dussel anhand der Verweigerung des argumentativen Dialogs die irrationale Seite der Moderne: Man „rechtfertigt die Gewaltanwendung, statt die Argumentation

³⁴ Dussel selbst erklärt seinen Mythosbegriff nicht näher. Jedoch ist ziemlich eindeutig herauslesbar, dass er ihn im Sinne einer „Mythisierung“, d.h. einer verklärenden Überhöhung verwendet. (Siehe: Peter Tepe: *Streifzüge durch die Mythosliteratur; Fünfter Streifzug*, in: *Mythologica* 5; Verlag Die Blaue Eule, Essen 1997; S. 201). In jedem Fall verwendet er den Ausdruck ‚Mythos‘ als Kritik, um den „quasimythischen“, d.h. ideologischen (Tepe, 203) Aspekt der Moderne herauszustellen. Das Ziel ist also ihre „Mythenentlarvung“ (Tepe, 210), wobei v.a. auf ihren „defizitären“ (ebd.) Charakter hingewiesen wird.

³⁵ Dussel zeigt dies zwar anhand der ersten Konfrontation der Spanier mit den Indios Anfang des 16. Jahrhunderts, jedoch sind alle drei Punkte auch in der aktuellen Konfrontation v.a. US-Amerikas mit dem Irak erkennbar!

als Mittel zu benutzen, um den anderen in eine neue ‚Kommunikationsgemeinschaft‘ einzuführen“ (Dussel 1993, 81).³⁶ Im Zusammenhang mit Interkulturalität ist Dussels Bemerkung interessant, dass der durch den Mythos geschaffene Eurozentrismus zudem durch die Tatsache erhärtet wurde, dass in der bisherigen Geschichte der (nachmittelalterlichen) Philosophie die ethische Diskussion des 16. Jahrhunderts bzgl. der Frage nach den Rechten Europas im Umgang mit anderen Kulturen nicht berücksichtigt wurde, und damit v.a. die Position de las Casas sozusagen unter den Tisch fiel.³⁷ Die Frage wurde beantwortet zu Gunsten der modernen, humanistischen Position Sepulvedas (wozu die Verdeckung durch den Mythos gehört) und indem man die moderne Philosophiegeschichte mit dem 17. Jahrhundert beginnen ließ (Dussel 1998, 14);³⁸ seitdem wurde sie bis zu den 1960er Jahren nicht mehr aufgeworfen.³⁹

2. Moderne und Interkulturalität

Wie ersichtlich wurde, werden im Rahmen einer kritischen Differenzierung der Moderne immer zwei Aspekte oder zwei Spielarten in ihr erkannt, wobei stets die eine die andere unterdrückt, dominiert oder verdeckt. Diese Seite, d.h. die Unterdrückung bzw. Verdeckung stellt also das eigentliche Problem der Moderne dar. Da Dussel dieses Problem konkret an der Hierarchisierung der Kulturen festmacht, die gleichzeitig den Beginn der Moderne markiert, möchte ich nun diesen Aspekt der interkulturellen Verfasstheit der Moderne fokussieren. Dabei zeigen sich auch hier zwei Seiten: Die europäische, ‚westliche‘ Moderne und jede ‚nicht-westliche‘ Moderne, die jeweils in der Konfrontation der jeweils eigenen Tradition mit dem ‚Westen‘ entsteht.

Zunächst beinhaltet der Ausdruck ‚Zwischen Kulturen‘ den Aspekt der *Beziehung* zwischen Kulturen, in welcher Form auch immer. In einer weiteren Definierung bezeichnet die sich seit etwa fünfzehn Jahren formulierende interkulturelle Philosophie die Interkulturalität nicht bloß als eine Disziplin, sondern als eine „Haltung, Einstellung und Einsicht“ in die Tatsache, dass *die* Philosophie nicht nur einer, d.h. der abendländischen kulturellen Tradi-

³⁶ Nach einer Argumentation des Inkas Atahualpa bzgl. der Abgabeforderungen, in der er seine Verwirrung darüber äußerte, dass die Abgaben an den Kaiser, also an die weltliche Macht gezahlt werden sollten und nicht an Gott, Jesus oder zumindest den Papst, wo diese doch die (geistig) Höherstehenden seien, reagierten die Spanier folgendermaßen: „Zu dieser Zeit vermochten die Spanier die Weitschweifigkeit der Begründung (!) nicht zu ertragen, sprangen von ihren Plätzen auf und griffen die Indios an, um mit ihnen zu kämpfen und ihnen die zahlreichen Schätze aus Gold, Silber und Edelsteinen zu entreißen.“ (Dussel 1993, 66; Dussel zitiert aus: *Comentarios Reales de los Incas*).

³⁷ In Kap. 5 umreißt Dussel diese Diskussion. Die erste Position ist die von Gines de Sepulveda, der als „moderner humanistischer Neoaristoteler“ die Eroberung mit der natürlichen Unterlegenheit der amerindischen Kultur rechtfertigt. In der zweiten Position des Franziskaners Geronimo de Mendieta geht es um die Errichtung einer „amerindischen Christenheit“ bzw. einer „indianischen Republik“ auf der Grundlage der alten Kulturen, jedoch unter der Herrschaft des Kaisers. Die dritte Position von Bartolomé de las Casas bezeichnet Dussel als Gegendiskurs, da de las Casas betont, man könne/dürfe, wenn überhaupt, die Indios lediglich durch Argumentation überzeugen, nicht aber durch Gewalt. Damit argumentiert de las Casas als einziger gegen die Gewaltlegitimierung (Dussel 1993, 75-90).

³⁸ Enrique Dussel: Beyond Eurocentrism: The World-System and the limits of Modernity; in: The Cultures of Globalization; a.a.O. (Dussel 1998)

³⁹ Die Position de las Casas wurde erst durch die Philosophie der Befreiung in den 1960er Jahren wieder aufgenommen. Diese besagt, dass die Konstituierung des Weltsystems durch die Expansion Europas keinerlei Berechtigung besitze, da es (den Christen) lediglich um Bereicherung gehe (Dussel BE, 14; Dussel bezieht sich auf: Bartolomé de las Casas: *The Devastation of the Indies: A Brief Account*; transl. Herma Briffault; Baltimore 1992)

tion angehört.⁴⁰ Damit wird durch die bloße Verwendung des Adjektivs interkulturell eine Kritik am Eurozentrismus impliziert und damit auch an einer ganz bestimmten Form der Beziehung: der europäischen Dominanz über die anderen Kulturen. Interkulturalität ist also kein neutraler Begriff, sondern verweist auf die Verbindung eines „Konflikts“ mit einem „Anspruch“, da einerseits die „aus Ignoranz und Arroganz mißverstandenen und unterdrückten philosophischen Kulturen [...] ihre Gleichberechtigung einklagen“ und andererseits „Fragen und Lösungen anbieten möchten“ (Mall, 7). Diese Kritik richtet sich, wie Wimmer es nennt, gegen den „engen Philosophiebegriff“, der sich seit der europäischen Neuzeit bzw. Aufklärung durchgesetzt hat. Er vertritt die Meinung, dass die Philosophie von Anfang an ein „transkulturelles Projekt“ sei und somit die „Problematik der Interkulturalität immer schon gegeben [war]“.⁴¹ Entsprechend teilt Elberfeld die Menschheitsgeschichte in zwei Epochen ein: „1. Die Zeit, in der sich Kulturen und Hochkulturen aus zufälligen geographischen oder anderen Gegebenheiten begegneten. 2. Die Zeit seit Beginn der europäischen Expansion, die ein globales Weltbewußtsein hervorbrachte und damit Interkulturalität *bewußt* als ein *globales* Problem hervortreten ließ und lässt“ (Elberfeld, 272; Hervorh. Elberfeld).⁴² Damit möchte er jedoch, anders als Wimmer, die Interkulturalität von den vorneuzeitlichen kulturellen Begegnungen absetzen, um Beliebigkeit in der Verwendung des Begriffs zu vermeiden. Vielmehr beschreibt er die mit der europäischen Expansion zum ersten Mal bewusst erfahrene Globalität und Begrenztheit der Erde und die dadurch ebenfalls zum ersten Mal bewusste „Selbstrelativierung“ der einzelnen Kulturen als Beginn der „Kernerfahrung der heute gelebten Interkulturalität“ (Elberfeld, 273). Man muss jedoch an dieser Stelle ausdrücklich darauf hinweisen, dass die ‚Selbstrelativierung‘ von Europa aus als *Selbsterhöhung* praktiziert wurde, was dem *Problem* der Interkulturalität zusätzliche Schärfe verleiht.

Wenn Mall den Begriff der Interkulturalität nun als grundsätzlich kritisch bestimmt und Wimmer das Objekt der Kritik in dem neuzeitlichen Philosophieverständnis ausmacht und schließlich Elberfeld den Beginn des *Problems* der Interkulturalität in der europäischen Expansion sieht, welche laut Dussel den Beginn der welthaften Moderne markiert, so liegt es nahe, von einem wesentlichen Zusammenhang zwischen Moderne und Interkulturalität auszugehen. Aufgrund der Verdeckung dieses Zusammenhangs, d.h. der Verdeckung der Interkulturalität durch die Moderne, beinhaltet gerade die verdeckte Seite der Interkulturalität das Potential zur Kritik an der Moderne.

2.1. Der Zusammenhang von Moderne und Interkulturalität

In allen nicht-europäischen Kulturen wird der Beginn der Moderne bezeichnet mit dem „Einbruch der europäischen Kultur“ bzw. der Europäisierung, d.h. „Öffnung für Europa“ (Elberfeld, 276; 252); für sie ist die Moderne ganz offensichtlich von Anfang an interkulturell verfasst. Der erste europäische ‚Einbruch‘ fand nun 1492 statt, als Europa begann als *das* Europa zu wirken, das man heute kennt: „Kolumbus ist [...] der erste ‚moderne‘ Mensch, oder besser, der Auftakt seiner Geschichte. Er ist der erste, der offiziell vom lateinischen, antimuslimischen Europa ‚aufbricht‘ [...], um die existentielle Erfahrung eines *westlichen*, atlantischen Europa als ‚Zentrum‘ der Geschichte zu ‚konstituieren‘“ (Dussel 1993, 35;

⁴⁰ Ram Adhar Mall: *Philosophie im Vergleich der Kulturen*; Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995 (Mall, 2; 7)

⁴¹ Dieses Zitat ist ein Original-Zitat, aber entnommen aus einer Seminarzusammenstellung, in der sich leider kein Verweis auf den Herkunftstext findet.

⁴² Rolf Elberfeld: Kitarô Nishida (1870-1945) - Das Verstehen der Kulturen. Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität; Rodopi Amsterdam, 1999

Hervorh. B.S.).⁴³ Allerdings machte den Beginn nicht die Entdeckung, sondern die „Erfindung“. Kolumbus brach auf, um Asien von der *anderen* Seite aus, d.h. über den Westen anzufahren. Daher deutete er all seine Entdeckungen in diesem Sinne und erfand sozusagen das entdeckte Land der Ind(ian)er als ein ‚neues Asien‘. Kolumbus starb 1506 in dem Glauben, den westlichen Seeweg nach Asien gefunden zu haben und in Asien selbst die vierte asiatische Halbinsel – das heutige Südamerika (Dussel 1993, 27-33). Die eigentliche Entdeckung dieses kolumbianischen Asiens als ein ‚anderes‘, ‚neues‘, gänzlich unbekanntes Land geschah 1503 durch Amerigo Vespucci, nach dem dieser Kontinent 1507 benannt wurde (Dussel 1993, 39/40). Damit begann die Etablierung Europas als das neue Zentrum der Welt und in der Folge die Moderne: „modernity was the fruit of the ‚management‘ of the centrality of the first world-system“ (Dussel 1998, 13).⁴⁴ Nach der Entdeckung folgte die Eroberung dieses anderen Kontinents und er wurde zu ‚Spanisch-Amerika‘. Die dort lebenden Menschen samt ihrer Kulturen wurden in ihrem So-Sein gezeugnet und „einverleibt“ (Dussel 1993, 46/47), um sie schließlich im vierten Stadium, der Kolonialisierung und Ausbeutung, dazu zu benutzen, selbst die Weltvormachtstellung zu erlangen. Das Europa als Zentrum, dessen Kultur seit dem 18. Jahrhundert als Moderne bezeichnet wurde (Dussel 1993, 191), erbaute sich also auf der *anderen* Kultur ‚Amerindia‘, deren eigener Name (und damit ihr So-Sein) dazu aber verdeckt wurde (werden musste). Der vor diesem Hintergrund formulierte (europäische, moderne) Universalismus ist also ein Produkt der Bewegung von der Erfindung zur Entdeckung und schließlich zur Eroberung einer bis dahin nicht bekannten, anderen Kultur und ist damit maßgeblich für die moderne Selbstbehauptung. Durch die tatsächliche räumliche Bewegung, dies war die *Er-Fabrung* (im ganz wörtlichen Sinn), konnte man also das europäische Selbstverständnis vergrößern, erweitern, bereichern und in der Folge: fort-schreiten.⁴⁵ Auch wenn sich die europäische Moderne lange Zeit als monokulturell (d.h. aus ihrer eigenen Kultur heraus entstanden) betrachtete, ist nun auch ihre interkulturelle Verfasstheit ent-deckt. Damit ist jede Moderne interkulturell.

2.2. ‚Selbst‘ und Interkulturalität

Die kulturelle Selbstformulierung Europas und damit das moderne Selbst-Verständnis hängt also zusammen mit der Verdeckung des entdeckten und eroberten Anderen. V.a. die Eroberung ist geprägt dadurch, dass die Anderen als Andere gezeugnet und durch Gewalt zum Eigentum gemacht bzw. assimiliert werden. Das „Eroberer-Ich“, das „Herren-Ich“ ist laut Dussel das *erste moderne Ich*, das dadurch geprägt ist, die Würde des Anderen als Anderer zu leugnen (Dussel 1993, 53/54). Dieses kolonialisierende Ich ist ein „phallisches Ich“, das

⁴³ Bis zu diesem Datum war Europa „Peripherie der muslimischen Welt“, die bis nach Andalusien reichte (Dussel 1993, 117).

⁴⁴ Dussel macht hier eine interessante Unterscheidung: In der „ersten Moderne“, der spanisch-humanistischen Renaissance-Moderne mit Spanien als erster Weltmacht (Dussel 1998, 13), konnte durch die Ausbeutung der vorhandenen Reichtümer bzw. der Menschen (als Arbeitskraft), also mit dem neuen ‚eigenen‘ Reichtum, das neue Zentrum behauptet werden; dieses erste moderne Weltherrschafts-Projekt scheiterte jedoch mit Karl V. Allerdings war dennoch der Weg für die „zweite Moderne“ im 17. Jahrhundert, der anglo-germanisch-europäischen Moderne mit den Niederlanden als Zentrum bzw. als Weltmacht (Dussel 1998, 13) geebnet. Zur Organisation dieses riesigen neuen Welt-Systems bediente man sich einer „simplifying rationalization“ in allen Lebensbereichen (ebd.), deren „Effektivität“ endgültig das „neue Paradigma“ von Europa als Zentrum etablierte (Dussel 1998, 15). Dieses wurde schließlich im 18. Jahrhundert als eurozentrische Universalismus-Ideologie ausformuliert.

⁴⁵ Es fällt nicht schwer, hier das kinetische Moment auszumachen. Man kann daher 1492 auch als symbolischen Beginn der sloterdijkschen kinetischen Utopie ansehen.

in die Lebenswelt anderer Völker eingreift und die Körper beherrscht (Dussel 1993, 56).⁴⁶ Die auf diese Weise vollzogene Assimilation beruht nun wesentlich auf der Vorstellung, die Indianer seien den Spaniern untergeordnet: „Ohne diese wesentliche Prämisse hätte die Vernichtung nicht stattfinden können“ (Todorov, 177). Diese Vorstellung kann nun aber sowohl von der aristotelischen Lehre der Ungleichheit,⁴⁷ als auch von der christlichen Lehre der Gleichheit aller Menschen vor Gott gerechtfertigt werden. Beide Lehren beinhalten ein grundlegendes Problem in der Beziehung zum Anderen: „Die Verschiedenheit verkommt zur Ungleichheit, die Gleichheit zur Identität“ (Todorov, ebd.). In beiden Fällen bildet das sprechende Ich den Maßstab: 1) Der Andere ist anders als ich und damit nicht mit mir gleichsetzbar – also kann man bei Bedarf auf ihn (seine Eigenheit) verzichten. 2) Der Andere ist grundsätzlich mir (als ‚Gotteskind‘) gleich, auch wenn er diese Seite noch nicht entwickelt hat (denn offensichtlich lebt und glaubt er ja anders) – also muss er in meinem Sinne erzogen werden. Es gibt also für die Indianer letztlich nur die Wahl zwischen „zwei Formen der Inferiorität“, da die Spielregeln nur von der einen Seite bestimmt werden (Todorov, 179). Diese Seite ist als das sprechende, erobernde, kolonialisierende, europäische, moderne Selbst *immer* überlegen. Entsprechend ist der auf dieser Selbst-verständlichen Überlegenheit aufgebaute Universalitätsanspruch der eigenen, europäischen Kultur aufgebaut auf der behaupteten Unterlegenheit der anderen Kulturen. Die für *selbst*verständlich erachtete Unterlegenheit ist nichts anderes als eine gewalthafte Unterdrückung, um die eigene Höherwertigkeit bestätigt zu sehen. Dass jedoch diese behauptete Überlegenheit ein relationaler Begriff ist und eine Vergleichsgröße benötigt, nämlich die andere Kultur, die qua Andersheit *immer* minderwertig und unterlegen ist, wurde wie die interkulturelle Verfasstheit überhaupt in dieser ersten modernen Selbstbehauptung übersehen bzw. verdeckt. Nur durch die Aufdeckung der Zwei- bzw. Mehrseitigkeit des europäischen, modernen Selbst-Verständnisses kann die diese verdeckende *selbst*verständliche Einseitigkeit überwunden werden. V.a. müssen sich auch die immer zahlreicher werdenden internationalen Selbst-Behauptungen anderer moderner kultureller Selbst-Verständnisse dieser Zwei- bzw. Mehrseitigkeit bewusst sein. Ansonsten verfallen sie genau der gleichen potentiell gewalthaften Einseitigkeit *der* Moderne: Ein Selbstbehauptungsdiskurs ist überall da, wo er auftritt, ein modernes Phänomen, allerdings mit unterschiedlichen Perspektiven.

2.3. Der interkulturelle Dialog/Polylog

Wie kann nun Interkulturalität praktiziert werden, um ihrer doppelten Bestimmung (sowohl Begegnung als auch Kritik) gerecht zu werden? Meist wird, wie Mori Hideki treffend bemerkt, eine größere Betonung auf den Begriff ‚Kultur‘ gelegt, so dass „Inter*kulturalität*“

⁴⁶ In diesem Zusammenhang erwähnt Todorov im Rahmen seiner Darstellung der Argumentation Sepulvedas beim Streitgespräch von Valladolid (a.a.O.) die von diesem genannten Oppositionen. Die entscheidenden sind:

Indianer	Frauen	Körper
=	=	=
Spanier	Männer	Seelen

Die Tatsache, dass diese Oppositionen von einem spanischen Mann geäußert wurden und dieser die Indianer mit den Frauen gleichsetzte, beweist laut Todorov „den leichten Übergang vom internen *anderen* [d.h. der spanischen Frau; B.S.] zum externen *anderen* [d.h. dem Indianer; B.S.] (denn es spricht ja immer ein spanischer Mann).“ Und weiter: „Der *andere* ist in erster Linie unser eigener Körper.“ (Tzvetan Todorov: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*; Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985; frz. Orig. 1982, S. 186; Hervorh. B.S.).

⁴⁷ Todorov bezieht sich hier auf die von Aristoteles formulierte naturgegebene Ungleichheit zwischen Sklaven und Herrn (Todorov, 184).

v.a. die Beziehung zwischen den verschiedenen Kulturen bezeichnet.⁴⁸ Durch diese Betonung wird jedoch leicht impliziert, die einzelnen Kulturen seien unabhängige und in sich geschlossene und damit sich gegenseitig fremde Gebilde, die miteinander in Kontakt treten. Damit ergibt sich aber eine Aporie v.a. bzgl. der Hermeneutik: „Wenn eine Kultur verstanden werden kann, kann sie nicht mehr (gänzlich) fremd genannt werden. Wenn eine Kultur (gänzlich) fremd genannt werden kann, kann sie nicht mehr verstanden werden“ (Mori, 169). Mit diesem Verständnis von Kultur kann Kultur außerdem leicht zu einer Ideologie werden, v.a. wenn die Bildung einer kulturellen Identität dazu dienen soll „unantastbar“ zu sein, bzw. die ‚eigene‘ Kultur vor „Vermischung und Verunreinigung zu bewahren“.⁴⁹ Wenn daher die kulturelle Identität zu stark betont wird, besteht die Gefahr, dass Kulturnationalismus oder Kulturfundamentalismus zu einem schwerwiegenden Problem der Interkulturalität werden kann. Gerade im interkulturellen Diskurs sollte daher nicht zuviel Wert auf die Definition (die ‚Begrenzung‘) der ‚eigenen‘ und damit auch der ‚anderen‘ Kultur gelegt werden. Daher plädiert Mori für eine „Interkulturalität“, in der Kultur als ein „Zwischen“ aufgefasst wird, was bedeutet, dass man erst durch die interkulturelle Begegnung auf jeweilige kulturelle Eigenheiten aufmerksam wird (Mori, 175); auf diese Weise sind die Kulturen immer „verflochten“ (Mori, 187). Dies kann man so verstehen, dass sich die Kulturen v.a. mit ihren *Abhängigkeiten* und nicht so sehr mit ihren Gemeinsamkeiten oder Unterschieden beschäftigen sollten.

Dieser Zwischenbereich, das *inter* ist also der Ort der Begegnung und des Austauschs. In diesem Sinne versteht Fernet-Betancourt Interkulturalität v.a. als interkulturellen Dialog bzw. Polylog, für den die „Pflege des *inter*-Bereichs“ entscheidend ist (F.-Betancourt, 123).⁵⁰ Das heißt v.a., den Anderen „undefiniert zu lassen, damit seine Alterität sich ohne Hindernisse mitteilen kann“ (F.-Betancourt, 122-24). Es geht darum, mit „Respekt vor der Alterität“ „theoretische Zurückhaltung“ zu üben, wenn man „dem Diskurs einer anderen Denkart zuhört“ (F.-Betancourt, 115). In einem philosophischen interkulturellen Dialog/Polylog sollte es keine „begriffliche Beherrschung“ geben, also keine Angleichung des Anderen an das eigene Begriffssystem um einer einfachen Erklärung willen (F.-Betancourt, 122/23). Ein kreativer Dialog/Polylog findet nur dann statt, „wenn die Interpretation des Eigenen und des Fremden als Ergebnis einer gemeinsamen, gegenseitigen *Interpellation* entsteht, in der die Stimme jedes einzelnen gleichzeitig als Modell einer ebenfalls möglichen Interpretation aufgenommen wird“ (F.-Betancourt, 104; Hervorh. B.S.). Hier wird ersichtlich, dass der interkulturelle Dialog/Polylog eine neue Philosophieform benötigt, die *vielstimmig* ist und in der man eine „offene Kommunikation“ praktiziert (F.-Betancourt, 115); d.h. *jeder* muss sich hier der Kritik, der Auseinandersetzung und dem Widerspruch stellen. Auf jeden Fall muss sich diese neue Philosophieform von einer „monologischen“, auf sich selbst bezogenen und daher auch abgeschlossenen Philosophie unterscheiden, die geprägt ist durch Selbst-

⁴⁸ Mori Hideki: *Von der Interkulturalität zur Interkulturalität*; in: *Interkulturelle Philosophie und Phänomenologie in Japan*; hrsg. v. Tadashi Ogawa, Michael Lazarin, Guido Rappe; Iudicium Verlag, München 1998, S. 167-188 (Mori, 168)

⁴⁹ Siehe: Christian Steineck: *Wirklichkeit und Interkulturalität bei Nishida Kitarô: Eine Kritik*; in: *Interkulturelle Philosophie und Phänomenologie in Japan*; a.a.O., S. 265-288 (Steineck, 266 FN 4). Steineck bezieht sich damit auf die Propagierung multikultureller Konzepte mit klar abgegrenzten Einheiten durch die ‚Neue Rechte‘. Siehe auch: Gregor Paul: *Kulturelle Identität: ein gefährliches Phänomen? – Eine kritische Begriffsanalyse*; ebd., S. 113-138.

⁵⁰ Raúl Fernet-Betancourt: *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*; IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt/M.1997 (Übers. aus dem Spanischen).

Reflexion, Argumentation und Verteidigung (F.-Betancourt, 125/26).⁵¹ In der „Polyphonie der Stimmen“ (F.-Betancourt, 108/109) unterliegen die einzelnen Stimmen nicht einer metaphysischen Einheit, sondern sie sprechen aus einem je historisch-kulturellen Hintergrund. Wenn man diese „historisch-kulturelle Bürde“ nicht als „Kommunikationsobjekt“, sondern als „Kommunikationspartner“ ansieht, ist dies eine Möglichkeit zur herrschaftsfreien Kommunikation, in der es nur noch philosophierende ‚Subjekte‘ gibt (F.-Betancourt, 111; 166; Hervorh. B.S.): „Im interkulturellen philosophischen Dialog sprechen die Philosophien nicht nur *über*, sondern vor allem *mit* und *aus* ihrem historischen Unterschied“ (F.-Betancourt, 109; Hervorh. F.-B.). Der Zugang zum Anderen geschieht dann nicht aus der eigenen Denkart heraus, sondern aus der „historischen Situation der Begegnung“, in der die eigene Perspektive durch den Anderen „re-perspektiviert“ wird (F.-Betancourt, 140). Zu dieser Re-Perspektivierung gehört auch die Um-Schreibung der Philosophiegeschichte im Sinne einer Rekonstruktion der eigenen, d.h. v.a. der abendländischen Denktradition als „pluralistische Tradition“ (F.-Betancourt, 146).⁵² Dies soll jedoch nicht eine Abwertung der bisherigen Tradition bedeuten, sondern eine Neuordnung bzw. Vervollständigung im Sinne einer „Dezentralisierung“ der „europäischen Achse“ (F.-Betancourt, 151).⁵³ Es geht also v.a. darum „zu lernen, aus der interkulturellen Erfahrung umzudenken, [...] die eigene Perspektive in und aus der Relation zu sehen“, was dann eben kein „kultureller Relativismus“ ist, sondern ein „Relationismus des Kulturellen“ (F.-Betancourt, 165; Hervorh. B.S.).

Dieses Verständnis von Interkulturalität mit Betonung auf den interkulturellen Dialog/Polylog sehe ich als produktive Alternative zum ‚Zusammenprall der Kulturräume‘. In Huntingtons Konzept wird eine interkulturelle Abgrenzung propagiert, um die ‚westliche‘ Welt-Vormachtstellung weiterhin zu behaupten.⁵⁴ Die ‚eigene‘ Kultur wird dazu ausdrück-

⁵¹ Als eine solche charakterisiert Fornet-Betancourt v.a. die herkömmliche abendländische Philosophie. Er macht aber deutlich, dass von der hier behaupteten dezentralistischen Perspektive aus jede Philosophie, die ein kulturelles Zentrum behauptet, kritisiert werden muss (F.-Betancourt, 104).

⁵² Fornet-Betancourt praktiziert dies am Beispiel Lateinamerikas, um ein paradigmatisches Programm vorzustellen. „So sollte man die Kriterien erläutern, von denen aus die Geschichte des lateinamerikanischen Denkens bis heute vorherrschend geschrieben wurde, um mit Sicherheit die Gründe zu kennen, warum die bis heute geschriebene Geschichte dieses Denkens *gerade in dieser Art* geschrieben wurde und nicht in einer anderen; und aus welchen Motiven und/oder Vorurteilen wir nur auf Denkweisen des okzidentalen Denkens treffen, wobei andere Stimmen, die andere Arten des Fühlens, Denkens und Lebens artikulieren, ignoriert oder marginalisiert wurden“ (F.-Betancourt, 148/49; Hervorh. F.-B.). Damit kritisiert er nicht nur die abendländische, sondern auch die sich mittlerweile etablierte lateinamerikanische Philosophiegeschichte. Diese sieht er als stark von der okzidentalen Historiographie beeinflusst an (im Sinne einer Inkulturation), was sich v.a. an der Übernahme des Philosophiekonzepts der Entwicklung ‚vom Mythos zum Logos‘ zeigt (F.-Betancourt, 149).

⁵³ Fornet-Betancourt spricht auch von einer „Rekonfigurierung der philosophischen Weltkarte“ (F.-Betancourt, 140).

⁵⁴ Samuel P. Huntington: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*; Siedler TB (Goldmann Verlag), 1998. So schreibt er: „Europa ist nach den Worten von Arthur Schlesinger Jr. „die [...] *einzigste* Quelle [...] für Ideen wie individuelle Freiheit, politische Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, Menschenrechte und kulturelle Freiheit [...] Dies sind *europäische* Ideen, nicht asiatische, nicht afrikanische, nicht nahöstliche, es sei denn, sie wären übernommen worden.“ Sie machen die westliche Kultur einzigartig, und die westliche Kultur ist wertvoll, nicht weil sie universal wäre, sondern weil sie wirklich einzigartig *ist*“ (Huntington, 513; Hervorh. Huntington). Dieses Argument der Einzigartigkeit ist ein deutliches Kennzeichen des ‚westlichen‘ Selbstbehauptungsdiskurses; wie sich zeigen wird, wird im japanischen Selbstbehauptungsdiskurs die identische Argumenta-

lich von den ‚bedrohlichen‘ Kulturen positiv abgesetzt und letztere gleichzeitig deutlich benannt und zu einem Feindbild, zu einer Feindkultur herabkulturalisiert. Auf diese Art erfährt der Kulturbegriff bei Huntington eine starke machtorientierte Politisierung und Interkulturalität wird zum Problem erhoben. Nach Huntington sind es die uneinsichtigen Anderen, die dieses Problem provozieren – man ist hier nicht mehr weit entfernt von der Rechtfertigung eines Präventivkriegs. Wenn damit die Immunität und Unhinterfragbarkeit der eigenen Kultur als ‚rein‘ und ‚gut‘ gewährleistet werden soll, dann bestätigt dies jedoch nur die nach wie vor andauernde Wirksamkeit der beiden Mechanismen Verdrehung und Verdeckung des Gewaltaspekts.

Huntington ‚bewahrt‘ den ‚Westen‘ also davor lernen zu müssen, aus der interkulturellen Erfahrung umzudenken und damit auch davor, eine wirkliche Begegnung, einen Dialog bzw. Polylog zulassen zu müssen; gerade dadurch werden aber schon existierende Konflikte verstärkt.⁵⁵ Eine berechtigte Kritik an kulturellen Fundamentalismen von abendländischer (aber auch von jeder anderen) Seite aus kann nur in Form von selbstkritischer Kritik Glaubwürdigkeit vermitteln – v.a. muss dazu die eigene Monokulturalität hinterfragt und überwunden werden. Wie Fornet-Betancourt eindringlich betont, ist in der aktuellen Welt-situation *jegliche* Einseitigkeit oder Zentralität fragwürdig – Kritik und Transformation bzw. Verständigung und Konfliktverminderung sind nur *interkulturell* möglich.

2.4. Interkulturelle Modernekritik: Die Altermoderne als alternative kritische Theorie der Moderne

Eine *interkulturelle* Modernekritik beinhaltet also gleichzeitig eine *interkulturelle* Kulturkritik, wobei in beiden Fällen eine ethnozentrische Perspektive zu vermeiden ist. Erstens geht es darum, die interkulturelle Verfasstheit jeder, v.a. aber auch der europäischen Moderne darzustellen, zweitens, in dieser Darstellung v.a. auch die nicht-europäischen Moderne-schichten zu berücksichtigen und drittens, die verdeckten Mechanismen und Hauptantriebskräfte der Moderne herauszustellen und jede Moderne auf diese zu hinterfragen. Die Moderne muss also sowohl anders gefasst werden, als auch in anderer Weise praktiziert werden. Um diesem Paradigmenwechsel der Moderne, den auch Dussel anstrebt, einen Ausdruck zu verleihen, schlage ich die Theorie der *Altermoderne* vor, die nun im Folgenden dargestellt wird.

Das Projekt ‚Europa als zentrale Weltmacht‘ gründet auf der Eroberung, Kolonialisierung und Ausbeutung anderer Länder bzw. anderer Kulturen. Als Kultur dieses ‚neuen‘, erstarkten Europas wurde im weiteren Verlauf die europäische Moderne formuliert. Der Position

tionsweise benutzt. „Die vornehmste Aufgabe der führenden Politiker des Westens ist daher [...] die einzigartigen Qualitäten der westlichen Kultur zu erhalten, zu schützen und zu erneuern. Weil sie das mächtigste Land des Westens sind, fällt diese Aufgabe überwiegend den USA zu“ (ebd.). Diesem Zitat folgt eine Aufzählung von Strategien, mit denen die USA und die europäischen Länder die Bewahrung ihrer Kultur gewährleisten können. Auch wenn Huntington vor „Interventionen des Westens in Angelegenheiten anderer Kulturkreise“ warnt, sieht er es als notwendig an, „die technologische und militärische Überlegenheit des Westens über andere Kulturen zu behaupten“, „die Entwicklung [...] militärischer Macht islamischer und sinischer Länder zu zügeln“, „die ‚Verwestlichung‘ Lateinamerikas [...] zu ermutigen“ und „die Abwendung Japans vom Westen und seine Hinwendung zu einer Verständigung mit China zu verlangsamen“ (Huntington, 514). Damit propagiert er eindeutig den Willen zur Beibehaltung der ‚einzigartigen‘ US-Weltmachtposition an der Spitze und die damit verbundene Hierarchisierung der Kulturen.

⁵⁵ Immerhin spricht Huntington als ein Vertreter des Kulturraums, auf dessen (wie er selbst durch seine Ausführungen bestätigt) nach wie vor imperialistische und kolonialistische Haltung sich die internationale Kritik richtet – und bestätigt damit dessen Kritikwürdigkeit.

als Zentralmacht entsprechend, stellt der weltumspannende Überlegenheits- und Universalitätsanspruch einen ihrer wesentlichen Bestandteile dar.

Die europäische Moderne ist nun aber nicht wie behauptet als ein Positivum aus sich selbst heraus entstanden. Sie ist vielmehr das Produkt einer durch Beherrschung, Unterdrückung und Negativierung geprägten *Begegnung* zwischen Kulturen: Die Behauptung der eigenen Überlegenheit bedarf immer der Kontrastierung zu einem abgewerteten Anderen. Für die Durchführung des Projekts Moderne war also die *Selbstbehauptung* der europäischen Kultur entscheidend, die aber auf der *Verdeckung* der Anderen als Andere, auf der Verdeckung der anderen Kulturen als andere basiert. Die stets verdeckte interkulturelle Verbundenheit der europäischen Moderne ist damit ent-deckt in ihrer *interkulturellen Verfasstheit*.

Um das Ziel der europäischen Vorherrschaft auf allen Ebenen zu gewährleisten, musste im Falle der Verweigerung zur Assimilation der Einsatz von Gewalt gerechtfertigt werden können. Dies erforderte eine *Verdrehung der Schuldhaftigkeit* zugunsten der europäischen Unschuldigkeit: Die Anderen, die im Namen eines universalen Humanismus (ein Ausdruck für die ‚geistige‘ Hegemonie) zu ihrem eigenen Besten nach dem Vorbild des Überlegenen zu einem ‚Besseren‘ entwickelt werden sollen, haben selbst Schuld an einem notwendigen Gewalteinsatz im Falle ihrer Verweigerung zur Assimilation; da sie sich in einem solchen Fall als menschenunwürdig erweisen, ist die Eliminierung gerechtfertigt. Damit basierte die Durchführung des europäischen Projekts Moderne neben der Selbstbehauptung auch auf einer grundsätzlichen *Gewalthaftigkeit*. Diese die Schuldhaftigkeit verdrehende Gewalthaftigkeit und die o.g. Verdeckung der Anderen sind wesentliche Mitkonstituenten der europäischen Moderne, die eine kulturelle Selbstbehauptung gewährleisten. Da sie ihrerseits durch verdrehende Mythisierung ebenfalls verdeckt worden sind, müssen sie im modernen europäischen Selbstbehauptungsdiskurs entlarvt werden – meist wird dieser hinterfragende, selbstkritische und v.a. auch *emanzipatorische Aspekt* ebenfalls durch Unterdrückung verdeckt. Aufgrund des durch die Überlegenheit bedingten entwicklungsideologischen Fehlschlusses sah sich das moderne Europa verpflichtet, die ‚primitiven‘ Länder zu modernisieren. Durch dieses Eingreifen wurden (und werden) die anderen Kulturen mit dem Projekt Moderne konfrontiert, weshalb dieses Eingreifen den Beginn der anderen Modernen mit ihren je eigenen Modernegeschichten markiert. Die anderen Modernen sind also ebenfalls interkulturell verfasst. Auch wenn aus universalistisch-europäischer Perspektive nur die ‚westlichen‘ Bestandteile den Anspruch auf die Bezeichnung ‚modern‘ haben, also auch hier die möglichen anderen Bestandteile verdeckt werden, sind die anderen Modernen gekennzeichnet durch Interpretationen der europäischen Moderne aus den jeweiligen Traditionen heraus.⁵⁶ Es gibt daher eine *Vielzahl von Modernen*, die jeweils nicht eine abgeschlossene Einheit darstellen, sondern geprägt sind durch interkulturelle Begegnung. Der Ausdruck ‚europäische Moderne‘ ist deshalb keine Tautologie, sondern drückt eine notwendige Positionierung aus, die die erste, aber lediglich eine der vielen Modernen bezeichnet. Die Aufarbeitung der anderen Modernegeschichten ist damit ein notwendiger Bestandteil zu einer

⁵⁶ In diesem Zusammenhang ist auch die von Elberfeld genannte Verbindung von Aufspaltung einer einheitlichen europäischen Kultur, das Kennzeichen der fortschreitenden europäischen Moderne, und der Europäisierung der Welt interessant: „Durch die Auflösung konnten die einzelnen autonom gewordenen Ordnungen in andere Kulturen übertragen werden, was jedoch eine Entzweiung, bzw. eine Aufspaltung der Kulturen zur Folge hatte, in die sie übertragen wurden. Welche autonomen Ordnungen von den einzelnen außereuropäischen Kulturen übernommen wurden, hing und hängt dabei vom einzelnen geschichtlichen Kontext der jeweiligen Kultur ab“ (Elberfeld, 257). Damit wird gesagt, dass durch die Modernisierung anderer Kulturen, ausgehend vom Modell der europäischen Moderne, immer *andere* Modernen entstehen: Das Merkmal der Teildisziplinarität überträgt sich als Prinzip in die Teilmodernität und die jeweils spezifische Übernahme einzelner Disziplinen führt zu jeweils spezifischen Modernen.

interkulturellen Kritik an der europäischen Moderne und damit ein Bestandteil, um den Eurozentrismus schließlich überwinden zu können.

Für die anderen Kulturen, die im Rahmen ihrer Modernisierung meist unhinterfragt das Streben nach Fortschrittlichkeit übernehmen, und damit in gewissem Sinn die Universalität der europäischen Historiographie, besteht die Gefahr von Modernisierung = Europäisierung, d.h. die Gefahr der ‚Verwestlichung‘. Daher erfolgt meist, um sich davor zu bewahren, eine Abgrenzung in Form von kultureller Selbstdefinierung. Es werden also *auch hier* kulturelle Selbstbehauptungsdiskurse formuliert. Es scheint daher, als sei die kulturelle Selbstbehauptung ein wesentlicher und notwendiger Aspekt für die erfolgreiche Durchführung eines *jeden* Moderne-Projekts.

Obwohl sich nun auf diese Weise die Anderen zu Wort melden, der Aspekt der Verdeckung der Anderen also scheinbar aufgedeckt und richtig gestellt wird, wird jedoch gerade durch die abgrenzende Selbstkonstituierung die eigene Verdeckung gedeckt. Denn meist bildet das von Europa aus formulierte universalisierte und essentialisierte Negativbild des Anderen den Maßstab für das neu formulierte ebenso essentialistische kollektive kulturelle ‚Ich‘. Weitere ‚Fallen der Moderne‘ sind die Übernahme und gerade nicht Hinterfragung der Verdrehung der Schuldhaftigkeit und damit des verdeckten Gewaltaspekts und auch die Unterdrückung von hinterfragenden und emanzipatorischen Tendenzen. In extremen Fällen führt das zur Formulierung des Feindbildes ‚Europa‘ oder ‚Westen‘. Gerade durch diese radikale Ablehnung bzw. Negativierung wird aber das sie selbst verdeckende europäische Selbstbild ‚Europa‘ oder der ‚Westen‘ anerkannt. Der auf diese Weise verdeckt übernommene ‚Mythos Moderne‘ zeigt sich dann in einem dem Eurozentrismus entsprechenden *Ethnozentrismus*, in dem es im Extremfall ebenfalls zu einer Rechtfertigung von Gewalt durch die Schuldhaftigkeit des Anderen (aufgrund seiner ‚Feindhaftigkeit‘), in diesem Fall Europas oder des ‚Westens‘, kommen kann.

Die Durchführung eines *jeden* Projekts Moderne scheint also entscheidend geprägt durch kulturelle Selbstbehauptung und diese wiederum in jedem Fall durch die Verdeckung des Anderen, die Verdrehung der Schuldhaftigkeit und die Unterdrückung von nach Aufdeckung strebenden Emanzipationsbewegungen. Es reicht daher nicht, bei der Vielzahl der Modernen stehen zu bleiben. Die Kritik an kulturellen Selbstbehauptungsdiskursen, die Kritik der *selbstbehauptenden Vernunft*, und damit die Hinterfragung auf alle genannten Aspekte muss grundlegender Bestandteil einer allgemeinen *interkulturellen* Kritik an *jeder* Moderne sein. Es zeigt sich also die zweifache Notwendigkeit einer solchen Kritik: Die Überwindung der (bisher gültigen) europäischen und in der Folge ‚westlichen‘ modernen Selbstbehauptung und die Vermeidung jeglicher anderen modernen, abgrenzenden Selbstbehauptungen.

An dieser Stelle stellt sich die Frage nach dem Standort, von dem aus diese *interkulturelle* Modernekritik spricht. Nach Sloterdijk muss für eine alternative kritische Theorie, die auch sich selbst einer Prüfung unterzieht, „der kritische Geist aus der Welthaut fahren und auch das Eigene, Nahe, Selbstgewollte distanzieren und verwandeln [...] Sie würde von dem Augenblick an plausibel, in dem es gelingt, einen nicht-theologischen Raum für Weltabstand aufzuzeigen – wenn man so will: eine Transzendenz in methodischer Absicht zu eröffnen“ (Sloterdijk, 13). Sloterdijk stellt dazu das „In-der-Welt-sein“ als solches in Frage, indem er von der Geburtlichkeit, vom „Zur-Welt-Kommen“ aus denkt. Nach meiner *interkulturellen* Interpretation entspricht dem (kritikwürdigen) ‚In-der-Welt-sein‘ die Überzeugung, einer definierten und in sich homogenen Kultur anzugehören, während das ‚Zur-Welt-Kommen‘ das *inter* darstellt – einen nicht-statischen Ort oder besser, einen nicht-linearen kreativen Prozess: Als selbst auch Anderer im Dialog mit den Anderen die Welt zur Welt bilden. Das *inter* erlaubt also, den geforderten Standpunkt ‚außerhalb‘ der jeweils eigenen Kultur einzunehmen, ohne sie zu verleugnen und auch ohne außerhalb des Ge-

schehens zu sein, sondern im Gegenteil: erst richtig darin. Dieser Standpunkt ist außerdem immer relational, da sich an diesem ‚Ort‘ niemand alleine befindet. Aus diesem Grund beinhaltet hier Kritik immer auch Selbstkritik.

Dussel schlägt als kritische Gegenposition zur Moderne die „Überwindung der Moderne“ vor, dem er als Projekt den Namen „Trans-Moderne“ gibt, und in dem „die Alterität, die der Moderne mit-wesentlich war, sich gleichermaßen verwirklicht“ (Dussel 1993, 195). Die Trans-Moderne bedeutet die „reale Subsumption des rationalen emanzipatorischen Charakters der Moderne und der von ihr gelegneten Alterität“ (Dussel 1993, 196). Ich stimme Dussel grundsätzlich zu, möchte jedoch Bedenken zu dem von ihm gewählten Namen ‚Trans-Moderne‘ anbringen. Das ‚trans‘, die Überwindung, impliziert eine Bewegungsrichtung auf ein Besseres hin und verbleibt innerhalb eines linearen Denkens. Wolfgang Welsch, der die Postmoderne von der Trans-Moderne abgrenzen möchte, kritisiert letztere als „modernistische Idee der Dauerüberholung“, die „genau die modern-dynamisierte Form des neuzeitlichen Absolutheitsdekrets [ist]“.⁵⁷ In Anbetracht dieses Aspekts und in Anbetracht dessen, dass es bei diesem Projekt um die *Miteinbeziehung der Anderen* bzw. der anderen Kulturen, um das Aufzeigen *anderer Aspekte* der Moderne und v.a. um eine *andere Umgangsweise* mit der Moderne geht, möchte ich den wie mir scheint passenderen Namen ‚Altermoderne‘ vorschlagen. In diesem Begriff finden sich beide o.g. Aspekte, die eine interkulturelle Modernekritik berücksichtigen muss: Die Vielzahl der Modernen und die Ent-Deckung des verdeckten Moderne-Mythos der Verdeckung und Verdrehung in all diesen Modernen.

Im Singular drückt die *Altermoderne* (die alternative Moderne) eine Neuinterpretation der Moderne aus, die v.a. ihre grundsätzliche interkulturelle Verfasstheit betont. Im Plural werden unter den *Altermodernen* alle Modernen verstanden, die sich in Konfrontation mit der europäischen Moderne bildeten; in diesem Sinne würde ich auch die Postmoderne als europäische Altermoderne zur europäischen Moderne bezeichnen. In diesem Begriff sind also zunächst die *alternative(n) Moderne(n)*, die *andere(n) Seite(n)* bzw. die *anderen* Gesichter der Moderne beinhaltet. Der Begriff beinhaltet aber auch die Möglichkeit einer *Alternative zur Moderne*. In diesem Sinne geht es in der *Altermoderne* darum, unter Berücksichtigung der jeweiligen in sich nicht-homogenen kulturellen Alteritäten eine Möglichkeit der Begegnung der Kulturen zu finden, die, anders als in der bisherigen Moderne, nicht durch Abgrenzung bzw. nicht durch den beherrschenden, vereinheitlichenden oder unterdrückenden Gewaltaspekt geprägt ist. Dafür scheint der *interkulturelle Dialog/Polylog* im Sinne Fornet-Betancourts ein guter Ansatz zu sein, da durch das Wegfallen einer Zentralperspektive sich hierbei die Chance bietet, miteinander und nicht gegeneinander zu denken.

II. Die japanische Moderne

Die in reger Beziehung stehenden Zusammenhänge von Moderne und Tradition, Modernisierung und Selbstbehauptung, Nationalismus und Interkulturalität sind für die Bildung der japanischen Moderne ausschlaggebend. Im zweiten Teil der Arbeit soll diesen Beziehungen, nach einer allgemeinen Ausführung zu den Kennzeichen bzw. Schwerpunkten des japanischen Modernisierungsprozesses, in einzelnen philosophischen Positionen nachgegangen werden. Wie sich zeigen wird, hat sich in Japan seit Beginn der Modernisierung eine rege geisteswissenschaftliche Reflexion über die Modere überhaupt bzw. über die japanische Moderne entwickelt.

⁵⁷ Wolfgang Welsch: *Unsere postmoderne Moderne*; Akademie-Verlag, Berlin 2002 (6. Aufl.; 1. Aufl. 1986) (Welsch 2002, 7)

3. Die ‚nicht-westlichen‘ Modernen

3.1. Allgemein

Es ist also angebracht, von einer Vielzahl der Modernen zu sprechen. Es gibt allerdings auch einen Grund, die ‚nicht-westlichen‘ Modernen von der ‚westlichen‘ abzugrenzen und sie nicht einfach pluralistisch nebeneinander zu stellen. Dabei handelt es sich um den wichtigen Unterschied bzgl. des Macht- bzw. Herrschaftsverhältnisses, in dem sich die eindeutig unilineare Einflussrichtung der ‚westlichen‘ Moderne zeigt.⁵⁸ Das Modernen-Verhältnis sieht also so aus, dass ausgehend von der ‚westlichen‘ Vorherrschaft auf ökonomisch-militärisch-politischer Ebene, die ‚westliche‘ Moderne mehr oder weniger gewaltsam in alle anderen Kulturen eingreift. Daher wird in jeder ‚nicht-westlichen‘ Kultur die Moderne zunächst als negatives ‚westliches‘ Phänomen gesehen, das einen Angriff auf die eigene Tradition darstellt, auf die eigene Selbstverständlichkeit. In der Folge bilden sich hier aufgrund der Unausweichlichkeit vor der Moderne jeweils eigene Identitätsdiskurse, oft in Form nationalistischer oder fundamentalistischer Reaktionen.⁵⁹ Damit scheint ein gewisser kulturnationalistischer Widerstand ein gemeinsames Merkmal der ‚nicht-westlichen‘ Altermodernern zu sein; bzgl. des Ausmaßes des Widerstands und des Inhalts der Selbstformulierung gehen die Altermodernern jedoch ihre eigenen Wege. Der „kulturelle Nationalismus“⁶⁰ trägt also wesentlich zur Bildung einer Moderne bei – sowohl der europäischen/‚westlichen‘ als auch der ‚nicht-westlichen‘. Im zweiten Fall besitzt er zusätzlich einen „revolutionären“ Charakter, der „kulturelle Befreiung“ fordert.⁶¹

Dennoch wird dabei auch das Problem des o.g. statischen Kulturbegriffs sichtbar, weshalb ich eine solche (kulturnationalistische) Reaktion als eine Falle der Moderne bezeichnen möchte. Der Nationalismus scheint in ‚nicht-westlichen‘ Kulturen einerseits notwendig, um die eigene ‚kulturelle Identität‘ zu wahren und auf diese Weise ein eigenes Projekt der Moderne zustande zu bringen – diese Reaktion auf den ‚westlichen‘ Universalismus- und Hegemonieanspruch wird wohl auch solange notwendig bleiben, solange dieser von ‚westlicher‘ Seite aus nicht aufgegeben wird. Andererseits muss jedoch, im Zuge einer radikalen Modernekritik, diese statische und potentiell gewalthafte (moderne!) Kulturauffassung in allen kulturnationalistischen Widerstandsbewegungen kritisiert werden. Eine Möglichkeit

⁵⁸ Hierauf macht Josef Estermann in seiner differenzierten Postmodernekritik mit Bezug auf Dussel aufmerksam: Josef Estermann: *Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochtonen andinen Weisheit*; IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt/M. 1999 (Estermann, 31).

⁵⁹ So spricht Samuel Noah Eisenstadt von ‚fundamentalistischen Modernen‘: „Diese Bewegungen wurden oft als traditionalistisch, antimodern gezeichnet. Dagegen lautet meine These, daß die fundamentalistischen Bewegungen durchaus modern sind, obwohl sie antimoderne oder vielmehr anti-aufklärerische Ideen verkünden“ (Eisenstadt, 182). In: S. N. Eisenstadt: *Die Vielfalt der Moderne*; Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2000 (zu Grunde liegende Vorlesung von 1997)

⁶⁰ Diesen Ausdruck verwendet Elberfeld in Bezug auf Nishida. Er bezieht sich damit auf den Aufsatz von John C. Maraldo: *Questioning Nationalism now and then: A critical Approach to Zen and the Kyōto School*; in: Heisig/Maraldo (Hg.) *Rude Awakenings*; Hawaii 1995. Dieser unterscheidet verschiedene Formen des Nationalismus (z.B. politischer oder kultureller) (Elberfeld, 228 FN 1).

⁶¹ Siehe hierzu: Kang Liu: *Is there an Alternative to (Capitalist) Globalization? The Debate about Modernity in China*; in: *The Cultures of Globalization*; a.a.O., S. 164-188. Dieses Dilemma zwischen (reaktivem) Kulturnationalismus und Revolution, in dem sich die Altermodernern befinden, weist deutlich auf die Notwendigkeit einer interkulturellen Modernegeschichte (bestehend aus interkulturellen Modernegeschichten) hin, die bisher noch aussteht.

zur Lösung dieses Dilemmas stellt ein *inter*kulturell orientierter dynamischer Kulturbegriff dar, mit dem wirkliche Altermodernen im Sinne von Alternativen zu entwickeln sind.⁶²

3.2. Beispiel ‚Japan‘

Als ein Beispiel für eine *Altermoderne* soll in dieser Arbeit die japanische Moderne betrachtet werden. Japan gilt als *das* Vorzeigeland einer gelungenen Modernisierung schlechthin. In enorm kurzer Zeit wurde v.a. wirtschaftlich und technologisch ein gigantischer Entwicklungssprung geschafft, der das Land in ein gleichberechtigtes, d.h. von den ökonomisch führenden Ländern im Sinne der liberalen Marktwirtschaft (und nur so!) als gleichberechtigt akzeptiertes Konkurrenzverhältnis zu den westlichen Industrienationen brachte. Gleichzeitig wurde immer auch eine gewisse kulturelle Eigenständigkeit behauptet und damit ein sichtbares und eigenständiges Projekt der Moderne vorgeführt. Als solches besitzt das moderne Japan durchaus Vorbildcharakter für andere ‚nicht-westliche‘ Länder bzw. Kulturen.⁶³ Man sollte jedoch aufgrund der meist sehr unterschiedlichen Voraussetzungen den japanischen Weg nicht verallgemeinern.

So war z.B. eine wichtige Voraussetzung für die Bewegungsrichtung der japanischen Moderne, dass Japan kein Kolonialland eines der ‚westlichen‘ Länder war. Die Landesöffnung wurde zwar erzwungen, dennoch erfolgte die Modernisierung (zumindest die erste Phase) quasi ‚freiwillig‘, d.h. nach eigenen Kriterien bzw. Schwerpunkten. Auf diese Weise erfuhr das Neue und Andere von Anfang an eine kritische und differenzierte Übernahme, die geprägt war sowohl durch Integration bzw. Assimilierung der neuen Ideen (Japanisierung), als auch durch Abgrenzung (Selbstbehauptung), um einer ‚Verwestlichung‘ auf ‚geistiger‘ Ebene zu entgehen. Die Notwendigkeit der Abgrenzung bestand hauptsächlich aufgrund des ‚westlichen‘ Imperialismus, dem es selbst um Assimilation und Beherrschung ging – hier ist in der japanischen Methode der Modernisierung gut die typische moderne Methode zu erkennen. Man kann hieraus schließen, dass eine ‚nicht-westliche‘ Moderne, um ihre eigene Moderne zu formulieren, notwendigerweise kritisch gegenüber der ‚westlichen‘ Moderne sein *mus*. In diesem Fall fungiert die *Altermoderne* als Modernekritik. So deutlich sich dieser Aspekt zeigt, so deutlich zeigt sich gerade im Fall Japan aber auch das damit verbundene Problem der Beziehung von Nationalismus oder gar Ultrationalismus und Inter-Nationalismus. An dieser Stelle stellt sich die Frage: Ist, wenn ein kultureller Nationalismus wesentlich zur Bildung einer Moderne beiträgt – und damit zur modernen Selbstbehauptung im Rahmen einer *interkulturellen* Modernekritik –, ein solcher Selbstbehauptungsdiskurs auch notwendig für eine *interkulturelle* Begegnung?

4. Kennzeichen und Schwerpunkte der japanischen Moderne

4.1. Die zwei Phasen der Modernisierung

Eine Besonderheit der japanischen Moderne sind die zwei deutlich markierten Phasen der Modernisierung, in denen sich eine Wellenstruktur erkennen lässt: Nach einer Zuspitzung der Selbstbehauptung in der ersten Phase erfolgt eine grundlegende Erschütterung des

⁶² Siehe dazu auch Elberfeld, 279ff: „8. These: Eine Philosophie der Interkulturalität erfordert einen philosophisch fundierten und in sich pluralen Begriff der Kulturen bzw. Welten, so daß einzelne Kulturen bzw. Welten nicht als substanzial gegebenente Entitäten verstanden werden, sondern sich wesentlich erst durch die Begegnung und Auseinandersetzung untereinander als Einzelkulturen und Einzelwelten bestimmen.“

⁶³ Hierzu erwähnt Elberfeld die kritische Auseinandersetzung des Philosophen Kwasi Wiredu aus Ghana. Dieser verweist zwar auf die deutlichen Unterschiede in den Voraussetzungen zwischen Japan und Afrika, sieht jedoch Japan auch als Vorbild für eine gelungene Kombination aus Tradition und Moderne und damit für die Lösung des „afrikanischen Identitätsproblems“ (Elberfeld, 263).

Selbstbildes, das in der zweiten Phase zunächst reflektiert wird, aber in deren Verlauf eine erneute Zuspitzung erfährt. So verbreitete die Staatsideologie der 1930er und 1940er Jahre die Überzeugung, die ‚westliche‘ Moderne eingeholt zu haben und sie jetzt sogar überholen zu können – eine Selbsteinschätzung, die die Kriegsniederlage zutiefst erschütterte. Nach 1945 ergab man sich zunächst der Fremdeinschätzung der Siegermächte, die Japan als „geistig rückständig“ einstufen und deshalb, um Entwicklungshilfe zu leisten, zwangsweise Demokratie verordneten. Seit den späten 1960er Jahren formulierte sich dann ein neues japanisches Selbstbewusstsein im Rahmen des Japandiskurses.

4.1.1. Meiji-Restauration, Taishô- und Shôwa-Zeit⁶⁴

Die beiden wesentlichen Ereignisse, die zum Beginn der japanischen Moderne führten, waren zum einen die unter dem Druck der ‚westlichen‘ Handelsmächte erwirkte Landesöffnung gegenüber dem ‚westlichen‘ Ausland und zum anderen der Sturz des Shôgunats und die Wiedereinführung der kaiserlichen Regierungsgewalt. Das Shôgunat wurde seit Mitte des 19. Jahrhunderts aufgrund des Drucks durch die bewaffneten „Fremden aus dem Westen“ zunehmend schwächer, und nachdem 1858 der regierende Shôgun die „ungleichen Verträge“⁶⁵ mit dem Ausland unterschrieb, verstärkte sich zusätzlich der innerjapanische Druck, diese zu revidieren. Obwohl im November 1867 der Shôgun seine Regierungsgewalt an den Kaiser (Tennô) freiwillig übergab, vollzog die Shôgunats-Opposition, ein Bündnis aus Lehnsherren, Adligen, niederen Samurais und Kaufmannsfamilien, 1868 mit der Parole „Verehrt den Kaiser, vertreibt die Barbaren“ und unter dem „Chrysanthemebanner des kaiserlichen Hauses“ (des Kaisers Meiji) eine ‚Revolution‘ gegen die feudalen Zustände: die sogenannte ‚Meiji-Restauration‘ (Storry, 91-93). Die Regierungsgewalt lag damit nicht beim Tennô, sondern in den Händen der ‚Revolutionäre‘, aus denen sich die letztendlich herrschende Oligarchie zusammensetzte, und die das Symbol des Kaisers zur Bildung der notwendigen einheitlichen (Gegen-) Macht in einer für das Volk akzeptablen Weise benutzten. Aber anstatt die ‚Barbaren‘ zu vertreiben, propagierte die neue Regierung die Modernisierung, „um eine Machtstellung in der Welt zu erringen“ (Storry, 100). So verkündete der junge Kaiser Meiji in der Eides-Charta: „Wissen soll in der ganzen Welt gesucht werden, und so soll die Grundlage der kaiserlichen Regierungsform gestärkt werden“ (ebd.).

Der erste Schritt in der japanischen Modernisierung, die Meiji-Restauration von 1868, hatte also zum wichtigsten Ziel, Japan vor einer ‚westlichen‘ Übernahme zu schützen und, um dieses Ziel zu erreichen, im Rahmen der Modernisierung eine einheitliche Nation durch die Wiederautorisation des Kaiserhauses zu bilden. Es ging nicht darum, an die Stelle des Shôgunats eine Volksregierung zu setzen, sondern um die Bildung einer festen, widerstandsfähigen Einheit in Form des japanischen Staatskörpers (*kokutai*). Damit kann man in der Tat den Beginn der japanischen Moderne mehr als eine nationalistische als eine demokratische Bewegung beschreiben.⁶⁶ Gegen die herrschende Oligarchie gab es schon bald, bedingt durch die Einfuhr ‚westlichen‘ (und damit auch freiheitlichen, individualistischen, demokratischen) Gedankenguts, eine Form des Widerstands: Die ‚Bewegung für Freiheit und Volksrechte‘. Dieser erste ‚demokratische‘ Widerstand gegen die eigene Regierung

⁶⁴ Meiji-Zeit: 1868-1912, Taishô-Zeit: 1912-1926, Shôwa-Zeit: 1926-1945. Zur modernen japanischen Geschichte siehe: Richard Storry: *Geschichte des Modernen Japan*; Goldmann, München 1962; engl. Orig.: 1960.

⁶⁵ Diese ‚ungleichen Verträge‘ enthielten drei Bedingungen: 1) Öffnung der Häfen für Ausländer, 2) Niedrige Zollschanke für Einfuhren und 3) Ausnahme der Vertrags-Länder von der japanischen Rechtsprechung. (Storry, 93)

⁶⁶ Vgl.: *Democracy in Japan*; hrsg. v. Takeshi Ishida und Ellis S. Krauss; University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1989 (Ishida/Krauss, Vorwort S. 6)

richtete sich ausdrücklich nicht gegen den Kaiser, sondern gegen seine „schlechten Ratgeber“ (Storry, 109); die Entscheidungsgewalt über demokratische Rechte blieb damit aber nach wie vor dem absoluten Gesetz des Tennô unterstellt. Dies ist nach Maruyama Masao, Politikwissenschaftler und Philosoph der frühen Nachkriegszeit, *das* bezeichnende Element des japanischen Ultrationalismus. So bemerkt er, wie „leichtfertig selbst Anhänger der Demokratischen Bewegung mit der Verinnerlichung sittlicher Wertvorstellungen umgingen – ohne die eine Entfaltung der modernen Persönlichkeit nicht denkbar ist [...]“.⁶⁷ Maruyama zitiert in diesem Zusammenhang einen „Vorkämpfer der Liberalen Partei“, der nach der Lektüre von John Stuart Mill zwar überzeugt war, dass „die Ideen der Freiheit und der Menschenrechte vor allen anderen Werten Vorrang hatten [das sind die traditionellen Wertvorstellungen; B.S.] – allerdings mit einer Ausnahme: der *Treue zum Tennô* und der *Ehrfurcht vor den Eltern*“ (Maruyama 1988 LP, 41/42; Hervorh. B.S.). Diese absolute Vorrangstellung der Grundbedingungen des *kokutai* ist jedoch laut Maruyama mit dem modernen Wert der ‚Freiheit des Individuums‘ unvereinbar (ebd.).

Die ersten 20 Jahre der Meiji-Regierung standen unter der Parole ‚ein reiches Land und eine starke Armee‘ (*jukoku kyôhei*) und waren geprägt von einer „Trunkenheit an westlichen Dingen“ (Storry, 105). Sie waren jedoch ebenso geprägt von der Vernachlässigung und sogar Unterdrückung freiheitlicher und demokratischer Aspekte. Die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht und der in großem Stil angelegten allgemeinen Schulpflicht „formten das Volk zu einer Nation von Patrioten“ (Storry, 110), verstärkten aber auch die Forderung nach politischem Mitspracherecht. Unter dem Druck der ‚Bewegung für Freiheit und Volksrechte‘ wurde schließlich eine Verfassung formuliert und am 11. Februar 1889 vom Kaiser an den Premierminister übergeben.⁶⁸ Des Weiteren wurde eine dem Kaiser unterstehende Nationalversammlung errichtet, deren Abgeordnete zum ersten Mal in äußerst limitierten Wahlen 1890 gewählt wurden.⁶⁹ Gleichzeitig wurde, um der Vorliebe für ‚westliche‘ Dinge und Gedanken entgegenzuwirken, der restriktive Regierungskurs verstärkt durch die Verkündung des ‚kaiserlichen Erziehungserlasses‘, in dem v.a. die konfuzianischen Tugenden ‚Kindesliebe‘ und ‚Gehorsam‘ als notwendige und unter allen Umständen einzuhalten- de Pflichten herausgestellt wurden.⁷⁰

Diese spezielle Form einer dem Tennô unterstehenden Demokratie erreichte ihren Höhepunkt in der Taishô-Zeit (1912-1926), auch ‚Taishô-Demokratie‘ genannt, und wurde von der Regierung als *minponshugi* bezeichnet: Eine ‚Regierung für das Volk‘ im Unterschied zu einer ‚Regierung des Volkes‘ (Ishida/Krauss, 7). Die japanischen ‚linken‘ Kritiker dieser

⁶⁷ Maruyama Masao: *Logik und Psyche des Ultrationalismus*; in: *Japan ohne Mythos. Zehn kritische Essays aus japanischer Feder 1946-1963*; hrsg. u. übers. v. Karl Friedrich Zahl; Iudicium Verlag, München 1988; jap. Orig. 1946 (Maruyama 1988 LP, 41)

⁶⁸ Diese „Handlung versinnbildlicht die schwerwiegende Tatsache, daß die Verfassung ein gnädiges Geschenk des Kaisers an seine Untertanen und nicht ein Vertrag, viel weniger ein durch die Forderungen des Volkes dem Thron abgerungenes Zugeständnis war“ (Storry GMJ, 113/114).

⁶⁹ Zu den Wahlbedingungen siehe: Germaine A. Hoston: *Marxism and the Crises of Development in Prewar Japan*; Princeton University Press, New Jersey 1986 (Hoston, 14)

⁷⁰ Der Erziehungserlass erlangte, wie beabsichtigt, „die Geltungskraft einer heiligen Schrift“. In jeder Schule wurde eine Abschrift zusammen mit einem Bild des Kaiserehepaars an einem bestimmten Platz aufbewahrt und an nationalen Gedenktagen vorgelesen. „Die Verordnung ermahnte die Kinder und Jugendlichen Japans, die konfuzianischen Pflichten der kindlichen Liebe, des Gehorsams und der Güte in ihren verschiedenen Beziehungen einzuhalten und sich mutig dem Staat hinzugeben, wenn er in Not sei“ (Storry, 116/117).

Zeit sahen jedoch gerade in diesem Demokratieverständnis den Mythoscharakter der Taishô-Demokratie entlarvt (Hoston, 12).⁷¹

Das Bewusstsein der eigenen Modernität erwuchs in der ersten Phase also nicht aus der Etablierung demokratischer Ideen – diese wurden im Gegenteil zunehmend unterdrückt. Sondern es erwuchs aus der rasanten Industrialisierung und Technologisierung, dem schnell erreichten wirtschaftlichen Wohlstand und militärischen Erfolg,⁷² und v.a. aus der Begründung des nationalen Selbstbehauptungsdiskurses – in dieser Hinsicht war Japan 1945 im besten Sinne modern, auch wenn dieses Bewusstsein der Modernität in der Shôwa-Zeit zu jenem überindividuellen Größenwahn, zu jener ultranationalistischen und panasiatischen Selbstbehauptung führte, die 1945 schließlich scheiterte. An dieser Stelle sollte dennoch Folgendes bedacht werden: „Der Ehrgeiz, eine große Weltmacht zu werden, war weder unnatürlich noch niedrig. Es scheint notwendig, dies zu sagen, denn eine Folge der aggressiven und kriegerischen Expansion von 1931 bis zum Pazifischen Krieg war in Japan selbst wie in der westlichen Welt der Glaube, daß der japanische Aufstieg zur Weltmacht – innerhalb zweier Generationen erreicht – in gewisser Weise eine sehr schimpfliche Episode gewesen sei. Aber das 19. Jahrhundert war ja nicht nur für Rußland, Deutschland und Italien, sondern ebenso für die Vereinigten Staaten, Großbritannien und Frankreich ein Zeitalter des überzeugten Nationalismus. Es war für die Japaner im 19. Jahrhundert ganz natürlich, das durch diese Nationen gegebene Beispiel nachzuahmen. Nun hat der japanische Nachahmungstrieb immer den Westen entweder verärgert oder belustigt. Aber lernen heißt nachahmen. Für ein rückständiges Land ist der technische Fortschritt auf der Notwendigkeit der Nachahmung begründet.“ (Storry, 103)

4.1.2. ‚Nachkriegsjapan‘ (*sengo-nihon*)

Nach der Kriegsniederlage von 1945 setzte sich Amerika als Entscheidungsinstanz an die Spitze Japans – denn das japanische Volk galt als „obrigkeitshörig“ und „demokratieunfähig“ (Burtscher; Ueyama, 325).⁷³ Zunächst wurde von den Amerikanern eine neue Verfassung geschrieben, die die bisherige ersetzen sollte. Gleichzeitig sprach man jedoch den Tennô von seiner Kriegsschuld frei und verlangte von ihm, seine göttliche Abstammung zu widerrufen. Daraufhin, nachdem in den Kriegsverbrecherprozessen das Militär und die

⁷¹ Die Herrschenden fürchteten nichts mehr als (wirkliche) demokratisierende Tendenzen, die das einheitsstiftende *kokutai* bedrohen und damit die Schaffung einer einheitlichen Gegenmacht gefährden könnten (Hoston, 12). Damit erweist sich der Begriff *Taishô-Demokratie*, der auch in der ‚westlichen‘ Japanforschung oft verwendet wird, als beschönigende Illusion einer Phase der japanischen Modernegeschichte, in der wirkliche Demokratie um jeden Preis verhindert werden wollte. Um sich dennoch auch bzgl. der Rechtsform modern geben zu können, verwendete man den Begriff der Demokratie und gab ihm eine ‚japanische‘ Bedeutung. Dieser Anstrich in der Farbe der Demokratie wurde von den ‚linken‘ Kritikern als bloßer Schein verurteilt.

⁷² Zum Zusammenhang Moderne und Militarismus siehe auch Elberfeld, 44-46. Hier beschreibt er, dass für die Europäer um 1900 die „militärische Durchsetzungskraft eines Volkes“ das wichtigste Kriterium für das „Modernsein eines Volkes“ darstellte: „Durch seinen Sieg [über Russland; B.S.] hat Japan bewiesen, daß es auch ein Kulturstaat ist. Der Grundzug der modernen Kultur ist Organisation. Gute Organisation kann nur am Sieg erkannt werden“ (Elberfeld zitiert Doflein, 1906). Man erkennt hier den gewaltrechtfertigenden Aspekt durch die „aufklärerische Utopie von der Zivilisierung der gesamten Menschheit“. Diese besagt nach Windelband, dass die siegreiche Gesellschaft den höheren Wert repräsentiere (Elberfeld zitiert Windelband 1883). Damit ist der Moderne-Mythos offengelegt: „Modern zu sein als Kulturnation bedeutet, zu siegen über den Schwächeren“ (Elberfeld, 46).

⁷³ Michael Burtscher; Nachwort zu: Ueyama Shunpei: *Japanische Denker im 20. Jahrhundert*; Iudicium Verlag München, 2000; japan. Original: 1998

führenden Politiker der 1930er und 1940er Jahre als Hauptverantwortliche verurteilt wurden, setzte man den Tennô als „Vehikel einer Demokratisierung“ ein. Hierzu stellt Michael Burtscher fest: „Der grundlegende *Widerspruch zwischen einem genuinen demokratischen Idealismus und der im doppelten Wortsinne neo-imperialen Attitüde*, der in der anfänglichen Politik der Besatzungszeit angelegt war, hat den weiteren Kurs der japanischen Nachkriegsgeschichte, die Diskussionen um den eigenen Staat wie um das Verhältnis zu den USA, nachhaltig geprägt“ (Burtscher; Ueyama, 325; Hervorh. B.S.). Daher ist es nicht verwunderlich, dass sich in Japan die Demokratie nicht im ‚westlichen‘ Sinn etablierte, sondern dass sich vielmehr die o.g. spezielle Form der Demokratie fortsetzte. So zeigt Klaus Antoni in seiner genauen Analyse der ‚Proklamation zur Natur des Kaisers als Mensch‘ vom 1. Januar 1946, in der der Tennô offiziell seinem Status der Göttlichkeit entsagte, dass auch im nachkriegsjapanischen Demokratieverständnis „nicht die Einheit des Volkes untereinander – im Sinne einer demokratischen Verfassung – [...] in Erscheinung tritt, sondern vielmehr die Verbundenheit des Tennô selbst mit dem japanischen Volk“ (Antoni 1998, 333).⁷⁴ Damit galt weiterhin, auch wenn der Begriff *kokutai* offiziell aus der Verfassung gestrichen wurde, dessen Kernidee einer „japanischen Nationalfamilie mit dem Tennô als Oberhaupt“ (Antoni 1998, 334). Diese Idee des Familienstaats wurde jedoch in den 1950er und 1960er Jahren von den japanischen ‚Modernisten‘ im Rahmen einer allgemeinen Kritik am japanischen Familiensystem stark angeprangert. Damit einher ging die Auseinandersetzung mit der Bedeutung der Individualität für die japanische Gesellschaft. V.a. von Maruyama wurde in diesem Zusammenhang diagnostiziert, der Aspekt der Demokratie fehle völlig in der japanischen Moderne; er setzte folglich alles daran, diesen in die Gesellschaft zu integrieren.

Dass man 1995 in Japan immer noch von ‚Nachkriegszeit‘ (*senjo*) spricht, ist laut der amerikanischen Japan-Historikerin Carol Gluck „das Resultat eines besonderen historischen Bewußtseins“ im Sinne einer „Verdoppelung des Geschichtsverständnisses“ (Gluck, 60; 73).⁷⁵ Diese „zweite Öffnung des Landes“ (Gluck, 70), diese „zweite Moderne“, in die große Erwartungen gelegt wurden, arbeitet Gluck anhand von „fünf Strängen“ heraus:

Die Nachkriegszeit wurde nach dem radikalen Bruch mit der Kriegsvorgangeneit als Beginn einer neuen Geschichte, als „mythistorischer Neuanfang“ begriffen. Die Moderne seit der Meiji-Restauration galt als fehlgelaufen, weshalb es nun notwendig war, einen „neuen Menschentyp“ für ein „neues Japan“ zu schaffen,⁷⁶ um die Moderne endlich vollziehen zu können. Auf diese Weise entstand der „Gründungsmythos“ eines „friedlichen“, „demokratischen“, „wiedergeborenen“, „neuen Japans“ (Gluck, 61).

Damit einhergehend sollte die Nachkriegszeit eine „Inversion der Vorkriegszeit“ darstellen und damit ein „Gegenentwurf zur Vergangenheit“. Da man v.a. die faschistischen, imperialistischen, militaristischen und feudalistischen Aspekte kritisierte, diente die Kriegszeit regelrecht als Negativmodell für die neuen Reformen (von 1945-47). Im Gegensatz zur Abkoppelung von der Vergangenheit, knüpfte man hier an die in der Meiji-Zeit begonnene Moderne und die gelungenen Ansätze an.⁷⁷ Damit ging es hier nicht so sehr um eine Neuformulierung der Moderne, sondern vielmehr um die „Vollendung der Moderne“ (Gluck, 70). Diese Inversion führte folglich zu einer „heroischen Erzählung“, die dazu verhalf, die

⁷⁴ Klaus Antoni: *Shintô und die Konzeption des japanischen Nationalwesens (kokutai)*. Der religiöse Traditionalismus in Neuzeit und Moderne Japans; Handbuch der Orientalistik; Abt. 5, Japan, Bd. 8; Brill, Leiden – Boston – Köln 1998

⁷⁵ So beging man 1995 nicht den ‚50. Jahrestag des Kriegsendes‘, sondern ‚50 Jahre Nachkriegszeit‘ (Gluck, 60). Siehe: Carol Gluck: *Das Ende der „Nachkriegszeit“: Japan vor der Jahrtausendwende*; in: *Überwindung der Moderne?*; a.a.O.; S. 57-85.

⁷⁶ Gluck verweist hier auf Ôtsuka Hisao, der diese Ansicht 1968 vertrat (Gluck, 69/70).

⁷⁷ Als solche galten z.B. die ‚Bewegung für Freiheit und Volksrechte‘ der 1870er und 1880er Jahre oder die demokratischen Ansätze der Taishô-Zeit (Taishô-Demokratie).

Auseinandersetzung mit dem Krieg sehr schnell abzuschließen. Hierzu leistete auch die Besatzungsmacht ihren Beitrag, indem MacArthur den 15-jährigen ‚Großostasiatischen Krieg‘ umbenannte in ‚Pazifischen Krieg‘ (beginnend mit dem Angriff auf Pearl Harbour). Damit wurde der japanische Angriffskrieg gegen China ausgespart und „durch eine moralische Kalkulation ersetzt, in der der Angriff auf Pearl Harbour durch die Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki aufgewogen wurde, wodurch das japanische Volk wiederum als Opfer dastand“ (Gluck 62/63).

Des Weiteren wurde die Nachkriegszeit als „Zeit des kalten Krieges“ an der „Seite Amerikas“ erlebt. Der enorme US-amerikanische Einfluss zeigte sich neben den Reformen und der neuen Verfassung v.a. darin, Japan zu einem „Bollwerk gegen den Kommunismus in Ostasien“ machen zu wollen (Gluck, 64). In diesem Akt sah man von offizieller japanischer Seite aus die Zugehörigkeit Japans zu den modernen Weltmächten bestätigt. Indem nun die Auseinandersetzung mit der eigenen Rolle in Asien vernachlässigt wurde und man die Auffassung von einer sich abzeichnenden ‚Vollendung‘ der japanischen Moderne propagierte, nahm die japanische Moderne nun „amerikanische und populistische Züge“ an (Gluck, 72). Dagegen wurde von den japanischen Linken, den ‚Modernisten‘, im Namen der „demokratischen Revolution“ die „progressive Nachkriegszeit“ verfolgt (Gluck, 66). Auch wenn sich diese Vision bald als Illusion erwies, so waren die Progressiven laut Gluck doch das „Gewissen der Nachkriegszeit“ (ebd.). Sie waren es, die die Gründe für den Ultrationalismus entlarvten, gleiche Rechte für Individuen forderten und nach Wegen suchten, die Moderne in Japan auf dieser Ebene zu verwirklichen. In diesem Sinne vertraten auch sie die Ansicht, dass die Moderne aufgrund der ‚zweiten Öffnung‘ endlich vollendet werden könnte (Gluck, 70).

Schließlich erlebte man die Nachkriegszeit als eine „*sengo* des Mittelstandes“, in der das Privatleben an Bedeutung gewann. In diesem „Mittelstandsmythos“ wurden das Prinzip Familie und die Geschlechterrollen neu konzipiert, um darauf, bedingt durch das Primat der Homogenität, eine einheitliche Gesellschaft errichten zu können. In der Folge wurde Demokratie verstanden als „gleichberechtigter Zugang zu materiellen und sozialen Gütern“ (Gluck, 68). Für den gesamten Mittelstand, also für quasi alle Japaner,⁷⁸ bedeutete damit die Vollendung der Moderne Fortschritt des Konsums. Während die ‚erste Moderne‘ „auf die Bedürfnisse der Nation zugeschnitten war, schien nun [die ‚zweite Moderne‘; B.S.] Versprechungen für den persönlichen Alltag der Menschen bereitzuhalten. [...] Demokratie und Moderne [wurden] nun ‚privatisiert‘“ (Gluck, 73).

Das Ergebnis der, wie Gluck sie nennt, „Erzählung von der Nachkriegszeit“ war die Meinung, dass man dem „Verrat an der Moderne“ (den Krieg vor 1945) nun endlich eine positive und erfolgreiche Entwicklung der Moderne entgegensetzen konnte (Gluck, 82). Anfang der 1990er Jahre, nach der Beendigung des kalten Krieges und dem Tod des ‚Kriegskaisers‘ Hirohito, sprach man immer häufiger vom ‚Ende der Nachkriegszeit‘. Durch die Verknüpfung der japanischen Nachkriegsgeschichte mit der Vollendung der Moderne, wäre damit auch das ‚Ende der Moderne‘ erreicht. Und in der Tat besagt eine Variante der ‚Erzählung von der Nachkriegszeit‘, dass man nun endgültig den ‚Westen‘ „eingeholt“ und „überholt“ habe und dass damit das Projekt japanische Moderne als gelungen anzusehen sei (Gluck, 82). In einer extremeren Variante wird der ‚japanische Weg‘ der Moderne nicht nur als Modell für die Modernisierung anderer asiatischer Länder betrachtet, sondern als „universales Prinzip“, nach dem die gesamte Welt nun im weiteren Verlauf „Edo-isiert“ werde (ebd.). Daneben gibt es aber auch Gefühle der Unsicherheit, da Japans Stellung in der Welt, d.h. seine Stellung zwischen ‚Asien‘ und dem ‚Westen‘ nach wie vor ungeklärt ist (Gluck, 83). Daher wird von dieser Position aus erneut die Abschließung Japans diskutiert, um v.a. die ökonomische und ‚pazifistische‘ Sicherheit zu gewährleisten.

⁷⁸ In den 1980er Jahren zählten sich 98% (!) der Bevölkerung zum Mittelstand (Gluck, 80).

In dieser kurzen Darstellung der zwei Phasen der japanischen Moderne erscheint die Demokratie als der Aspekt der Moderne, der aufgrund des ‚westlich‘ kulturell geprägten Werts des Individuums in Japan auf Widerstand stößt. Der Widerstand der ersten Phase machte nach ‚westlicher‘ Sicht eine ‚westliche‘ Intervention bzgl. Demokratisierung und damit die zweite Phase notwendig. Dabei scheint es mir vielmehr der in jeder Moderne zu findende universalistische Machtanspruch zu sein, der auch die japanische Moderne nach ‚westlichem‘ Vorbild zunächst nur auf technologisch-ökonomisch-militärischer Ebene stattfinden ließ und der den emanzipatorischen Aspekt der Moderne, den die als solche beschimpften ‚Modernisten‘ in der idealen Form des Individualismus und der idealen Form der Demokratie sahen, unterdrückte.⁷⁹ Diesen kann man, wie es auch geschah, vorwerfen, es ermangele ihnen an Hinterfragung der ‚westlichen‘ Werte, da sie den ‚Westen‘ allgemein idealisierten. Diese Kritik erfasst jedoch genauso wenig den durch Überhöhung verdeckten Aspekt des neuzeitlichen, aufgeklärten Individualismus, der die Verdeckung des Anderen beinhaltet. Vielmehr soll durch die Unterdrückung der Emanzipationsbewegung die eigene Praxis der Verdeckung verdeckt werden. Die offizielle Entscheidung für einen ‚eigenen‘ Selbstbehauptungsdiskurs zeigt dies in aller Deutlichkeit.

An dieser Stelle ist auch die Spätentwickler-These, wie sie Hoston vertritt, zu bedenken. Sie stellt die Frage, ob nicht „the goal of attaining democracy [is] antithetical to the goal of rapid economic growth in a late-developing society?“ (Hoston, xiv). Der Druck, sich wirtschaftlich schnell zu entwickeln, führe zu einer notwendigen politischen Zentralisierung, die eine Demokratie gefährde (ebd.). Jedoch scheint mir diese These nicht weitreichend genug zu sein, da sie nicht ausreichend stark die modernen Mechanismen thematisiert; diese dienen immer und überall zuallererst der Machterlangung und zur Selbstbehauptung. Im Rahmen einer ‚eigenen‘ Modernisierung übernehmen Spätentwicklungsländer diese Mechanismen, um hinsichtlich der für weltpolitische Macht vordergründigen Bereiche Technik und Wirtschaft, als (einigermaßen) gleichmächtige Modernen neben der ‚westlichen‘ zu bestehen – dieses anzustreben ist ein Machtstreben, das dem ‚westlichen‘ Machtstreben antwortet. Effizienz in den genannten Bereichen durch eine straffe, d.h. zentralistische Staatsführung zu erzielen, ist bis ins Mark modern. Die Tatsache, dass der ‚Westen‘, oder der frühentwickelte Teil der Welt, nicht schon immer demokratisch war, wird durch in Hostons These leicht übersehen – und damit auch, dass der moderne Entwicklungsweg zwischen Früh- und Spätentwicklungsländern zwar je eigen, aber nach sehr ähnlichen Mechanismen verläuft. Auch innerhalb der ‚westlichen‘ Modernegeschichte(n) ging der universalistische Machtanspruch der Idee der Gleichberechtigung voran, die sich im ‚Westen‘ heute zwar einigermaßen etabliert hat, aber sich interkulturell als immer noch nicht kompetent erweist.

Meiner Meinung nach hängt dies damit zusammen, dass die ‚Gleichheit‘ der ‚Gleichberechtigten‘ nur diejenigen als Gleiche berechtigt, die das ‚westliche‘ Verständnis des Individuums und die damit verbundene ‚westliche‘ Weltsicht als universalistische Werte akzep-

⁷⁹ Ich betrachte die Art und Weise, in der die japanischen ‚Modernisten‘ (v.a. Maruyama) die Demokratie einforderten, als eine Kritik an der Machtpolitik im eigenen Land. Genau hierin ist der emanzipatorische Aspekt zu erkennen. Diese Forderung nach Demokratisierung von ‚innen‘ unterscheidet sich grundsätzlich von einer interventiven Demokratisierung von ‚außen‘, wie dies nach japanischem Vorbild aktuell auch im Irak und in Afghanistan praktiziert wird. Eine solche sehe ich als zutiefst geprägt von dem ‚westlichen‘ modernen Machtanspruch auf globaler und interkultureller Ebene. Der moderne Absolutheitsanspruch führt dazu, dass die auf diese Art praktizierte Demokratisierung so gut wie nichts mit dem Ideal der Demokratie zu tun hat. Man muss daher grundsätzlich unterscheiden zwischen einer von Individuen geforderten Demokratie und einer von Regimen geforderten Demokratie – die Zwecke sind meist andere.

tieren. Jegliche Hinterfragung⁸⁰ wird damit unmöglich (da man in diesem Fall als ‚Nicht-Gleiche/r‘ spräche, aber gerade dadurch zur Mitsprache nicht berechtigt wäre). Für eine interkulturelle Begegnung ist es somit notwendig, den gängigen ‚westlichen‘ bzw. eurozentrischen Diskurs zu unterbrechen und ausdrücklich *durch* Mitsprache (Interpellation) neue, *interkulturelle* Begriffsverständnisse, z.B. von Gleichheit, *interkulturell* zu erarbeiten.

4.2. Die japanische Moderne als Konstrukt

Auch wenn man von einem Modernebegriff ausgeht, in dem es eine Vielzahl von Altermodernen gibt, so beinhaltet doch jede Altermoderne zumindest die Identitätsproblematik. Und sobald man sich im Bannkreis der Selbstkonstituierungsdiskurse befindet, unterliegt man der Notwendigkeit von Konstruktion und damit dem Wechselspiel von Selbstbehauptung und Selbstabgrenzung. „Die Moderne gilt allgemein als europäische ‚Erfindung‘“ schreibt die Japanologin Irmela Hijiya-Kirschner (Hijiya-Kirschner, 10), und indem in Japan die (‚westliche‘) Gleichsetzung Moderne = Westen übernommen wurde, lag die Betonung und damit das Augenmerk zunächst auf ‚europäische‘. Um jedoch eine vollständige Verwestlichung zu vermeiden, musste die Moderne ‚japanisiert‘ werden, die Modernisierung japanisch vonstatten gehen. Auf diese Weise ist die japanische Moderne als Gegenmoderne eine Erfindung – eine Gegenerfindung zur europäischen Erfindung. Aufgrund der Vernachlässigung seitens der japanischen Rezeption, die Betonung von Anfang an auch auf ‚Erfindung‘ zu legen, ist man in Japan in eine der Fallen der Moderne gegangen: Sich in Kontrast zu einem Anderen zu erfinden und dieses ‚Ich‘ als feststehende, einheitliche Entität zu betrachten.

Diese gegenseitigen Verknüpfung der modernen Konstrukte ‚Westen‘ und ‚Japan‘, die nach wie vor innerhalb der europäischen aber auch in japanischen Diskursen der kulturellen Identitätsbildung Anwendung findet, ist eines der Hauptthemen des Kulturwissenschaftlers und Philosophen Mishima Ken’ichi: „Es ist allmählich an der Zeit, diesen Dualismus, dem einmal die Erfahrung einer inneren Zerrissenheit⁸¹ korrespondierte, als etwas Konstruiertes zu durchschauen und Abschied zu nehmen sowohl von den Identitäts- und Selbstvergewisserungsdiskursen, mit denen die meisten japanischen Intellektuellen implizit oder explizit den ‚Westen‘, als auch von jenen, mit denen die Europäer ‚Japan‘ konstruiert haben“ (Mishima, 87).⁸²

Nach Mishima begingen die japanischen Intellektuellen zwei Fehler: Indem sie sich gegen die Übermacht der europäischen ‚fremden‘ Kultur durch die Behauptung einer ‚eigenen‘ Kultur zur Wehr setzten, merkten sie nicht, dass *beide* Kulturen als selbstbehauptete Formulierungen Konstruktionen sind. Daraus entstand der Folgefehler sich der Einsicht zu verschließen, „daß man in der Moderne ohne Kritik an den kollektiven Diskursen nicht auskommen kann.“ (Mishima, 87). Daher sei es für Japan an der Zeit, solche Studien zu beherzigen, die schon seit einigen Jahrzehnten aufarbeiten, was lange Zeit auch im Westen nicht beachtet wurde und auch nicht beachtet werden wollte: Die Tatsache, dass sich die europäi-

⁸⁰ Ich meine damit ausdrücklich nicht Zurückweisung, sondern die Befragung auf die zugrundeliegenden Mechanismen dieser Prinzipien.

⁸¹ Gemeint ist die Hin- und Hergerissenheit zwischen dem „Individualisierungsprozess“ und dem „Wohl des eigenen Kollektivs“, in welchem sich japanische Intellektuelle seit der Meiji-Restauration befinden, wobei die „Rolle, Fürsprecher der Leidenden in diesem Kollektiv zu sein, umschlagen kann in die Rolle von Apologeten für das Nationale, also für das falsche Ganze.“ (Mishima, 86). Mishima geht davon aus, dass diese „dialektische Wippe“ der Ort ist, „wo die japanischen Diskurse über Europa und Japan angesiedelt sind.“ (ebd.)

⁸² Mishima Ken’ichi: Die Schmerzen der Modernisierung als Auslöser kultureller Selbstbehauptung – Zur geistigen Auseinandersetzung Japans mit dem ‚Westen‘; in: Überwindung der Moderne?; a.a.O.

sche Moderne durch den Kontakt mit anderen bzw. durch die Konstruktion des ‚Fremden‘ konstituiert hat. Mit Bezug auf Todorov und Fanon bemerkt Mishima kritisch, Japan habe, auch wenn es nicht kolonisiert worden ist, genauso wie die Kolonisierten „die Klischees, nach deren Maßgabe sie von den Kolonisatoren wahrgenommen wurden, internalisiert“ (Mishima, 88/89). Dieses zeige sich z.B. in dem von dem Schriftsteller Sôseki Natsume (1867-1916) formulierten Gefühl gegenüber Europa, einer „komplizierte[n] Mixtur aus Selbstdemütigung und Selbstbehauptung“ (Mishima, 89/90): „Wir sind Hinterwäldler, die es urplötzlich in die Stadt verschlagen hat. Wir sind dumme Puppen und Affen aus dem Gebirge. [...] Wir sind so rätselhafte Menschen, dass es nur zu gut verständlich ist, wenn sich die Europäer über uns lustig machen. Sie haben keine Kenntnisse über Japan, hegen kein Interesse daran. Deshalb kann zwischen den Menschen des Westens und den Japanern, auch wenn wir hochqualifiziert und westlichen Respekts würdig sein sollten, von Anerkennung und Liebe solange nicht die Rede sein, wie die Europäer weder Zeit noch Augen dazu haben, unsere Qualitäten zu würdigen“ (Mishima, 89/90).⁸³ Auch wenn diese Haltung einerseits berechtigt ist, so anerkennt sie andererseits die europäischen Bewertungen und damit deren Wertmaßstäbe. Folglich muss sie, um bestehen zu können, den ‚fremden‘ entgegengesetzte ‚eigene‘ Wertmaßstäbe entwickeln: Um eine japanische Moderne herauszubilden zu können, muss v.a. das ‚Japanische‘ bestimmt werden, so dass die Konstruktion einer japanischen Moderne noch weiterer Konstruktionen bedarf.

4.2.1. Traditionalismus: Der japanische Staatskörper (*kokutai*)

„Traditionalism [...] is a conscious attempt at streamlining tradition so as to fit a particular need for a useful past. This need arises when a people wants to acquire a national identity and looks for some common denominator. This common denominator is usually found in a reconstructed tradition of social, cultural and religious solidarity“ (Rothermund; Antoni 1998, 251).⁸⁴ Damit ist der Traditionalismus, wie Antoni schreibt, „per se das Instrument einer auf nationalen Konsens abzielenden politischen Ideologie“ (Antoni 1998, 251) und bildet „einen grundlegenden Faktor“ im „Kontext der Nationalstaatsbildung“ (Antoni 1998, 249).

Nach der Öffnung des Landes war es nun für die Bildung eines modernen japanischen Nationalstaats notwendig, eine einheitsstiftende, genuin japanische Traditionslinie zu formulieren, da es eine solche ausdrückliche Formulierung bisher nicht gab. Die Funktion zur wirksamen Legitimierung der nationalen Politik sollte allem voran der japanische Staatskörper bzw. das japanische Nationalwesen⁸⁵ (*kokutai*) erfüllen.

Zunächst sei eine kurze inhaltliche Bestimmung des *kokutai* gegeben:⁸⁶ Gemäß der Überlieferung wurde der mythische Urkaiser Jimmu-Tennô im Jahr 660 v. Chr. durch die Sonnengöttin Amaterasu ômikami als deren Nachfahre zur ewigen Herrschaft über Japan legitimiert. Allerdings ist nicht nur der Tennô, sondern das gesamte japanische Volk göttlicher Abstammung. Durch gemeinsame göttliche Urahnen besteht eine verwandtschaftliche Beziehung zwischen allen Japanern, weshalb die gesamte japanische Nation wie eine große Familie verbunden ist. Durch die Einheit von Loyalität und Kindesliebe ist jeder einzelne Japaner dazu angehalten, den Tennô wie einen Vater zu lieben und ihm treu ergeben zu sein.

⁸³ Sôseki gilt als einer der wichtigsten modernen japanischen Schriftsteller. Mishima zitiert aus den Tagebuchnotizen der Londoner Zeit um 1901

⁸⁴ Das Zitat stammt von Dietmar Rothermund (1970), zitiert in Antoni 1998.

⁸⁵ Zur Übersetzung dieses Begriffs siehe Klaus Antoni: *Der himmlische Herrscher und sein Staat. Essays zur Stellung des Tennô im modernen Japan*; Iudicium Verlag, München 1991 (Antoni 1991, 32-35)

⁸⁶ Für das gesamte Kapitel ‚*kokutai*‘ dient Antoni 1998 als Grundlage.

Formuliert wurde das *kokutai*-Denken durch die Mito-Schule und stellte eine Verbindung konfuzianischer Werte mit dem Denken der Nationalen Schule (*kokugaku*) dar. Ganz zu Grunde liegt der Shintô (Weg der Götter), die v.a. durch die Nationale Schule proklamierte ‚Urreligion‘ Japans, die jedoch als solche nicht nachweisbar ist. Vielmehr weist Antoni darauf hin, dass diese Proklamation von Anfang an illusorisch und zweckgerichtet war: Die Shintô-Mythologie, die die göttliche Abstammung des Tennô behauptete, diente v.a. dazu, die Macht des Kaiserhauses zu legitimieren (Antoni 1998, 31f). Dieser grundsätzlich politisch orientierte Shintô wurde de facto erst ab dem 6. Jahrhundert n. Chr. aufgrund der Konfrontation mit dem fortgeschritteneren und weitaus mächtigeren China gegründet. Um gegen dieses bestehen zu können, wurde die chinesische Staatskunst übernommen, die Stellung des Herrschers aber japanisiert: Dem Herrscher, der in China in Beziehung mit dem Himmel stand, wurde in Japan himmlische, d.h. göttliche Abstammung zugesprochen. Durch diese Akkulturation konnte man das Ergebnis als die eigene Tradition bezeichnen und damit eine gleichstarke Gegenmacht demonstrieren.

Während sich nun die Nationale Schule⁸⁷ v.a. auf die eigene Tradition des ‚Weges der Götter‘ berief und diese zu erhärten suchte, gleichzeitig aber alles Chinesische ablehnte, betrieb die Mito-Schule⁸⁸ eine Verbindung des nationalen Shintô-Denkens mit der konfuzianisch ausgerichteten *shushigaku*,⁸⁹ einer Ethik zur Regelung der hierarchischen Abhängigkeitsverhältnisse in der Gesellschaft. Als Ergebnis wurde schließlich 1825 durch Aizawa Seishisai in seiner Schrift *shinron* der Terminus *kokutai* formuliert, geprägt und in die staatstheoretische Diskussion verankert. Das Neue dieses Konzepts lag in der als Einheit verstandenen konfuzianischen Tugenden Loyalität und Kindesliebe, die nicht mehr in erster Linie dem Feudalherren bzw. den Eltern gezollt werden sollten. Vielmehr sollte sich die Loyalität allein auf den Tennô richten wie die Liebe eines Kindes zu seinem Vater. Damit erweiterte sich der göttliche Aspekt um den familiären und beide bilden zusammen den japanischen Staatskörper. Darin, dass „die vermeintlich unwandelbaren Eigenheiten der Nation [...] dieser erst im Rahmen einer Jahrzehnte währenden Indoktrination bekanntgemacht werden [mussten]“,⁹⁰ zeigt sich deutlich die paradoxe Struktur der japanischen Tradition als Konstrukt (Antoni 1998, 272).

Kurz gesagt, kommt also als „geistig-religiöses Legitimationssystem für neue soziale und politische Strukturen“ (Antoni 1998, 93) einerseits der Traditionalismus des Shintô und andererseits das von der Nationalen Schule bzw. v.a. der Mito-Schule formulierte Nationalwesen zur Anwendung. Nachdem man die göttliche Abstammung auf die gesamte Nation erweitert hatte, war durch diesen religiösen Nationalismus innenpolitisch eine Richtschnur für die Homogenität der Nation gewährleistet. Die Idee der „Abstammungsgemeinschaft“ (Antoni 1998, 175) und die Struktur des Familienstaats sollten nach außen, v.a. dem ‚Westen‘ gegenüber, die eigene Tradition verkörpern, zur Abschreckung dienen und die eigene Macht demonstrieren. Hiermit wurde außerdem die Basis geschaffen für die Begründung der japanischen Vormachtstellung in Asien (Panasiatismus).

⁸⁷ Es war die Nationale Schule, die seit Mitte der Edo-Zeit (~ spätes 17. Jh.) die o.g. Neuinterpretation des Shintô vornahm. Seit dem frühen 19. Jh. war diese Schule verstärkt politisch ausgerichtet.

⁸⁸ Die Mito-Schule wurde 1657 gegründet zur Erstellung eines Geschichtswerk nach chinesischem Vorbild. Gegen Ende der Edo-Zeit (~ spätes 18. Jh.) platzierte sie sich als Opposition zur Shôgunatsregierung (*bakufu*) und begann mit der Formulierung des *kokutai*-Konzepts für die Wiedereinführung eines ‚archaischen Herrschaftssystems‘ (Antoni 1998, 157). Mit Beginn des 19. Jh. war sie wie die Nationale Schule zunehmend politisch orientiert.

⁸⁹ Auch diese Lehre wurde in der Edo-Zeit aus China übernommen und akkulturiert, bis sie im Laufe des 19. Jh. als gänzlich japanisch begriffen wurde (Antoni 1998, 169)

⁹⁰ Hierzu diente der ‚Kaiserliche Erziehungserlass‘ von 1890.

Nach Maruyama besaß das *kokutai* „magische Macht“ und sollte „die ungeheure Aufgabe [erfüllen], in Japan als geistiger Ersatz für das Christentum, das tausend Jahre lang die „Achse“ der europäischen Kultur gebildet hat“, zu dienen (Maruyama 1988 DiJ, 45).⁹¹ Um diese neue ‚geistige Achse‘ des modernen Japan zu bilden, „genügte [es], den vor zweitausend Jahren entstandenen Mythos zu mobilisieren“ – für Maruyama ist dies beispielhaft für die „Verbindung *ultramoderner* und *vormoderner* Momente“ (Maruyama 1988 DiJ, 50; 48). Hierin zeigt sich auch das Paradox, dass das *moderne* Japan „auf der Wiedereinsetzung eines angeblich *archaischen* Gottkaisertums“ basiert (Antoni 1998, 21; Hervorh. B.S.). Somit ist „die „Meiji-Restauration“ des Jahres 1868, mit der das Shogunat als Regierungsform ein Ende fand, [...] nur zu einem Teil auf den in der Modernisierungstheorie so hervorgehobenen Einfluß des Westens zurückzuführen. Ohne die tiefgreifende, in den Jahren der Abschließung im Lande selbst entstandene geistige Opposition und deren Vorbereitung auf den Wechsel [...] wäre Japan der Übergang zu einem Nationalstaat moderner Prägung – im Sinne der Staatsauffassung des 19. Jh. – nicht möglich gewesen“ (Antoni 1998, 176).

Damit scheint sich der Fortschritt Japans aus dem Konflikt ‚Tradition – Moderne‘ herauszuspeisen. Da aber diese Traditionen im Rahmen der Schaffung einer japanischen Moderne erst formuliert wurden und daher, wie Antoni schreibt, „nicht als *survivals* früherer Kulturschichten angesehen“ werden dürfen (Antoni 1998, 249; Hervorh. Antoni), entpuppt sich auch dieser Konflikt selbst als Konstruktion.

4.2.2. Japans ‚Einzigartigkeit‘

Gleich zu Beginn der ersten Phase der Modernisierung waren japanische Intellektuelle damit beschäftigt, eine nationale Identität zu konstruieren. Während es den Regierungstreuen dabei um die Bildung und Festigung der nationalen Einheit unter der Meiji-Regierung ging, wollten die ‚Modernisten‘ die Mängel des Meiji-Konzepts *wakon-yōsai* (‚japanischer Geist – westliche Technik‘; d.h. bloße Einfuhr technischer Errungenschaften bei gleichzeitiger Ablehnung der individuellen Grundwerte) ausgleichen. Beispielsweise unternahm der Schriftsteller Kafû Nagai „Versuche, aus der Perspektive der ästhetisch geprägten Gegenkultur Elemente in der eigenen Kultur zu entdecken, die sich für eine ‚typisch japanische‘ Variante der Moderne eignen“ (Schulz/Langemann, 139).⁹² Allerdings zweifelt Kafû an der Existenz einer japanischen „Originalität“ mit dem Argument, dass die Kultiviertheit sich früher im Interesse an chinesischen Dingen zeigte und heute im Interesse an ‚westlichen‘ Dingen (Schulz/Langemann, 140). In seinem Gegenentwurf zu der durch Verfall geprägten japanischen Moderne ging es ihm also weniger um die japanische Originalität als um die Formulierung einer *neuen* japanischen Moderne. Jedoch tendierte er dabei zu einem „Rückzug in ästhetische Gegenwelten“, wie z.B. in die des städtischen Frankreichs, v.a. aber in die der japanischen Vormoderne. Dabei „ist sich Kafû nicht bewußt, daß in seinem einer romantisch verklärten Vormoderne zugewandten Ästhetizismus die Gefahr eines unreflektierten Wertkonservatismus liegt“ (Schulz/Langemann, 142). Einerseits scheint nun Kafû, der durch die Konstruktion einer ästhetisierten japanischen (vormodernen) Identität Kritik am herrschenden System ausdrückte, in Opposition zu stehen zu den späteren Vertretern des Japandiskurses (*nihonron*). Auf der anderen Seite bot er jedoch damit auch eine Grundlage für die späteren nationalistischen und reaktionären Japandiskurse und damit für den Diskurs der japanischen Einzigartigkeit.

⁹¹ Maruyama Masao: *Denken in Japan*; in: *Denken in Japan*; hrsg. u. übersetzt v. Wolfgang Schamoni und Wolfgang Seifert; Suhrkamp, Frankfurt/M. 1988; jap. Orig. 1961

⁹² Evelyn Schulz/Christoph Langemann: Die Sehnsucht nach der verlorenen Ganzheit: Welt und Gegenwelt bei Nagai Kafû und Natsume Sôseki; in: Japan-Lesebuch III. „Intelli“; hrsg. v. Steffi Richter; Konkursbuchverlag, Tübingen 1998

Direkt im Zuge der Kriegsniederlage kam es von Seiten vieler Intellektueller zu einer starken Kritik und Abwertung des ‚Japanischen‘: Dieses müsse sich v.a. von dem „Mythos der Einzigartigkeit und Besonderheit“ entledigen (Aoki, 13; 45).⁹³ Als solche Einzigartigkeiten und Besonderheiten wurden in erster Linie die japanische „Familienideologie“, die gesellschaftliche Struktur der „Gruppenorientierung“ bzw. der „Schamkultur“⁹⁴ und die grundsätzliche Irrationalität analysiert und kritisiert (Aoki, 45/46). Diese Aspekte seien letztendlich verantwortlich für das feudalistische Wesen der japanischen Gesellschaft, sein spezifisches Staatswesen und seine Vormodernität (Aoki, 47). Mit Beginn der 1960er Jahre bildete sich, gewissermaßen als Gegenbewegung, der Japandiskurs, der bis heute aktiv ist. Dabei handelte es sich um Theorien über das Japanertum bzw. über die japanische Kultur mit dem Ziel, die spezifisch japanische Mentalität neu zu formulieren und das japanische Selbstbewusstsein zu rehabilitieren. Mit den herausgearbeiteten Besonderheiten der japanischen Mentalität sollte dann außerdem der rasche, einzigartige wirtschaftliche Aufstieg erklärt werden (Vorwort der dt. Übersetzer in Aoki, 7).

Die Behauptung von Japans Einzigartigkeit drückt sich aber auch aus in der reklamierten ‚Sonderstellung Japans in der Welt‘. Diese ist gekennzeichnet durch die Hin- und Hergerissenheit des modernen Japans zwischen ‚Asien‘ und dem ‚Westen‘ und drückt sich aus in den diskursiven Bewegungen ‚Abkehr von Asien‘, ‚Panasiatismus‘ und ‚Rückkehr nach Asien‘.

Die Abkehr von Asien ist ein grundlegendes Kennzeichen der japanischen Modernisierung der Frühphase. So wurde behauptet, der Fortschritt Japans erfordere die Distanzierung von seinen asiatischen Nachbarn (Antoni 1996, 127).⁹⁵ V.a. war damit die Distanzierung von China gemeint, von dessen dominierendem kulturellen Einfluss Japan sich nun endgültig zu befreien suchte. Diese Abkehrhaltung setzte eine erfolgreiche Akkulturation voraus, in der das Übernommene soweit in die eigenen Gegebenheiten eingepasst wurde, dass man es nicht mehr als Anderes wahrnahm. Die japanische Überzeugung bzgl. des Umgangs mit dem Fremden war hierbei, „Fremdes sei letztlich nach Japan gelangt, nicht um hier bloß assimiliert und japonisiert zu werden, sondern vielmehr um in Japan letztendlich seine eigentliche Bestimmung und „Vollendung“ zu erfahren“ (Antoni 1996, 130). Das wichtigste Beispiel für eine erfolgreiche Akkulturation stellt die Japanisierung der konfuzianischen Kardinaltugenden dar. Noch im 17. Jahrhundert wurde durch Razan Hayashi dem Wertesystem des Konfuzianismus die primäre Rolle vor dem Shintô eingeräumt, wobei er gleichzeitig die Entsprechung der drei konfuzianischen Kardinaltugenden mit den drei shintôistischen Schatzstücken betonte (Antoni 1996, 133/34).⁹⁶ Anfang des 19. Jahrhunderts erfuhr

⁹³ Aoki Tamotsu: *Der Japandiskurs im historischen Wandel. Zur Kultur und Identität einer Nation*; Iudicium Verlag, München 1996; jap. Orig. 1990

⁹⁴ Die beiden Begriffe ‚Gruppenorientierung‘ und ‚Schamkultur‘ stammen von der amerikanischen Kulturanthropologin Ruth Benedict, die in ihrem (v.a. auch in Japan) äußerst einflussreichen Buch *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture* von 1947 eine Analyse der Grundstrukturen der japanischen Kultur formulierte.

⁹⁵ Klaus Antoni: *Japans schwerer Weg nach Asien – Geistesgeschichtliche Anmerkungen zu einer aktuellen Debatte*; in: *Überwindung der Moderne?*; a.a.O. Antoni bezieht sich hier auf Fukuzawa Yukichi (1835-1901), ein Verfechter der ‚westlichen‘ Moderne, v.a. der Aufklärung.

⁹⁶ Die drei Schatzstücke sind Spiegel, Edelsteine und Schwert. Die drei Tugenden sind Wissen, Menschlichkeit und Tapferkeit. Daraus formulierte Razan folgende Entsprechung: „Der Spiegel ist das Wissen, die Edelsteine die Menschlichkeit und das Schwert die Tapferkeit. [...] Leben diese Tugenden im Herzen, so sind sie Wissen, Menschlichkeit und Tapferkeit. Treten sie als Symbole in Erscheinung, so werden sie zu Edelsteinen, Spiegel und Schwert. [...] Der Königliche Weg und der Götter Weg sind nur eines.“ Klaus Antoni zitiert aus Oscar Benl und Horst Hammitzsch: *Japanische Geisteswelt*; Bertelsmann, Baden-Baden 1956 (Antoni 1996, 133)

dieses Verhältnis durch die Mito-Schule eine entscheidende Veränderung, indem die Wertigkeit genau umgekehrt wurde: Die konfuzianischen Elemente wurden als die göttliche Ordnung des japanischen Shintô unterstützend und damit als sekundär bezeichnet (Antoni 1996, 134). In der Meiji-Zeit schließlich beschrieb Inoue Tetsujirô die konfuzianischen Kardinaltugenden als genuin japanisch und formulierte daraus eine japanische Nationalethik, womit der Konfuzianismus endgültig und vollständig akkulturiert war (Antoni 1996, 135). Damit stellt nach Antoni „die Verdrängung der eigenen konfuzianischen Wurzeln [...] ein fundamentales Element der japanischen Modernisierung seit der Meiji-Zeit und der damit einhergehenden Abwendung von Asien dar“ (Antoni 1996, 136). Die Abkehr von China wurde also vollzogen unter Rückgriff auf die Behauptung der Einzigartigkeit, die de facto aber das Ergebnis einer erfolgreichen Akkulturation war. Die japanische Identität gründet demnach auf einem durch Verdeckung des Anderen erbauten Ethnozentrismus, der Japans Einzigartigkeit und damit seine Sonderstellung als ‚nicht-westlich‘ und ‚nicht-asiatisch‘ reklamiert. Diese zur japanischen Selbstdefinition dienende Einzigartigkeit übernimmt auch Huntington, indem er Japan als *einzigsten* Nationalstaat für sich einen *eigenen* Kulturraum bilden lässt. Diese „postulierte kulturelle Isolierung Japans [...] legt keineswegs den Lapsus eines lediglich inkompetenten Autors bloß, sondern reflektiert vielmehr ein geistiges Grundproblem des modernen Japans, das sich in Zukunft tatsächlich zu einem entscheidenden Konfliktpotential entwickeln könnte: die Isolierung, letztlich Selbstisolierung, des Landes von seinen asiatischen Nachbarn“ (Antoni 1996, 128). Als Begründung für die Nicht-Einordnung Japans in den konfuzianischen Kulturraum, nennt Huntington Japans Einzigartigkeit. Dazu Antoni: „Damit betritt der Autor offensichtlich ohne sich dessen überhaupt bewusst zu sein, also vollkommen unkritisch, den weiten Raum kultureller Bilder und Illusionen, nationaler Mythen und Stereotypen, die gerade auch im Japan der Moderne selbst das Verhältnis zu Asien vernebelt und das Klischee eines in selbstgenügsamer Isolation verharrenden Inselreiches begründet haben. [...] Und so führt uns die von Huntington postulierte kulturelle und räumliche Abtrennung Japans vom ostasiatischen Kontext, so meine grundlegende Hypothese, weniger in den Bereich realer Gegebenheiten als vielmehr in den der mächtigen Mythen und nationalen Stereotypen Japans“ (Antoni 1996, 129). Hierzu ist jedoch zu bemerken, dass Antoni lediglich die stereotype japanische Selbstdeklarierung der Einzigartigkeit kritisiert und Huntingtons Ansatz der zukünftigen Bedeutung kultureller Großräume relativ unkritisch übernimmt. Er meint, Japan müsse sich in einen „größeren kulturellen Horizont“ einordnen, da es sonst „auf längere Sicht kaum Chancen [hätte]“ (Antoni 1996, 145). Und in der Tat begann in den späten 1980er Jahren, während der Hochphase des Japandiskurses, die innerjapanische Debatte um die Rückkehr nach Asien. Sie ist laut Hijjya-Kirschnereit in Zusammenhang mit der Thematik der ‚Überwindung der Moderne‘ Anfang der 1940er Jahre zu sehen, sozusagen als aktueller Ausdruck dieser Thematik (Hijjya-Kirschnereit, 11-13), und ist damit eine Fortführung der (Moderne-) Kritik am ‚Westen‘. Nach einer Reihe von Publikationen über die Abgrenzung Japans erschien 1994 ein Sammelband unter dem Titel *Ein Asien, das ‚nein‘ sagen kann*. Darin behauptet der Schriftsteller und Politiker der Liberaldemokraten Ishihara Shintarô ausdrücklich, „Japan sei nach Asien heimgekehrt“ (Hijjya-Kirschnereit, 12). Ebenfalls 1994 erschien in der *Japan Times* der Artikel: *Coming home to the new Asia*, in dem es programmatisch heißt: „Now it is time for Japan to find a place in the new Asia. [...] This nation must play its full part in the new drama of *Asian* greatness“ (Antoni 1996, 23; FN 1; Hervorh. B.S.). Getragen wurde diese Diskussion von der Meinung, der ‚Westen‘ habe „nicht nur seine Vorbildfunktion eingebüßt, sondern [sei] auch global gesehen zunehmend Relativierungsprozessen unterworfen“ (Hijjya-Kirschnereit, 12). „Wenn sich nun die Grenzen westlicher Rationalität und Wissenschaft, von Individualismus und Subjektbegriff so eindeutig offenbaren, schлüge damit nicht die Stunde ‚östlicher‘ Konzepte?“ (ebd.). Verstärkt geht es hier also wieder einmal um die eigene Abgrenzung vom ‚Westen‘ verbunden mit seiner Ableh-

nung, diesmal jedoch, indem die Wiedereinfügung Japans in den größeren Kontext ‚Asien‘, den ‚Osten‘ propagiert wird. In auffallender Entsprechung zu Huntingtons Postulierung eines Zusammenpralls des ‚asiatischen‘ mit dem ‚westlichen‘ Kulturraum, wird hier ein Siegeszug des Monolithen ‚Asiens‘ bzw. der ‚östlichen‘ Werte gegenüber dem ebenso monolithisch verstandenen ‚Westen‘ formuliert. Hier zeigt sich sehr gut, wie verwoben die gegenseitige Übernahme kultureller Mythen ist.

Zu Recht kritisiert Antoni diese Art der Selbstisolierung Japans; er berücksichtigt meiner Meinung nach jedoch zu wenig, dass *beide* Ansätze auf der Behauptung einer jeweiligen Einzigartigkeit aufbauen und dadurch das globale Konfliktpotential deutlich erhöht wird; denn es geht *beiden* im Wesentlichen um die Formulierung selbstbehauptender kultureller Identitäten.⁹⁷ Der japanische Sonderstellungs-Mythos sollte kritisch hinterfragt werden, ohne dass man dabei auf ein ebenso kritikwürdiges ‚westliches‘ Konzept hereinfällt.

Der Panasiatismus bezeichnet das politische Programm der End-1930er und 1940er Jahre: Die japanische Hegemonie in Asien. 1940 wurde für dieses Ziel die Formulierung ‚Großostasiatische Ko-Prosperitäts-Sphäre‘ (*dai tōa kyōeiken*) verwendet, unter der zunächst der Zusammenschluss Japans, Mandschukuos und des besetzten Chinas gemeint war (Bauer, 12).⁹⁸ In der ‚Großostasiatischen Erklärung‘ von 1943 wurden alle euro-amerikanischen Interessen in der Region verurteilt, indem man sich auf die „Befreiung der asiatischen Länder“ berief (Ueyama, 97 [FN 5; Anm. d. Übers.]). Obwohl viele japanische politische Intellektuelle der europäischen Kolonial- und Außenpolitik misstrauisch und skeptisch gegenüber standen und die imperialen bzw. hegemonialen Bestrebungen des ‚Westens‘ verurteilten, unterstützten sie das Ziel der Regierung, eine ebensolche hegemoniale japanische Gegenmacht in ‚Asien‘ zu etablieren. Zur Rechtfertigung der asiatischen Vormachtstellung übernahm man die Asien-Bilder des von „kulturellem Rassismus“⁹⁹ geprägten europäischen Orientalismus und setzte „diese Charakterisierungen [...] narzißtisch in Kontrast [...] zu der als überlegen empfundenen eigenen Kultur“ (Mishima, 99). In den europäischen Orientalismus-Diskursen wurde Asien bezeichnet als „unschuldiges junges Ding“, das man „beschützen sollte, um es später um so wonnevoller beschlafen zu können [...] Der Vergleich Asiens mit einem unerfahrenen Mädchen, dessen Interessen die Japaner vor den Krallen der Europäer zu schützen hätten, ist eine Denkschablone, die immer wieder in tausend Variationen wiederholt wurde, heute jedoch in der irrigen und verlogenen Annahme, daß die Japaner diesem Mädchen endlich auf die Beine geholfen, sprich: Asien die politische Selbständigkeit ermöglicht haben“ (ebd.). Auch die Argumente bzgl. einer „Hierarchisierung der Nationen“ mit Japan an der Spitze sind laut Mishima eine „genaue Kopie der europäischen Rassendiskriminierung“ (Mishima, 104/105) und die Berufung auf den japanischen

⁹⁷ Wie weiter oben schon gezeigt wurde, verwendet Huntington selbst das Argument der Einzigartigkeit, um den ‚Westen‘ (neu) zu definieren. Wenn Antoni schreibt, dass sich Huntington der japanischen kulturellen Selbstbilder wohl „überhaupt nicht bewusst“ bzw. diesen gegenüber „vollkommen unkritisch“ ist, so ist er es selbst in Bezug auf die ‚westlichen‘ kulturellen Selbstbilder. Wenn Antoni Huntington also bescheinigt, er würde auf den Mythos der (japanischen) Einzigartigkeit hereinfallen, so möchte ich dieses modifizieren: Huntington fällt darauf herein, weil er *selbst* an die Notwendigkeit einer abgrenzenden Selbstdefinition mittels der Behauptung von Einzigartigkeit glaubt und es ebenso praktiziert – hierauf fällt wiederum Antoni herein.

⁹⁸ Siehe Detlef Bauer: Die Transmoderne. Eine kulturkritische Diskussion im Japan der Kriegszeit; Selbstverlag (Diss.), Tübingen 1995; genauere Informationen in: Japan's Greater East Asia Co-Prosperity Sphere in World War II; ed. & introd. by J.C. Lebra, Oxford Univ. Press, Kuala Lumpur 1975

⁹⁹ Mishima zitiert mit diesem Ausdruck Etienne Balibar und verweist auf: E. Balibar u. Immanuel Wallerstein: *Rasse, Klasse, Nation: Ambivalente Identitäten*; übers. v. M. Haupt u. I. Utz; Argument, Hamburg 1990

Friedenswillen nichts anderes als „eine verkappte Kolonialpolitik“ (Mishima, 108). Ganz ähnlich, wie die Abkehr von Asien mit der Einzigartigkeitsbehauptung begründet wurde, die aufgebaut war auf einer erfolgreichen Akkulturation konfuzianischer Elemente, wurde auch der Panasiatismus mit einer solchen Behauptung begründet, die diesmal jedoch aufgebaut war auf einer erfolgreichen Akkulturation des ‚westlichen‘ Hegemonieanspruchs. Mit dieser Haltung verfolgte die japanische Regierung, unterstützt von vielen Intellektuellen, die Errichtung einer neuen Weltordnung, basierend auf einer neuen *ostasiatischen Ordnung*; das Mittel dazu sollte der ‚Großostasiatische Krieg‘ darstellen. Hierauf werde ich im Zusammenhang mit dem Symposium von 1942 noch genauer eingehen.

Sowohl der Japandiskurs als auch die japanische Sonderstellung in der Welt sind interaktiv mit dem Mythos der Einzigartigkeit¹⁰⁰ verbunden; d.h. einerseits erschaffen sie diesen und andererseits führt die Annahme einer japanischen Einzigartigkeit dazu, Erklärungen für diese Einzigartigkeit zu formulieren und sie damit zu erhärten. Dieser Quasi-Mythos im Sinne einer Ideologie, den Peter Dale in seiner kritischen Stellungnahme zum *nihonjinron* herausarbeitet, und der laut Antoni eine „isolationistische Selbstinterpretation Japans“ ist (Antoni 1996, 129), auf den auch ‚westliche‘ Forscher wie Huntington hereinfließen, ist, so behaupte ich, ein grundsätzlicher Bestandteil nicht nur der japanischen, sondern auch der ‚westlichen‘, sich abgrenzenden modernen Selbstbehauptung. Eine (Inter-) Kulturphilosophie muss dieses stets berücksichtigen, da dieser Art praktizierter ‚Interkulturalität‘ in erster Linie eine abgrenzungs- und damit konfliktorientierte Tendenz innewohnt.

4.3. Der japanische Selbstbehauptungsdiskurs

Es geht also im japanischen Modernisierungsprozess vorwiegend um die Schaffung bzw. Formulierung des eigenen, japanischen Selbstbildes in Abgrenzung zum ‚Westen‘. In diesen Formulierungen soll die Einzigartigkeit Japans betont und erhärtet werden; ob nun in der *kokutai*-Ideologie in der ersten Periode oder im Japandiskurs der Nachkriegszeit.

Solche Formulierungen nennt Mishima „Selbstbehauptungsdiskurse“ und analysiert folgende, in diesen immer wiederkehrende Denkmuster:

Es herrscht ein „naiver Glaube an die historische Kontinuität des japanischen Geistes oder der japanischen Lebensform“ (Japanertum).

Diese Diskurse sind „geprägt von Konzepten wie ‚ganzheitliches Sehen‘ oder ‚Wesensschau‘“ und der Betonung eines „Beziehungs- und Kontextwissens“. In diesem wird davon ausgegangen, dass das ‚japanische Wesen‘ nur von Japanern in seiner Ganzheit erfasst bzw. verstanden werden kann (Holismus/Kontextualismus).

Man neigt zu einer „Hierarchisierung der Nationen“, wobei Japan sowohl im Vergleich zum ‚Westen‘ als auch zu ‚Asien‘ die Vorreiterrolle zugesprochen wird (Panasiatismus).

Die traditionelle Lebensform erfährt eine Idealisierung, und zwar so, dass man „in der Problemlösungskapazität der tradierten Lebensform eine Vorwegnahme der demokratischen Mentalität [sieht], oder, noch radikaler: eine bessere Demokratie als die westliche“ (Japans Vormoderne = postmodern).

Es „wird das Eigene zum Universalen erklärt“, obwohl genau dieses dem Westen vorgeworfen wird (Universalismus/Ethnozentrismus) (Mishima, 118-21).

Unüberhörbar ist hier Mishimas grundsätzliche Kritik an solchen „kulturalistischen Diskursen“, denen ein Denkmodell zu Grunde liegt, in dem die „Dichotomisierung zwischen ‚westlich‘ und ‚östlich‘“ vollzogen wird, und „das, wie es der Machiavelli von Harvard, Huntington, in bezug auf insgesamt sieben oder acht Kulturen aufgebaut hat, durch eine gegenseitige Blickverengung konstruiert ist“ – ein solches sollte in Japan, und nicht nur dort, endlich aufgegeben werden (Mishima, 122).

¹⁰⁰ Siehe Peter N. Dale: *The Myth of Japanese Uniqueness*; St. Martin's Press, New York 1986

Daneben sieht Jens Heise in den Selbstinterpretationen v.a. der frühen Japandiskurse einen Ansatz zu einer Kulturhermeneutik, die „Einblicke in ein anderes Denken“, das „aus einer anderen symbolischen Ordnung“ stammt, gewährt (Heise 1989, 96).¹⁰¹ Da dieses auch für die abendländische Selbstinterpretation von Bedeutung ist, eröffnen sich hieraus „Perspektiven für eine Theorie der Kultur zwischen den Kulturen“ (ebd.). Dieser Anspruch wird erfüllt, „wo es gelingt, die Unterschiede zwischen den Kulturen mit Unterschieden innerhalb der eigenen Kultur zu verknüpfen“ (Heise 1990, 8).¹⁰² So entstanden die japanischen Selbstinterpretationen in der steten Spannung zwischen einerseits der Identitätsfindung aus der eigenen Tradition heraus und andererseits der Formulierung einer dem ‚Westen‘ ebenbürtigen modernen Position (Heise 1989, 78). Entscheidend für die Japandiskurse ist, dass sie „die Interpretation der Moderne [betreiben], indem sie die Vormoderne an eine theoretische Sprache anschließen“ (Heise 1989, 76). „Sie entnehmen der wissenschaftlichen Tradition des Westens die theoretischen Mittel, um die alte Kultur in eine neue Sprache zu übersetzen, in der sich die japanische Gegenwart selbst verständigen kann“ (Heise 1989, 77). Aus diesem Grund sind für Heise die Japandiskurse grundsätzlich interkulturell (ebd.). Diesem Aspekt der interkulturellen Verfasstheit der japanischen Moderne, wie sie sich im Japandiskurs zeigt, stimme ich im Sinne der *Altermoderne* zu, sehe allerdings in dieser Auffassung von Interkulturalität bloß die Art der Entstehung der Japandiskurse bedacht und lese daher in Heises Aussage v.a. den Aspekt der *Interkulturalität* heraus. In einer kritischen Auseinandersetzung mit der japanischen Moderne sollte jedoch sowohl die Wichtigkeit der japanischen Selbstbehauptungsdiskurse zur Bildung einer eigenen Moderne herausgestellt werden, aber v.a. auch die darin enthaltene Verdeckungs-Problematik der Moderne überhaupt: Verdeckung nicht nur des Anderen oder der Verdrehung der Schuldhaftigkeit, sondern v.a. auch des emanzipatorischen, hinterfragenden und selbstkritischen Aspekts der Moderne. Da in den Japandiskursen selbst der Aspekt der *Interkulturalität* weitgehend anerkannt wird, muss hier die Aufmerksamkeit v.a. auf die Art der japanischen Auseinandersetzung mit europäischen Selbstbildnissen und der Schaffung eigener richten. Die Japandiskurse sind zwar in der Tat „von Europa aus lesbar und interessant“ (Heise 1989, 79) und verweisen auf ein „eigenes, eigenständiges Projekt der Moderne“ (Heise 1990, 7), aber sie bestätigen auch die gängigen modernen Selbstbilder des ‚Westens‘ und die des ‚Westens‘ vom ‚Osten‘, und sie fixieren moderne Selbstbilder des ‚Ostens‘; der nationalistische und damit konfliktschürende Unterton schwingt in allen Japandiskursen mit. Auch wenn es in einem ersten Schritt notwendig ist, eine kulturelle Identität zu formulieren, um sich aus einem eindeutigen Abhängigkeits- oder Einflussverhältnis zu emanzipieren, ist es in einem zweiten Schritt noch notwendiger, einen Pfad jenseits solcher monokulturellen Formulierungen einzuschlagen, um sich wirklich zu emanzipieren. Hier könnte v.a. der Aspekt der *Interkulturalität* und die Theorie der *Altermoderne* eine Möglichkeit eröffnen, den grundsätzlich plastischen Charakter der modernen kulturellen Selbstbilder zu erkennen und dem Zwang der kulturellen Selbstfixierung zu entgehen.

4.4. Aspekte der japanischen Modernekritik

In den Selbstbehauptungsdiskursen finden sich neben der positiven Formulierung eines Selbstbildes auch verschiedene Aspekte der Modernekritik. Hier stößt man einerseits auf eine Kritik am ‚Westen‘ und andererseits auf eine Kritik am Modernisierungskurs der eigenen Regierung. Die Meiji-Regierung propagierte unter dem Slogan ‚japanischer Geist - westliche Technik‘ (*wakon-yōsai*) eine wirtschaftlich-technisch-militärische Modernisierung

¹⁰¹ Jens Heise: *Nihonron – Materialien zur Kulturhermeneutik*; in: *Im Schatten des Siegers: Japan*; Bd. 1; hrsg. v. Ulrich Menzel; Suhrkamp, Frankfurt/M. 1989

¹⁰² Jens Heise; Einleitung zu: *Die kühle Seele. Selbstinterpretationen der japanischen Kultur*; hrsg. v. Jens Heise; Fischer, Frankfurt/M. 1990

Japans und lehnte gleichzeitig subjektive Werte wie individuelle Freiheit, Gleichstellung und Rechte ab. Damit erfuhr die ‚westliche‘ Moderne eine Spaltung in ‚Geist‘ und ‚Technik‘ und der moderne ‚westliche Geist‘ eine grundlegende Kritik, begründet mit dem Bezug auf die ‚eigenen‘, traditionellen Werte.

Bei den konservativ-traditionalistisch-nationalistischen Vertretern weitete sich diese Kritik an den ‚westlichen‘ modernen Werten aus zu einer generellen Kritik am ‚Westen‘ und an der fortschreitenden ‚Verwestlichung‘ Japans. Diese den ‚Westen‘ ablehnende Modernekritik trägt, wie beispielsweise bei Watsuji Tetsurô, deutliche Züge von Ethnozentrismus und Nationalismus.

Allerdings gab es auch Stimmen von Intellektuellen, die sich kritisch gegen die Halbherzigkeit des offiziellen Modernisierungskurses äußerten. Sie verurteilten die Übernahme der europäischen Fortschrittsvorstellung und damit die oberflächliche Nachahmung der äußeren Form der ‚westlichen‘ Zivilisation. Interessanterweise ist die Begründung, dass diese Nachahmung der äußeren Form den Verlust der eigenen Kultur bewirke, ganz ähnlich zur konservativen Kritik. Allerdings wird hier gerade die von den Konservativen abgelehnte ‚westliche‘ Idee der Individualität als „grundlegende Kategorie des modernen Menschenbildes“ verstanden (Schulz/Langemann, 136), die es noch vor den Äußerlichkeiten (d.h. die Technik) im japanischen Modernisierungsprozess zu entwickeln gelte. Darin lag jedoch ein gegen die Regierung gerichtetes revolutionäres Moment, das schon bald zu Zensur und Unterdrückung führte (ebd.). In dieser innerjapanischen Kritik am japanischen System wurde also nicht der ‚westliche Geist‘, sondern die ‚westliche Technik‘ oder genauer: die Übernahme der ‚westlichen Fortschrittsidee‘ abgelehnt, so dass man hier von einer ersten Form einer japanspezifischen Modernekritik sprechen kann. Sie speist sich einerseits aus der eigenen Tradition und setzt sich andererseits mit dem ‚westlichen‘ Gedankengut auseinander. Gleichzeitig wird der sich auf pseudotraditionelle Konstrukte berufende Umgang der japanischen Regierung mit diesem ‚gefährlichen‘ Gedankengut durchschaut und kritisch hinterfragt. Beispielsweise beklagen Literaten wie Kafû Nagai und Sôseki Natsume, die Anfang des 20. Jahrhunderts eine ästhetisch-kulturelle Moderne als Gegenentwurf zur fortschrittsorientierten, von Japan übernommenen ‚westlichen‘ Moderne formulierten, den Verlust der traditionellen Kultur und stützen sich dabei auf die Idee der Individualität verbunden mit vormoderne (japanisch-chinesischer) Kultiviertheit. Diese Haltung ist damit, ähnlich wie die europäische literarische Moderne dieser Zeit, zugleich antimodern und modern; letzteres paradoxerweise durch den Bezug auf die vormoderne Kultiviertheit. Aus dem gleichen Grund ist sie auch oppositionell: „Es entstand die komplexe Situation, daß Kafû und Sôseki einerseits Traditionen wiederbelebten oder neu konstruierten, andererseits ihren Widerstand gegen die Meiji-Ideologie dadurch ausdrückten, daß sie sich in diese Traditionen einfügten. Dieser Prozeß ist weltweit Kennzeichen der literarischen Moderne“ (Schulz/Langemann, 145).

In der Modernekritik, wie sie im Rahmen des Symposiums ‚Überwindung der Moderne‘ von 1942 formuliert wurde, findet sich ein weiterer japanspezifischer Aspekt. Die meisten Teilnehmer äußerten Kritik am universalistischen und imperialistischen ‚Westen‘, allerdings nicht im Sinne einer grundsätzlich ablehnenden, antimodernen Haltung wie die radikal konservativen Vertreter. Vielmehr sollten im Sinne einer Weiterentwicklung Möglichkeiten aufgezeigt werden, wie die ‚westliche‘ Moderne zu überwinden sei, und es sollte „die wahre Beschaffenheit der gegenwärtigen Kulturen [...] von allen Seiten her beleuchtet werden“ (Bauer, 29).¹⁰³ Ebenfalls um Überwindung, die der ‚westlichen‘ Vorherrschaft, ging es in der gleichzeitig von der Regierung angestrebten neuen Weltordnung mittels Panasiatismus. Dieser drückt also ebenfalls eine Kritik am ‚Westen‘ aus, die allerdings paradoxerwei-

¹⁰³ Bauer zitiert Kawakami Tetsutarô aus dem Nachwort der veröffentlichten Buchausgabe zum Symposium.

se unter Berufung auf die erfolgreiche Modernisierung Japans gerechtfertigt wird. In beiden Fällen bedeutet die Kritik an der Moderne v.a. die Ablehnung einer Moderne, die einzig von Europa bzw. dem ‚Westen‘ definiert ist und als solche Allgemeingültigkeit beansprucht. Mit der Existenz einer japanischen Moderne wird diese Allgemeingültigkeit nun in Frage gestellt und eine neue Modernegeschichte gefordert. Diese Kritik möchte ich als zweite Form einer japanspezifischen Modernekritik bezeichnen.

Die japanischen ‚Modernisten‘ der frühen Nachkriegszeit sind im eigentlichen Sinn nicht modernekritisch. Vielmehr sind sie es, die in Japan Kritik erfahren, da sie tendenziell die ‚westliche‘ Moderne befürworten. Aus dieser entlehnen sie ihre Argumente, um die eigene Tradition kritisch zu hinterfragen und attackieren dadurch die *offizielle* japanische Moderne, die die eigenen Traditionen instrumentalisiert. So entlarvt z.B. Maruyama in seiner differenzierten Japankritik die ultranationalistische Struktur im japanischen Modernisierungskurs der 1930er und 1940er Jahre. In dieser Aufdeckung und der gleichzeitigen Unterdrückung dieser Aufdeckung ist der Widerstreit zwischen den beiden Spielarten der Moderne zu erkennen. In diesem Sinne kann daher die ‚modernistische‘ Kritik als eine dritte Form einer japanspezifischen Modernekritik gesehen werden.

5. Philosophische Positionen

Im Folgenden soll anhand der Darstellung einzelner philosophischer Positionen aus beiden Phasen der Moderne gezeigt werden, wie im Falle Japans unter Rückgriff auf Traditionalismen und Mythisierung das eigene moderne kulturelle Selbstbild geschaffen, formuliert und erhärtet wurde. Es wurden daher nur Positionen ausgewählt, die einen wichtigen Beitrag zum japanischen Selbstbehauptungsdiskurs leisteten. Die ausgewählten Positionen werden nicht detailliert inhaltlich wiedergegeben, sondern in Bezug auf die hier behandelte Thematik umrissen. Die Leitfragen sind dabei: Auf welche Weise geschieht der jeweilige Umgang mit der ‚westlichen‘ bzw. ‚japanischen‘ Moderne? Was an der Moderne wird kritisiert? Wie wird der Selbstbehauptungsdiskurs formuliert? Auf diese Weise sollen die in dieser Arbeit fokussierten Zusammenhänge, Moderne und kulturelles Selbstbild einerseits und Modernekritik und Interkulturalität andererseits, immer im Auge behalten werden.

Da die japanische Moderne aufgrund des Kontakts mit der ‚westlichen‘ Kultur, bzw. der Abgrenzung von ihr, entstanden ist, findet sich der interkulturelle Aspekt in allen Positionen. Die modernen japanischen Denkmuster sind sozusagen Antworten auf die ‚westliche‘ Kultur in Form von (Selbst-) Formulierungen der eigenen Kultur. Wie sich außerdem zeigen wird, sind es v.a. die die ‚westliche‘ Kultur prägenden modernen Grundwerte, allen voran individuelle Freiheit, Gleichheit und Bürgerrechte, denen unter Berufung auf das eigene Wertesystem als erstes Widerstand entgegengebracht wird. An dieser Stelle macht sich das Spannungsverhältnis von Moderne, Kultur und Politik bemerkbar, da zur Politisierung hin zu einem modernen japanischen Nationalstaat die freiheitlichen ‚westlichen‘ modernen Werte mit Rückbezug auf das Kulturargument (die Berufung auf die eigene Kultur) abgelehnt werden.

5.1. 1868 – 1945

5.1.1. Watsuji Tetsurô (1889-1960)

Als konservativer Vertreter einer „theoriegeleiteten Hermeneutik der japanischen Kultur“ hat Watsuji Tetsurô wesentlich dazu beigetragen, die japanische Kultur philosophisch zugänglich zu machen (Heise 1989, 84). Des Weiteren lassen sich an seinem Denken laut Heise die „Widersprüche im Projekt der japanischen Moderne“ exemplarisch ablesen. Diese ‚Widersprüche‘ stehen im Licht der „historischen Formel“, „durch Modernisierung traditi-

onell zu bleiben“ (Heise 1998, 70),¹⁰⁴ was besagt, dass es in dieser Form der japanischen Moderne nicht unbedingt um die Kritik und Überwindung der Tradition geht, was nach europäischem Verständnis jedoch eine Bedingung ist. Für Watsuji steht nicht so sehr die Theoretisierung abstrakter philosophischer Begriffe im Vordergrund, sondern vielmehr die theoretische Formulierung des Japanertums. Das Exemplarische der o.g. Widersprüchlichkeit zeigt sich in einem Denkweg, der mit der Auseinandersetzung mit ‚westlichen‘ Ideen beginnt, worauf dann ein Rückbezug auf die eigene Tradition erfolgt. Damit einher geht die Distanzierung der eigenen Tradition von der chinesischen und die Betonung der Wichtigkeit des Tennôtums für die japanische Kultur. Schließlich erfolgt die ausdrückliche Distanzierung von den wichtigsten Ideen der ‚westlichen‘ Moderne, indem die Besonderheit der japanischen Moderne hervorgehoben wird. Schließlich wird damit der japanische Nationalismus und Imperialismus gestützt und bestätigt.

Watsuji selbst beginnt mit dem Studium der europäischen existentialistischen Philosophie und schreibt 1913 eine Abhandlung über Nietzsche und 1915 eine Abhandlung über Kierkegaard. Dabei wird er geleitet von dem Versuch, die dort zu Tage tretende „radikale Individualität“, die er als Inbegriff des Modern-Seins versteht, auf sich selbst zu übertragen (Heise 1998, 70). Doch in diesem ‚westlichen‘ Individualismus findet er keinen Anknüpfungspunkt für die japanische Subjektivität und wirft ihm schon bald ein mangelhaftes ethisches Bewusstsein vor. Schließlich weist er ihn als „Irrweg der westlichen Moderne“ vollständig zurück.

Für Watsuji besteht nun, wie für viele konservative Intellektuelle seiner Zeit, die Notwendigkeit, in der eigenen (vormodernen) Tradition nach alternativen und tragenden Werten zu suchen. In seiner 1918 erschienenen Arbeit *Renaissance der Idole* beruft er sich als Erklärung für diese ‚Wende‘ auf Tolstoi und Strindberg, die „am Ende eines langen Wegs zu den religiösen Einstellungen zurückgefunden [haben], gegen die sie gekämpft hatten und von denen sie doch geprägt blieben“ (Heise 1998, 71).

In der Beschreibung seiner *Pilgerfahrt zu den antiken Tempeln* von 1919 wird Watsuji der „kulturellen Mischformen“ gewahr, die bezeichnend sind für den Charakter der japanischen (Tempel-) Kunst (Heise, 71). Dieser multikulturellen ‚Äußerlichkeit‘ entnimmt er jedoch eine spezifisch japanische ästhetische Einstellung, nach der sich Sinnhaftigkeit durch die unmittelbare Beziehung zur Natur ergibt (ebd.). Mit dieser Bestimmung verfolgt er zwei Ziele: Zum Einen möchte er mit dem ästhetischen Ideal der „natürlichen Schlichtheit“ die japanische Ästhetik von der chinesischen absetzen, die er als „überladen“ und damit als „künstlich“ wahrnimmt (Heise 1998, 72). Zum Anderen verknüpft er, wie in der Vormoderne üblich, die ästhetische mit der ethischen Einstellung: „Wie das ästhetische Bewusstsein an der Natur orientiert ist, so bleibt das sittliche Bewusstsein auf die Tradition verpflichtet“ (ebd.) – und im japanischen Altertum war die Kaiserverehrung das ethische Ideal. Diese Verknüpfung macht Watsuji seit der Arbeit *Die japanische Kultur im Altertum* von 1920 immer wieder zum Thema. Von dieser Position aus thematisiert er den „Unterschied der Kulturen“, was einen ersten Ausdruck findet in der 1935 erschienenen *Klimatologie (fūdō)*.¹⁰⁵ Darin macht er den natürlichen Unterschied zwischen der ‚westlichen‘ und der japanischen Kultur in der unterschiedlichen Klima-Natur aus. In der Folge koppelt er „Japan von den

¹⁰⁴ Jens Heise: Watsuji Tetsurō – Das Klima der Moderne; in: Japan-Lesebuch III. „Intelli“; a.a.O.

¹⁰⁵ Hierbei lehnt er sich an Herder an, der den kulturkritischen Aspekt der Klimatologie verfolgte. Herder zweifelte den Glauben an stetigen Fortschritt an und plädierte für die Pluralität der Kulturen, die sich aus den Natur-Bedingungen, von jeglicher Teleologie unabhängig, ergibt. Allerdings folgt Watsuji nicht Herders Berücksichtigung der Sprache in der Bestimmung von Kultur, so dass seine Klimatologie deutlich deterministische Züge aufweist (Heise 1998, 73/74).

Es gibt eine deutsche Übersetzung dieses Buchs: Watsuji Tetsurō: *Fūdō – Wind und Erde*; Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1992

Ansprüchen der westlichen Moderne [ab]“, indem er die „Rationalisierung der Lebensverhältnisse“ als der japanischen Klima-Natur nicht entsprechend ansieht (Heise 1998, 73). Außerdem wird Subjektivität in dieser Klima-Struktur¹⁰⁶ nicht geschichtlich, sondern räumlich verstanden als „Zwischensein“ (*aidagara*) (Heise 1989, 85). Da das Subjekt nicht durch die Identität mit sich selbst definiert wird, sondern „über die Stellung in den Orten, an die es gebunden ist“, kann man von einer Verräumlichung des Subjekt-Seins sprechen, in der der Mensch als Individuum negiert und an seine Stelle ein Subjekt-in-Beziehung gesetzt wird (Heise 1989, 87). Die Verräumlichung gilt auch für den Seinsbegriff allgemein (*sonzai*), der dadurch, dass er ausschließlich die Existenz an einem Ort ausdrückt und nicht prädikativ verwendet werden kann, eine Entontologisierung erfährt (Heise 1989, 86). Der Aspekt des Zwischenseins erfährt seine weitere Entfaltung in der *Ethik (rinrigaku)*, die zwischen 1937 und 1949 entsteht. Auch hier kritisiert Watsuji an der abendländischen Tradition v.a., das Individuum betont und den Aspekt des Gemeinschaftswesens vernachlässigt zu haben (Heise 1989, 85/86).

Die starke Bezogenheit auf die eigene Tradition, die Tendenz, diese als modern auszulegen und die Abgrenzung zur abendländischen Kultur lassen Watsuji 1944 die Kaiserverehrung als zeitgemäße Religion und v.a. als Alternative zur ‚westlichen‘ Moderne erklären (Heise 1998, 74). Die ‚westliche‘, v.a. US-amerikanische Gesellschaft mit ihrer liberalen Demokratie wertet er als rein materialistisch, ohne jegliche Spiritualität und damit als de facto kulturlos ab, wogegen der Kulturnation Japan mit ihrer Einheit von Staat, Individuum und Tennô eine Modellfunktion für eine nicht vollständig säkularisierte und nicht vollständig materialistische moderne Gesellschaft zugesprochen wird. Schließlich rechtfertigt Watsuji mit dem Postulat der Kontinuität des Tennôtums die japanische Expansion im asiatisch-pazifischen Krieg (Heise 1998, 75).

In Watsujis Position lassen sich in aller Deutlichkeit die tragenden Säulen der Konstruktion der japanischen Moderne erkennen: Er bestätigt den Traditionalismus und damit den Nationalismus und untermauert diese philosophisch, indem er sich für das Tennôtum und den Familienstaat einsetzt. Weiterhin beteiligt er sich an der Selbstformulierung des Japanertums und dessen Einzigartigkeit in Abgrenzung zu einem abgewerteten ‚Westen‘, indem er dieses durch die Besonderheit der japanischen Klima-Natur und des japanischen Subjekts als Zwischen-Sein begründet. Die Modernekritik (an der ‚westlichen‘ Moderne) geschieht zum Einen in Form einer Vernunftkritik, indem Watsuji die japanische Natur von der ‚westlichen‘ Rationalität abkoppelt und zum Anderen in der Behauptung einer anderen, eigenen Moderne, die sich aus der eigenen Tradition speist.

Obwohl Watsuji sowohl eine andere Moderne (die japanische Moderne) als auch eine Alternative zur Moderne (das Tennôtum) behauptet, wird die darin enthaltene Kritik doch nicht dem in dieser Arbeit entwickelten Ansatz gerecht. Das liegt v.a. daran, dass dem ‚westlichen‘ Mythos Moderne geantwortet wird nicht durch Infragestellung, sondern durch ein mimetisches Nacheifern des Verdrehungs- und Verdeckungsmechanismus. Fremdbilder und Selbstbilder zum Zweck der Abgrenzung werden aufrecht erhalten und (re-) formuliert, so dass die behauptete Alternative letztendlich vorbildlich die Struktur der Moderne besitzt. Sie stellt deshalb keine wirkliche *Alter*moderne dar, da es in dieser gerade nicht um Identitätsdiskurse geht, sondern um *inter*kulturelle Begegnungs- und Kommunikationsformen.

5.1.2. Nishida Kitarô (1870-1945)

Ganz allgemein gilt Nishida Kitarô als der erste originäre Philosoph im modernen Japan. Der Grund, weshalb ihm diese besondere Position zugesprochen wird, liegt in seiner Philo-

¹⁰⁶ Watsuji fasst das Klima als „intentionale Struktur“ auf (Heise 1989, 85).

sophierung asiatischen Gedankenguts sowohl durch „Über-Setzung“ der anderen Gedanken in eigene, als auch durch „Überformung“ der anderen Gedanken durch eigene (Elberfeld, 53). Damit wird ‚asiatisches‘ Denken zum ersten Mal (nach ‚westlichem‘ Vorbild) in philosophische Kategorien gefasst und in eine philosophische Begrifflichkeit gekleidet, wodurch es eine Theoretisierung und Objektivierung erfährt. Nishida geht es nicht um ein bloßes *Verstehen* der abendländischen Philosophie, vielmehr leistet er eine „Übersetzung der spezifischen ‚Erfahrung des Denkens‘“, wie sie für die abendländische Denktradition prägend ist (Elberfeld, 53/54; Hervorh. B.S.). Damit wendet er sozusagen die abendländische Denkpraxis auf die ‚asiatischen‘ Gedanken an. „Für ihn ist die wissenschaftliche Aufarbeitung [der ‚östlichen‘ Kultur] ein neuer Weg, um sich des Eigenen zu vergewissern. Er entdeckt für sich und seine Kultur die westliche Philosophie als Weg ins Eigene“ (Elberfeld, 55). Sein Vokabular und seine Position bildet sich durch die Beschäftigung mit verschiedenen Traditionen der ‚westlichen‘ Philosophie, v.a. mit dem deutschen Idealismus heraus. So charakterisiert Ueyama Shunpei Nishidas Position als eine Verbindung aus der Transzendentalphilosophie Hegels bzw. Fichtes und der Pragmatik Machs bzw. James’, durchsetzt mit dem Voluntarismus Schopenhauers (Ueyama, 145/46).¹⁰⁷ All diese Positionen erfahren eine zen-buddhistisch geprägte Lesung, so dass Nishida die Begrifflichkeit der idealistischen Transzendentalphilosophie neu konnotiert. Damit geht es ihm, anders als Watsuji, mehr um eine verallgemeinerbare Theoretisierung von Philosophemen. Der sich daraus entwickelnde tendenziell anti-naturwissenschaftliche Idealismus ist laut Ueyama die Hauptströmung der Fachphilosophie dieser Zeit (Ueyama, 86).

In Nishidas Frühphilosophie ab 1911 geht es v.a. um die Grundlage von Wissen. Ausgangspunkt bildet das ‚Absolute Nichts‘ im Kontrast zum ‚Sein‘ der abendländischen Ontologie. Diesem Absoluten Nichts nähert man sich nach Nishida nicht über das bloße Denken, sondern es wird durch die „Reine Erfahrung“¹⁰⁸ *erlebt*. Allerdings „handelt es sich hier nicht im engeren Sinne um eine religiöse Erfahrung, sondern um ein alltägliches Tun von bestimmter Qualität, das von jedem ohne weiteres erfahren werden kann und als solches die Grundlage aller Wirklichkeitsbestimmungen ausmacht.“ (Elberfeld, 79). Damit ist Nishidas Grundhaltung sowohl idealistisch, als auch „lebensphilosophisch“ (Elberfeld, 80). Des Weiteren ist das erfahrende Selbst kein von einem Objekt getrenntes Subjekt, sondern der Erfahrende ist deren Einheit, die das Individuum erst konstituiert: „Nicht die Erfahrung ist aufgrund des Individuums, sondern das Individuum ist aufgrund der Erfahrung“ (Elberfeld, 90). Nach Nishida gibt es in der Reinen Erfahrung „zwischen der Tatsache und dem Erkennen [...] nicht den kleinsten Riß“,¹⁰⁹ womit sie die Erfahrung der „differenzierten Einheit“ ist. Die ‚risslose‘ Bewegung zwischen Differenz und Einheit ergibt schließlich die „Reale Wirklichkeit“ (Elberfeld, 89). Da es die Einheit ist, die „in der Bewegung immer wieder zerbricht“ und dieser Widerspruch „den Drang zur Einheit hervor[bringt]“, ist letztendlich der Ursprung jeder Differenz die Einheit (Elberfeld, 91). Jedes Lebewesen ist eine solche Einheit, die sich durch die Bewegung zwischen Differenz und Einheit als Individualität bildet. Die vereinheitlichende Kraft der Einheit ist der „Wille“, nicht gedacht als Antrieb *des* Individuums, sondern als Antrieb *zur* Individualität. Damit ist auch der Wille, wie die Erfahrung, dem Individuum vorgängig (Elberfeld, 92). Im weiteren Verlauf von Nishidas früher Philosophie wird dieser Wille als „Absoluter Wille“ an die Stelle der Reinen Erfahrung gesetzt und bildet damit die letzte Ebene der Realen Wirklichkeit (Elberfeld, 132).

¹⁰⁷ Ueyama Shunpei: *Japanische Denker im 20. Jahrhundert*; a.a.O.

¹⁰⁸ Diesen Begriff übernimmt Nishida von William James. Vgl. dazu James: *The World of Pure Experience*.

¹⁰⁹ Elberfeld zitiert Nishida aus: *Über das Gute. Eine Philosophie der Reinen Erfahrung*; Insel-Verlag, Frankfurt/M. 1989, S. 73

Die *Logik des Ortes* entwirft Nishida ab 1926 als Gegenentwurf zum cartesianischen Dualismus. Da die Einheit als differenzierte Einheit gedacht wird, „muß es etwas geben, das das Gegenüberstehen von Ich und Nicht-Ich in sich umfaßt [...] Dieses, die Ideen Aufnehmende [...] nenne ich hier, einem Wort aus Platons *Timaios* folgend, den Ort (*basbo*)“ (Elberfeld, 107).¹¹⁰ Damit ist der Gedanke des Ortes im Hinblick auf die Frage nach dem Ursprung des Wissens eine Weiterentwicklung und Neuformulierung der Reinen Erfahrung und des Absoluten Willens. Im Zusammenhang mit der Untersuchung der Beziehung von „Ich und Du“ bekommt der Ortsgedanke „eine gesellschaftlich-geschichtliche Bedeutung. Diese Veränderung markiert zugleich den Übergang vom frühen zum späten Denken Nishidas. Kurz gesagt: es handelt sich um den Übergang vom Phänomen des *Selbst* zum Phänomen der *Welt*. [...] Der Ort wird nicht mehr nur vom Selbst aus gedacht, sondern ist als Ort die Selbstbestimmung von Welt.“ (Elberfeld, 132 bzw. 133; Hervorh. Elberfeld). Dieses neue Denken von „Welt(en)-Verhältnissen“ ist das Ergebnis der dargelegten Formulierung einer japanischen Philosophie durch die Über-Setzung der ‚westlichen‘ Philosophie. Aus diesem Grund liest Elberfeld die Philosophie Nishidas v.a. im Hinblick auf die Frage nach Interkulturalität und zeigt damit einen Zugang zu diesem Thema aus japanischer Perspektive: „Sein Denken ist sowohl interkulturell ausgerichtete Philosophie, d.h. er bezieht verschiedene Kulturtraditionen in sein Denken mit ein, als auch ein Versuch, Interkulturalität philosophisch zu denken“ (Elberfeld, 61). V.a. im Konzept der „welthaften Welt(en)“ sieht Elberfeld ein „entwicklungsfähiges Konzept für die Ausarbeitung einer Philosophie der Interkulturalität unter modernen Bedingungen“ (Elberfeld, 234).

In Nishidas Weltbegriff ist die wichtigste Bedeutungsebene von Welt im Hinblick auf Interkulturalität die „Welt im Sinne der welthaften Welt bzw. welthaften Welten“. Dieser Weltbegriff ist dialektisch zu verstehen: „Die eine welthafte Welt [im Sinne der einen Welt als Universum; B.S.] kann sich nur konstituieren durch den welthaften Prozeß der einzelnen welthaften Welten [im Sinne der einzelnen Kulturwelten; B.S.]“ (Elberfeld, 137). Ganz allgemein wird Welt als „widersprüchliche Selbstidentität der individuellen Vielen und dem ganzheitlichen Einen“ verstanden – also die Eingebundenheit eines Individuums in eine Gemeinschaft, entweder verbunden durch biologische Abstammung oder durch eine „einheitliche Auseinandersetzungspraxis“ mit der gemeinsamen Umwelt (Elberfeld, 183). Nach Nishida entsteht Kultur dann, wenn sich die Menschen einer Gemeinschaft ihrer eigenen ‚Welthaftigkeit‘ bewusst werden und sich im weiteren Verlauf selbst gestalten; einen wesentlichen und grundlegenden Beitrag leistet dazu die Bildung ((Selbst-) Gestaltung) von Mythos und Tradition. Nach Nishidas Verständnis ist Kultur die Abstraktion der Gemeinschaft (Elberfeld, 185 bzw. 189), und die Form des Selbstbewusstseins einer Kultur ist der Staat. Aus diesem Verhältnis Gemeinschaft-Kultur-Staat bildet sich schließlich eine individuelle kulturelle Welt heraus (Elberfeld, 195). Von hier aus denkt Nishida „das Prinzip für eine neue Weltordnung, in der sich alle individuellen geschichtlichen Welten in der Begegnung mit anderen Welten selber weiter gestalten“ (Elberfeld, 206). „Eine wahre welthafte Kultur bildet sich nur, indem die verschiedenen Kulturen, während sie ihren eigenen Standpunkt bewahren, durch die Vermittlung der Welt sich selbst entwickeln“ (Elberfeld, 207).¹¹¹

Nishidas Interesse gilt hierbei vorrangig der japanischen Kulturwelt und damit dem japanischen Staat als dessen Selbstbewusstsein. Dieses sieht er ausgedrückt im japanischen Staatskörper (*kokutai*), womit Nishida ausdrücklich das Tennôsystem bestätigt und befürwortet. Allerdings sieht er das Kaiserhaus und dessen Abstammungslinie als „Schutzherrn der Kultur“, als „Symbol für Barmherzigkeit und Entselbstung“ und damit den Staatskörper „auf

¹¹⁰ Elberfeld zitiert Nishida aus: NKZ (Nishida Kitarô Zenshû = Gesamtausgabe N. K.; 19 Bde); Tôkyô 1947-1953 bzw. 1978-1980, 4/7:208f

¹¹¹ Elberfeld zitiert Nishida aus: NKZ 7/6:452f.

einer großen Humanität basierend“ (Ueyama, 111) – das *kokutai* im Sinne einer kulturellen Welt wird dabei stets als widersprüchliche Selbstidentität des ganzen Einen mit dem besonderen Vielen gedacht. Damit sich das heutige Zeitalter des „welthaften Selbstbewusstseins“¹¹² verwirklichen kann, erachtet Nishida den Krieg als notwendig – einerseits um die ostasiatischen Länder vom ‚westlichen‘ Imperialismus und Kolonialismus zu befreien und andererseits, um dadurch das ostasiatische Selbstbewusstsein zu bilden (Elberfeld, 218). Damit befürwortet er den Krieg im Namen einer neuen Weltordnung, verurteilt jedoch gleichzeitig den japanischen Imperialismus und den ‚engen Nationalismus‘ (im Sinne eines „ethnischen Egoismus“; Elberfeld, 222). Um diese Differenzierung zu berücksichtigen, bezeichnet Ueyama Nishidas Position als „liberalen Nationalismus“ und Elberfeld als „kulturellen Nationalismus“.

Nishidas Beitrag zur japanischen Moderne und zum Selbstbehauptungsdiskurs ist die Begründung einer eigenen, japanischen Philosophie. Dazu verwendet er die moderne Philosophie des Abendlandes als Werkzeug, mit dem das vorhandene eigene Material bearbeitet wird. Seine Kritik an der (‚westlichen‘) Moderne geschieht nicht durch direkten Angriff, sondern durch die Formulierung einer neuen Weltordnung im Sinne der welthaften Welt(en). Diesen Aspekt der Modernekritik lese ich als den ersten Aspekt der Altermoderne, wonach es notwendig ist, um den Universalismusanspruch der ‚westlichen‘ Moderne zu entkräften, eine eigene (moderne) Welt neben die ‚westliche‘ zu setzen und so den Pluralismus der (modernen) Kulturen zu praktizieren. Daher stimme ich in diesem Punkt Elberfeld zu, der bzgl. der Nishida-Interpretation eine differenzierte Lesart befürwortet, die das Problem des Nationalismus ständig vor Augen hat und gleichzeitig Nishidas Ansatz in seinem Kern gelten lässt. Eine differenzierte Lesart heißt also, sich v.a. auch dem schon angesprochenen und problematisierten Verhältnis von Interkulturalität und (Inter-) Nationalismus bewusst zu sein. Es ist in der Tat, wie Elberfeld meint, „philosophisch eine durchaus relevante und wichtige Frage, ob und wie die eigene philosophische Arbeit in anderen Bereichen, wie z.B. der Politik, wirken kann – im Negativen wie im Positiven. Aus dem Gesagten geht hervor, daß eine Philosophie der Interkulturalität heute das Politische, Wirtschaftliche, Technische und alle anderen wichtigen Bereiche der Kultur mit in die philosophische Reflexion einzubeziehen hat, aber umgekehrt sich selber auch von den anderen Bereichen spiegeln und kritisieren lassen sollte. [...] Aus diesem Grunde ist interkulturell ausgerichtete Philosophie mit Nachdruck auf Interdisziplinarität angewiesen“ (Elberfeld, 250).

Wie ersichtlich wurde, hat Nishida ein eigenes abstraktbegriffliches Gedankensystem entwickelt, das im Unterschied zu Watsuji zumindest vordergründig nicht als ein eindeutig staatszentriertes Denken aufgefasst werden kann. Dennoch leistet es durch die Bestätigung des *kokutai* als kulturelle Selbstidentität einen kulturnationalistischen Beitrag zum Selbstbehauptungsdiskurs. An dieser Stelle zeigt sich im Denken Nishidas die gewaltrechtfertigende Falle der Moderne: Dem kulturellen Nationalismus wohnt eine einheitliche und damit statische Kulturauffassung inne, die zur Behauptung oder Verteidigung notfalls auch Gewalt befürwortet. Diese potentielle Gewalthaftigkeit steckt in jeder Tendenz zur Schaffung und Festigung einer Einheit – auch einer kulturellen Einheit. Dieser Glaube an die Möglichkeit zur Vereinheitlichung (der *Schaffung* einer Einheit) ist eine der Haupttriebkräfte der Moderne und findet sich auch in der ‚widersprüchlichen Selbstidentität‘. Aus diesem Grund muss eine Philosophie der Interkulturalität und auch interkulturelles Philosophieren grundsätzlich kritisch ausgerichtet sein. Den Konstruktcharakter sowohl von (kulturellen) Ein-

¹¹² Nishida sieht das 18. Jahrhundert als „Zeitalter des *individuellen* Selbstbewusstseins“ (Individualismus; Liberalismus), das 19. Jahrhundert als „Zeitalter des *nationalen* Selbstbewusstseins“ (Imperialismus) und die heutige Zeit, das 20. Jahrhundert, als „Zeitalter des *welthaften* Selbstbewusstseins“ (Elberfeld, 217; Hervorh. B.S.; entnommen aus einem Nishida-Zitat aus: NKZ 12/6:428-430).

heit(en) wie (kulturellen) Differenz(en) sollte man stets im Blick behalten und diese hinterfragen, wo sie als metaphysische Einheiten gedacht werden. Im *interkulturellen* Dialog sollte daher nicht so sehr das Denken von Einheit oder Differenz im Vordergrund stehen, sondern das Denken von Begegnung.

5.1.3. Der japanische Marxismus und *tenkô*

Die Blütezeit des japanischen Kommunismus war in den 1920er Jahren. Sie begann 1922 mit der Gründung der KPJ und endete abrupt Mitte der 1930er Jahre mit Massenverhaftungen, Folterungen und dem darauffolgenden *tenkô* („Bekehrung“) vieler Kommunisten.

Die japanisch-marxistische Position ist hier v.a. deshalb interessant, weil sie sich sowohl progressiv-,modernistisch‘ gegenüber der eigenen Gesellschaft bzw. Regierung verhielt als auch teilweise patriotisch argumentierte (wie z.B. Kawakami Hajime, dessen Position ich hier etwas genauer darstelle). Dadurch entwickelte sich trotz Unterdrückung ein außergewöhnlich facettenreicher Umgang mit Moderne und Modernekritik. Im Rahmen der ‚Debatte über den japanischen Kapitalismus‘ zwischen 1927 und 1937 leisteten die japanischen Marxisten eine ausführliche und systematische aber auch kritische Analyse der japanischen Gesellschaft und der wirtschaftlichen Entwicklung in Japan. V.a. parteipolitisch verkörperte diese marxistische Kritik am herrschenden System einen praktischen Aspekt der Demokratisierung. Da eine solche seitens der Oligarchie jedoch ausdrücklich verhindert werden sollte, galt die kommunistische Bewegung als höchst gefährlich und wurde äußerst gewalttätig verfolgt und unterdrückt.¹¹³ Die im Phänomen des *tenkô* (das Ergebnis des antikommunistischen Drucks seitens der Regierung) enthaltene ‚nationalistische Wende‘ kann man als kommunistischen Beitrag zum Selbstbehauptungsdiskurs sehen.

Kawakami Hajime (1879-1946):

Kawakami, Professor für Wirtschaftswissenschaft an der kaiserlichen Universität Kyoto, der sich selbst als „speziellen Marxisten“ bezeichnete, gilt aufgrund seiner wichtigen Position als ein einflussreicher Pionier des japanischen Marxismus (Bernstein, 169).¹¹⁴ Seine revolutionäre „Idee der Selbstlosigkeit“ entwickelte er als eine Mischung aus japanischen Werten und marxistischen Ideen (Bernstein, 173). Laut Kawakami lag das Problem der Armut (v.a. auch der der ‚westlichen‘ Länder dieser Zeit) am wirtschaftlichen Individualismus, d.h. dem bloßen Selbstinteresse des zeitgenössischen Wirtschaftssystems. Dieses sei bedingt durch Adam Smiths äußerst kritikwürdigen Fehler, die Wirtschaftswissenschaft unabhängig vom Bereich der Ethik errichtet zu haben (Bernstein, 89). Daher sah es Kawakami als notwendig an, v.a. die Moral zu reformieren. Zur Lösung des Problems der Armut schlug

¹¹³ Interessanterweise war auch von der Komintern diese eigenwillige Entwicklung, die durch die ‚Debatte über den japanischen Kapitalismus‘ in Gang gesetzt wurde, nicht beabsichtigt: „Beginning in 1919 [...] the primary objective of Comintern policy became to foment revolution in the East. [...] [W]hat Lenin envisaged [...] was not socialist revolution but movements of national liberation [...] Lenin wished to use *nationalist* anticolonial revolutions [...] to break the crucial link by which Western European capitalisms were nourished by imperialistic expansion. [...] [I]t was merely a means to an end to be achieved elsewhere, a path to socialism *not in the East but in the West*.“ (Hoston, xi; Hervorh. B.S.). Der Kommunismus sollte also durch Internationalität eine Gesellschaftsveränderung der ‚westlichen‘ kapitalistischen Welt bewirken, in diesem Fall mit der japanisch-kommunistischen Revolution als Mittel zum Zweck; in Japan allerdings übernahm man die Kritik an der kapitalistischen Gesellschaft und wendete sie auf die japanische Gesellschaft an. Spätestens hier zeigt sich trotz aller Internationalität der Eurozentrismus auch im Marxismus bzw. Kommunismus.

¹¹⁴ Gail Lee Bernstein: *Japanese Marxist. A Portrait of Kawakami Hajime (1879-1946)*; Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)/London 1990 (1. Aufl. 1979)

er vor, die Wohlhabenden sollten sich in Sparsamkeit üben, um die durch Konsum fehlgeleitete Überproduktion von Luxusgütern zu verringern. In dem Glauben, dass ein „gezügelter Kapitalismus“ (Bernstein, 91) sowohl dem materiellen wie dem geistigen Wohl dienen könne, meinte er Verbündete auch im europäischen Denken zu finden, so z.B. Thomas Carlyle und James Ruskin. Laut Bernstein waren diese jedoch keine wirklichen Wirtschaftswissenschaftler, sondern „romantic and even reactionary figures in their times, representatives of a mid-nineteenth century ‚Victorian underworld economics‘ with less influence [...] In Kawakami’s interpretation, however, they emerged as founders of a new economics“ (Bernstein, 92). Kawakami überschätzte also deren Einfluss und vermittelte durch den Bezug auf diese beiden den Eindruck, dass „Europeans were already moving to replace the heartless, money-grubbing aspects of the private enterprise system with what Kawakami called a humanist economics“ (Bernstein, 92). Seine Thesen veröffentlichte er zum ersten Mal 1917 unter dem Titel *Bimbô monogatari* (*Erzählung von der Armut*), wovon es bis 1919 dreißig (!) Auflagen gab – was den großen Einfluss Kawakamis belegt. Nach Bernstein war es gerade diese idealisierende Darstellung einer „humanistischen Wirtschaft“, mit welcher Kawakami in der jungen Generation ein Gefühl für gesellschaftliche Verantwortung weckte und junge japanische Intellektuelle für die Beschäftigung mit der wirtschaftlichen Situation in Japan sensibilisierte (Bernstein, 92) – und das in einer Zeit, in der sich die Konsequenzen der Modernisierung und damit v.a. des Kapitalismus deutlich bemerkbar machten. Kawakami, dessen Hauptanliegen nicht in erster Linie der revolutionäre Klassenkampf, sondern die Reform der Moral war, formulierte auf diese Art einen Marxismus, der dazu dienen sollte, den Bedarf an „spirituellen Notwendigkeiten“ zu decken (Bernstein, 169).

Seine politische Philosophie basiert auf dem Glauben an die Übereinstimmung der Interessen des Staates mit denen der Gesellschaft. Diese Interessen sollen durch moralische Staatsmänner vermittelt werden, weshalb deren moralische Erziehung grundlegend wichtig ist. Hier zeigt sich der Einfluss von *shishi*, einer traditionellen, konfuzianisch geprägten Staatskunst, „that left reform in the hands of the qualified few to rule on behalf of all“ (Bernstein, 98). Da Kawakami mit dieser Form der Sozialpolitik die notwendigen wirtschaftlichen Reformen der japanischen kapitalistischen Gesellschaft anstrebte, bezeichnet Bernstein sein Werk als eine „Mischung aus europäischem Humanismus und traditioneller Morallehre“ bzw. als eine „Kombination aus klassischer Wirtschaftswissenschaft und konfuzianischen Ermahnungen“ (Bernstein, 93).

Sein Schüler Kushida Tamizô war es, der schon 1916, nach intensivem Studium der wichtigsten marxistischen Schriften, Kawakamis Begründung für die Ursache der Armut zurückwies. Kushida berief sich dabei auf die klassische marxistische Begründung, nach der die Armut die Folge der Ausbeutung der Arbeiter durch den Kapitalismus ist. Die Lösung liegt demnach nicht in einer Reform der Moral, sondern in einer Reform der Verteilung. Nach anfänglicher Zurückweisung dieser Argumente sah Kawakami jedoch bald ein, dass die von ihm propagierte Sozialpolitik letztendlich den nationalen Interessen diene, während der marxistische Sozialismus die sozialen Probleme vom Volk aus lösen wollte (Bernstein, 96/97). 1918 begann er schließlich, sich ernsthaft mit dem Marxismus auseinander zu setzen, und stimmte in der Folge der Neuordnung des Systems durch Klassenkampf zu. Dennoch blieb seine Hauptkritik an der marxistischen Theorie, der Mangel an Bewusstsein für die Notwendigkeit einer Moral-Reform, bestehen (Bernstein, 105). Diesen Mangel sah Kawakami durch den historischen Materialismus begründet, der sich seiner Ansicht nach von jeglicher ethischen Dimension losgelöst hatte. Dessen Hauptgedanken, dass die konkreten gesellschaftlichen Tatsachen noch *vor* dem menschlichen Bewusstsein die grundlegende Realität bildeten, konnte er nicht akzeptieren. Vielmehr ging er davon aus, dass die menschliche Moral für die Bildung einer menschlichen Gesellschaft eine wichtigere Rolle spielte. Daher war Kawakamis größtes Problem, die materialistische marxistische Wissen-

schaft mit seiner „Ethik der Selbstlosigkeit“ in Einklang zu bringen (Bernstein, 106-109). Hier zeigt sich deutlich Kawakamis konfuzianische Lesart des Marxismus, die unter den Marxisten starke Kritik hervorrief. Der Hauptvorwurf seiner Kritiker war, dass die Ethik der Selbstlosigkeit die selbstverneinenden feudalen Werte aufrechterhalte, auf die sich der japanische Staat traditionellerweise zur autoritären Kontrolle beriefe (Bernstein, 113). Diese Auseinandersetzung führte in den frühen 1920er Jahren zu heftigen Debatten darüber, ob nun in der marxistischen Wissenschaft ein ethischer Aspekt enthalten sei oder nicht, und wenn ja, ob dieser dann Ähnlichkeit besitze mit dem Humanismus Kawakamis (Bernstein, 115/116).

Da Kawakami dennoch auch an die wissenschaftliche Wahrheit des Marxismus glaubte, sagte er sich während seiner Inhaftierung nicht vom Marxismus los und beging somit kein *tenkô* im engen Sinn. Er stimmte lediglich der Enthaltung von politischen Aktivitäten zu, weshalb er die Bezeichnung eines ‚teilweise Bekehrten‘ erhielt und damit in die fünfte der sechs *tenkô*-Kategorien eingestuft wurde (Bernstein, 163). Nach seiner Entlassung 1937 beendete er offiziell seine Karriere als Marxist und zog sich gänzlich aus dem politischen Leben zurück. Seiner Ethik der Selbstlosigkeit blieb er allerdings sein Leben lang treu.

Die entwickelten Ansätze einer japanisch-marxistischen Theorie, wie z.B. der von Kawakami, betrachte ich ebenso wie Nishidas Ansatz als interkulturell, da man sich sowohl inhaltlich ernsthaft mit dem Marxismus auseinandersetzte als auch die marxistischen Ideen japanisierte. Letztlich sollte auf diese Art v.a. die moderne japanische Gesellschaft kritisiert werden. So benannte Kawakami als vordergründiges Problem zwar den ‚westlichen‘ Individualismus, erkannte diesen aber auch im modernen Japan in Form von selbstsüchtigem Konsumverhalten. Um diesem zu begegnen, unternahm er den Versuch, „to temper Western values of individualism with Japanese altruistic morality“ (Bernstein, 172). Da es ihm jedoch v.a. auch um die Modernisierung der japanischen Ethik ging, sollten die durch die eigene Tradition ‚gemäßigten‘ modernen ‚westlichen‘ Werte letztendlich dazu dienen, den japanischen Traditionalismus zu überwinden, den er als problematisches modernes Phänomen erkannte und kritisierte. Kawakami entnahm also Aspekte aus zwei Kulturen, um an beiden Kulturen letztlich den gleichen Punkt zu kritisieren. In diesem Sinne bezeichnete sich Kawakami als Patriot mit marxistischer Gesinnung, der um eines moralisch besseren Japan willen für die Kriegsniederlage plädierte (Bernstein, 168).¹¹⁵

tenkô

Die Zeit des *tenkô* setzte Anfang bis Mitte der 1930er Jahre ein, als die Bekämpfung der kommunistischen Bewegung und die gewalttätigen Verhaftungen der Kommunisten ihren Höhepunkt erlangten. Maruyama beschreibt das *tenkô* als „Bekehrung“ im Unterschied zur „Konversion“. Letztere drücke den Wechsel *hin* zu einem anderen Glauben aus, während man sich bei einer Bekehrung von dem bisherigen Glauben *weg-* bzw. *ab*kehre (Maruyama 1988 DiJ, 115). Inhaltlich bedeutete das *tenkô* zunächst die „Trennung von der kommunistischen Bewegung“, weitete sich dann aus zu einer „Abkehr von den Ideen des Kommunismus“ und schließlich zu einer „Abkehr von jeglicher „modernen, westlichen Weltanschauung““ (ebd.). Wurde das jeweilige *tenkô* von den Behörden anerkannt, waren Hafterleichterung und Reduzierung der Freiheitsstrafe die Folge (Butz, 87).¹¹⁶ Nachdem auf diese Weise auch die ‚linken‘ Intellektuellen dem bürgerlichen Liberalismus eine Absage erteilten, näherte man sich „mit linken Argumenten den zentralen Begriffen jener japanischen Natio-

¹¹⁵ Bernstein zitiert aus Tsurumi Kazuko: *Social Change and the Individuals: Japan before and after Defeat in World War II*; Princeton University Press, Princeton 1970; Tsurumi selbst zitiert aus Kawakamis Autobiographie.

¹¹⁶ Olaf Butz: Eine linke Geschichte: Der Verräter Sano Manabu; in: Japan-Lesebuch III; a.a.O., S. 86-107

nalrevolutionäre [an], die Anfang der 30er Jahre zur aggressivsten revolutionären Bewegung geworden waren“ (Butz, 87). Hieraus entstand in der Folge der japanische ‚Nationale Sozialismus‘.

1933 veröffentlichten zwei der höchsten Funktionäre der KPJ, Sano Manabu und Nabeyama Sadachika, aus dem Gefängnis heraus ihre schriftliche Bekehrungserklärung. Für sie selbst hatte dies 1934 eine Verminderung der lebenslangen Haftstrafe auf 15 Jahre zur Folge – und für die KPJ die letztendliche Selbstaflösung, da durch diese Erklärung eine weitgreifende Austrittswelle von Mitgliedern losgetreten wurde. In ihrem Schreiben begründeten Sano und Nabeyama ihre „veränderte politische Stellungnahme“¹¹⁷ mit der Notwendigkeit einer Neuformulierung der revolutionären Strategie. Ihrer Ansicht nach war die KPJ gescheitert, da sie, wie die Komintern allgemein, einem bloßen Formalismus verfallen und daher zu konkretem revolutionären Tun unfähig geworden war. Des Weiteren kritisierten sie an der KPJ deren geringe Einsicht in den Zusammenhang von Volksnationalismus und Klassenbegriff (Butz, 100-105). Indem Sano und Nabeyama außerdem betonten: „Wir hatten beschlossen, die durch die Komintern und die Partei geheiligte ‚Autorität‘ zu zerstören“ (Butz, 105),¹¹⁸ hatten sie letztendlich die Absicht, den Antifaschismus der Sowjetunion als bloße Tarnung eines elementaren Nationalismus und damit eines Eigeninteresses zu entlarven. Sie waren überzeugt, dass die Weltrevolution ausschließlich dem Interesse der Sowjetunion und damit einem ‚fremden‘ Interesse diene, weshalb es nun, da dieses erkannt sei, keinen Grund mehr gebe, „die japanische Revolution einem fremden Interesse zu opfern“ (ebd.).¹¹⁹ Diesen elementaren Nationalismus erkannten Sano und Nabeyama in Stalins „nationalistischer Wende“, die aus dem o.g. Grund zwar kritisiert, aber gleichzeitig als Vorbild für den japanischen Nationalen Sozialismus übernommen wurde. Den Internationalismus der Komintern und damit den Gedanken der Weltrevolution betrachteten Sano und Nabeyama nun als endgültig überholt. Vielmehr müsse nun auch Japan im Rahmen einer ‚japanischen nationalen Revolution‘ diesem auch im übrigen Europa erkennbaren „Trend zum Nationalismus“ folgen (Butz, 103). Sano und Nabeyama unterstützten zwar weiterhin die von der Komintern verfolgte weltweite Niederlage des (‚westlichen‘) Imperialismus, sagten sich allerdings davon los, die Niederlage der eigenen Nation zu unterstützen – was de facto einer Tolerierung des Panasiatismus gleichkam. Als Ziel strebten sie sogar ausdrücklich einen „Nationalen Großmachtsozialismus unter Einschluß Taiwans, Koreas, und evtl. auch der Mandschurei - mit Japan als dem asiatischen ‚Mutterland des Proletariats‘“ an (Butz, 104). Des Weiteren waren sie der Überzeugung, dass ein „fortschrittlicher Krieg“ im Sinne eines „Volksbefreiungskrieges“ die Chance böte, das japanische Volk und ganz Asien von der Unterdrückung durch das „europäisch-amerikanische Kapital“ zu befreien (Butz, 105).

Da auf Sanos und Nabeyamas Erklärung eine regelrechte Massenbekehrung folgte, sieht Butz das *tenkô* nicht als den Wandel einiger Intellektueller, sondern als ein „gesellschaftliches Phänomen“, das „eine gesellschaftliche Trendwende [beschreibt]: den Umschlag von der Vorherrschaft des linken Denkens im politisch bewußten Japan der zwanziger Jahre in die Vorherrschaft des nationalen Denkens, das die dreißiger Jahre prägte, und das für die intellektuelle Unterstützung der japanischen Kriegführung verantwortlich gemacht wird“ (Butz, 87/88).

Der aufgezeigte Widerspruch zwischen den Interessen der Komintern und der eigenständigen Entwicklung des japanischen Marxismus weist auf einen auch dem Kommunismus innewohnenden Eurozentrismus hin, der paradoxerweise durch die nationalistische Wende

¹¹⁷ Sano verstand seine veränderte Gesinnung nicht als Kurswechsel, weshalb er, was ihn betraf, den Begriff *tenkô* ablehnte (Butz, 87).

¹¹⁸ Butz zitiert aus: Sano/Nabeyama: [Eine Mitteilung an die angeklagten Genossen]; 1933

¹¹⁹ Siehe FN 113.

und die darin enthaltene Entlarvung des Komintern-Mythos durch Sano und Nabeyama aufgedeckt wurde; wieder einmal scheint es, als sei die Selbstbehauptung notwendig, um dem ‚westlichen‘ Universalismus zu entgehen, bzw. um ihm entgegen zu treten. Butz gibt nun zu bedenken, dass, auch wenn es scheint, als sei das Schreiben von Sano und Nabeyama nicht durch den Druck von außen beeinflusst, „der geistesgeschichtliche Begriff *tenkô* den grundsätzlich unfreien Gesinnungswechsel von Individuen unter dem existenzbedrohenden Druck des japanischen Staates bezeichnet“ (Butz, 88). Im Falle des kommunistischen Beitrags zum Selbstbehauptungsdiskurs handelt es sich also um eine unter dem Druck der (offiziellen nationalen) Selbstbehauptung stehende Selbstbehauptung. Es bleibt daher fraglich, ob es von kommunistischer Seite aus auch ohne diesen Druck zu einer nationalen Selbstbehauptung gekommen wäre. Im Rahmen dieser Arbeit ist jedoch v.a. festzuhalten, dass auf diese Weise auch die moderne Janusköpfigkeit des Marxismus/Kommunismus entlarvt wurde: Auch wenn er eine (‚westliche‘) Kritik an einem Aspekt der Moderne, und zwar am modernen Kapitalismus darstellt, ist er intentional eurozentrisch bzw. imperialistisch gewalthaft. Indem in Japan mit ebendieser Doppelgesichtigkeit von den kommunistischen Intellektuellen die nationalistische Wende vollzogen wurde, entlarvte man den auch dem Kommunismus innewohnenden Imperialismus dadurch, dass man ihn bei den anderen benannte und selbst in die verdrehend-verdeckende Falle ging, indem man ihn selbst praktizierte.

5.1.4. Das Symposium ‚Überwindung der Moderne‘ (*kindai no chôkoku*) von 1942

In der japanischen Modernediskussion bezeichnet dieses Symposium eine wichtige Schnittstelle. Schon im Titel kommt die Überzeugung zum Ausdruck, „an einem ‚welthistorischen Wendepunkt‘ zu stehen“ (Bauer, 1) und die Notwendigkeit, die Moderne, das Synonym für den ‚Westen‘, überwinden zu müssen und dieses nun endlich auch zu können. An dem Symposium beteiligt waren dreizehn Intellektuelle,¹²⁰ die mit diesem Thema einerseits „an die Tradition der europäischen Antimoderne“ anknüpfen und andererseits „den Gang der Modernisierung Japans“ genauer betrachten wollten, um Wege aufzuzeigen, „die Krise der Moderne zu überwinden“ (Bauer, 4). Das Symposium und damit das „widersprüchliche Konglomerat eines japanischen Anti-Modernismus“ (Bauer, 14) wurde von japanischen Intellektuellen der Nachkriegszeit scharf und kritisch diskutiert, wobei es sehr verschiedene Meinungen darüber gab (und immer noch gibt), was die Überwindung der Moderne nun eigentlich gewesen sei: „Kriegsverherrlichung, ideologisch motivierte geistige Hilfestellung für ein Militärregime, eine Unternehmung zur Tilgung marxistischer Theo-

¹²⁰ Bauer nennt im Anschluss an Takeuchi Yoshimi drei Strömungen der beteiligten Intellektuellen: Ausgerichtet wurde das Symposium von der „Interessengemeinschaft der Zeitschrift *Literarische Welt*“ (1). Diese wurde 1933 von Literaten und Kritikern gegründet, wobei die Anregung zur Gründung von zwei ehemaligen proletarischen und ‚bekehrten‘ Schriftstellern kam. Laut Bauer ist diese Zeitschrift daher in Zusammenhang mit dem *tenkô* zu sehen (Bauer, 15). An der Ausrichtung beteiligt waren auch Vertreter der „Gruppe Japanischer Romantiker“ (2). Diese vertraten über ihre gleichnamige Zeitschrift, die zwischen 1935 und 1938 erschien, einen „ästhetischen Patriotismus“ und eine „reine, traditionalistische Literatur“ (Bauer, 18). Nach dem Niedergang dieser Zeitschrift schlossen sie sich anderen Publikationsorganen an, z.B. der *Literarischen Welt*. Von diesen eingeladen wurden verschiedene „Professoren der Kaiserlichen Universität Kyôto“ (Vertreter der sogenannten Kyôto-Schule) (3). Diese nahmen von 1941-1942 auch an anderen wichtigen Symposien während der Kriegszeit teil und behaupteten die Notwendigkeit, „daß Japan als das erste modernisierte Land in Asien die Aufgabe hatte, für eine neue Ordnung der ‚Welt‘ die in Asien tradierte moralische Geisteskraft zur Überwindung der europäischen Moderne jetzt zum Ausdruck zu bringen“ (Bauer, 26; Bauer zitiert Ôhashi). Dies klingt ganz ähnlich wie ein modifizierter entwicklungsideologischer Fehlschluss.

rien, Kulturkritik, Zivilisationsfeindlichkeit, der Versuch einer Selbstbesinnung und Standortbestimmung, eine Kritik am Kapitalismus oder die Grundlage der Postmoderne in Japan?“ (Bauer, 13).

In seiner Rede zur Eröffnung des Symposiums behauptete der Diskussionsleiter Kawakami Tetsutarô, Kritiker und Herausgeber der *Literarischen Welt*, die Moderne sei nicht universell, sondern es gebe eine Vielzahl von Modernen. Deshalb sollte in dem Symposium, „die wahre Gestalt des gegenwärtigen Japan“, d.h. des modernen Japan, erarbeitet werden (Bauer, 88). Der erste behandelte Themenbereich des zweitägigen Symposiums war „die Moderne des Westens“, wobei zunächst die europäische Geschichte genauer betrachtet und die Moderne historisch lokalisiert werden sollte. Wie eingangs schon erwähnt, identifizierten alle Teilnehmer die Moderne mit dem ‚Westen‘ bzw. mit der europäischen Weltherrschaft (Bauer, 126) – und dieser ‚Westen‘ wurde grundsätzlich kritisiert und abgelehnt.¹²¹ Man gelangte schließlich zur allgemeinen Ansicht, Europa sei, sowohl auf politischer als auch auf kultureller Ebene, eine „Weltmacht auf Abruf“ (Bauer, 99), während die Gefühle der Teilnehmer die USA betreffend zwischen Bewunderung und Verachtung schwankten.

Im Anschluss daran betrachtete man die japanische Moderne, für die man die Begegnung mit dem ‚Westen‘ als ausschlaggebend ansah. Große Uneinigkeit herrschte darüber, in wie weit ‚westliche‘ Ideen (v.a. Individualismus und Gleichheitsprinzip) für Japan positiv zu verbuchen seien; jedoch darüber, dass sie zurückgewiesen werden müssten, herrschte Einigkeit (Bauer, 96/97). Auch war man allgemein der Ansicht, es sei positiv zu bewerten, dass Japan nun durch die erzwungene Modernisierung den ‚westlichen‘ Imperialismus in Ostasien stoppen könnte (Bauer, 95). Einig war man sich auch in der Kritik an der japanischen Modernisierungspolitik seit der Meiji-Restauration – allerdings reichte die Bandbreite der Modernediagnosen von kulturpessimistisch und kulturkritisch über moderneskeptisch bis hin zu ‚modernistisch‘ bzw. promodern (letzteres v.a. im Hinblick auf Wissenschaft und Technik) (Bauer, 128-131).

Der zweite Tag wurde dominiert von dem Thema „Die Zivilisation und das Problem der Spezialisierung“, wobei hier v.a. das „Unbehagen an der Pluralität moderner Zeiten“ artikuliert wurde (Bauer, 90). Auch diejenigen, die dem Prinzip der Vielheit zugeneigt waren, beklagten den Verlust einer Einheit bzw. einer Ordnung, um die es schließlich im letzten Themenkomplex ging. Dieser galt den „Möglichkeiten der Japaner der Gegenwart“ und beinhaltete rege Diskussionen v.a. über die neue Weltordnung. In dieser ging man von drei herrschenden Großräumen aus: USA, ‚Kerneuropa‘ (bestehend aus Italien, Deutschland, Frankreich) und Japan und sah darin die Überwindung der ‚westlichen‘ Vorherrschaft und damit der Moderne ausgedrückt. In gleicher Weise wie jedoch die Meinungen bzgl. der Modernediagnosen auseinander gingen, differierten auch die Lösungsvorschläge, wie die Überwindung letztlich vollzogen werden sollte: In Form einer „Rückkehr in die Vormoderne“, in Form des „japanischen Sonderwegs“ oder, mit dem Bezug auf Wissenschaft und Technik, indem man an der Moderne „festhält“ bzw. sie „weiterentwickelt“ (Bauer, 138-139). Einen Schwerpunkt nahm dabei die Diskussion um den Krieg ein, der von allen als praktische Möglichkeit zur Überwindung der ‚westlichen‘ Weltherrschaft begrüßt wurde. Jedoch reichte auch hier die Spannweite von totaler Begeisterung bis zur Bewertung als notwendiges Übel. Beispielsweise sah der Diskussionsleiter Kawakami den Krieg als ein „Erweckungserlebnis der Intelligenz“, als einen Katalysator zur Reflexion bzw. Diskussion über die ‚westliche‘ Moderne. Außerdem habe der Krieg zu Entschlossenheit innerhalb der „verwirrenden Pluralität“ geführt. Schon ein Jahr später gab Kawakami allerdings zu, dass

¹²¹ Um der Knappheit willen beschränke ich mich auf die Darstellung der Grundtendenz des Modernebildes, obwohl Bauer sehr deutlich macht, dass es zwar auch unter den Symposiumsteilnehmern die Bestrebung gab, einen Konsens zu erzielen, die Meinungen letztlich jedoch ziemlich auseinander gingen.

der Krieg auch die Intellektuellen „benebelt“ habe (Bauer, 101). Der Sinologe Takeuchi Yoshimi stellte 1987 in seiner Bewertung des Symposiums fest, dass keiner der Teilnehmer die „Doppelnatur des Krieges“ durchschauen konnte, da von allen „die Natur eines *jeden* Krieges positiv gesehen wurde“ (Bauer, 105; Hervorh. B.S.). Die ‚Doppelnatur‘ zeigt sich nach Takeuchi darin, dass ein „imperialistischer Aggressionskrieg“ gegen China geführt wurde und gleichzeitig ein „antiimperialistischer Befreiungskrieg“ gegen die Westmächte (Bauer, 100 bzw. 105), wobei in den Augen der Teilnehmer beide Kriege zur Erlangung der neuen Weltordnung notwendig waren. Zum japanischen Imperialismus und damit zum Verhältnis der asiatischen Staaten untereinander machte sich lediglich der Kyoto-Philosoph Nishitani Keiji Gedanken (Bauer, 100). Er vertrat wie sein Lehrer Nishida die Auffassung, dass die Notwendigkeit einer neuen Weltordnung Japan zwar „als Mission aufgetragen ist“ – d.h. Japan muss die Vorreiterrolle in Ostasien übernehmen, da es die einzige nicht-europäische Großmacht ist –, es hierbei jedoch nicht darum gehen kann, Kolonien zu erwerben, sondern nur darum, eine „gerechte Ordnung“ aufzubauen: Jegliches „staatliche Eigeninteresse“ muss in diesem Sinne vollständig verneint werden (Bauer, 166-169).¹²² Bei allen anderen Teilnehmern existierte keine konkrete Vorstellung von ‚Asien‘, wohl aber eine gewisse Überheblichkeit den asiatischen Nachbarstaaten gegenüber, die in ihren Augen bzgl. der Modernisierung offensichtlich versagt hatten (Bauer, 99/100).

In diesem Symposium wurde die Moderne von verschiedenen Positionen aus reflektiert. Auch wenn es enge, nationalistische Positionen gab, so ging es doch den meisten nicht darum, „die europäische Moderne als solche, sondern die Alleinherrschaft der europäischen Welt zu überwinden“ (Elberfeld, 242): Der ‚westlichen‘ Vormachtstellung, die als Inbegriff der Moderne betrachtet wurde, galt die Kritik, weshalb die Überwindung als Gegenbewegung zu dieser zu sehen ist. In diesem Sinne liest Bauer die Bezeichnung ‚Überwindung der Moderne‘ als „ein Dokument einer Emanzipation der Intelligenz der nicht-westlichen Welt“, die „den Zugang zu den Gegenbewegungen der Moderne [erschließt], denen lange Zeit zu wenig Aufmerksamkeit entgegen gebracht wurde“ (Bauer, 143).

Um also dem Eurozentrismus, bzw. dem europäischen Projekt Moderne entgegen zu wirken, formulierten die Beteiligten des Symposiums das Projekt Überwindung der Moderne. In diesem sehe ich in der Forderung nach einer neuen Weltordnung, in der mindestens drei kulturelle Großräume gleichberechtigt nebeneinander agieren sollten, einen, allerdings durch Abgrenzung geprägten *interkulturellen* Aspekt enthalten. Somit zeigt sich auch hier wie bei Nishida, der die neue Weltordnung durch den Aspekt der welthaften Welt(en) philosophisch untermauert, ein Zusammenhang zwischen interkulturell orientierter Modernekritik und patriotisch-nationalistischer Selbstbehauptung. Um dem Eurozentrismus der ‚westlichen‘ Moderne, oder besser: dem modernen ‚westlichen‘ Ethnozentrismus, zu begegnen bzw. diesen durch eine Relativierung der internationalen Kräfteverhältnisse zu entkräften, scheint es, als müssten Gegenbewegungen dies durch das Mittel eines groß angelegten kulturellen Nationalismus tun. Ich möchte nun an dieser Stelle diese Problematik etwas zuspitzen und behaupten, dass die Meinung, es sei notwendig, zum Zweck der Relativierung und zur Selbstbehauptung die Waffe des ‚nicht-westlichen‘ ethnozentrischen, kulturellen Nationalismus einzusetzen, die eben genannte Waffe als einen auch der ‚westlichen‘ Moderne innewohnenden Charakterzug entlarvt;¹²³ und zwar v.a. dann, wenn moderne

¹²² Die Zitate stammen aus Nishitanis Textbeitrag zum Symposium, den Bauer übersetzt und als Anhang seinem Buch beigefügt hat.

¹²³ Ich sehe jedoch die Waffe des ‚nicht-westlichen‘ Nationalismus bzw. einen ‚nicht-westlichen‘ Gegenschlag jeglicher Art als genauso wenig gerechtfertigt an wie den universalistischen ‚westlichen‘ Nationalismus. Der Glaube, man könne sich durch kulturelle Selbstbehauptung emanzipieren und als Mittel dazu mit der Begründung einer notwendigen Gegengewalt Gewalteinsatz rechtfertigen, entspricht einem scheinbar gerechtigkeitsorientierten Racheakt. Allerdings sehe ich diese

‚westliche‘ Vertreter ‚nicht-westliche‘ moderne Gegenpositionen pauschal als antimoderne, ‚fundamentalistische‘ Bewegungen bezeichnen. Dann nämlich wird die verdeckende Spielart der Moderne mobilisiert, ihr eigenes Verdecktes weiterhin zu verdecken und die Möglichkeiten der emanzipatorischen Spielart damit auszuschalten.

Elberfeld schreibt: „Die Gegenbewegungen zur europäischen Moderne in der außereuropäischen Welt, die heute oft unter dem zu allgemeinen Titel *Fundamentalismus* immer wieder in die Schlagzeilen geraten, stellen ein wichtiges Thema für die Diskussion um die Interkulturalität dar. [...] Die Auseinandersetzung mit diesen Bewegungen führt uns nicht nur zu der Frage nach den unterschiedlichen Reaktionsformen verschiedener Kulturen auf die Moderne, sondern auch zur Frage nach dem Wesen der Moderne selber, das in dieser Perspektive erstmalig in interkultureller Hinsicht befragt werden kann.“ (Elberfeld, 242; Hervorh. Elberfeld). Wer vergibt nun diesen zu allgemeinen Titel ‚Fundamentalismus‘ und zu welchem Zweck? Denn, anders als in der historisch ersten Verwendung des Begriffs, die eine *Selbstbezeichnung* einer Gruppe protestantischer amerikanischer Christen war, um sich gegen die zunehmende Modernisierung der Religion abzugrenzen,¹²⁴ ist die o.g. Betitelung eine *Fremdbezeichnung*. Die sehr negative Konnotation dieses einmal als Bannspruch verhängten Titels ist es, die die von Elberfeld geforderte ‚Frage nach dem Wesen der Moderne‘ von der anderen Seite aus verwehrt. Von dieser anderen Seite aus stellt sich nun die Frage: Wieso dürfen Vertreter mit dem Absolutheits- bzw. Universalismusanspruch der ‚westlichen‘ Moderne im Rücken, andere Vertreter mit einem ebensolchen Absolutheits- bzw. Universalismusanspruch einer ‚nicht-westlichen‘ Moderne im Rücken, mit einem Namen betiteln, den sie für sich selbst strikt zurückweisen, ja, der sogar als absolut unmöglich anwendbar scheint, da ‚Fundamentalismus‘ die Verneinung der Moderne bedeutet? Mit Rückbezug auf die zwei Aspekte der Moderne, den emanzipatorischen und den verdrehend-verdeckenden, könnte man fast meinen, der als Fremdbezeichnung vom ‚Westen‘ verwendete Begriff diene zur Verschleierung einer eigenen Charaktereigenschaft. Vielleicht könnte man die äußerst unorthodoxe Behauptung wagen, dass sich ein ‚fundamentalistischer Zug‘ in den Grundzügen jeder Moderne findet – also auch in der ‚westlichen‘.¹²⁵ Genau dieser wäre es, der den Euro- bzw. Amerikazentrismus oder auch jeden anderen ‚nicht-westlichen‘ kulturellen oder politischen Zentrismus verantwortete. Ich denke, dass man ohne die Ent-Deckung dieser tendenziell absolutistischen bzw. ‚fundamentalistischen‘ Falle der Moderne das als ‚Fundamentalismus‘ bezeichnete Problem nicht zu verstehen, geschweige denn zu lösen vermag. In diese Falle geht jede Modernekritik, die auf einer Gegenbewegung aufbaut, da sie sozusagen der Moderne erliegt und ihren absolutistischen oder auch fundamentalistischen Charakter beibehält. Die hier ansatzweise vorgestellte alternative kritische Theorie der Moderne soll durch die Aufdeckung des grundsätzlichen Gewaltaspekts der Moderne deren Absolutheitsanspruch und die damit verbundene Selbstbehauptung und damit auch den fundamentalistischen Charakter von der Wurzel her angehen.

Art des Rechthabens bzw. Rechthabenwollens v.a. im Rahmen von Politik als grundsätzlich machtorientiert an, so dass ‚Gerechtigkeit‘, ‚Eigenständigkeit‘ usw. von den Machthabern lediglich zur Instrumentalisierung eingesetzt werden.

¹²⁴ Siehe Thomas Meyer: *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*; Rowohlt TB, Reinbek bei Hamburg 1989

¹²⁵ Ein Grundzug, der sich dann zeigt, wenn unter Rückbezug auf die grundlegenden, fundamentalen modernen Werte Gewalt gerechtfertigt wird, um diese Werte, wo auch immer, zu etablieren oder wenn eine diesbezügliche Hinterfragung vorschnell abgeblockt wird. Dieser Problemkomplex bedarf selbstverständlich weiterer Diskussion.

5.2. Ab 1945

Nach einer Phase strenger (Selbst-)Kritik an allem ‚traditionell Japanischen‘ während der unmittelbaren Nachkriegszeit kam es zu einer grundlegenden nationalen Identitätskrise v.a. bzgl. des eigenen kulturellen Hintergrundes. Als dann der wirtschaftliche Erfolg einsetzte, erforschte man erneut das ‚Japanische‘, bis man schließlich zu einer Erneuerung der modernen Selbstbehauptung gelangte. Auf diese Weise entstand der *Japandiskurs*, den man aufgrund seiner enormen öffentlichen Präsenz als ein gesellschaftliches Phänomen bezeichnen kann, das die gesamte lange Nachkriegszeit bestimmte und womöglich immer noch bestimmt.

In seiner Darstellung des *Japandiskurses im historischen Wandel* beschreibt Aoki Tamotsu vier Phasen der Nachkriegszeit, die sich durch einen unterschiedlichen Umgang mit der „Japanizität“ auszeichnen: Direkt nach der Kriegsniederlage wurde sie als „Negativum“ gehandelt (1), ab Mitte der 1950er Jahre als „Relativum“ (2) und ab den 1960er Jahren als „Positivum“ (3); seit Mitte der 1980er Jahre wird v.a. die Internationalisierung Japans diskutiert und die Schwerpunkte verlagern sich „von der Japanizität zur Globalität“ (4).¹²⁶ Anhand dieser Einteilung strukturiere ich dieses Kapitel folgendermaßen: Die ersten beiden Phasen werden im ersten Unterkapitel behandelt. Die dritte Phase, in der der eigentliche Japandiskurs entstand, wird in Unterkapitel zwei und drei behandelt, in denen zwei entscheidende Begründer des positiven Japandiskurses mit ihren Theorien vorgestellt werden. Die hierfür ausgewählten Vertreter, Nakane Chie und Doi Takeo, wurden auch im ‚westlichen‘ Ausland intensiv rezipiert und hatten daher großen Einfluss auch auf das ‚westliche‘ Japanbild. Die vierte Phase, in der der Japandiskurs zunehmend starke Kritik erfuhr, wird im vierten Unterkapitel behandelt, in dem auch eine zusammenfassende Kritik meinerseits erfolgt.

5.2.1. Der Japandiskurs

So etwas wie einen Japandiskurs in Form von nationalen und kulturellen Selbstbehauptungsdiskursen gab seit dem Beginn der japanischen Moderne. Jedoch wurden die Ausdrücke *nihonron* (Japandiskurs) bzw. *nihonjinron* (Japanerdiskurs) oder auch *nihonbunkaron* (Diskurs über die japanische Kultur) erst mit Beginn der 1960er Jahre formuliert.¹²⁷ Die erneute Beschäftigung mit dem ‚Japanischen‘ und seine Positivierung stellte eine Gegenbewegung dar zu der sehr kritischen Auseinandersetzung mit den japanischen Selbstformulierungen seit der Meiji-Restauration, wie sie die Denker der unmittelbaren Nachkriegszeit praktizierten. Nun waren quasi alle Erfahrungen gemacht: die der erfolgreichen Modernisierung und einer starken eigenen Tradition, aber auch die der Niederlage und US-amerikanischen Besatzung – v.a. jedoch die der durchlebten, aber auch überlebten Abgründigkeit, in die die japanischen Selbstformulierungen geführt hatten. Diese komplexe Bandbreite an Erfahrungen lässt den Japandiskurs tatsächlich als eine neue Form des Selbstbehauptungsdiskurses erscheinen, dem die Funktion zukam, sowohl das durch die harsche Kritik sehr mitgenommene japanische Selbstbewusstsein mit seiner ‚spezifischen Mentalität‘ zu rehabilitieren als auch den raschen und erfolgreichen wirtschaftlichen Aufstieg zu er- bzw. begründen.

Aoki, dem es in seiner Darstellung des Japandiskurses nicht darum geht, die japanische Kultur als solche, sondern vielmehr das Verständnis von japanischer Kultur innerhalb der einzelnen Diskurse zu untersuchen (Aoki, 18), gibt als allgemeines Kennzeichen der Theorien des Japandiskurses an, „daß sie in holistischer Weise die Japaner, ihre Psyche, Kultur und Gesellschaft behandeln. [...] [E]s gibt keinen Japandiskurs, der ohne diesen Holismus aus-

¹²⁶ Aoki Tamotsu: *Der Japandiskurs im historischen Wandel*; a.a.O.

¹²⁷ Ich werde im weiteren Verlauf nur noch den allgemeinen Begriff ‚Japandiskurs‘ verwenden; die anderen beiden Bezeichnungen werden darin mitgedacht.

käme“ (Aoki, 21). Charakteristisch für den Japandiskurs ist weiterhin seine grundsätzliche Interdisziplinarität. In jeder Disziplin, wobei man als wichtigste Soziologie, Psychologie, Kultur-, Sprach- und Wirtschaftswissenschaft benennen könnte, wird das ‚Japanische‘ herausgearbeitet, „doch greift dabei eines so sehr in das andere über, dass eine spezifische Etikettierung sich am Ende als sinnlos erweist“ (Naumann, 174).¹²⁸ Auch macht sich in allen Theorien der ausschlaggebende Einfluss von *The Chrysanthemum and the sword* bemerkbar – eine Studie der amerikanischen Kulturanthropologin Ruth Benedict, die diese, ohne jemals in Japan gewesen zu sein, von 1944-1946 im Auftrag des amerikanischen Militärdienstes verfasste.¹²⁹ Diese Studie sollte „als Handbuch für die Besetzung Japans dienen“ und v.a. dazu, das „Feindland Japan“ verstehen zu lernen (Aoki, 27/28). Als kulturelle Verfasstheit arbeitet Benedict für Japan die ‚Schamkultur‘ heraus und gibt als weiteres Charakteristikum die ‚Gruppenorientierung‘ an; beide Begriffe finden sich bis heute in inner- und außerjapanischen Charakterisierungen der japanischen Kultur wieder. Auch wenn Aoki öfters darauf aufmerksam macht, dass es gravierende Mängel in manchen von Benedicts Charakterisierungen gibt, bewertet er dieses Buch grundsätzlich positiv. Denn seines Erachtens handelt es sich hier um eine Kulturtheorie, in der ein Kulturrelativismus vertreten wird, der von ‚westlicher‘ Seite aus die Tradition des Eurozentrismus zum ersten Mal durchbricht (Aoki, 29). An dieser Stelle zeigt sich deutlich die Verflochtenheit von (Selbst-) Bildkonstruktionen: Die hier thematisierte moderne japanische Identität ist nicht einfach nur konstruiert, sondern im Rahmen einer Reaktion auf ein amerikanisches Vor-Bild aufgebaut.

In der ersten Phase der Nachkriegszeit musste laut Aoki der Japandiskurs „angesichts dieser neuen Lage [d.i. die US-Besatzung und die neue Verfassung; B.S.] unbedingt eine Begründung dafür finden, daß ‚Japan den Japanern überlassen‘ bleiben sollte“ (Aoki, 42). Aus diesem Grund wurden die Werte und Prinzipien des ‚alten‘ Japan (d.i. das feudalistische und kriegerische Japan) radikal abgelehnt und man suchte im Hinblick auf ein ‚neues‘ Japan nach neuen, standhaltenden Kriterien (ebd.). Der Soziologe Kida Minoru beispielsweise prägte 1946 den Begriff der „Proto-Japaner“. Unter diesen verstand er die Dorfbewohner, die trotz aller politischen Verwirrungen „ursprüngliche“, „vor-japanische“ Eigenschaften aufwiesen, welche die Basis für ein „neues Leben“ darstellen sollten (Aoki, 43). Ein anderes Beispiel gab, ebenfalls 1946, der Literaturwissenschaftler Sakaguchi Ango, der den „Niedergang“ allgemein als grundsätzliche und notwendige menschliche Eigenschaft beschrieb, weshalb auch Japan „wie ein Mensch zu Fall kommen muss“; nur dann könne man sich selbst finden und retten (Aoki, 43). Auch den Modernisierungstheoretikern, die für eine rasche Demokratisierung plädierten, ging es darum, das herrschende Feudalsystem endgültig abzuschaffen. V.a. musste dazu auch verneint werden, dass es eine „Besonderheit der japanischen Gesellschaft“ gebe (Aoki, 45). Ein anderer Literaturwissenschaftler, Kuwabara Takeo, wies in diesem Sinne die These von der Überwindung der Moderne zurück: „Wenn man die Moderne überwinden will, gibt es keinen anderen Weg, als sie zunächst gründlich zu erfahren, um sie danach in Fahrtrichtung zu überholen“ (Aoki, 44). Die von Benedict herausgearbeiteten besonderen Charakteristika der japanischen Gesellschaft, Gruppenorientierung und Schamkultur, wurden ebenfalls zurückgewiesen und dadurch – zwar als Negativum, aber dennoch – akzeptiert bzw. bestätigt mit dem Argument, diese hätten das Fehlschlagen der Modernisierung bedingt (Aoki, 45). In diesem Zusammenhang entlarvte der Rechtssoziologe Kawashima Takeyoshi in seinem Aufsatz *Die familistische Familienstruktur*

¹²⁸ Nelly Naumann: Identitätsfindung – das geistige Problem des modernen Japan; in: Japans Weg in die Moderne. Ein Sonderweg nach deutschem Vorbild?; hrsg. v. Bernd Martin; Campus Verlag, Frankfurt/M.-New York 1987

¹²⁹ Ruth Benedict: *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*; Secker & Warburg, London 1947

Japans von 1948 die japanische Familienstruktur als *das* Kernproblem, das die Demokratie verhindere. Kawashimas Schlussfolgerung lautete: Die demokratische Revolution verlangt eine Verneinung des herkömmlichen Denkens, also eine Verneinung der „antimodernen Familienideologie“, und damit eine Verneinung der Gruppenorientierung und der Schamkultur (Aoki, 45/46). Aoki schreibt, dass sich „die Identitätssuche der Japaner [...] auf diese Weise wieder auf die Nachahmung eines Fortschrittsmodells sowie auf die Wahrnehmung der Negativität und Minderwertigkeit der eigenen Kultur [verlegte], wobei eine Abwendung von dieser Kultur gepredigt wurde“ (Aoki, 48). Darin ist jedoch noch ein weiterer Aspekt zu erkennen: Es wird in dieser ersten Phase auch von vielen Kritikern der Versuch unternommen, durch die Negativierung des ‚Japanischen‘, indem ihm Attribute zugeschrieben werden wie ‚vormodern‘, ‚feudal‘, ‚irrational‘ und ‚antidemokratisch‘, das ‚Japanische‘ zu retten – ein ‚Modernist‘ wie Maruyama Masao, dem es immer darum ging, im Hinblick auf kritikfähige Subjektivität so etwas wie die Behauptung des ‚Japanischen‘ zu überwinden, zählt hier freilich nicht dazu.¹³⁰

Die zweite Phase lässt Aoki mit 1955 beginnen, dem Jahr, in dem Japan nach der Entlassung aus der amerikanischen Besatzung durch seine wirtschaftliche Wiederherstellung ein neues Selbstvertrauen erlangt hatte und in seine Hochwachstumsphase eintrat. In diesen Jahren wandelte sich auch die Einschätzung bzgl. der japanischen Kultur. Besonders einflussreich war der Kunst- und Literaturkritiker Katô Shûichi, der 1955 in seinem gleichnamigen Buch die These des „Mischcharakters der japanischen Kultur“ aufstellte. Mit dieser These wandte sich Katô ausdrücklich gegen die Behauptung einer ‚reinen‘ japanischen Tradition, aber auch gegen eine ‚reine‘ Verwestlichung Japans. Vielmehr sei es ein besonderes Kennzeichen für die japanische Kultur, eine „Kombination aus japanischem und westlichem Stil“ zu sein (Aoki, 50). In dem Aspekt der Mischkultur unterscheide sich Japan sowohl von den „Kulturen reinen Typs“ wie England und Frankreich, als auch von den anderen asiatischen Ländern – gerade hier lägen Japans neue und positive Möglichkeiten (ebd.). Mit seiner These kritisierte Katô v.a. die Intellektuellen, die die faktische und offensichtliche Durchmischung nicht zulassen wollten und daher zu kulturnationalistischen Essentialisierungen tendierten (Aoki, 51). Dennoch wirft Aoki ihm vor, dafür plädiert zu haben, „besser Japan als den Westen zu erforschen“ und keinen „mehrschichtigen“ Ansatz vertreten zu haben (Aoki, 52). Denn aufgrund seiner einseitigen Ausrichtung konnte Katô dem Aufkommen der „Reinigungs-Bewegung“, die er eigentlich befürchtete, nicht genug Widerstand entgegen bringen (ebd.).

Auch Umesaos Tadaos Buch *Eine ökologisch-historische Betrachtung von Zivilisationen* von 1957 lieferte einen entscheidenden Beitrag zum Japandiskurs in der Phase der Selbstrelativierung. Umesaos wichtigste These lautet, dass Japan aufgrund gleicher ökologisch-historischer Gegebenheiten wesentliche charakterliche Ähnlichkeiten mit Westeuropa aufweise. Nach Umesaos liegen Japan und Westeuropa an der Peripherie Eurasiens und bilden die „erste Region“ der „Alten Welt“. Die „zweite Region“ setzt sich zusammen aus China, Indien, der Sowjetunion und anderen Ländern und bilden die „Großreiche“ des Zentrums, vor deren Herrschaft beide Peripherien glücklicherweise verschont geblieben sind. Aufgrund dieser gleichen geographisch-ökologisch-historischen Gegebenheiten ist die japanische Modernisierung also nicht als „Kopie des Modells Westeuropa“ zu sehen, sondern als „Parallelentwicklung“, die notwendig parallel verlaufen musste (Aoki, 54). Umesaos vollzieht damit

¹³⁰ Mir ist es wichtig, Maruyama (1914-1996) hier zumindest zu erwähnen, da er zu den kritischsten Intellektuellen der japanischen Nachkriegszeit zählt. In dieser Arbeit findet er deshalb keinen ausgewiesenen Platz, weil er nichts zum japanischen Selbstbehauptungsdiskurs beitrug. Vielmehr lieferte er äußerst differenzierte Analysen über die ‚Hemmschuhe‘ in der japanischen Gesellschaft, die die Durchführung einer wirklichen Demokratie verhinderten.

eine Abtrennung Japans von den restlichen asiatischen Ländern. Zusammen mit der gelungenen Modernisierung liefert sie die Begründung für die japanische Sonderstellung in Asien. Nach Aoki gilt als ein wichtiges Charakteristikum des Japandiskurses „das Bewußtsein der Japaner, von ‚außen‘ – das heißt von anderen Ländern – beobachtet zu werden“ (Aoki, 59).

In dieser Phase entstanden nun vermehrt kulturvergleichende Studien von nicht-japanischen Wissenschaftlern. Aoki nennt hier die Soziologen Robert Bellah und Edwin O. Reischauer, die entsprechend der o.g. japanischen Theorien von einer „Parallelentwicklung der japanischen Moderne“ bzw. von einer „historischen Ähnlichkeit zwischen Japan und Westeuropa“ sprachen (Aoki, 57; 59). Diese zunehmend positiven Einschätzungen Japans von ‚außen‘ hatten eine enorme Rückwirkung auf die Weiterentwicklung des Japandiskurses.

In der dritten Phase zwischen 1964 und 1983 wurde das ‚Japanische‘ zunehmend bejaht, was in der Spätphase von 1977-1983 zu einem erneuten Aufkeimen der (schon bekannten) Gefahren dieser Positivierung – Nationalismus und Ethnozentrismus – führte. Aoki schreibt, dass es nun darum ging, „die Überlegenheit des ‚japanischen Systems‘ zu bestätigen. [...] So müßten – gestützt auf die Großartigkeit ihres gesellschaftlichen und kulturellen Systems – die Entwicklungsmöglichkeiten der Japaner zu weitaus höheren Erwartungen Anlaß geben“ (Aoki, 61). Die hier entstandenen äußerst positiven Erklärungen sollten dann als ein gestärktes Bewusstsein nationaler Identität in den 1980er Jahren unter der Regierung Nakasone als „neuer Nationalismus“ die Internationalisierung der japanischen Wirtschaft unterstützen (Ueyama, 320 FN 3).

In dieser Phase der Positivierung der Japanizität gab es nun auch einen regen ausländischen Japandiskurs, der sich vorwiegend mit dem Zusammenhang zwischen der japanischen Mentalität und der äußerst erfolgreichen wirtschaftlichen Entwicklung Japans beschäftigte. Sowohl im inner- wie außerjapanischen Diskurs gab es die Tendenz, den wirtschaftlichen Erfolg verstärkt dem besonderen japanischen Managementstil zuzuschreiben, den man wiederum aus der einzigartigen japanischen Kultur resultierend auffasste. Damit erfuhr die Behauptung der eigenen Kultur bzw. der kulturellen Identität, die in der ersten Phase der Modernisierung v.a. mit der Nationsbildung verknüpft war, in der zweiten Phase eine zunehmende Verknüpfung mit der wirtschaftlichen Situation. Das wohl wichtigste und einflussreichste Beispiel für den außerjapanischen positiven Japandiskurs ist Ezra F. Vogels *Japan as Number One* von 1979.¹³¹ Vogel richtete sich mit dieser Arbeit intentional an amerikanische Leser, um diesen durch die „Darstellung der Überlegenheit des japanischen Systems“ den „Schlüssel zum japanischen Erfolg“ zu erläutern (Aoki, 90). Allerdings zeigten diese wesentlich weniger Interesse als die japanischen Leser. Für diese wiederum trug das Buch als eindeutig positive Bewertung von ‚außen‘ wesentlich zur Stärkung des Selbstbewusstseins bei und diente als „Ratgeber für ihre Überlegungen zur Frage ‚Was ist Japan?‘“ (ebd.). *Japan as Number One*, in dem Vogel den bisherigen Japandiskurs gänzlich positiv bewertete, verkam in der Folge allerdings, genau wie zentrale Begriffe der innerjapanischen Japaner-Theorien, zum „Massenkonsumgut“, an dem man sich berauschen konnte – genau in diesem „Rausch des Narzißmus“ aber lauerte die große Gefahr des erneuten Kulturnationalismus im Rahmen der fortschreitenden japanischen Identitätsbildung (Aoki, 92). Zum großen Teil wurde in dieser Phase die Hinterfragung von Identitätsbildung bzw. Konstruierung eines Selbstbildes, sowohl des eigenen als auch des anderen, von beiden Seiten ausgeblendet.

¹³¹ Ezra F. Vogel: *Japan as Number One*; Harvard University Press, Cambridge / Massachusetts / London 1979

5.2.2. Nakane Chie (*1926)

Den Anfang der positiven Bewertung machte die Sozialanthropologin Nakane Chie mit ihrem Aufsatz *Die Entdeckung einer japanischen Sozialstruktur* von 1964.¹³² Methodisch behauptete sie einen Weg, der weder modernistisch (d.h. an ‚westlichen‘ Maßstäben orientiert) noch rein traditionalistisch (d.h. ‚westliche‘ Ansichten negativ bewertend) ist, sondern als „Sozialanthropologie“ die japanische Gesellschaft „unter Anwendung japanischer Maßstäbe analysiert“ (Nakane, 171).

Dieser Aufsatz, der die japanische der indischen Gesellschaft gegenüberstellt, wurde verstanden als modifizierender Erklärungsversuch für das von Benedict formulierte Prinzip der Gruppenorientierung, das von Nakane bestätigt aber durch den Aspekt des Rahmens (*waku*) erweitert wurde. Laut Nakane besitzt dieser Rahmen in Japan, anders als in Indien, wo mehr Wert auf die Qualifikation (*shikaku*) gelegt wird, eine größere Bedeutung, ebenso wie der gemeinsame Ort (*ba*), der eine Institution (z.B. Firma, Amt oder Universität) oder ein Beziehungsverhältnis, zu der oder dem man sich zugehörig fühlt, bezeichnet (Nakane, 175). Der Unterschied zwischen Rahmen und Qualifikation besteht darin, dass bei letzterem die Gleichheitsbedingungen (die gleichen Voraussetzungen) eine größere Rolle spielen, während den Rahmen ein hierarchisches Ordnungsgefüge kennzeichnet. Das „besondere Gruppenbewusstsein“ der Rahmenorientierung baut auf der traditionellen Konzeption des *ie*-Prinzips (*ie* = Haus, Haushalt, Familie) auf, das Nakane in Indien „gar nicht entwickelt“ sieht und das für sie die grundlegende Sozialstruktur der japanischen Gesellschaft darstellt (Nakane, 176). Zur Stärkung des Rahmens und damit des Gruppenbewusstseins dient sowohl die Förderung des „Zusammengehörigkeitsgefühls“ als auch eine klare „innere Organisation“ (Nakane, 177). Nakane betont ausdrücklich immer wieder, dass diese Beziehungen nicht rational, sondern emotional geleitet sind. Den modernistischen Kritikern, die eine Gefahr darin sehen, dass die Macht des Gruppenbewusstseins „nicht nur die Handlungen des Individuums, sondern auch seine Ideen und seine Art des Denkens [beeinflusst]“ und sich somit die Grenze zwischen öffentlichem und privaten Leben auflöst, sowie diejenigen, die das japanische Familiensystem negativ als feudalistisch und für die Modernisierung hinderlich kritisieren, erwidert sie, dass dieses Gruppengefüge aber auch ein starkes Sicherheits- und Geborgenheitsgefühl gebe (Nakane, 178/79). Folgen dieses stark ausgeprägten Wir-Gefühls seien allerdings die Ab- bzw. Ausgrenzung, und das, was Nakane als „Isolation“ beschreibt (182). Diese besagt, dass es bei den Japanern kein die Rahmenbeziehung übergreifendes „unsichtbares Netzwerk“ an Beziehungen gibt – befindet man sich nicht mehr in ‚seiner‘ Gruppe, steht man alleine. Für Nakane ist daher das entscheidende Merkmal für die Gruppenzugehörigkeit die „Unilateralität“. Dieses Prinzip besagt, dass man nur *einer* Gruppe zugehört, bzw. dass *eine* Gruppe den unbedingten Vorrang besitzt, falls man mehreren angehört (Nakane, 186). Es drückt aber v.a. auch aus, dass es sich bei der Rahmenbeziehung um eine „Vertikalbeziehung“ handelt, wobei die Eltern-Kind-Beziehung das Vorbild für diese Beziehung zwischen „Nicht-Gleichrangigen“, der *oyabun-kobun*-Beziehung,¹³³ darstellt (Nakane, 188/89). Auf jeder Ebene bildet sich ein äußerst differenziertes „Rangordnungsbewusstsein“ heraus (Nakane, 189), in dem der einzige „reale Feind eines Individuums [...] immer unter seinen Kameraden vermutet [wird]“ – Konkurrenzkampf gibt es immer nur zwischen „Nebeneinanderstehenden“ (Nakane, 192/193). Laut Nakane erscheint dagegen die Beziehung zwischen Vorgesetztem und Angestelltem wie eine „vom Schicksal determinierte“ (Nakane, 180), was eine gewöhnliche „Kontraktbe-

¹³² Dt. Übersetzung: Nakane Chie: Die Struktur der japanischen Gesellschaft; Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985; ich beziehe mich auf die Kurzfassung Die japanische Sozialstruktur. Theorie der unilateralen Gesellschaft; in: Im Schatten des Siegers: Japan; Bd. 1; a.a.O. (Nakane)

¹³³ Wörtl.: Kopfteil und Kindteil; allg.: Führer und Gefolgschaft.

ziehung im europäischen oder amerikanischen Sinn“ ziemlich erschwert (Nakane, 197). Das Vorherrschen der emotionalen Elemente in dieser Beziehung binden jedoch beide Seiten gleichermaßen: „Schutz wird durch gewollte Abhängigkeit erwidert und Sympathie durch Loyalität“ (Nakane, 199). Die wichtigste Voraussetzung für einen Vorgesetzten sieht Nakane daher im Verständnis für seine Mitarbeiter bzw. Untergebenen, um eine enge Vertikalbeziehung überhaupt schaffen zu können (Nakane, 200). Sie schließt daraus, dass „eine solche Beziehung, wie sie die oyabun-kobun-Beziehung darstellt, [...] den Japanern gleichsam im Blut [liegt]“ (Nakane, 199).

Nakane bewertet das japanische Vertikalsystem positiv, da ihm ein „Gleichheitsprinzip besonderer Art“ innewohne (Nakane, 202): Machtorientierte Anordnungen und die damit verbundene Unterordnung unter Befehle seien aufgrund dieser speziellen Beziehung nicht ohne weiteres möglich, da sich Japaner von einer solchen Machtausübung abgestoßen fühlten. Des Weiteren ermögliche dieses System einen gesellschaftlichen Aufstieg (also die Zugehörigkeit zu einem anderen *ba*) auch für Menschen ärmlicher Herkunft, so dass sich die japanische Gesellschaft durch große Mobilität auszeichne. All dies trug in ihren Augen wesentlich zur gelungenen Modernisierung Japans bei. Nakane übt aber auch Kritik an dieser vertikalen Struktur, da sie einen „Mangel an Logik“ und an kritischem Geist hervorbringe (Nakane, 204). Die Unfähigkeit, Gefühl und Vernunft zu trennen, sieht Nakane als Grund für die „Schwäche in der Gestaltungskraft“, die wiederum nachteilig auf die weitere Entwicklung der japanischen Gesellschaft wirke (Nakane, 205).

In den Rezeptionen wurde diese Kritik in den meisten Fällen so gut wie nicht beachtet. Dagegen diene die positive Bewertung dazu, die Haltung bzgl. der ‚Besonderheit Japans‘ zu unterstützen bzw. zu bestätigen. Die Struktur der japanischen „Vertikalgesellschaft“ wurde dabei weniger als Analyse, sondern als Nachweis einer für Japan einzigartigen Struktur gesehen (Aoki, 62f).

5.2.3. Doi Takeo (*1920)

Einen psychologischen Beitrag zum Japandiskurs leistete der Psychologe und Psychiater Doi Takeo. Unter dem Titel *Amae – a Key Concept for Understanding Japanese Personality Structure* hielt Doi 1961 einen Vortrag in den USA, in dem er erstmals in allgemeiner Form seine *amae*-Theorie vorstellte.¹³⁴ Ausgehend von den weltweit immer gewaltsamer werdenden Studentenunruhen veröffentlichte er dann 1971 eine ausführliche Darstellung des *amae*-Konzepts,¹³⁵ wobei es ihm in diesem Buch neben der Darstellung v.a. auch um die Erörterung von Problemen in der modernen Gesellschaft „unter dem *amae*-Aspekt“ (Doi 1971, 35) ging. Als mögliche deutsche Übersetzung für *amae* schlägt Heise den Begriff der ‚Anlehnung‘ vor. Es ist hier jedoch von Bedeutung, dass Doi schon in seinem amerikanischen Aufsatz keine amerikanische Übersetzung angibt. Denn das (v.a. für den Japandiskurs) wichtigste Ergebnis seiner Forschung war, dass sich eine *Bezeichnung* des Phänomens *amae*, dass als solches laut Doi „im Westen nicht unbekannt“ ist, in keiner ‚westlichen‘ Sprache findet (Doi 1961, 102).¹³⁶ Seine Schlussfolgerung lautet daher: Der sprachliche Unterschied verweist auf einen „grundsätzlichen psychischen Unterschied zwischen Japan und der westlichen Welt“ (ebd.), wobei „die spezifischen Eigenschaften der japanischen Seele eng mit diesem Phänomen [d.i. *amae*; B.S.] zusammenhängen müssen“ (Doi 1971, 22).

¹³⁴ Dt. Übersetzung: *Amae: Ein Schlüsselbegriff zum Verständnis der japanischen Persönlichkeitsstruktur*; in: *Im Schatten des Siegers: Japan*; Bd. 1; a.a.O. (Doi 1961)

¹³⁵ Dt. Übersetzung: Doi Takeo: *Amae – Freiheit in Geborgenheit; zur Struktur japanischer Psyche*; Suhrkamp, Frankfurt/M. 1982 (Doi 1971)

¹³⁶ Doi räumt ein, dass es im Koreanischen und in der Sprache der Ainu (Urbewölkerung Japans) sehr wohl eine entsprechende Bezeichnung gibt.

Als Bedeutung von *amaeru* (Verbalform von *amae*) gibt Doi an, „auf das Wohlwollen eines anderen zu bauen und ohne Rücksicht davon Gebrauch zu machen“ (Doi 1961, 98), wobei er als Vorbild hierfür die Beziehung des Kindes zu den Eltern nennt. Damit verweist er auf einen weiteren dem Begriff innewohnenden Aspekt – den der Abhängigkeit. Entscheidend für den japanischen Sozialisationsprozess sei die Abhängigkeit des Kindes in seiner besonders engen Beziehung zur Mutter, weshalb auch erwachsene Japaner stets nach diesem Abhängigkeitsverhältnis und nach passiver Liebe strebten. Auf den Begriff der „passiven Objektliebe“ stößt Doi bei der Beschäftigung mit dem englischen Psychoanalytiker Michael Balint, der damit das grundlegende Bedürfnis geliebt zu werden beschreibt („infantile Triebwünsche“) (Doi 1961, 102), und sieht in diesem eine Entsprechung zu *amae* (Doi 1971, 28). In Balints Äußerung, die ‚westlichen‘ Sprachen seien so arm, dass sie nicht zwischen der aktiven und passiven Objektliebe unterscheiden könnten, sieht er gleichzeitig eine Bestätigung seiner Überzeugung, dass „die Existenz eines umgangssprachlichen Ausdrucks für passive Liebe in Japan – *amae* – ein Indikator für den Charakter der japanischen Gesellschaft und Kultur sei“ (ebd.). Den entscheidenden, aus diesem sprachlichen Unterschied resultierenden, soziopsychologischen Unterschied sieht Doi darin, „daß in der japanischen Gesellschaft allgemein gebilligt wird, den Wunsch nach Anlehnung auszudrücken“ (Doi 1961, 104), während das „Postulat des Selbstvertrauens“ bzw. der „Geist des Sich-auf-sich-selbst-Verlassens“ in den ‚westlichen‘ Gesellschaften dazu diene, Gefühle der Hilflosigkeit und der Ohnmacht zu verleugnen (Doi 1971, 29-31). Kurz, beide Kulturen kennen das grundlegende Bedürfnis geliebt zu werden und auch die daraus folgende Enttäuschung (Doi 1961, 103) – allerdings wollen die Japaner dieses „Grundverlangen nach Anlehnung niemals aufgeben“ (Doi 1961, 104), während man es im ‚Westen‘ überwinden möchte. Mit seiner *amae*-Theorie geht es Doi damit einerseits um die Erweiterung der ‚westlichen‘ psychoanalytischen Theorie, womit er gleichzeitig auch die Einseitigkeit der herkömmlichen Theorie aufgrund der Unterdrückung eines seiner Meinung nach wesentlichen menschlichen Aspekts kritisiert. Andererseits geht es ihm aber auch darum, auf die Besonderheit der japanischen Gesellschaftsstruktur zu verweisen, die sich daraus ergibt, dass sie ausdrücklich durch *amae* geprägt ist.

Sowohl Nakane als auch Doi machen deutlich, dass sie theoretisch-wissenschaftliche Ansätze, die in der ‚westlichen‘ Kultur entwickelt wurden, zur Grundlage nehmen. Doi begründet dies damit, „weil die japanische Kultur keinen Maßstab entwickelt hat, um sich selbst kritisch zu beurteilen“ (Doi 1961, 108), während sich Nakane in ihrer Arbeit das Ziel setzt, „ein Maß zu finden, womit man die japanische Gesellschaft am besten ‚messen‘ kann“, ohne die ‚westlichen‘ Theorien deshalb zu negativieren (Nakane, 173). Genau dies wird jedoch von dem Soziologen Hamaguchi Eshun in seinem 1977 erschienenen Buch [*Die Wiederentdeckung der ‚Japanizität‘*] kritisiert. Er reklamiert, dass japanische Forscher in ihren Beiträgen zur Japanforschung, auch wenn sie japanische Besonderheiten behaupteten, von dem ‚westlichen‘ Modell als Vergleichsmaßstab ausgingen und aufgrund ihrer „analytischen Paradigmen“ ihre eigene Kultur vom „Standpunkt eines Außenstehenden“ analysierten (Naumann, 179). Es sei jedoch notwendig, die spezifischen japanischen Verhaltensformen von ‚innen‘ heraus zu bestimmen und damit der Typisierung von ‚außen‘ eine „eigene Autonomie“ entgegenzusetzen. Obwohl Hamaguchi mit dieser Forderung verdeutlichen möchte, dass es zur Konstatierung der japanischen Einzigartigkeit des Vergleichs mit dem ‚westlichen‘ Modell nicht bedarf, weist Aoki darauf hin, dass er dennoch einen „wesenlosen Westen“ zur Kontrastierung heranzieht und damit ebenso unfähig ist, sich von diesem Modell zu lösen (Aoki, 84).

Aoki lässt mit Hamaguchis Bewertung der bisherigen Japantheorien die Spätphase (und damit die Hochphase) des positiven Japandiskurses beginnen. Diese zeichnet sich v.a. dadurch aus, dass alle bis jetzt herausgearbeiteten Begriffe (‚vertikale Gesellschaft‘, ‚Anleh-

nung', ‚Intersubjekt-sein‘ u.a.) als „Massenkonsumgüter“ gehandelt und als solche dazu „benutzt [wurden], um die Einzigartigkeit sowie die Überlegenheit der Japaner und der japanischen Kultur zu zeigen“ (Aoki, 84).

5.2.4. Kritik am Japandiskurs

Die nach Aoki 1984 beginnende vierte Phase ist gekennzeichnet durch deutliche Kritik aus dem In- und Ausland an der neuen, aus dem wirtschaftlichen Erfolg resultierenden japanischen Überheblichkeit. So kritisiert Odaka Kunio, der 1965 noch lobend vom japanischen Management-Stil sprach, in seinem Buch von 1984, dass dieser aufgrund der durch die positive Bewertung von ‚außen‘ (Bezug auf Vogel) geförderte Selbstgefälligkeit zu einem Mythos verkommen sei, der „übermäßig konsumiert werde“ (Aoki, 96). Dieses Triumphgefühl führe zu einem „neuen Nationalstolz“ und blende die im japanischen Managementsystem auch vorhandenen Nachteile, die im Rahmen der Internationalisierung Japans zunehmend zum Vorschein kämen, gänzlich aus (Aoki, 94/95). Eine solche Kritik von ‚innen‘ und ‚außen‘ richtete sich v.a. auch gegen den Japandiskurs. So bezeichnete der japanisch-amerikanische Kulturanthropologe Befu Harumi ebenfalls 1984 diesen als „dem System dienende, konstruierte Ideologie“ (Aoki, 101) und später als „passiven kulturellen Nationalismus“.¹³⁷ Unter ‚passivem Nationalismus‘ versteht Befu die positive, aber wenig emotional aufgeladene Selbstdefinition der eigenen Nation durch weniger offensichtlich nationale, aber dennoch national aufgeladene Zeichen und Haltungen im Alltagsleben – dazu zählt er die meisten diskursiv ausgedrückten Nationalismen und damit auch den Japandiskurs. Die Bezeichnung ‚passiv‘ bedeutet nach Befu allerdings nicht, dass dieser Aspekt weniger wichtig ist. Vielmehr stellt die erfolgreiche Internalisierung dieser positiven (passiven) Selbstbehauptungen die Voraussetzung für einen ‚aktiven‘ Nationalismus dar. Den Japandiskurs, so Befu, zeichne nun v.a. ein „Ethnozentrismus“ aus (Befu, 113), mit dem man mittels eines wertenden Vergleichs zwischen Japan und dem ‚Westen‘ die Einzigartigkeit und Überlegenheit Japans ableite. Dieser Ethnozentrismus werde gestützt durch die Prämissen der Homogenität und Reinheit des japanischen Volkes, sowie der Einheit von Land, Volk, Kultur und Sprache – dieses wiederum drücke durch die daraus abgeleitete Schlussfolgerung, dass die japanische Kultur nur von ‚innen‘ und nur für „Japanese-Japanese“ (Befu, 129) wirklich zugänglich sei, die deutliche Ab- und Ausgrenzung aus. Befu kritisiert außerdem, dass die scheinbar bloßen Beschreibungen dessen, was spezifisch japanisch sei, in idealisierter und verallgemeinernder Form dargestellt werden und somit normative Implikationen enthalten. Das so entstehende Verhaltensmodell wird aufgrund des enthaltenen „moralischen Imperativs“ (Befu, 117) zu einer Ideologie: „Not to behave as prescribed is not only unusual and strange: it is ‚un-Japanese‘ and against the normative standard of the society“ (Befu, 116). Befu sieht den Japandiskurs in engem Zusammenhang mit der Internationalisierung Japans, da in diesem Rahmen eine Selbstdefinition unbedingt notwendig zu sein schien. Allerdings muss man dabei bedenken, dass eine Selbstdefinition nur dann gültig ist, wenn sie von anderen akzeptiert wird (Befu, 120), was, wie die ‚westliche‘ Rezeption bestätigt, der Fall war.

Weitere Kritik von ‚außen‘ erfuhr der Japandiskurs durch den australischen Japanologen Peter Dale, der 1986 in seinem Buch *The Myth of Japanese Uniqueness* den „kulturnationalistischen Mythos der Einzigartigkeit“ als Ausdruck des „japanischen Faschismus“ beschrieb (Aoki, 99/100) und durch den von dem niederländischen Journalisten Karel van Wolferen, der 1986 zwei Aufsätze veröffentlichte: *The Japan Problem* und (auf japanisch) [*Warum sind die*

¹³⁷ Siehe auch: Befu Harumi: *Nationalism and Nihonjinron*; in: *Cultural Nationalism in East Asia. Representation and Identity*; ed. by Harumi Befu; Research Papers and Policy Studies; Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley 1993; S. 107-135. Der folgenden Zusammenfassung liegt dieser Aufsatz zu Grunde.

japanischen Intellektuellen so autoritätsgläubig?]- 1989 folgte eine Abhandlung über *The Enigma of Japanese Power*.¹³⁸ In dieser bezeichnet van Wolferen den Japandiskurs als eine vom japanischen „System“¹³⁹ geschaffene „Ideologie der japanischen Kultur“ (van Wolferen, 405), in dem sich die „Macht im Gewand der Kultur“ zeigt.¹⁴⁰ Mit der Berufung auf die eigene, besondere Kultur umgebe sich Japan mit einer „Aura der „Unergründlichkeit““ (van Wolferen, 31), so dass viele politische Aspekte nicht hinterfragt und Gegenargumente zum Schweigen gebracht würden (van Wolferen, 368/369). Damit besitze man ein gutes Mittel, um Kritik von ‚außen‘ zurückzuweisen: „Der Trick mit der „kulturellen Verteidigung“ ist wirksam, weil Abendländer oft fürchten, als ethnozentrisch zu gelten, was in vielen Augen nur einen Schritt vom Rassismus entfernt ist“ (van Wolferen, 370). Im „Mythos der Homogenität“ sieht van Wolferen die Idee des Familienstaats wirksam, wie sie auch in der *ko-kutai*-Ideologie vertreten wurde, und deshalb den Japandiskurs als nichts anderes als deren Fortsetzung (van Wolferen, 402). Van Wolferen, der v.a. den Aspekt der Macht fokussiert, kritisiert die japanischen Kommentatoren des auf die japanische Kultur bezogenen Japandiskurses, aber auch die „kulturfixierte Perspektive“ abendländischer Japanforscher, für die „die kulturelle Erklärung des politischen Lebens in Japan so viel attraktiver [ist] als die politische Betrachtung der japanischen Kultur“ (van Wolferen, 42). Grund dafür sei deren Tendenz, ganz allgemein die Idee der Macht auszublenden, was zusätzlich bestärkt wird durch die Tatsache, dass es in Japan keinen Tyrannen und keine offensichtliche Unterdrückung des Individuums gibt. „Kurz, in Japan ist Macht höchst diffus“ (ebd.). Die dadurch erzielte Einflusskraft der Machtmechanismen v.a. auf die Kultur zu ‚ent-rätseln‘ ist daher van Wolferens Hauptanliegen.

Herausgefordert durch diese internationale (d.h. ‚westliche‘ (!)) Kritik wurde in Japan verstärkt die Internationalisierung diskutiert. In dieser innerjapanischen Auseinandersetzung, der ‚Internationalisierungsdebatte‘, trafen v.a. zwei Positionen aufeinander. Die eine, die versuchte, sich mit der Kritik auseinander zu setzen, sprach zwar weiterhin von einer „Kontinuität in der Entwicklung der japanischen Kultur“, forderte jedoch, von der „ideologischen Zentrierung auf Andersheit“ abzusehen und mit der internationalen Gemeinschaft in einen offenen Austausch zu treten (Aoki, 107). Die zweite Position behauptete jedoch nach wie vor, ja sogar verstärkt, die Einzigartigkeit Japans und damit die Grenzen seiner Internationalisierung. Hier votierte man schließlich für eine erneute Wiederabschließung des Landes (ebd.). Nach van Wolferen handelte es sich hierbei jedoch um eine „Pseudo-Debatte“, da letztlich auch die Internationalisierung dem „Wiedererstarken des Nationalismus“ diene, nämlich um „japanische Interessen im Ausland besser verteidigen zu können.“ „[E]in Bewußtsein, daß echter Internationalismus eine Bereitschaft voraussetzt, die Argumente und Wünsche von Ausländern zu berücksichtigen, [ist] das letzte, was sie fördern wollen“ (van Wolferen, 617).

Der harschen Kritik, wie sie Dale oder van Wolferen am Japandiskurs betreiben, liegt nach Aoki die typische Argumentationsweise des „Japan bashing“¹⁴¹ zugrunde, in der „Japan als Eindringling hingestellt [wird], vor dem sich Westeuropa und die USA verteidigen müßten“ (Aoki, 118). Daher bewertet Aoki diese Form der Kritik als ebenso einseitig argumentierend wie den Japandiskurs selbst und bezeichnet sie als „Umkehrung des Japandiskurses“

¹³⁸ Dt. Übersetzung: Karel van Wolferen: *Vom Mythos der Unbesiegbaren. Anmerkungen zur Weltmacht Japan*; Knauer, München 1989. Hierauf bezieht sich die folgende Zusammenfassung.

¹³⁹ Da es, wie van Wolferen weithin ausführt, in Japan keine eindeutig identifizierbare, Macht innehabende und damit verantwortliche politische Person oder Institution gibt, wählt er den Begriff des ‚Systems‘ (van Wolferen, 76).

¹⁴⁰ Dies ist die Überschrift des 10. Kapitels, in dem van Wolferen auch auf den Japandiskurs eingeht.

¹⁴¹ Eine medienwirksame Anti-Japan-Kampagne in den USA, in der z.B. auch japanische Fernseher öffentlich zertrümmert wurden.

(Aoki, 117). Er merkt an, dass sie ebenso wenig wie dieser einen wirklichen Beitrag zur Kultur- oder Gesellschaftstheorie lieferte, so dass beide Seiten mit ihrer „tendenziösen“ Art das Konstrukt ‚Japan – Westen‘ aufrechterhielten. Beide bemühten immer wieder den „Westen als Referenz“ und verblieben dadurch lediglich im Bereich der Stereotypen und Verallgemeinerungen (Aoki, 108; 117/18). Dennoch gesteht auch Aoki ein, „dass der Japandiskurs selbst die bösen Geister der Japankritik gerufen hat“ (Aoki, 118). Seine große Schwäche, so Aoki, bestehe darin, „im Dienste der Modernisierung“ zu stehen, weshalb sich die in ihm vertretenen Thesen nur in Bezug auf die „Nützlichkeit von Technologie und Ökonomie“ stützen könnten. Die Folge sei, dass es im Japandiskurs nicht um die „Entwicklung oder die Inhalte von Wissenschaft oder Ideen“ gehe und er somit „keine eigenständigen Werte“ vertrete (Aoki, 111). Obwohl der Japandiskurs immer in Bezug zu Ruth Benedicts Thesen stand, wurde nach Aoki der von ihr vertretene Kulturrelativismus¹⁴² v.a. in den Theorien der späten positiven Phase nicht mehr berücksichtigt. In Benedicts Darstellung wird „eine Schnittstelle zwischen ihrer eigenen und der anderen Kultur geschaffen, die wiederum auch ein Bild der eigenen Kultur erkennen läßt. Dies ist Kulturtheorie (bunkaron) im wahren Sinne.“ (Aoki, 113). Mit seiner Kritik fordert Aoki daher zukünftige Vertreter des Japandiskurses auf, einen solchen Kulturrelativismus zu praktizieren und nach einem Gleichgewicht zwischen Partikularität und Universalität zu streben, damit der Japandiskurs endlich auch zu einer Kulturtheorie wird (Aoki, 123).

Wie ersichtlich wurde, handelt es sich beim Japandiskurs eindeutig um einen Selbstbehauptungsdiskurs. Nakane und Doi brachten mit ihren Ansätzen einen positiven Unterton in den Japandiskurs ein, der den weiteren Verlauf bestimmte – in eine Richtung, die vielleicht nicht unbedingt beabsichtigt war. Ich bewerte die von beiden geleisteten Beiträge als Selbstformulierungen, die Alternativen zu den bestehenden ‚westlichen‘ Theorien in Soziologie und Psychologie behaupten. Sie weisen damit eine einseitige Vereinnahmung durch ein einseitiges Verständnis zurück und liefern in der Tat neue Aspekte für ein mögliches gegenseitiges Verständnis. Beide grenzen sich auch ausdrücklich gegen Positionen ab, die sich von emotionalen Werturteilen – entweder zu Gunsten des ‚Westens‘ oder zu Gunsten Japans – leiten lassen. Die große Schwäche und damit das Kritikwürdige ist allerdings, dass sie dennoch das ‚Eigene‘ (nach wie vor) durch die Kontrastierung mit dem ‚Anderen‘ behaupten und so die damit gleichzeitig behauptete Einheitlichkeit von Kultur (sowohl der eigenen als auch der anderen) nicht hinterfragen. Der tendenziell interkulturelle Ansatz bleibt damit in der Interkulturalität gefangen und es entstehen auch hier sowohl auf Dichotomien aufbauende Generalisierungen als auch Kausalitätsbeziehungen, in denen alle Eigenheiten auf die Ursache der ‚einzigartigen‘ und ‚spezifischen‘ japanischen Mentalität zurückgeführt werden.

Im Japandiskurs wird also die Einzigartigkeit der japanischen Kultur beschrieben, aber gleichzeitig auch ausdrücklich behauptet. Dieses dient in erster Linie der Vereinheitlichung, um sich von der konkurrierenden Einheit ‚Westen‘ abzugrenzen und sich als eigenständig und gleichwertig (oder sogar höherwertig) zu behaupten. Durch diese Behauptung der Einzigartigkeit und damit Unvergleichlichkeit wird allerdings eine Position jenseits jeglichen Dialogs und damit Vergleichs eingenommen, wodurch man sich auch jeglicher Bewertung entzieht. Daher führt Maruyama die Tatsache einer in Japan nicht vorhandenen Tradition des Denkens darauf zurück, dass es dort eine „Tradition“ [gibt], die Dialog und Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Ideen, Denkformen und Weltanschauungen verhin-

¹⁴² Dieser zeigt sich nach Aoki in folgender Aussage: „Was die Vereinigten Staaten nicht können, und was keine ausländische Nation kann, ist per Dekret ein freies demokratisches Japan zu schaffen. [...] Kein Fremder kann für ein Volk, dessen Sitten und Voraussetzungen er nicht teilt, eine Lebensweise nach seinem eigenen Bild bestimmen“ (Aoki, 112).

dert“ (Maruyama 1988 DiJ, 24). Das Bezeichnende der Struktur des modernen japanischen Denkens sei, „daß die verschiedensten Ideen, Denkformen und Weltanschauungen historisch unstrukturiert nebeneinander bestehen bleiben“ (Maruyama 1988 DiJ, 24) und es daher einen „fragmentarischen Charakter“ besitze (Maruyama 1988 DiJ, 28). Eingeführte Ideen würden lediglich „räumlich umarrangiert“, um sie „zeitlos koexistieren zu lassen“ (Maruyama 1988 DiJ, 29) Man sei nicht bereit, sich diesen Ideen einer anderen Kultur als etwas „zutiefst Fremdem“ auszusetzen, sondern sie sich als leicht verständlich anzueignen. Hieraus entstehe schließlich eine „Tradition‘ des bequemen Verbindens“, die eine Traditionsbildung des Denkens, die durch Auseinandersetzung entsteht, verhindert (Maruyama 1988 DiJ, 31; Exkurs). Ein für eine wirkliche Kritik notwendiger eigener Standpunkt (dass es sich um eine Kritik am ‚Westen‘ handelt, wird ja immer wieder betont) kann laut Maruyama nicht entstehen und daher auch nicht eingenommen werden, wenn man im gleichen Atemzug *jegliche* Theorie und Abstraktion ablehnt (Maruyama 1988 DiJ, 36). Der Bezug auf die Einzigartigkeit der eigenen Kultur ist also nicht dialogfähig.

Aokis Kritik an van Wolferens Japankritik ist berechtigt, da sich dessen Buch sehr durch Polemik und antipathische Untertöne auszeichnet. Jedoch bewertet van Wolferen zu Recht das im Japandiskurs im Vordergrund stehende Kulturargument, also die Begründung unter Berufung auf die eigene besondere Kultur, als äußerst kritikwürdig. Das Kulturargument ist jedoch nicht nur im Japandiskurs zu finden, sondern ist allgemein das Ergebnis einer nationalen Instrumentalisierung (Nationalisierung) des Kulturbegriffs. Spätestens seit dem frühen 19. Jahrhundert wohnt nach westeuropäischem Verständnis der Kultur die Rolle einer Leitfunktion zur Herausbildung der nationalen Identität inne.¹⁴³ Wichtige Grundlage dafür stellt Herders Kulturverständnis dar, das selbst geprägt ist durch „soziale Homogenisierung“, „ethnische Fundierung“ und „kulturelle Abgrenzung“.¹⁴⁴ In der Folge wird seit 1860 Kultur verstanden als „Ausdruck eines einheitlichen [...] Geschichtskörpers“ bzw. als „seelische[r] Gesamtzustand einer Zeit und einer Nation. [...] Kultur wurde damit nicht mehr auf Einzelmenschen als Teil der Menschheit insgesamt, sondern auf abgrenzbare soziale Gruppen bezogen“ (Metzler, 344). Wie weiter oben gezeigt wurde, scheint es für einen jeden Modernisierungsprozess notwendig zu sein, eine politisch handlungsfähige Einheit, eine Nation zu schaffen, was am effektivsten durch Homogenisierung möglich ist, die selbst durch die Postulierung einer einheitlichen gemeinsamen Kultur erreicht wird. Eine wesentliche Bedingung für die Behauptung der Homogenität der eigenen Kultur ist aber die Abgrenzung von einer anderen Kultur und damit die gleichzeitige Behauptung dieser als ebenso homogen. Jedem modernen Nationsverständnis liegt damit die Unterscheidung von ‚Fremdkultur‘ und ‚Eigenkultur‘ zu Grunde, weshalb in diesem Verständnis die Kategorie ‚Nation‘ die Kategorie ‚Kultur‘ als Ergänzungskategorie braucht. In diesem Sinne nahm man auch in Japan zur Bildung der japanischen Kulturnation dieses europäische Schema zum Vorbild, weshalb die universalistische Denkweise auch dort kritisch reflektiert werden muss.

Laut Aoki herrscht heute (1990) immer noch die (‚westliche‘) Einschätzung, Japan sei aufgrund der fortgeschrittenen Amerikanisierung zwar modern und habe kaum noch eine eigene Kultur und Tradition, das japanische System stagniere jedoch in der Vormodernität (Aoki, 15). Er sieht daher immer noch die Notwendigkeit einer kulturellen Selbstbehauptung: „Japan ist heute mehr denn je dazu aufgefordert, seine Kultur und Identität zu suchen“ (ebd.). Aoki scheint nun die Hoffnung zu haben, der Japandiskurs könne sich zu einer japanischen Kulturtheorie entwickeln. Ich glaube jedoch, dass es gerade auch in Japan

¹⁴³ Siehe Lexikonartikel ‚Kultur‘ in: Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie; a.a.O.

¹⁴⁴ Wolfgang Welsch: *Transkulturalität. Zur veränderten Verfassung heutiger Kulturen*; in: *Hybridkultur: Medien, Netze, Künste*; hrsg. v. Irmela Schneider und Christian W. Thomsen; Wienand, Köln 1997 (Welsch 1997, 68)

notwendig ist, von einer eigenen Kulturtheorie abzusehen, da sonst der Konstruktcharakter der vermeintlich ‚eigenen‘ und homogenen Kultur nicht ent-deckt werden kann. Eine Kulturtheorie, die lediglich einen Kulturrelativismus vertritt, ist genauso ungenügend wie eine Modernetheorie, die lediglich einen Modernerelativismus vertritt (*Altermodern*). Eine kritische Theorie der Moderne schließt damit auch eine Kritik der klassischen Kulturtheorie mit ein, die Kultur als tendenziell homogen und nationsbezogen versteht; denn dieser Kulturbegriff ist ein modern verstandener. Ein *interkulturelles* Kulturverständnis geht jedoch davon aus, dass eine Kultur im Sinne einer Lebensform nicht etwas in sich Homogenes *ist*, sondern als ein solches behauptet wird. Diese behauptete Kultur *wird* allerdings de facto nur durch die Begegnung mit Anderen überhaupt erst definierbar. Kultur ist nach diesem Verständnis also relational und damit Inter-Kultur. Eine alternative kritische Theorie der Moderne muss daher in diesem Sinne *interkulturell* sein, indem sie auch für eine Kulturtheorie einen *interkulturellen* Kulturbegriff fordert.

Zusammenfassung und Schluss

In dieser Arbeit wurde davon ausgegangen, dass ein wesentlicher Aspekt der Moderne der kulturelle Selbstbehauptungsdiskurs ist und es wurde herausgearbeitet, dass und wie die Moderne mit dem Kulturbegriff gekoppelt ist, v.a. mit seinem interkulturellen Aspekt. Dabei kam als ein weiteres wesentliches Kennzeichen der Moderne zum Vorschein, dass der Kulturbegriff im Rahmen der kulturellen Selbstbehauptung universalistisch, homogenisierend und abgrenzend, nicht aber offen und durchlässig gedacht wird, weshalb zwar die Beziehung zwischen Moderne und Kultur anerkannt, aber der interkulturelle Aspekt ausgeblendet wird. Die Moderne im Sinne der modernen kulturellen Selbstbehauptung ist also grundsätzlich geprägt durch Verdeckung der eigenen interkulturellen Kulturalität. So ist die (‚westliche‘) Moderne bestimmt, als der ‚westlichen‘ Kultur entsprungen – dass sie sich als solche aber erst aufgrund der ‚erfolgreichen‘ erobernden und kolonialisierenden Begegnung mit einer anderen Kultur formulierte, wird verdeckt.

Im Hinblick auf interkulturelle Begegnung bedeutet dies, dass sich die anderen Modernen in einem Kreislauf ständiger Selbst- bzw. Fremddefinitionen und Gegenentwürfen zu diesen befinden. Daher wird in dieser Arbeit für eine Modernekritik plädiert, die vorzugsweise den Aspekt der Interkulturalität berücksichtigt; nur so kann der grundlegende Verdeckungsmechanismus jeder Moderne ent-deckt werden. Größtes Hindernis stellt dabei das aus der aufgezeigten historischen Entwicklung der Moderne (Eroberung und Kolonialisierung) entstandene ungleiche internationale Machtverhältnis dar, das, wie man z.B. an Huntingtons Ausarbeitung sieht, aufrecht erhalten werden soll.

Für eine interkulturelle Modernekritik reicht es allerdings nicht, die Vielzahl der Modernen aufzuzeigen. Am Beispiel Japan wurde gezeigt, dass mit Rückbezug auf die eigene Tradition ein eigener moderner kultureller Selbstbehauptungsdiskurs formuliert wird, dessen Hauptargument die japanische Einzigartigkeit darstellt. Zur Hinterfragung des ‚westlichen‘ allgemeingültigen Maßstabs und damit zur Emanzipation von der ‚westlichen‘ Vormachtstellung scheint der japanische Selbstbehauptungsdiskurs notwendig zu sein für eine *interkulturelle* Modernekritik. Für eine weitreichende *interkulturelle* Modernekritik ist er und somit das sich auf Homogenität berufende Kulturargument jedoch keinesfalls hinreichend. Denn hinter der Behauptung der japanischen Einzigartigkeit verbirgt sich der gleiche Verdeckungsmechanismus, der auch der Behauptung, die modernen Werte seien ‚originär westlich‘, innewohnt. In beiden Fällen wird eine feste, geschlossene und von anderen unabhängige kulturelle Einheit geschaffen, die einerseits für eine *interkulturelle* Wertekritik unangreifbar sein soll und andererseits den Einsatz von Gewalt zum eigenen Schutz, zur Verteidigung oder sogar zur Verbreitung der eigenen als universell verstandenen höher entwickelten Werte rechtfertigen soll. Hinter der abgrenzenden kulturellen Selbstbehauptung

steckt also immer auch Gewalt. Diese drückt sich bereits aus in der Trennung der ‚eigenen‘ von der ‚anderen‘ Kultur, da das Andere im Eigenen zur Wahrung der Einheitlichkeit unterdrückt bzw. verdeckt und geleugnet werden muss.

Universalismus, Homogenisierung und Abgrenzung stellen also potentiell gewalthafte Werkzeuge der Verdeckung dar und sind als solche Kennzeichen jeder Moderne, die immer wieder hinterfragt werden müssen. Aus diesem Grund muss es eine vorrangige Aufgabe im Rahmen einer interkulturellen Modernekritik sein, sich von einem abschließenden und ausschließenden Kulturbegriff zu verabschieden und interkulturell ein offenes, durchlässiges und auf Austausch basierendes Kulturverständnis zu praktizieren.

Bibliographie

- ANTONI, KLAUS: DER HIMMLISCHE HERRSCHER UND SEIN STAAT. ESSAYS ZUR STELLUNG DES TENNÔ IM MODERNEN JAPAN; IUDICIUM VERLAG, MÜNCHEN 1991
- DERS.: JAPANS SCHWERER WEG NACH ASIEN – GEISTESGESCHICHTLICHE ANMERKUNGEN ZU EINER AKTUELLEN DEBATTE; IN: ÜBERWINDUNG DER MODERNE?; A.A.O.
- DERS.: SHINTÔ UND DIE KONZEPTION DES JAPANISCHEN NATIONALWESENS (KOKUTAI). DER RELIGIÖSE TRADITIONALISMUS IN NEUZEIT UND MODERNE JAPANS; HANDBUCH DER ORIENTALISTIK; ABT. 5, JAPAN, BD. 8; BRILL, LEIDEN – BOSTON – KÖLN 1998
- AOKI TAMOTSU: DER JAPANDISKURS IM HISTORISCHEN WANDEL. ZUR KULTUR UND IDENTITÄT EINER NATION; IUDICIUM VERLAG, MÜNCHEN 1996
- BAUER, DETLEF: DIE TRANSMODERNE. EINE KULTURKRITISCHE DISKUSSION IM JAPAN DER KRIEGSZEIT; SELBSTVERLAG (DISS.), TÜBINGEN 1995
- BEFU HARUMI: *NATIONALISM AND NIHONJINRON*; IN: *CULTURAL NATIONALISM IN EAST ASIA. REPRESENTATION AND IDENTITY*; ED. BY BEFU HARUMI; RESEARCH PAPERS AND POLICY STUDIES; INSTITUTE OF EAST ASIAN STUDIES, UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY 1993
- BENEDICT, RUTH: *THE CHRYSANTHEMUM AND THE SWORD. PATTERNS OF JAPANESE CULTURE*; SECKER & WARBURG, LONDON 1947
- BENL, OSCAR/HAMMITZSCH, HORST: *JAPANISCHE GEISTESWELT*; BERTELSMANN, BADEN-BADEN 1956
- BERNSTEIN, GAIL LEE: *JAPANESE MARXIST. A PORTRAIT OF KAWAKAMI HAJIME (1879-1946)*; HARVARD UNIVERSITY PRESS, CAMBRIDGE (MASSACHUSETTS)/LONDON 1990
- BURTSCHER, MICHAEL: NACHWORT ZU: UHEYAMA SHUNPEI: *JAPANISCHE DENKER IM 20. JAHRHUNDERT*; A.A.O.
- BUTZ, OLAF: EINE LINKE GESCHICHTE: *DER VERRÄTER SANO MANABU*; IN: *JAPAN-LESEBUCH III*; A.A.O.
- DALE, PETER N.: *THE MYTH OF JAPANESE UNIQUENESS*; ST. MARTIN'S PRESS, NEW YORK 1986
- DELEUZE, GILLES/GUATTARI, FELIX: *WAS IST PHILOSOPHIE?*; SUHRKAMP, FRANKFURT/M. 1996
- DOI TAKEO: AMAE – FREIHEIT IN GEBORGENHEIT. ZUR STRUKTUR JAPANISCHER PSYCHE; SUHRKAMP, FRANKFURT/M. 1982
- DERS.: AMAE: EIN SCHLÜSSELBEGRIFF ZUM VERSTÄNDNIS DER JAPANISCHEN PERSÖNLICHKEITSSTRUKTUR; IN: *IM SCHATTEN DES SIEGERS: JAPAN*; BD. 1; A.A.O.
- DUSSEL, ENRIQUE: VON DER ERFINDUNG AMERIKAS ZUR ENTDECKUNG DES ANDEREN. EIN PROJEKT DER TRANSMODERNE; PATMOS VERLAG, DÜSSELDORF 1993
- DERS.: BEYOND EUROCENTRISM: THE WORLD-SYSTEM AND THE LIMITS OF MODERNITY; IN: *THE CULTURES OF GLOBALIZATION*; A.A.O.
- EISENSTADT, SAMUEL NOAH: *DIE VIELFALT DER MODERNE*; VELBRÜCK WISSENSCHAFT, WEILERSWIST 2000
- ELBERFELD, ROLF: KITARÔ NISHIDA (1870-1945) - DAS VERSTEHEN DER KULTUREN. MODERNE JAPANISCHE PHILOSOPHIE UND DIE FRAGE NACH DER INTERKULTURALITÄT; RODOPI AMSTERDAM, 1999
- ESTERMANN, JOSEF: *ANDINE PHILOSOPHIE. EINE INTERKULTURELLE STUDIE ZUR AUTOCHTONEN ANDINEN WEISHEIT*; IKO – VERLAG FÜR INTERKULTURELLE KOMMUNIKATION, FRANKFURT/M. 1999
- FORNET-BETANCOURT, RAÚL: *LATEINAMERIKANISCHE PHILOSOPHIE ZWISCHEN INKULTURATION UND INTERKULTURALITÄT*; IKO-VERLAG FÜR INTERKULTURELLE KOMMUNIKATION, FRANKFURT/M. 1997

GLUCK, CAROL: DAS ENDE DER „NACHKRIEGSZEIT“: JAPAN VOR DER JAHRTAUSENDWENDE; IN: ÜBERWINDUNG DER MODERNE?; A.A.O.

GUMBRECHT, HANS-ULRICH: *MODERN, MODERNITÄT, MODERNE*; IN: *GESCHICHTLICHE GRUNDBEGRIFFE*; BAND 4; HRSG. V. O.BRUNNER/W.CONZE/R.KOSELLECK; STUTTGART 1978

HARDT, MICHAEL/NEGRI, ANTONIO: *EMPIRE. DIE NEUE WELTORDNUNG*; CAMPUS VERLAG, FRANKFURT/M. – NEW YORK 2002

HEISE, JENS: NIHONRON – MATERIALIEN ZUR KULTURHERMENEUTIK; IN: *IM SCHATTEN DES SIEGERS: JAPAN*; BD. 1; A.A.O.

DERS.: EINLEITUNG ZU: *DIE KÜHLE SEELE. SELBSTINTERPRETATIONEN DER JAPANISCHEN KULTUR*; HRSG. V. JENS HEISE; FISCHER, FRANKFURT/M. 1990

DERS.: WATSUJI TETSURÔ – DAS KLIMA DER MODERNE; IN: *JAPAN-LESEBUCH III*; A.A.O.

HIJIA-KIRSCHNEREIT, IRMELA: LEUCHTET JAPAN? EINFÜHRENDE GEDANKEN ZU EINER PROKLAMIERTEN ZEITENWENDE; IN: *ÜBERWINDUNG DER MODERNE?*; A.A.O.

HOSTON, GERMAINE A.: *MARXISM AND THE CRISES OF DEVELOPMENT IN PREWAR JAPAN*; PRINCETON UNIVERSITY PRESS, NEW JERSEY 1986

HUNTINGTON, SAMUEL P.: *THE CLASH OF CIVILIZATIONS*; SIMON & SCHUSTER, NEW YORK 1996

DERS.: KAMPF DER KULTUREN. DIE NEUGESTALTUNG DER WELTPOLITIK IM 21. JAHRHUNDERT; SIEDLER TB (GOLDMANN VERLAG), 1998

IM SCHATTEN DES SIEGERS: JAPAN; BD. 1; HRSG. V. ULRICH MENZEL; SUHRKAMP, FRANKFURT/M. 1989

INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE UND PHÄNOMENOLOGIE IN JAPAN; HRSG. V. TADASHI OGAWA / MICHAEL LAZARIN / GUIDO RAPPE; IUDICIUM VERLAG, MÜNCHEN 1998

ISHIDA, TAKESHI/KRAUSS, ELLIS S. (HRSG.): *DEMOCRACY IN JAPAN*; UNIVERSITY OF PITTSBURGH PRESS, PITTSBURGH 1989

JAMESON, FREDRIC: NOTES ON GLOBALIZATION AS A PHILOSOPHICAL ISSUE; IN: *THE CULTURES OF GLOBALIZATION*; A.A.O.

JAPAN-LESEBUCH III – „INTELLI“; HRSG. V. STEFFI RICHTER; KONKURSBUCHVERLAG, TÜBINGEN 1998

JAPAN OHNE MYTHOS. ZEHN KRITISCHE ESSAYS AUS JAPANISCHER FEDER 1946-1963; HRSG. V. KARL FRIEDRICH ZAHL; IUDICIUM VERLAG, MÜNCHEN 1988

KANG LIU: IS THERE AN ALTERNATIVE TO (CAPITALIST) GLOBALIZATION? THE DEBATE ABOUT MODERNITY IN CHINA; IN: *THE CULTURES OF GLOBALIZATION*; A.A.O.

LINKENBACH, ANTJE: OPAKE GESTALTEN DES DENKENS. JÜRGEN HABERMAS UND DIE RATIONALITÄT FREMDER LEBENSFORMEN; MÜNCHEN 1986

MALL, RAM ADHAR: *PHILOSOPHIE IM VERGLEICH DER KULTUREN*; WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT, DARMSTADT 1995

MARALDO, JOHN C.: QUESTIONING NATIONALISM NOW AND THEN: A CRITICAL APPROACH TO ZEN AND THE KYÔTO SCHOOL; IN: *RUDE AWAKENINGS*; HRSG. V. HEISIG, JAMES/MARALDO, JOHN; HAWAII 1995

MARUYAMA MASAO: LOGIK UND PSYCHE DES ULTRANATIONALISMUS; IN: *JAPAN OHNE MYTHOS. ZEHN KRITISCHE ESSAYS AUS JAPANISCHER FEDER 1946-1963*; A.A.O.

DERS.: *DENKEN IN JAPAN*; IN: *DENKEN IN JAPAN*; HRSG. U. ÜBERSETZT V. WOLFGANG SCHAMONI UND WOLFGANG SEIFERT; SUHRKAMP, FRANKFURT/M. 1988

METZLER LEXIKON – LITERATUR- UND KULTURTHEORIE; HRSG. V. ANSGAR NÜNNING; VERLAG J.B. METZLER, STUTTGART/WEIMAR 2001

MEYER, THOMAS: *FUNDAMENTALISMUS. AUFSTAND GEGEN DIE MODERNE*; ROWOHLT TB, REINBEK BEI HAMBURG 1989

- MISHIMA KEN'ICHI: DIE SCHMERZEN DER MODERNISIERUNG ALS AUSLÖSER KULTURELLER SELBSTBEHAUPTUNG – ZUR GEISTIGEN AUSEINANDERSETZUNG JAPANS MIT DEM ‚WESTEN‘; IN: ÜBERWINDUNG DER MODERNE?; A.A.O.
- MORI HIDEKI: VON DER INTERKULTURALITÄT ZUR INTERKULTURALITÄT; IN: INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE UND PHÄNOMENOLOGIE IN JAPAN; A.A.O.
- NAKANE CHIE: *DIE STRUKTUR DER JAPANISCHEN GESELLSCHAFT*; SUHRKAMP, FRANKFURT/M. 1985
- DIES.: DIE JAPANISCHE SOZIALSTRUKTUR. THEORIE DER UNILATERALEN GESELLSCHAFT; IN: IM SCHATTEN DES SIEGERS: JAPAN; BD. 1; A.A.O.
- NAUMANN, NELLY: IDENTITÄTSFINDUNG – DAS GEISTIGE PROBLEM DES MODERNEN JAPAN; IN: JAPANS WEG IN DIE MODERNE. EIN SONDERWEG NACH DEUTSCHEM VORBILD?; HRSG. V. BERND MARTIN; CAMPUS VERLAG, FRANKFURT/M. – NEW YORK 1987
- NISHIDA KITARÔ: ÜBER DAS GUTE. EINE PHILOSOPHIE DER REINEN ERFAHRUNG; INSEL-VERLAG, FRANKFURT/M. 1989
- PAUL, GREGOR: KULTURELLE IDENTITÄT: EIN GEFÄHRLICHES PHÄNOMEN? – EINE KRITISCHE BEGRIFFSANALYSE; IN: INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE UND PHÄNOMENOLOGIE IN JAPAN; A.A.O.
- SAID, EDWARD W.: *ORIENTALISMUS*; ULLSTEIN VERLAG, FRANKFURT/M. – BERLIN – WIEN 1981
- SCHULZ, EVELYN/LANGEMANN, CHRISTOPH: DIE SEHNSUCHT NACH DER VERLORENEN GANZHEIT: WELT UND GEGENWELT BEI NAGAI KAFÛ UND NATSUME SÔSEKI; IN: JAPAN-LESEBUCH III; A.A.O.
- SLOTERDIJK, PETER: *KRITIK DER ZYNISCHEN VERNUNFT*; BAND 1 UND 2; SUHRKAMP, FRANKFURT/M. 1983
- DERS.: EUROTAOISMUS. ZUR KRITIK DER POLITISCHEN KINETIK; SUHRKAMP, FRANKFURT/M. 1989
- STEINECK, CHRISTIAN: WIRKLICHKEIT UND INTERKULTURALITÄT BEI NISHIDA KITARÔ: EINE KRITIK; IN: INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE UND PHÄNOMENOLOGIE IN JAPAN; A.A.O.
- STORRY, RICHARD: *GESCHICHTE DES MODERNEN JAPAN*; GOLDMANN, MÜNCHEN 1962
- TEPE, PETER: STREIFZÜGE DURCH DIE MYTHOSLITERATUR; FÜNFTER STREIFZUG; IN: MYTHOLOGICA 5; VERLAG ‚DIE BLAUE EULE‘, ESSEN 1997
- THE CULTURES OF GLOBALIZATION*; HRSG. V. FREDRIC JAMESON/MASAO MIYOSHI; DUKE UNIVERSITY PRESS, DURHAM/LONDON 1998
- TODOROV, TZVETAN: DIE EROBERUNG AMERIKAS. DAS PROBLEM DES ANDEREN; SUHRKAMP, FRANKFURT 1985
- TSURUMI KAZUKO: SOCIAL CHANGE AND THE INDIVIDUALS: JAPAN BEFORE AND AFTER DEFEAT IN WORLD WAR II; PRINCETON UNIVERSITY PRESS, PRINCETON 1970
- ÜBERWINDUNG DER MODERNE? JAPAN AM ENDE DES ZWANZIGSTEN JAHRHUNDERTS; HRSG. V. IRMELA HIJIIYA-KIRSCHNEREIT; SUHRKAMP, FRANKFURT/M. 1996
- UEYAMA SHUNPEI: *JAPANISCHE DENKER IM 20. JAHRHUNDERT*; IUDICIUM VERLAG, MÜNCHEN 2000
- VOGEL, EZRA F.: *JAPAN AS NUMBER ONE*; HARVARD UNIVERSITY PRESS, CAMBRIDGE (MASSACHUSETTS)/LONDON 1979
- WATSUJI TETSURÔ: *FUDÔ – WIND UND ERDE*; WISS. BUCHGESELLSCHAFT, DARMSTADT 1992
- WEHLING, PETER: DIE MODERNE ALS SOZIALMYTHOS. ZUR KRITIK SOZIALWISSENSCHAFTLICHER MODERNISIERUNGSTHEORIEN; CAMPUS VERLAG, FRANKFURT/M. – NEW YORK 1992

WELSCH, WOLFGANG: TRANSKULTURALITÄT. ZUR VERÄNDERTEN VERFASSUNG HEUTIGER KULTUREN; IN: HYBRIDKULTUR: MEDIEN, NETZE, KÜNSTE; HRSG. V. IRMELA SCHNEIDER UND CHRISTIAN W. THOMSEN; WIENAND, KÖLN 1997
DERS.: *UNSERE POSTMODERNE MODERNE*; AKADEMIE-VERLAG, BERLIN 2002
WOLFEREN, KAREL VAN: VOM MYTHOS DER UNBESIEGBAREN. ANMERKUNGEN ZUR WELTMACHT JAPAN; KNAUR, MÜNCHEN 1989
ZIMA, PETER V.: *MODERNE/POSTMODERNE*; UTB FRANCKE VERLAG, TÜBINGEN/BASEL 2001 (2. AUFL.)