

ÄSTHETISIERUNG ZWISCHEN HEGEMONIEKRITIK UND SELBSTBEHAUPTUNG

MISHIMA Ken'ichi

1. EINLEITUNG: KULTURELLE SELBSTBEHAUPTUNG ALS HETERONOM AUSGELÖSTE REAKTION GEGEN DIE HEGEMONIE DER ANDEREN

Kulturelle Selbstbehauptungsdiskurse, wie wir sie aus der neueren Geschichte der intellektuellen Diskurse weltweit, vor allem aus dem Japan der 1930er Jahre kennen, werden in der Regel *heteronom* ausgelöst. Auslöser ist die reale oder vermeintliche Bedrohung des eigenen Staates, d.h. die reale oder vermeintliche politische, ökonomische oder militärische Übermacht anderer Staaten bzw. einer Staatengruppe, wie zum Beispiel der sogenannten „Westmächte“ (*Ō-Bei rekkyō* 歐米列強 – oder auch *seiō rekkyō* 西歐列強). Eben deshalb verschieben sich Diskurse der Selbstbehauptung auf *Kultur* als den Rest-Bereich, in dem das Eigene vermeintlich gut abschneidet, bzw. sich zumindest aus eigener Sicht als dem Westen überlegen erweist. Sie sind aber *nicht nur* kompensatorisch und selbstproklamatorisch, sondern sie klagen willentlich oder unwillentlich auch die Hegemonie der anderen an, versuchen interessenverschleiernde Legitimationsdiskurse der Starken zu denunzieren. Diese manchmal hegemoniekritischen Diskurse sind aber beinahe ausnahmslos rückwärts-gewandt, selektiv und essentialistisch.

Rückwärts-gewandt sind sie, indem sie auf die Geschichte zurückgreifen, zum Beispiel auf den „heiligen“ Ursprung einer Nation bzw. auf die religiöse Herkunft, auf die Macht und Größe des einstigen Imperiums oder auf eine lange geistige Tradition. Manchmal wird das geschichtsträchtige und -bildende Potential der Sprache bemüht – wie einst Fichte das Deutsche als lebendige gegen das Französische als eine tote Sprache ausgespielt hat. *Selektiv* sind diese Diskurse, weil sie aus den „eigenen“ kulturellen Errungenschaften diejenigen auswählen, die entweder sogar aus der hegemonialen Perspektive von außen als originell hervorgehoben werden oder die von manchen Meinungsführern als im Ausland konkurrenzfähig angesehen werden. So ist es zum Beispiel ein paar religiös gestimmten Philosophen des modernen Japan gelungen, ihren spiritualistischen Erfahrungen in zen-buddhistischen Praktiken als Quintessenz des Japanertums im Ausland Anerkennung zu verschaffen. Seit der Meiji-Zeit ist in Japan eine Redewendung geläufig, die lautet, „Auch die Ausländer (*gaijin*) schätzen

unser (...)“. Bereits Fukuzawa Yukichi (1835–1901) benutzte in seiner Spätphase als Apologet des Kaisersystems ähnlich lautende Formulierungen, um die Souvenir-Industrie zu ermuntern (Fukuzawa 1959: 287). Selektiv war auch die Selbstdarstellung der eigenen literarischen Tradition. Es wurde offensichtlich schnell erkannt, daß die deftig-erotische Literatur der Edo-Zeit (1603–1867) wie die Werke von Ihara Saikaku (1642–1693) zur bürgerlichen Prüderie im Europa der Gründerzeit gar nicht paßte.

Schließlich sind die betreffenden Diskurse *essentialistisch* insofern, als sie Erscheinungen und Wesen der eigenen Kultur unterscheiden und deren Verhältnis zueinander nach eigenem Gutdünken interpretieren. Dadurch kann man den „Wesenskern“ des Eigenen immer untangiert retten, indem man sagt, daß das schlechte Abschneiden der eigenen Kultur nur von dem äußeren Erscheinungsbild her komme. Was dabei als „äußerlich“ gilt, entscheidet sich nach dem jeweiligen Interesse. Es herrscht dabei die Überzeugung vor, daß auf alle Fälle das Wesen an sich unbesiegbar, mit sich selbst identisch sei und sich in letzter Instanz durchsetzen werde. Das war auch die Botschaft Fichtes in seinen *Reden an die deutsche Nation*, mit denen seinerzeit der idealistische Ich-Philosoph die Tradition der modernen Selbstbehauptungsdiskurse inauguriert hat.¹ Die dabei oft eingesetzten Kategorien sind zum Beispiel Einzigartigkeit, Kontinuität, Entwicklung, Einheit in Vielfalt, geistige Tiefe, aber auch – besonders in Japan – Homogenität.

Diese rückwärtsgewandten, selektiven und essentialistischen Diskurse der kulturellen Selbstbehauptung sind, wie eingangs erwähnt, *heteronom* induziert. Damit sind sie oft abhängig von den kategorialen und argumentativen Strategien, wie sie auf seiten der hegemonialen bzw. der als hegemonial wahrgenommenen Mächte zu deren Selbstbestätigung eingesetzt werden. Beispielweise wurden im modernen Japan viele Begriffe und Strategien relativ unreflektiert übernommen und variiert, mit denen einst die europäische Elite sich selbst zelebriert hatte. Selbstbehauptungsdiskurse sind oft Spiegelungen der Selbstbestätigungsdiskurse der „Starken“. Hier liegt auch der Grund der vorhin angedeuteten Dialektik von kompensatorischer Selbstproklamation und erbitterter Hegemoniekritik, die uns bei der Analyse noch begegnen wird.

2. DIE GÄNGIGE KONTROVERSE ÜBER DIE METHODEN

Für die Illustrierung dieser Struktur (rückwärtsgewandt, selektiv, essentialistisch, aber auch die eben erwähnte Spiegelungsstruktur) eignen sich

¹ Zur Rhetorik der Unbesiegbarkeit des eigenen deutschen Wesens siehe Etienne Balibar (1990: 57–81).

die Diskurse im Japan der 1930er Jahre. Wenn ich sie aber hier analysiere, so nicht nur wegen dieser Struktur, sondern vor allem deswegen, weil die damaligen kulturellen Selbstbehauptungsdiskurse lang anhaltende Auswirkungen haben. Sie prägen noch heute auf eine entscheidende Weise die Mentalität der kulturellen und politischen Elite Japans. Programme der japanischen auswärtigen Kulturpolitik werden ja zum beträchtlichen Teil von diesem Geist getragen. Allerdings leidet die kulturwissenschaftliche bzw. japanologische Beschäftigung mit den damaligen Diskursen oft unter einem methodischen Spagat. Häufig kommt die folgende Kontroverse vor: Im Zusammenhang mit der Frage nach ihrer geistigen Komplizenschaft mit dem japanischen Faschismus steht die entlastende Apologetik der ideologiekritischen Aburteilung gegenüber.

Auf der einen Seite wird zwecks Entlastung verlangt, die historische Perspektive der betreffenden Autoren zu übernehmen. Man versucht damit die namhaften Vertreter der damaligen kulturellen Selbstbehauptungsdiskurse wie Watsuji Tetsurō (1889–1960), Nishida Kitarō (1870–1945) und andere Angehörige der sogenannten Kyōto-Schule, aber auch Volkskundler wie Orikuchi Shinobu (1887–1953) und Yanagita Kunio (1875–1962) aus ihrem zeithistorischen Kontext zu verstehen. Gefordert wird die Rekonstruktion ihrer Zeiterfahrungen. Ein typisches Argument der Entlastung lautet etwa: Die genannten Wissenschaftler hätten ja die eigene Zeit als schicksalsträchtige Krise der Moderne betrachtet. Sie alle hätten zum Zweck der Überwindung der in eine Krise geratenen Moderne über die „besondere welthistorische Rolle Japans“ nachgedacht. Man müsse auch die weltpolitische Situation berücksichtigen, in der sich Japan ab den frühen dreißiger Jahren befand, nämlich die zunehmende politische und ökonomische Isolierung durch die Westmächte, die ihrerseits auch ihre eigenen Interessen verfolgt hätten. Eine ungeheure Last habe auf der Nation und damit auf den Schultern der geistigen Elite gelegen. Nur aus dieser Situation ließen sich sowohl ihre Bekenntnisse zur eigenen Kultur als auch ihre selbstgewählte Verwicklung in chauvinistische Diskurse verstehen. Zur „ausgewogenen“ Einschätzung werden häufig durchaus kapitalismus- und zivilisationskritische Passagen der genannten Autoren zitiert. Ebenfalls wird auf ihre manchmal schillernde Distanzierung von der damaligen militärischen und politischen Führung, die einen Amoklauf startete, mit bedeutungsvoller Miene hingewiesen.²

² So wird immer wieder darauf verwiesen, daß sogenannte liberale Admiräle der Marine zusammen mit Nishida versucht haben, einen Friedensplan auszuarbeiten. Zur „Renaissance der Kyōto-Schule“ siehe Feuilleton der *Asahi Shimbun*, Abendausgabe, 13.02., 14.02. und 15.02.2003. Siehe dazu auch Ōhashi Ryōsuke (2001).

Daß in den meisten Fällen dieser akademischen Ehrenrettung Erfolg beschieden war, zeigt die Geschichte ihrer Rezeption in den letzten fünf bis sechs Dekaden. Man redet inzwischen sogar von einer „Renaissance der Kyōto-Schule“.³ Natürlich wäre es naiv, wenn wir diese „Renaissance“ so verstehen würden, als hätten die betreffenden Autoren und deren Texte ihre einstige Aura und realen Wirkungsmächte zurückgewonnen. Abgesehen davon, daß wir ohnehin in einem Zeitalter leben, wo die philosophischen und geisteswissenschaftlichen Diskussionen an gesellschaftlicher Brisanz zu verlieren scheinen, wäre die Rede von einem Comeback historisch unreflektiert. Die Renaissance geschieht sozusagen branchenintern, in einer Enklave. Sie ist jedoch symptomatisch für die allgemeine Stimmung. Die unterschwellig starke Wirkung, die die Vertreter der Kyōto-Schule ohnehin genießen konnten, wird damit auch innerhalb der Zunft salonreif. Das macht die öffentliche Anerkennung noch spürbarer.

Auf der anderen Seite werden die genannten Autoren aus der Perspektive der Nachkriegsdemokratie als geistige Helfershelfer jener chauvinistischen Staatsführung gebrandmarkt, die Japan in den Abgrund stürzen ließ. Hingewiesen wird auf die ideologieplanerische Rolle, die sie gewollt oder ungewollt gespielt haben. Vorgeworfen wurde ihnen nicht nur Mitläufertum, sondern auch Ethnozentrismus und Rassismus, Nationalismus und Chauvinismus, bestenfalls eine Entpolitisierung und Ignorierung realer Probleme, neuerdings auch ein Kulturessentialismus. Daneben werden ihnen wissenschaftliche Fehler zur Last gelegt. Viele Mißverständnisse in der Beschäftigung mit den Texten Herders, vor allem der Philosophen des deutschen Idealismus, werden angeprangert. So hat beispielsweise Shikaya Takako längst plausibel nachgewiesen, daß sich Nishida kaum mit Texten des deutschen Idealismus auseinandergesetzt hat, und an denjenigen Stellen, wo der Einfluß von Philosophen wie Hegel und Fichte offensichtlich erscheint, es sich nicht selten um grandio-

³ Das Gesamtwerk von Nishida wird zur Zeit von dem renommierten Verlag Iwanami wiederaufgelegt. Außerdem erscheint in einem in Kyōto ansässigen Verlag namens Shōwadō in unregelmäßigen Zeitabständen die Reihe *Nihon no Tetsugaku* [Die Japanische Philosophie]. Die Reihe ist hauptsächlich auf die Kyōto-Schule fokussiert. Der Herausgeber ist Fujita Nobukatsu, der als erster den eigens an der Universität Kyōto gegründeten Lehrstuhl für moderne japanische Geistesgeschichte (*shisōshi*) erhielt, der von Haus aus eher ein Schelling-Spezialist ist, was aber gut zur Tradition der Kyōto-Schule paßt.

se Mißverständnisse handelt.⁴ Das ließe sich durchaus auch für das Verhältnis von Watsuji zu Heidegger (1889–1976) sagen.

Die Identifikation mit der Perspektive der praktisch Betroffenen gegen eine nachträgliche Verurteilung und die immanente Rekonstruktion gegen den von außen her angewendeten moralisierenden Maßstab stehen dabei einander gegenüber. Die Verteidiger, die auf einer tieferen, „eigentlichen“ Ebene diskutieren wollen, reden von Oberflächlichkeit, mit der die „politisch naiven“ Kritiker ihre Moralkeule schwingen.⁵ Der Schlagabtausch zwischen den epigonalen Adepten und den Ideologiekritikern erinnert ein bißchen an die Kontroversen, die in Deutschland seit den 1950er Jahren über Martin Heidegger und Ernst Jünger (1895–1998) geführt werden.

Dabei sind ungeachtet der Dauerdiskussion über die intellektuelle „Vergangenheitsbewältigung“ Grundgedanken der Kyōto-Schule mit ihrer gelungenen akademischen Ehrenrettung auf breiter Front rezipiert worden. Oft zitiert und bejubelt, sind sie dem lesenden Publikum quasi in Fleisch und Blut übergegangen. Zu den wichtigen Lehren dieser Schule, die bis heute über soziale Unterschiede der Leserschaft hinweg unverändert stillschweigende Zustimmung finden, gehören vor allem folgende: die welthistorisch besondere Rolle Japans als Bollwerk gegen den Vormarsch der kolonialen „Zivilisation der Weißen“ (*Ō-Bei hakujin bunmei* 欧米白人文明); die daraus resultierende besondere Vermittlungsfunktion Japans zwischen Ost und West; die einzigartige Homogenität der japanischen Nation; die gleichfalls einzigartige Kontinuität des Kaiserhauses als Integrationsmedium der Nation; die besondere Kultiviertheit im Alltagsleben des Volkes, das deswegen den europäisch-kapitalistischen, d.h. den krassen sozialen Gegensatz nicht kenne; die Bedeutung der Weisheit, die im bodenständigen traditionellen Bauernleben mit seinen Bräuchen und Sitten stecke. Dazu gehört auch die Liebe zum feinen Schatten, ein

⁴ So heißt es bei Shikaya Takako (1984: 77) wie folgt: „Jene Aufgaben, die die Philosophen des deutschen Idealismus zu bewältigen versuchten, um deren Lösung sie sich zumindest anstrebten, wurden von der Philosophie Nishidas nicht übernommen.“

⁵ Satō Yasukuni schreibt als Nachfolger auf dem Lehrstuhl Watsujis an der Universität Tōkyō (Tōkyō Daigaku): „Man weiß nicht, wie man reagieren soll, wenn sich jemand nur an einer bestimmten Ideologie der Zeit nach dem Krieg orientiert, und einige Äußerungen von Watsuji während und nach dem Krieg unter völliger Mißachtung des Kontextes, in dem sie geschrieben wurden, aufpickt.“ (Satō 1999: iv). Auch das neue Buch von Mine Hideki (2002) über Heidegger und die japanische Philosophie unter besonderer Berücksichtigung von Watsuji Tetsurō, Kuki Shūzō und Tanabe Hajime ist im Grundton auf eine Entlastungsstrategie, auf die Betonung des Kontextes ausgerichtet.

Ausdruck der besonderen ästhetischen Sensibilität, die nicht nur in Ostasien, sondern selbst in dem sonst stets bewunderten Westen ihresgleichen suche. Alle genannten Autoren teilen mehr oder weniger zumindest einen Großteil der hier aufgezählten Dogmen. Auch Tanizaki Jun'ichirō (1886–1965) mit seinem Werk „Lob des Schattens“ gehört in diesen Kontext der Diskurse der 1930er Jahre.

Es gibt viele Wege, auf denen dieses Credo bis in die Mikrozellen des Alltagslebens vordringt. Dort ist die Herkunft der einzelnen Argumentationen nicht mehr so wichtig. Kanäle der Vermittlung sind nicht nur Diskurse der „geistigen Eliten“, sondern auch die Schulen, vor allem Schulbücher für Japanisch und Geschichte, Fernsehprogramme und andere Massenmedien, Reklame der Tourismusbranche, Inszenierung von Staatsbesuchen einschließlich der kulturpolitischen Kampagnen für das Weltkulturerbe. Gegen diese gewaltige Masse von Diskursen versinkt jeder ideologiekritische Warnruf im angenehm plätschernden Meer der Konformität.⁶

Während in der japanischen Diskussion nach dem Ausweg aus dieser Polarität vergeblich gesucht wurde, verdanken wir dem amerikanischen Japanologen Harry Harootunian zumindest einen Hinweis, wo eine Möglichkeit zum methodischen Durchbruch aus dieser sterilen Polarisierung liegen könnte (Harootunian 2000: 183–198). Am Beispiel von Yanagita und Orikuchi stellt Harootunian dar, worauf ihre Modernitätskritik zielte. Laut Harootunian ging es ihnen im allgemeinen um die Kritik an der Entwurzelung und der Konformierung des Lebens durch die Modernisierung im allgemeinen, an dem von der Zentralregierung ausgehenden kulturadministrativen Zugriff auf die Tradition im besonderen, der mit den eingeführten wissenschaftlichen Methoden westeuropäischer Provenienz überall erfolgte. Orikuchi kritisierte zum Beispiel stets die staatstragende Literaturgeschichtsschreibung, die die Professoren der Universität Tōkyō (Tōkyō Daigaku) propagierten. Es geht also nach Harootunian um Formen der intellektuellen Aneignung der Vergangenheit. Dabei versucht Harootunian eine deutliche Parallele zum Ursprungsdenken von Walter Benjamin (1892–1940) herzustellen. Aus der Intuition, daß bei der Modernisierung etwas verlorengegangen sei („something had been lost in Japan's commitment to modernity“; Harootunian 2000:

⁶ Im Oktober 2003 hat das Kultusministerium im Rahmen des sogenannten Center of Excellence-Programms (COE) der in Kyōto ansässigen Universität Ritsumeikan (Ritsumeikan Daigaku) ein Projekt über die sogenannte Kyōto-gaku (Kyōto-Wissenschaft) mit einem Volumen von mehreren hundertmillionen Yen bewilligt, ein Zeichen dafür, welche Art von Konsens hier herrscht. „Kyōto-gaku“ soll eine neue identitätsstiftende Wissenschaft sein.

183), schöpften laut dem Vertreter der Chicago-Schule die nicht-marxistischen Intellektuellen der 1920er und 1930er Jahre ihre evokativen Appelle an den Ursprung. Asymmetrie als „principal condition of capitalist modernization“ erweckte bei ihnen ein schärferes Bewußtsein für das, was anders gewesen war, was noch Authentizität beanspruchen könnte, eine andere Signifizierung für die Dichotomie von „modern“ und „native“ als die landläufigen, nach denen „modern“ als „fortschrittlich“, ja „gut“ und „native“ als „rückschrittlich“, ja als „schlecht“ gelten. Genauso wie Walter Benjamin auf der Suche nach dem nie dagewesenen Ursprung, einem anderen Namen für die Utopie einer klassenlosen Gesellschaft, in der „Jetztzeit“ „Einsprengsel“ eben dieses Ursprungs, nämlich die von der Modernität getilgten Differenzen, gesucht hat, hat eine Gruppe der japanischen Intellektuellen in diesen Differenzen ephemere Schatten des Ursprungs zu sichern versucht. Insofern stecken nach Harootunian in dem Versuch von Yanagita und Orikuchi, das traditionelle Dorfleben, das 2000 Jahre mit sich selbst identisch gewesen sein soll, in Abhebung gegen die Moderne zu rekonstruieren und in Okinawa das sogenannte Land der Mutter als Ort von Differenz und Ursprung zu suchen, durchaus subversive Momente.

Jedem Leser, auch Harootunian, ist jedoch der Unterschied klar, der zwischen den japanischen Interpreten der angeblich eigenen archaischen Kultur und dem aus Deutschland vertriebenen jüdischen Intellektuellen liegt. Während die ersteren evozierende Vorstellungen des eigens projizierten uralten Lebens entwickelten, versuchte der letztere durch Destruktion der Koninuität vom Gewaltzusammenhang und durch Sammlung von Erinnerungsstücken des 19. Jahrhunderts die Spuren einer Konstellation zu finden, wo diese Erinnerungsstücke zu einem bisher unbekanntem Mosaikbild zusammengesetzt werden könnten. Die Moderne war zwar auch für Benjamin die „Hölle“. Aber Ausweg aus dieser Hölle suchte er nicht im Rückgriff auf die Geschichte, sondern in jenem surrealistisch gedachten Moment, wo „geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem“ (Benjamin 1991: 694) die „Hoffnung der Hoffnungslosen“ aufblitzen läßt, nämlich im Zeitenbruch. Die kulturalistischen Apologeten des angeblich Eigenen unterscheiden sich von dem exilierten Intellektuellen durch ihre Einstellung zum Potential der Modernität. Bei Benjamin geht es ja um die Opposition gegen die reale Brutalität der Modernität, wie sie zum Beispiel die Dadaisten und Surrealisten entwickelt hatten, an die sich Benjamin kritisch anschloß, während die japanischen Kulturapologeten mit ihrem Wiederholungsdenken eher an Martin Heidegger erinnern, von dem sich Benjamin schon früh radikal distanzierte. Harootunian schreibt: „How distinct this activity (für die Bewahrung des authentischen japanischen Alltagslebens

in den Dörfern, d. Verf.) was from Benjamin's own sympathetic remembering of capitalism's early history in the Paris Arcades reveals the different political purposes the operations were made to serve, and demarcates what Raymond Williams distinguished as modernists who were progressive looking from modernist opposed to modernity" (Harootunian 2000: 187).

Harootunian weist auf den naheliegenden Zusammenhang zwischen dem Zeitgeschehen, nämlich dem herannahenden Krieg und den nationalistisch gewordenen Äußerungen von Yanagita und Orikuchi hin. Er zitiert auch zum Triumphieren geneigte Äußerungen von Orikuchi aus der Kriegszeit. Das ist zwar letzten Endes ein ideologiekritisches Verfahren. Dabei geht es aber weniger um den Zweifel an der menschlichen Integrität der betreffenden Autoren als vielmehr um deren begriffsstrategische Fehler und verzerrte Wahrnehmungen. Mit meinen Worten würde ich sie in zwei Punkten zusammenfassen: Beide, aber nicht nur sie, haben erstens das Urtümlich-Archaische mit dem Authentischen verwechselt. Aus diesem begriffsstrategischen Fehler resultiert der zweite, genauso gravierende Fehler in der Wahrnehmung, daß nämlich die gegenwärtigen Reste der vergangenen Lebensformen, die in den ländlichen Gegenden, vor allem auf Okinawa noch existierten, als das ewig unveränderliche Japanertum, bzw. als dessen Quintessenz angesehen werden. Das Kontinuitätsdenken, das Walter Benjamin haßte, kehrte somit ein.

3. WATSUJI ALS FALLBEISPIEL

Ich möchte auch, statt in der inzwischen beinahe routinierten Kontroverse zwischen Entlastungsstrategien und postkolonial gefärbter Ideologiekritik weiter zu erstarren, im Anschluß an Harootunian zeigen, warum die Position der Kyōto-Schule so schillernd ist und eine gewisse Ambiguität zeigt, so daß man ihr weder mit einer immanent-hermeneutischen, entlastenden Würdigung noch mit einer postkolonialen bzw. ideologiekritischen Aburteilung allein gerecht werden kann. Denn in ihrer affirmativen Haltung zur rekonstruierten Tradition war eine Dosis kritischer und subversiver Momente mit im Spiel, und ihre Zivilisations- bzw. Modernitätskritik war stets und unauflöslich mit der Kritik am hegemonialen Westen verschmolzen. In diesem Sinn enthält die Hochstilisierung der eigens dafür rekonstruierten nationalen ästhetischen Kultur, die die Kyōto-Schule vorangetrieben hat, durchaus einen antihegemonialen Kern. Ein solches Gegenprogramm gegen den Westen und die kapitalistische Moderne, das von den Vertretern der Kyōto-Schule stets propagiert wurde, war die Minimalisierung des Lebens im Sinne des Zen-Buddhis-

mus. Ihre Betonung eines schlichten und einfachen, aufs Minimale reduzierten und ästhetischen Lebensstils im alten Japan war der intellektuelle Ausdruck einer insgeheim gewünschten Entdifferenzierung, die zwar nicht an der hochkomplexen modernen Gesellschaft vorgenommen werden kann, die aber zumindest in geistigen Freiräumen möglich war. Andererseits war diese antihegemoniale Ästhetisierung durch ein vorpolitisches Konzept der Nation, das sich bis heute erhalten hat, teuer erkaufft worden. Denn im Grunde genommen war ihre Hegemoniekritik auch machtpolitisch angelegt und nicht normativ. Und darin liegt der entscheidende Grund, weshalb der antihegemoniale Kern relativ leicht in ein neues Hegemoniestreben umschlug. Deswegen kann man vom Charakter einer schillernden Ambiguität sprechen.

Den angedeuteten Zusammenhang möchte ich im folgenden an einem exemplarischen Vertreter dieser Denkstrategie, nämlich Watsuji Tetsurō aufzeigen. Watsuji Tetsurō, geboren 1889, war schon von der Studienzeit an in Philosophie und Literatur schriftstellerisch aktiv. Er war zusammen mit seinem Studienfreund Tanizaki Jun'ichirō Mitbegründer der legendären Zeitschrift *Shinshichō. Dainiji* [Die Zweite Neue Geistesströmung; 1910], deren Chefherausgeber Osanai Kaoru (1881–1928), der Gründer des japanischen Pendantes der Freien Bühne, des Jiyū Gekijō [Freies Theater, 1909–1919] und des Tsukiji Shōgekijō [Kleines Theater Tsukiji, 1924–1928], war. Tanizaki verkörperte für das japanische Publikum vor allem mit seinem Werk *Lob des Schattens*, aber auch bereits im Privatleben, den stark auf die Ästhetik orientierten Lebensstil, der allerdings erst in der Moderne als solcher erkannt und in bestimmten, noch zu identifizierenden Kreisen etabliert und forciert worden ist. Mit dem stark auf die europäische Moderne orientierten Osanai, der zum Beispiel bereits 1909 Ibsens *John Gabriel Borkmann* inszeniert hat, zeigt übrigens diese persönliche Konstellation die Urszene der künstlerischen Moderne, wo die diversen Ansätze, die später radikal miteinander konkurrieren sollten, noch konfus und undifferenziert in den aus heutiger Sicht zunächst unverständlichen Verhältnissen koexistierten. Soziale Kritik, Absage an das Banausentum und ästhetischer Protest waren – durchaus ähnlich der künstlerischen Moderne in europäischen Nationen⁷ – ineinander verschlungen.

Watsuji, der aus dieser Konstellation hervorgegangen ist, wurde mit zahlreichen Studien über die europäische Philosophie und die japanische

⁷ Auf die Problematik der geteilten Moderne kann hier nicht ausführlich eingegangen werden, ein Hinweis auf die Urphase der italienischen Futuristen und auf ähnliche Vorgänge der Nietzsche-Rezeption soll hier genügen, siehe dazu auch Mishima 2000: 569–589.

Tradition, vor allem mit einer kulturtypologischen Essaysammlung unter dem Titel *Fūdo* [Wind und Erde; 1935] neben Nishida Kitarō (1870–1945) einer der einflußreichsten Kulturphilosophen im modernen Japan. Seine Bücher werden auch nach 1945 weiterhin gelesen, vor allem das eben genannte *Fūdo*. Teil seiner Beschreibung der klassischen japanischen Landschaft um Nara herum (Watsuji 1919) und Passagen aus *Fūdo* werden immer wieder in den Schulbüchern für Japanisch abgedruckt. Als ein Dauerbestseller des Iwanami-Verlags, wie Hermann Hesse bei Suhrkamp, hat die gebundene Ausgabe dieses quasi-klimatheoretischen und kulturtypologischen Versuchs von 1935 bis 1970 37 Auflagen, die Taschenbuchausgabe (Iwanami-Bunko-Reihe) von 1979 bis 1996 33 Auflagen erlebt.

Schon mit vierundzwanzig Jahren legte Watsuji eine umfangreiche Nietzsche-Darstellung vor; er war bewandert sowohl in den Schriften Goethes als auch in der Philosophie des deutschen Idealismus. Ein sehr deutsches Bild der klassischen Antike teilte er mit den Zeitgenossen in Deutschland. Durch die Begegnung mit der neukantianischen Schule war er mit den wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Diskussionen über die nomothetischen und idiographischen Wissenschaften gut vertraut. Er las Bernard Shaw, französische Romanciers, die berühmten Russen wie Dostojewski und Tolstoi. Somit gehört Watsuji zum avancierten Teil jener Generation, die sich, ein halbes Jahrhundert nach der Öffnung des Landes, viel von der humanistischen Tradition Europas aneignete, die aber *noch* ein halbes Jahrhundert nach der Meiji-Restauration (1868) auch umfangreiche Kenntnisse der klassischen japanischen Literatur besaß und wichtige Stücke des Kabuki- und Nō-Theaters auswendig kannte. Watsuji war also ein weltoffener, durchaus liberaler, hoch belesener, ein bißchen schöngeistig-dilettantischer, auch leicht zur Ästhetisierung des Lebens geneigter junger Intellektueller, für den auch ein Losungswort der deutschen Tradition die entscheidende Bedeutung hatte, nämlich: Bildung. Vor allem Bildung durch Kunstgenuß war ein erklärtes Lebensziel von Watsuji.

Von Anfang an war die Zivilisationskritik Watsujis Terrain. Bereits in der Frühschrift *Gūzō saikō* [Wiederherstellung der Götzen] kritisierte er scharf – wie der Titel andeutet, in Anlehnung an Nietzsche – die Gleichung von politisch-militärischer Stärke und kultureller Überlegenheit. Die damals in Japan vorherrschende Meinung, daß der militärisch-politische Aufstieg Japans auch und gerade ein Sieg der japanischen Kultur sei, war ihm zutiefst zuwider. Dabei verehrte er die alte ostasiatische Kultur und deren Spiritualität. Diese Trennung von „Oberfläche“ und eigentlicher „Geisteskultur“ ist nichts anderes als die Sprache des jungen Nietzsche in seiner ersten *Unzeitgemäßen Betrachtung*, in der er gegen den

Eigendünkel der reichsdeutschen Zeitgenossen polemisierte, die den Sieg im deutsch-französischen Krieg auf die prinzipielle Überlegenheit der deutschen Kultur zurückführten. Treitschke war bekanntlich Nietzsches erklärter Erzfeind.

Das gleiche Denkmuster wird auch auf den Erfolg des Westens angewendet. Distanzierung von der technischen Leistung der westlichen Zivilisation bei gleichzeitigem Verehren der großen geistigen Tradition vom Abendland finden wir bei Watsuji immer wieder: „Wir sollten uns davor hüten, daß die oberflächliche politisch-ökonomisch-wissenschaftliche Kultur des Westens unseren Geist beschmutzt, während wir spüren, daß wir uns mittels der authentischen europäischen Kultur weiterhin bilden sollten. Wir schämen uns gar nicht, die alte griechische, hebräische und christliche Kultur als unsere kulturellen Ahnen zu betrachten. Von den großen westlichen Persönlichkeiten verehren wir nur diejenigen, die gegen ihre eigene Zeit waren und ihre eigene Zeit verspotteten.“ (Watsuji 1963a: 272) Unter Berufung auf die große Vergangenheit gegen die eigene Zeit zugunsten einer besseren Zukunft zu sein – das ist nichts anderes als der junge Nietzsche, der in der Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung seine Aufgabe darin sah, „gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zu Gunsten einer kommenden Zeit“ (Nietzsche 1988: 245) zu wirken.

Trotz des gleichen Denkmusters wird hier ein wichtiger Unterschied zu Nietzsche auch unübersehbar, nämlich der, daß bei Watsuji bereits in diesem Essay der Ausdruck „Selbstbehauptung der östlichen Kultur“ (*tōyō bunka no jiko shuchō* 東洋文化の自己主張) vorkommt. Während Nietzsche mit seiner Abkehr von den Selbstbestätigungsdiskursen des reichsdeutschen blanken Nationalismus in den Figuren wie Dionysos in der vorsokratischen Welt und dem orientalischen Religionsstifter Zarathustra, d.h. in den vor- und außereuropäischen Traditionen eine Alternative suchte, spielt Watsuji den eigenen Osten gegen den importierten Westen aus. Watsuji warnt zwar vor blinder Selbstbehauptung im Sinne des militärisch und machtpolitisch orientierten Chauvinismus, fordert aber gegen die oberflächliche technische Zivilisation die Schaffung eines neuen Stils in allen Äußerungen des japanischen Volkes, indem er sagt, unter den östlichen Völkern seien die Japaner das einzige Volk, das voll von Vitalität sei, kräftig wachse und eine gediegene Einheit als Volk aufrechterhalte.

Diese im Kielwasser von Nietzsche vollzogene kulturgestützte Distanzierung von dem realen militärischen Japan, diese Warnung vor der politisch motivierten Selbstbehauptung und ein starkes Plädoyer für einen neuen japanischen Stil war aber nur die eine Seite. Die andere Seite war die Denunzierung des Westens, der in den anderen Teilen der Welt

seine Missetaten mit einem Auftrag seiner Zivilisation rechtfertige. Voll von Ranküne und Ressentiment, aber auch mit ironisch verpackter Bewunderung schreibt er: „Die westlichen Nationen begehen für die organisierten Interessen der eigenen Nationen häßlichste Untaten, sind aber hochgebildet, so sehr, daß sie sich mit dem Argument täuschen können, diese Taten dienten der Humanität und Menschheit. Dagegen ist unser Volk, auch wenn es für die echte Kultur kämpfen muß, nicht in der Lage, die Bedeutung des Kampfes zu verstehen.“ (Watsuji 1963a: 272) Wer die neueren Diskussionen in Japan kennt, vor allem die der Kollegen, die das neue revisionistische Schulbuch abgefasst bzw. verteidigt haben, dürfte bei ihnen oft eine ähnliche Mischung von ironischer Bewunderung des Westens und Selbstbemitleidung bemerkt haben. Sowohl bei den revisionistischen, volksverhetzenden Autoren wie Nishibe Susumu oder Nishio Kanji als auch beim ehrwürdigen Watsuji schlägt diese mehr oder weniger versteckte Bewunderung des Westens in die Schelte der westlichen Selbstgerechtigkeit um. Mit dieser Umkehr des Spießes rufen sie gleichzeitig zur Vision eines neuen, wiedererwachten Japan auf. Rhetorische Figuren und Argumentationsstrategien sind sich oft bis zum Verwechseln ähnlich und sogar auf der Sprachebene nachweisbar⁸.

Diese Kritik am Westen im Namen der eigenen Kultur geht auf die Diskurstradition aus der Meiji-Zeit zurück, die von Okakura Kakuzō (1862–1913, Künstlernamen Tenshin) inauguriert worden ist. Okakura schrieb zum Beispiel: „What means these strange combinations which Europe displays, – the hospital and the torpedo, the Christian missionary and imperialism, the maintenance of vast armaments as a guarantee of peace? Such contradictions did not exist in the ancient civilization of the East.“ (Okakura 1904: 223) Denunzierung des westlichen Universalismus, der seines Machtwillens überführt wird, fällt zusammen mit dem Stolz auf die eigene Tradition, die keine Doppelzüngigkeit zu verstecken brauche. Bekanntlich haben sowohl Watsuji als auch Tanizaki während ihrer Studienzeit an der Kaiserlichen Universität Tōkyō (Tōkyō Teikoku Daigaku, 1909–1912) die Gastvorlesung von Okakura mit Begeisterung gehört.

Jedoch nimmt Watsuji am Ende des Essays die von ihm geforderte Trennung von Geisteskultur und realen Machtkämpfen zurück, indem er sich auf die Hautfarbe bezieht: „Wir hassen an den *Weiß*en die Flachköpfe

⁸ In dem nicht nur in Japan vieldiskutierten Buch *Kokumin no rekishi* [Die Geschichte des Volkes] von Nishio Kanji (1999: 435, 663 und 727) können wir ähnliche Denkfiguren in großer Zahl nachlesen. So betont Nishio zum Beispiel auf Seite 727, daß die Europäer unbefangen und ohne Schuldgefühl ihre kolonialistische Vergangenheit darstellen.

und zögern nicht, gegen diejenigen *Weiß*en zu kämpfen, die glauben, sie hätten das Recht, Asiaten zu unterdrücken, nur weil sie die *Weiß*en sind. Das ist unser und damit der Menschheit Kampf für die Kultur.“ (Watsuji 1963a: 272; Hervorhebung M. K.) Auf der einen Seite wird also die Trennung von Wesen und Erscheinung, aber auch die Differenzierung von geistigem Höhenkamm und banaler Realität gefordert, auf der anderen Seite wird jedoch die Trennung dort zurückgenommen, wo es um den *Kampf* Japans in der Welt gegen die *Weiß*en geht. Das ist ein durchgehendes Muster in den Diskursen der Kyōto-Schule.

Natürlich kann niemand in den Schriften von Watsuji, aber auch von Nishida, Töne der Selbstkritik überhören. Schreibt Watsuji doch anschließend an die eben zitierten Sätze: „Vergessen wir aber dabei nicht, daß wir nur dadurch, daß wir unseren eigenen Fehler verbessern, die Fehler des Westens korrigieren können.“ (Watsuji 1963a: 272)⁹ Selbstbehauptung war bei Watsuji und seinen Freunden stets mit Selbstkritik verbunden, nämlich Kritik gegen die eigene, von Macht- und Kapitalinteressen protegierte industrielle Modernisierung. Die Attacke gegen die eigene politische und kulturelle Umwelt – sozusagen die Ethnologie des Eigenen –, die bei Watsuji auch in der bürgerlichen Kulturkritik in Deutschland ihr Vorbild hatte, war schon damals eine Tradition, die bereits bei Mori Ōgai (1862–1922) begann und sich über Natsume Sōseki (1867–1916) bis zu den Vertretern der Kyōto-Schule erstreckte und weit hinein bis in die Nachkriegszeit und Gegenwart reicht. Viele ironische Bemerkungen von Natsume Sōseki und Mori Ōgai – man erinnere nur an *Fushinchū* [Im Umbau] – die auf die Konsequenzen der beschleunigten und einseitigen Modernisierung gemünzt waren, waren bereits damals und zum Teil heute noch Bildungsgemeingut eines jeden Gebildeten. So ist bei Sōseki über die neuen Bauarten der Billighäuser nachzulesen: „Zwischen dem Tor und dem Hauseingang ist nur noch ein Ken (1,8 Meter) Entfernung. Im Kücheneingang ist es nicht anders. Hinter und beiderseits neben dem Haus stehen die gleichen engebauten Häuschen, ein Zeugnis vom Kampf ums Leben, das die Kapitalisten, die die gewaltige Expansion der Stadt Tōkyō ausnutzen wollen, einfach schlecht gebaut haben, um zwanzig oder dreißig Prozent Profit aus dem wenigen Investitionsgeld zu schlagen. Im jetzigen Tōkyō, vor allem in den Randzonen, wimmelt es überall von solchen Häusern. Sie verbreiten sich jeden Tag wie Läuse in den ersten Tagen der Regenzeit – mit einer außergewöhnlichen Fortpflanzungsrate. Daisuke nannte sie einmal Expansion einer Niederlage, für ihn

⁹ Ähnliche Aussagen findet man auch bei Nishida, wie zum Beispiel in seinem berühmten Vortrag *Nihon bunka no mondai* [Probleme der japanischen Kultur] (Nishida 1949: 387–417).

das beste Symbol, das das jetzige Japan repräsentiert.“ (Natsume 2002: 83)¹⁰

In einem langen Aufsatz von 1931 über „Die nationale Moral“, eigentlich ein Kondensat seiner Vorlesung, klagt auch Watsuji in der Nachfolge Sōsekis erbittert über den „Geist der Wirtschaft“, der nach der Meiji-Restauration überall in alle Sphären des Lebens hineindrang. Es herrsche nur noch eine Jagd nach „Privatinteressen“. „Die Moral, die in unserer Gegenwart waltet“, komme vom „modernen europäischen Geist des Kapitalismus“ (Watsuji 2000: 182). Der damals auch in Europa zum quasi-klassischen Topos gewordene Haß gegen die Bourgeoisie und deren Banausentum wird von Watsuji de facto wiederholt. Trotzdem wird der Westen idealisiert, wohingegen Japan als kultureller Mischmasch verstanden wird, allerdings mit einem gleichfalls unüberhörbaren Stolz auf das eigene Potential. Der vorhin zitierte Satz – „Vergessen wir aber dabei nicht, daß wir nur dadurch, daß wir unseren eigenen Fehler verbessern, die Fehler des Westens korrigieren können“ – ließe sich auch dahingehend interpretieren, daß „wir alles besser machen können“. Tatsächlich zieht sich diese Botschaft teils versteckt, teils offen wie ein roter Faden durch Schriften der Kyōto-Schule über die Nachkriegszeit bis in die Gegenwart, wie zum Beispiel in dem Nihilismus-Buch von Nishitani Keiji, einem wichtigen Nishida-Schüler.¹¹

Der Autor von *Fūdo* mußte zum Beispiel die schmerzliche Erkenntnis verarbeiten, daß „die Zivilisation des modernen Japan als Ganzes ein chaotisches Durcheinander“ darstelle und daß „sich dies allerorten in geradezu grotesker Weise zeigt.“ Als frisch aus Europa zurückgekommener Professor erzählt Watsuji über sein Befremden, das er zu Hause erfahren hat: „Als ich wieder nach Japan zurückgekehrt war und die Autos und Straßenbahnen dort sah, hatte ich jedoch das Gefühl, als tobten Wildschweine durch ein Weizenfeld. Wenn eine Straßenbahn durch Straßen donnert, die von kleinen niedrigen Holzhäuschen gesäumt sind, dann hat man den Eindruck, als duckten sich diese Häuschen, als sanken sie demütig zu Boden wie Bauern beim Einzug eines Feudalherrn

¹⁰ Watsuji war Angehöriger des Sōseki-Kreises (*Sōseki monka*). Zwischen Natsume und Watsuji gab es einen relativ intensiven intellektuellen Austausch.

¹¹ Nishitani Keiji (1972: 239): „Auf der einen Seite zeigt uns der Nihilismus, daß wir uns die Krise, die der westlichen Kultur bevorsteht, genau bewußt machen, daß wir uns die Analyse, die die besten Europäer entwickelten, und ihre Bemühung um die Überwindung der Moderne als unser Problem aneignen, daß wir also die bisherige Verwestlichung radikal bis zum Ende durchschreiten müssen. Auf der anderen Seite zeigt uns der Nihilismus, daß wir zu uns selbst, zu unserem vergessenen Selbst zurückfinden, daß wir auf die Tradition der ostasiatischen Kultur zurückgreifen müssen.“

und seines Gefolges. Die Straßenbahn ist höher als ein einstöckiges Haus, länger als eine Hausfront und so robust gebaut, daß man sich ohne weiteres ausmalen könnte, wie sie Kleinholz aus den schwachen Häuschen machen würde, wenn sie einmal einen Tobsuchtsanfall bekäme.“ So habe er nach seiner Rückkehr „ein Ungleichgewicht wahrgenommen und als befremdend empfunden und erkannte nun, daß mir, wiewohl ich um das eigentliche Gleichgewicht immer schon gewußt hatte, der tatsächliche Mangel an solchem Gleichgewicht entgangen war.“ (Watsuji 1997: 140f.)

Diese Klage über die mißlungene Mischung von zwei Kulturen durch Polarisierung von Ost und West, über die falsche Dominanz des Westens, dieser Spott über den Imitationscharakter der japanischen Rezeption der modernen europäischen Zivilisation, diese Kritik an der eigenen Hybridität ist ein durchgehender Tenor in dieser Art von Zeit- und Kulturkritik – wer von den damaligen intellektuellen Matadoren hätte auch nur im Traum ahnen können, daß „Hybridität“ inzwischen ein viel gefeiertes Wort geworden ist? An die Widersprüchlichkeit, die in jeder modernen Kultur, auch in der europäischen, steckt, dachte kaum einer. Sie wurde auf die Dichotomie von Ost und West hin uminterpretiert, die die unbefragte Voraussetzung jeden kulturphilosophischen Rasonnements von damals war und zum großen Teil heute noch ist. Widersprüche gab es und gibt es nach dieser Auffassung nur bei uns, und nicht im Westen. Es gilt dann aus der Sicht solcher selbsternannter Vertreter der „eigentlichen“ Kultur das jetzige Japan von diesen Widersprüchen zu befreien.

Wir haben gesehen, daß bei der Kritik an der japanischen Version der Modernität als desolates und trostloses Gemenge, auch bei der Klage über die Brutalität des Kapitals ein starkes Stück von Kritik an dem hegemonialen, oder als hegemonial unterstellten Westen mitschwingt, obwohl der Höhenkamm der westlichen Kultur stets ehrfurchtswoll studiert wird. Gleichzeitig lehnt Watsuji das Kulturbanausentum, das den nationalen Erfolg und Aufstieg mit dem Kulturpotential der eigenen Nation erklärt, strikt ab. Auch war sich Watsuji zusammen mit Kollegen wie Nishida, die sich intensiv mit der europäischen Tradition befaßt haben, einig darin, daß dieser durch die moderne kapitalistische Gesellschaft verursachten Desolation und Auflösung (später wurde dafür in der Kyōto-Schule das von Nietzsche in Umlauf gebrachte und von Heidegger hochstilisierte Wort *Nihilismus* verwendet) mit dem Appell an die alte Kaisertreue und mit der ins Nationalistische gewendeten konfuzianistischen Moral („Loyalität und Patriotismus“ – *chūkun aikoku* 忠君愛国) nicht beizukommen war. Deswegen kritisierte er immer wieder den simplen Chauvinismus, der vom Erziehungsministerium, von der militärischen Führung und von den anderen Machteliten gepredigt und propa-

giert wurde. Aus seiner Sicht stammten all diese radikalen Rufe und Schreie, all dieser leere Stolz auf den heiligen Ursprung letztendlich aus der von ihm verachteten Kokugaku-Schule Hirata Atsutanes (1776–1843), einer radikalen nationalen Ideologie am Ende der Edo-Zeit, die vehement gegen jede Öffnung des Landes kämpfte.

Ehrfurcht vor den geistigen Gipfeln des Abendlandes, Ranküne gegen den tatsächlichen oder vermeintlichen Hochmut des Westens, Verweigerung einer mißlungenen Mischung der Lebensformen, Verachtung des offiziellen blindwütigen Chauvinismus, der nur durch Verdrängung der Realität immer lauter wird, und natürlich ein tiefes Mißtrauen gegen die damals unter den Intellektuellen weit verbreiteten marxistischen Tendenzen: das sind die Stichworte, die die intellektuelle Kultur kennzeichnen, in der sich der liberale und hochgebildete Watsuji und seine Geistesverwandten befanden. Mit dieser intellektuellen Profilbeschreibung wird wohl verständlich, daß einer der wenigen Auswege, die sich für einen von Nietzsche animierten Möchtegern-Geistesaristokraten anboten, in der Ästhetisierung der eigenen kulturellen Tradition bestand. Damit meine ich nicht nur die bewundernde Betonung der traditionellen Ästhetik samt ihren verschiedenen Künsten und Kunstgewerben, nicht nur die selektive Fokussierung auf bestimmte Mentalitätsstränge wie das vorhin erwähnte zen-buddhistische Ideal der Minimalisierung des Lebens und kulturelle Konstellationen wie die ebenfalls vorhin erwähnte Betonung eines schlichten und einfachen, aufs Minimale reduzierten und ästhetischen Lebensstils im alten Japan, sondern einen allmählichen Realitätsverlust, einen um sich selbst kreisenden Reigen von Wörtern und Phrasen, mit denen das spezifisch japanische Wesen beschrieben wird, wobei auch philosophisch anmutende Termini so aufgeweicht werden, daß man sich darunter alles und nichts vorstellen kann. Die mit viel Wortschwall eigens rekonstruierte Tradition wird nicht nur substantialisiert bzw. essentialisiert, sondern auch gleichzeitig entleert und ästhetisch aufgebläht. Und diese *Entleerung durch Essentialisierung* ist das Entscheidende an den kulturellen Selbstbehauptungsdiskursen der Kyōto-Schule. Am Ende gilt vor allem bei Nishida das Nichts als das Wesen der japanischen Kultur – eine intellektuelle Akrobatik ohnegleichen. Ein seltsamer geistiger Bauchtanz findet statt. Das können wir an *Fūdo* sehen.

Überzeugt vom inneren Zusammenhang von Klima und Charakter, versucht Watsuji in *Fūdo* den sogenannten japanischen Charakter durch Ruhe und jähen Wechsel zu erklären. Er bezieht sich auf den ruhigen Wechsel der Jahreszeiten und auf die plötzlich einbrechenden gewaltigen Niederschläge während Taifun- und Regenzeit sowie in der Zeit des winterlichen Schneefalls. Er schreibt sogar, der Taifun sei durch sein jahreszeitlich bedingtes, d.h. wohl regelmäßiges Auftreten und durch seinen

plötzlichen Überfallcharakter (*toppatsuteki seikaku*) „dialektisch“ – ein Argument, bei dem man beinahe die Qualität der philosophischen Bildung von Watsuji in Frage stellen könnte.¹² Das „spezifisch japanische Wesen“, sei, so fährt er fort, „ein reich sich verströmendes Gefühl, das unter allem Wechsel und Wandel still fort dauert, jedoch im Augenblick des Wechsels zwischen Veränderung und Erdulden jäh zum Ausbruch kommen kann. Mitten im Aufbegehren kann dieses lebhaftes Gefühl in gelassene Resignation versinken; unter dem Hochgefühl des Tätigseins taucht urplötzlich der lautlose Verzicht auf. Man könnte hier von ‚sanfter Leidenschaft‘ (*shimeyaka*) oder auch von ‚kämpferischer Selbstlosigkeit‘ sprechen. In dieser Eigenschaft zeigt sich uns der Geist Japans.“ (Watsuji 1997: 121) Für diese innere spannungsreiche, aber in Ruhe verharrende Gegensätzlichkeit im japanischen „Wesen“ bietet Watsuji die schöne, allerdings unhistorische Metapher vom „schneebedeckten Bambus“ an – Bambus ist ein subtropisches Gewächs, das zum Beispiel auf Hokkaidō nicht wächst –, womit er einen weiteren Schritt zur Ästhetisierung tut. Ein Wortschwall mit willkürlich strapazierter Metapher ist hier keine Ausnahme.

Zwar läßt sich seine Neigung zur Ästhetisierung bereits in seinen Frühschriften über die schönen Tempel und Buddha-Figuren in Nara nachweisen. Er lobte besonders die sanften, schlichten, ja zärtlichen Buddha-Figuren. Die Ästhetisierung wurde aber nach seiner Rückkehr aus Europa im Namen der japanischen Kultur systematisch ausgeweitet und intensiviert. Die großen Arbeiten über die japanische Geistesgeschichte, die Geschichte des ethischen Denkens in Japan, alle am Vorabend und während des zweiten Weltkriegs geschrieben, gehören in diesen Zusammenhang. Vor allem beginnt er jene Gemeinschaft zu betonen, die sich in der Frühzeit der japanischen Geschichte um den Tennō herum in Form einer Gemeinde kristallisiert und die die Götter dieser ackerbauenden Kultur verehrt habe. Die ursprüngliche Sittlichkeit – Watsuji benutzt ausdrücklich das deutsche Wort „Sittlichkeit“, das er von der Hegelschen Darstellung der alttestamentarischen jüdischen Gemeinschaft entlehnt hat – wurde nach Watsuji im Laufe der Geschichte immer wieder verschüttet, bleibt aber unverändert und heute noch wirksam auch in dem oben beschriebenen Nationalcharakter. Sie ist quasi durch die Meiji-Restauration voll zur Geltung gekommen, wurde aber wieder durch den Geist des Kapitalismus beschädigt. Es gelte nun, sie wiederzubeleben. Nur durch diese Wiederbelebung könne die ostasiatische Kultur die in

¹² Die Übersetzer der deutschen Ausgabe haben die wörtliche Übersetzung geschickt vermieden und den Begriff *benshōhōteki* [dialektisch] mit „gewaltsam“ (Watsuji 1997: 118) übertragen. Das Wort *benshōhōteki* steht in der Iwanami-Bunko-Ausgabe auf Seite 162.

die Sackgasse geratene europäische Kultur von einem tieferen Ansatz aus überwinden. Hierin liege der welthistorische Auftrag Japans – in dieser Grundthese stimmen Watsuji und Nishida vollkommen überein. Daß auch die ostasiatische Kunst eine der westlichen Kunst unbekannte Tiefendimension erschloß – diese These gehört ebenfalls zu den Grundüberzeugungen der Kyōto-Schule.

Anders als Walter Benjamin, anders als die von Harootunian beschriebenen Orikuchi und Yanagita, spielt bei Watsuji und Nishida der Ursprung als Differenz kaum eine Rolle. Nicht durch „einen Tigersprung“ (Benjamin) in den Ursprung löst sich Watsuji von der „Moderne als Hölle“ (Benjamin) los, sondern was zurückgeholt und im Heideggerischen Sinne wiederholt werden muß, ist das durch die Geschichte hindurch konstant bleibende Prinzip von absoluter Passivität, die man durch zen-buddhistische Exerzitien, durch äußerste inwendige geistige Konzentration qua Minimalisierung des Ich erreichen könne, aber auch das Prinzip sanfter Gefühlskultur. Bei Yanagita und Orikuchi mag beim Insistieren auf eigene Differenz vom Westen der Ursprungsgedanke zumindest partiell mitgeschwungen haben, bei Watsuji und Nishida hingegen eher das sogenannte Nichts (*mu*). Vor allem war es Nishida, der den Gedanken entwickelt hat, das Nichts konkretisiere sich durch Raum und Zeit in den Differenzen der Kultur¹³, wobei die japanische Kultur dieses Nichts am besten verkörpere, weil sie im Gegensatz zur europäischen einen anschmiegsamen Umgang mit der Natur pflege und sich vor allem durch die Nicht-Beherrschung der Natur und der anderen Kulturen auszeichne. Diese Diskurse haben in der Folgezeit eine beachtliche Wirkung entfaltet. Die Beschädigung der Mentalität, die dadurch entstanden ist, hat man sich in Japan noch nicht voll bewußt gemacht.

4. DIE KONSEQUENZ:

EIN IMMER NOCH GÜLTIGER VORPOLITISCHER BEGRIFF DER NATION

Der theoretisch und praktisch schwerwiegendste und nachhaltig wirksamste Schaden, den dieser Diskurs angerichtet hat, ist ein vorpolitisches Konzept der Nation. Watsuji betont, daß die japanische Nation in ihrer

¹³ Diese berühmte These über die „Selbstbegrenzung des absoluten Nichts in Raum und Zeit qua Ort oder Kultur“ kann man überall in seinen Gesammelten Schriften nachlesen (z.B. Nishida 1965: 319–321). Daß es sich kaum um einen genuin „ostasiatischen“ Gedanken handelt, sieht man auch bei dem ebenfalls problematischen Psychologen und Kulturphilosophen Carl Gustav Jung, der ähnliche Gedanken entwickelt hat (Jung 1985, Bd. 8: 457–553).

Geschichte stets, auch im Zeitalter der kämpfenden Staaten (1477–1573), eine „lebendige Totalität durch Blut und Sprache“ gewesen sei. Der Staat als politische Konstruktion könne nur auf dieser Nation als „lebendiger Totalität“ beruhen (Watsuji 2000: 156)¹⁴. Und diese Totalität sei im Tennō verkörpert. Diesen Gedanken hat Watsuji 1943 inmitten der Kriegszeit immer wieder entwickelt, auch in einem großen Essay *Sonnō shisō to sono dentō* [Tennō-Verehrung und deren Tradition] (Watsuji 1963c: 1–294). Immer noch skeptisch gegenüber der Expansionspolitik und dem militärischen Abenteuer Japans, wurde er aber mit dieser Ganzheitstheorie tatsächlich Wortführer einer kulturellen Selbstbehauptung, in welchem Verhältnis auch immer diese letztendlich zur offiziellen Expansionspolitik gestanden haben mag. In unserem Zusammenhang ist aber folgendes wichtig: Denkbar entfernt von der Idee des Staates als Assoziation gleicher und freier Bürger, die sich per Gesellschaftsvertrag zusammengefunden haben, braucht sich Watsuji auch nach dem Krieg nicht von seiner Auffassung zu trennen, das japanische Volk sei die um den Tennō versammelte ethisch-nationale Gemeinde.¹⁵ Nur eine kleine Modifikation genügt, dann paßt diese rückwärtsgewandte Vision eines konstanten Japanertums zur Nachkriegsdemokratie. Für Watsuji kann diese These sogar als Beschreibung eines aus der Niederlage neugeborenen Japan dienen, eines Japan, das sich gemäß dieses Lehrstuhlinhabers für Ethik an der Kaiserlichen Universität Tōkyō (Tōkyō Teikoku Daigaku) endlich von militärischen Schergen und Bösewichtern in der Politik befreit und zu einem eigenen Geist zurückfindet.

Einige Zeit nach der Verkündung der neuen Verfassung äußerte sich Watsuji 1948 zu ihrem Artikel 1 und schrieb, die Volkssouveränität bedeute die Souveränität des Tennō. Um diesen frappierenden Satz zu begründen, entwickelt er wiederum einen vorkantischen Begriff von Nation, wonach die Nation die Gruppe derjenigen bezeichnet, die in einem Landstrich mit gemeinsamen Sitten und Bräuchen lebt. Die Nation stelle eine Kulturgemeinschaft dar, welche sich durch Gemeinsamkeit von Sprache, Geschichte, Überzeugung, Sitten und Bräuchen auszeichne. In diesem Sinne soll in Japan die lebendige Totalität der Nation immer in Gestalt des Tennō präsent gewesen sein. Der allgemeine Wille der Nation sei stets in Gestalt des Tennō verkörpert gewesen. Insofern fallen die Volkssouveränität im Sinne des allgemeinen Willens und der Tennō als Souverän zusammen (Watsuji 1963c: 340f.). Der in Artikel 1 formulierte

¹⁴ Auch Nishida behauptet, daß „sich eine Staatsverfassung nicht auf einen anderen Staat übertragen läßt“ (Nishida 1965: 310).

¹⁵ Auch Nishida spricht vom „gefühlsmäßig gestalteten japanischen Staatskörper, dessen Zentrum das kaiserliche Haus“ (Nishida 2000: 7, 12) sei.

Tennō als symbolische Integration der Nation ist für Watsuji der Geist einer neuen Demokratie, der, immer noch mit sich selbst identisch, aus der Asche aufsteigt und sich zur uralten japanischen Legende bekehrt.

Diese glatte Transformation des Vorkriegsjapans wurde aber nicht nur von Kulturalisten wie Watsuji versucht, sondern auch vom Großteil der politischen Vertreter des niedergegangenen Regimes zumindest erprobt. Ein Beispiel ist die Verteidigungsschrift, die Kiyose Ichirō, der spätere Präsident des Unterhauses, als Verteidiger beim Tōkyōter Militärtribunal eingereicht hat, die aber vom Gericht nicht angenommen wurde.¹⁶ Kiyose versucht durchgehend, das japanische Imperium zu entdämonisieren und zu verharmlosen. An einer Stelle heißt es: „In Ostasien haben wir eine eigenständige Kultur. Und unser Herzenswunsch war, diese Kultur aufrechtzuerhalten, zu verfeinern, damit den Status von Ostasiaten insgesamt zu heben, sie den anderen Rassen und Völkern in der Welt gleichrangig zu machen und damit einen eigenen Beitrag zur Entwicklung der Menschheit zu leisten. (...) Was die Beachtung der Würde des Menschen anbetrifft, gibt es zwischen dem japanischen Kaisersystem und der Demokratie keinen grundsätzlichen Unterschied.“ (Kobori 1998: 73)¹⁷ Vor allem der letzte Satz könnte so durchaus auch bei Watsuji stehen.

Man sieht, wieweit die von Watsuji vorgenommene „Ästhetisierung“ das Nachkriegsjapan vorbereitete. Die entleerte Substanz konnte sich problemlos den neuen Anforderungen, dem Aufbruch eines „demokratischen“ Japans, fügen. Eine juristische Konsequenz ist das immer noch mit aller Brutalität und ungeachtet der damit verbundenen Menschenrechtsverletzungen beibehaltene Recht des Blutes (*ius sanguinis*), das allgemeine Zustimmung findet.

Es fragt sich am Ende: wo ist der antihegemoniale Kern geblieben, der die einflußmächtigen ästhetisierenden Diskurse der 1930er Jahre so schillernd und vieldeutig macht? Inzwischen dürfte die Antwort relativ einfach sein: Die Hegemoniekritik war gleichzeitig ein Hegemoniestreben. Eine Hegemoniekritik, die die heteronom ausgelösten Selbstbehauptungsdiskurse legitim erscheinen läßt, erweist sich, auch aus hermeneutisch rekonstruierender, also aus nicht politisierender Sicht, als eine Strategie, der es selbst um Hegemonie geht. Sie bewegt sich auf der gleichen Ebene, auf der die im Namen der Zivilisation gerechtfertigte westliche

¹⁶ Nachzulesen ist diese oft zitierte Verteidigungsschrift beispielsweise in Kobori 1998. Wie beliebt solche Sammlungen sind, zeigen die hohen Auflagenzahlen dieses 1995 erschienenen Buches.

¹⁷ Auch Nishio Kanji versucht unter Berufung auf die vermeintlich ständige Demokratisierungstendenz in der japanischen Kultur und Gesellschaft die Geschichte der Expansion zu relativieren. Siehe dazu: Nishio 1999, Kapitel 28.

Machtpolitik sich bewegte. Selbstbehauptungsdiskurse können im Prinzip mehr als nur Spiegelungen der Selbstbestätigungsdiskurse der Starken sein. Sie können Entlarvungsfunktion haben. Aber in diesem von mir beleuchteten Fall war die kritische Entlarvungsfunktion von dem eigenen Hegemoniestreben verdeckt. Oder die erste erweist sich als bloße Funktion der letzten. Hier sind Selbstbehauptungsdiskurse nichts mehr als bloße Spiegelungen der Selbstbestätigungsdiskurse. Zwar kann die ständige Rede von „den Weißen“ nicht eo ipso als rassistisch kritisiert werden, wie es den Anschein hat, deutet aber die machtpolitische Beimengung in der Hegemoniekritik von vielen japanischen Intellektuellen, auch von Linksin-tellektuellen, an. Historisch gesehen verstummt diese Art der Hegemoniekritik nur, wenn die betreffende Nation selber zu einer Vormachtstellung gelangt ist, im Klartext und für den Fall Japan gesprochen: wenn sich die japanische Hegemonie realisiert. Ein kurzer Rückblick auf die Identitätsdiskussionen der späten 1980er Jahre in Japan, wo es der japanischen Wirtschaft bestens ging, beweist das mehr als deutlich. Die machtpolitisch angelegte schillernde Hegemoniekritik kann, wenn sie nicht mehr vom Ursprungsdenken geleitet wird, wieder in dem Fall laut werden, in dem die kulturelle Elite in den betreffenden Ländern ihre Hegemonieverne schmerzlich feststellen müssen, wie es heute in Japan der Fall ist. Die Aufgabe für sie wäre: Hegemoniekritik von dem eigenen Hegemoniedenken abzukoppeln. Dazu muß die Hegemoniekritik selber einen ganz anderen Ton haben als den, den viele japanische Intellektuelle bisher angeschlagen haben.

LITERATURVERZEICHNIS

- Benjamin, Walter (1991): Über den Begriff der Geschichte. In: Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*. Bd. I-2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Balibar, Etienne (1990): Fichte et la Frontiere Intérieure. A propos des Discours à la nation allemande. In: *Les Cahiers de Fontenay*. 58/59. Philosophie et Politique en Allemagne (XVIIIe–XXe Siècles), S. 57–81.
- Fukuzawa, Yukichi (1959): Teishitsuron [Über das Kaiserliche Haus]. In: Keiō Gijyū Daigaku (Hg.): *Fukuzawa Yukichi zenshū* [Gesammelte Werke von Fukuzawa Yukichi]. Band 5. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- Harootunian, Harry D. (2000): Enduring Custom: Memory, Repetition and Aura and the Claims of Native Knowledge. In: Hijiya-Kirschne-reit, Irmela (Hg.): *Canon and Identity – Japanese Modernization Reconsidered: Trans-cultural Perspectives*. Berlin; Tōkyō: Deutsches Institut für Japanstudien, S. 183–198.

- Jung, Carl Gustav (1985): Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge. Naturerklärung und Psyche. In: Jung, Carl Gustav: *Gesammelte Werke*. Zürich: Rascher Verlag, Bd. 8, S. 457–553.
- Kobori, Keiichirō (Hg.) (1998): *Tōkyō saiban Nihon no benmei* [Tōkyōer Militärtribunal, Japanische Verteidigung]. 9. Auflage. Tōkyō: Kōdansha.
- Mine, Hideki (2002): *Heideggā to Nihon no tetsugaku*. Watsuji Tetsurō, Kuki Shūzō, Tanabe Hajime [Heidegger und die japanische Philosophie: Watsuji Tetsurō, Kuki Shūzō, Tanabe Hajime]. Kyōto: Minerva Shoten.
- Mishima, Ken'ichi (2000): Nietzsche in Japan from right to left. Rethinking the East-West dichotomy in entangled modernity. In: *European Review*, vol. 8, no. 4, Cambridge, UK, S. 569–589.
- Natsume, Sōseki (2002): *Sorekara* [Und dann]. 83. Auflage, Iwanami Bunko. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- Nietzsche, Friedrich (1988): Die zweite Unzeitgemäße Betrachtung. In: *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen 1–4. Nachgelassene Schriften 1870–1873*. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, Band 1. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 2., durchgesehene Auflage. München: Deutscher Taschenbuch Verlag & Berlin: Walter de Gruyter.
- Nishida, Kitarō (1949): *Nihon bunka no mondai* [Probleme der japanischen Kultur]. In: Nishida, Kitarō (1947–1953): *Nishida Kitarō zenshū* [Gesammelte Schriften von Nishida Kitarō]. Herausgegeben von Abe Yoshishige *et al.* in 22 Bänden, Band 14. Tōkyō: Iwanami Shoten, S. 387–417.
- Nishida, Kitarō (1965): *Kokka riyū no mondai* [Probleme der Staatsräson]. In: Nishida, Kitarō: *Nishida Kitarō zenshū* [Gesammelte Werke von Nishida Kitarō]. Herausgegeben von Abe Yoshishige *et al.*, Band 10. Tōkyō: Iwanami Shoten, S. 265–337.
- Nishida, Kitarō (2000): *Gakumonteki hōhō* [Wissenschaftliche Methode]. In: Nishida, Kitarō *et al.*: *Sekaishi no riron* [Theorie der Weltgeschichte]. Herausgegeben von Mori Tetsurō, Kyōto Tetsugaku Sensho, Bd. 11. Kyōto: Tōeisha, S. 6–14.
- Nishio, Kanji (1999): *Kokumin no rekishi* [Die Geschichte des Volkes]. Tōkyō: Fusōsha.
- Nishitani, Keiji (1972): *Nihirizumu* [Nihilismus]. Tōkyō: Sōbunsha.
- Ōhashi, Ryōsuke (2001): *Kyōto gakuha to Nihon kaigun* [Die Kyōto-Schule und die japanische Marine]. Tōkyō: PHP Kenkyūjo (PHP Shinsho; 185).
- Okakura, Kakuzō (1904): *The Awakening of Japan*. New York: The Century Company.

- Satō, Yasukuni (1999): Vorwort. In: Satō, Yasukuni, Shimizu Masayuki und Tanaka Kyūbun (Hg.): *Yomigaeru Watsuji Tetsurō. Jinbun kagaku no saisei ni mukete* [Watsuji Tetsurō in Wiederauferstehung. Zur Regeneration der Geisteswissenschaften]. Kyōto: Nakanishiya Shuppan, S. IV.
- Shikaya, Takako (1984): Basho no ronri to Doitsu kannenron – Nishida tetsugaku to no hihanteki taiketsu [Logik des Ortes und der deutsche Idealismus – eine kritische Auseinandersetzung mit der Nishida-Philosophie]. In: *Shisō*, November, S. 68–83.
- Watsuji, Tetsurō (1919): *Koji junrei* [Wallfahrt zu den alten Tempeln]. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- Watsuji, Tetsurō (1963a): Gūzō saikō [Wiederherstellung der Götzen]. In: Watsuji, Tetsurō: *Watsuji Tetsurō zenshū* [Gesammelte Schriften von Watsuji Tetsurō]. Herausgegeben von Abe Yoshishige *et al.*, Band 17. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- Watsuji, Tetsurō (1963b): Sonnō shisō to sono dentō [Tennō-Verehrung und deren Tradition]. In: *Watsuji Tetsurō zenshū* [Gesammelte Schriften von Watsuji Tetsurō]. Herausgegeben von Abe Yoshishige *et al.*, Band 14. Tōkyō, S. 1–294.
- Watsuji, Tetsurō (1963c): Kokumin tōgō no shōchō [Symbol der nationalen Integration]. In: Abe, Yoshishige *et al.* (Hg.) (1961–1978): *Watsuji Tetsurō zenshū* [Gesammelte Schriften von Watsuji Tetsurō]. Band 14. Tōkyō: Iwanami Shoten, S. 313–396.
- Watsuji, Tetsurō (1997): Fudo – Wind und Erde. Der Zusammenhang von Klima und Kultur. Übersetzt und eingeleitet von Dora Fischer-Barnicol und Ōkōchi Ryōgi. 2., unveränderte Auflage. Darmstadt: Primus-Verlag.
- Watsuji, Tetsurō (2000): Kokumin dōtokuron [Über die Nationale Moral]. In: Watsuji, Tetsurō: *Ningen sonzai no rinrigaku* [Ethik des menschlichen Daseins]. Herausgegeben von Yonetani Masafumi, Kyōto Tetsugaku Sensho, Bd. 8. Kyōto: Tōeisha.