

ZUR ENTMYTHISIERUNG DES NATIONALISMUS
BEMERKUNGEN ZU K. F. ZAHLS ÜBERSETZUNGEN
JAPANISCHER AUFSÄTZE

RAINER HABERMEIER

Die große Flut des Interesses an Japan, die im bundesdeutschen Publikum der ersten Hälfte der Achtziger wogte, ist nun abgeebbt, und die Mode zieht weiter, zur Perestrojka-SU oder Einigung der EG. Aber es hat sich doch ein dauerndes Interesse sedimentiert, das zwischen der professionellen Japanologie oben und den ephemeren Tourismusbüchern, dem exotistischen Kitsch und der Japanpropaganda unten eine, noch schmale, Schicht seriöser und nichtspezialistischer Publikationen ermöglicht. 1988 erschien z.B., vor zehn Jahren schwer vorstellbar, die Übersetzung dreier Aufsätze Maruyamas bei Suhrkamp, und im iudicium Verlag, der sich seit Jahren bemüht, nicht nur japanische Belletristik, sondern auch japanisches Denken dem deutschen Publikum zugänglich zu machen, unter den Auspizien der OAG eine von K. F. Zahl herausgegebene Sammlung von Aufsätzen und Abhandlungen. Deutsche Leser können nun zum ersten mal einen Blick auf das weite Feld des philosophisch-politischen und sozialwissenschaftlichen Schrifttums in Japan werfen, und das sollte der vermutlich mühevollen Übersetzerarbeit Zahls als großes Verdienst angerechnet werden: ‚Japan ohne Mythos. Zehn kritische Essays aus japanischer Feder 1946–1963‘. Die Entmythisierung des bundesdeutschen Japanbildes hätte vor einem Jahrzehnt an Provokation gegrenzt, als, im Unterschied zu angelsächsischen Ländern, noch die Topoi der traditionellen Kulturjapanologie unangefochten vorherrschten und ein reichlich primitiver Kulturrelativismus samt Japanexotismus, auch vom nihonjinron genährt, die Gemüter verklebte. Heute, wo die japanischen Exportwogen um die euroamerikanischen Konkurrenten branden und die strategisch motivierte Erforschung Japans in den Vordergrund gerückt ist, genießt die Entmythisierung des Japanbildes hingegen den Rückenwind des Zeitgeistes (vgl. das ebenfalls 1988 erschienene Buch ‚Das Ende der Exotik‘ der Trierer Japanologin I. Hijiya-Kirschner). Andererseits verliert die japanische Exportindustrie, die sich der wachsenden Kritik des Auslands an der geringen Importfreundlichkeit japanischer Binnenmärkte konfrontiert sieht, in ebenso wachsendem Ausmaß das Interesse an den älteren Versionen des japanischen Nationalismus, die alle um den Neomythos der einzigartigen Einzigartigkeit Japans kreisen, um früher den Imperialismus und später den Protektionismus zu rechtfertigen. Solange Japan machtpolitisch zweitrangig war, wurde dies von der Hegemonialmacht USA und ihren westeuropäischen Juniorpartnern geduldet, weil es galt, Japan als erfolgskapitalistische Attraktion und strategisches Bollwerk gegen den auf dem ostasiatischen Festland avancierenden Kommunismus aufbauen zu helfen. Heute hat sich die Szene jedoch gründlich gewandelt. Der Kommunismus ist im augenscheinlichen Niedergang begriffen, die japanische Wirtschaft zur schätzungsweise drittgrößten

der Erde aufgestiegen, und sie erntet seit Jahren historisch einmalige, riesige Handelsüberschüsse, vor allem von den USA, aber ohne die Tore für Importe so weit zu öffnen wie zum Beispiel die Bundesrepublik. In der angeschlagenen Vormacht USA breitet sich daher ein ‚revisionism‘ aus, der in Japan nicht mehr einen demokratischen Juniorverbündeten gegen die kommunistische Systembedrohung, sondern wieder einen autoritär-kapitalistischen Rivalen um die Hegemonie sieht—die Grundstruktur der Beziehungen zwischen den Metropolländern scheint sich in dieser Sicht dem Muster der Dreißiger Jahre wieder zu nähern. Wenn Japan, so geht immer mehr die Rede in der amerikanischen Debatte, weiter darauf bestehe, einzigartig und außernormal zu sein, dann solle es auch so behandelt werden und nicht mehr die normale Liberalität und Offenheit anderer Länder genießen dürfen. Dieser in den USA sich anbahnende, für Japans gegenwärtige Position und die Weltmachtpläne seiner Oligarchie gefährliche Stimmungswandel ist natürlich mitbedingt vom heutigen Ende des Kalten und zuweilen heißen Krieges, dem Japan seinen erneuten Aufstieg seit dem Koreakrieg verdankt. Das Ende des Kalten Krieges und der Verfall der Jalta-Ordnung, die unterm Blickwinkel der globalen Hegemonialordnungen gesehen (seit jeher ein bevorzugter Blickwinkel der Politstrategen des japanischen Establishments) Europa zur Provinz degradierte und insbesondere das machtpolitische Zentrum Europas, Deutschland, schwächte, werden nicht überall in Tokio mit reiner Freude beobachtet. Die älteren unter den hiesigen Ideologieagenturen sind aber angesichts der gegenprotektionistischen Drohungen des Auslands realistisch genug, um die heiligen Kühe der klassischen Japantümelei (die Unvergleichlichkeit der japanischen Rasse, die Unergründlichkeit der japanischen Seele, die Unerforschlichkeit der japanischen Kultur, die Unnachahmlichkeit der japanischen Sozialstrukturen, die Unerlernbarkeit der japanischen Sprache usw.) in den Hintergrund zu schieben und für den ultramodernistisch-technokratischen Nationalismus einzutauschen. Im Mittelpunkt sollen nicht mehr Variationen des traditionalistischen Dogmas der japanischen Einzigartigkeit stehen, das zur Abwehr des modernen Universalismus, der Demokratisierung, der Frauenemanzipation, des internationalen Austauschs diene. Sondern der Wind soll nun vor allem vom japanischen, der ausländischen Konkurrenz angeblich nie mehr erreichbaren Weltgipfel der Mikroelektronik her wehen. Weniger von absoluten biologisch-kulturellen Rassendifferenzen, sondern mehr von Spitzentechnik und langen Arbeitszeiten, d.h. moderner, marktvermittelter Rationalität—also eine totale Abwendung von der traditionalistisch-antimodernistischen Neomythologie. Aber nur scheinbar. Ein seit langem vorbereiteter Spenglerianismus, der außer Toynbee noch allerlei Wellen- und Zyklentheorien heranzieht, neuerdings auch P. Kennedys Bestseller über den Hegemonieniedergang durch ‚imperial overstretch‘ studiert, tritt nun in den Vordergrund: das japanische Zeitalter löse derzeit das amerikanische ab, die USA sinken in den Orkus der Dekadenz, wo schon Europa, die andere Vormacht der weißen Rasse, ruhe (die EG-Einigung, die dieser Schablone der Macht-Dekadenz zuwiderläuft, verursacht, nicht nur wegen des befürchteten Protektionismus, beträchtliche Aufregung unter japanischen Nationalisten). Die neue Welthegeemonialmacht Japan könne sich nunmehr erlauben (und muß nicht nur unterm Druck des Auslands, sondern auch der unruhig werdenden Unter- und Mittelschichten Japans), die Barrieren zu lockern. Die sog. kokusaika ist ein Teil dieses Programms.

Dennoch ist auf ein baldiges Ende der älteren Japantümelei, die unverdrossen den abgestandenen Feuilletonquark aus europäisch-neuromantischen Exotik-Projektionen und

japanischem Traditionalismus breit tritt, nicht zu hoffen. Zu große wirtschaftliche und politische Interessen sind noch mit dieser seit hundert Jahren auf- und umgebauten Neomythologie verbunden, zu intensive kulturell sublimierte Triebwünsche auf diese Zerrbilder und Schimären fixiert. Auch die ausländischen Weihrauchschwinger brauchen wohl noch ein Weilchen, um den Wechsel zu begreifen. Es wird noch einige Zeit lang Exotisten geben, die „Japan mit der Seele suchen“, anstatt es mit Verstand zu untersuchen. Obwohl die nüchterne wissenschaftliche Japanforschung auch in Deutschland endlich in schnellem Wachstum begriffen ist, wird man leider noch lange warten müssen, bis im breiten Publikum ein realistisches, aufgeklärt-freundliches, in manchen Dingen auch aufgeklärt-kritisches Japanbild, frei von in- und ausländischer Japantümelei, unbeeinflusst vom eitlen, in Machtphantasien schwelgenden japanischen Nationalismus einerseits und von Exotiksüchten und Metökenservilität andererseits, an Boden gewinnt. Man wird noch warten müssen, auch solange japanische Nationalisten, entsprechend der Intoleranz aller Nationalisten, jeden Ansatz, der nicht ihren Neomythen zuneigt, als hannichi, eurozentrisch oder mit den sonstigen beliebten Propagandaphrasen zu diffamieren pflegen (das schmerzt vor allem gaijin, die eine echte, nämlich reflektierte Sympathie für Japan oder Japanisches hegen; der schlimmste hannichi, wie ein französischer Publizist einmal sarkastisch bemerkte, ist der japanische Nationalismus selbst).

Vor der Folie dieses gegenwärtigen—und vermutlich sehr folgenreichen—Szenenwechsels muß der Leser Zahls Buch sehen. Es umfaßt zehn Essays, Aufsätze und Abhandlungen berühmter Gelehrter, Publizisten und Schriftsteller aus den zwei ersten Phasen der Nachkriegsgeschichte Japans. Als Essay im eigentlichen Sinne ist aber nur ungefähr die Hälfte anzusprechen. Der Untertitel führt auch sonst ein wenig in die Irre, da man beim besten Willen einigen Essays und Aufsätzen nicht das Prädikat ‚kritisch‘ verleihen kann. Manche sind gerade umgekehrt, nämlich apologetisch und weben an der Neomythologie emsig weiter. Insofern ist auch der Obertitel fragwürdig. Dennoch sind die meisten Beiträge sehr interessant und einige so exzellent, andere zumindest so aufschlußreich und repräsentativ für einflußreiche Richtungen des japanischen Denkens, daß sie eingehende Überlegungen verdienen, auch weil wir im Rückblick nach mehr als einem Vierteljahrhundert bekanntlich abgeklärter urteilen können. Schauen wir uns die wichtigsten Beiträge der Reihe nach an.

Sakaguchi Ango (1906–1955): Vom Niedergang des Menschen, 1946.

Der Schriftsteller Sakaguchi gehört zu jenen Literaten, die in Ästhetendistanz zum Militärfaschismus 1936–45 verharren. Seine Distanz reicht allerdings nicht weit, denn in etlichen Dingen stimmt er damit durchaus überein. Als sich das Blatt wendet und 1945 die Bomben nicht mehr auf die Anderen, sondern auf Japan fallen, wird er von masochistischer Erregung übermannt. In geradezu ekstatischer Faszination erlebt er die Bombardierungen Tokios, wie er seitenlang beschreibt (31f, 34f).

Dieser Sodomasochismus zählt offensichtlich zu der ästhetisierenden Variante jenes im früheren Japan weit verbreiteten, uns auch aus der deutschen Geschichte wohlbekannten Typus des „Nekrophilen“ (E. Fromm). Es ist der intellektuell-narzißtische Autoritäre, dem Zerstörung und Leiden nicht nur wie dem vulgären Sodomasochismus starke Lust bereiten, sondern der solche Ereignisse mit ästhetischen Formen überzieht, in denen er

seine Unsterblichkeits- und Machtillusionen bewahren kann. Während die phallisch-aggressive, exhibitionistische Seite des narzißtischen Autoritären im Talmi-bushido der militärfaschistischen Täter anzutreffen und in ihrer schwererbrünstigen Macho-Mentalität repräsentiert sein dürfte, findet sich beim kontemplativen Literaten eher die intellektuell-voyeuristische Seite. In Sakaguchis Aufsatz marschieren die der Sozialpsychologie wohl-bekanntesten Komplexe auf: neben der erotischen Faszination durch Zerstörung die Ästhetisierung des (fremden) Leidens („Der Anblick der Menschen, die sich in ihr Schicksal fügen, ist von erlesener Schönheit“, 32), die Bewunderung des sinnlosen Heroismus, der anal-patriarchale Imperativ der Reinheit und Keuschheit, der narzißtische Kult der sterilen Jugendschönheit und alles zusammen im Nebel eines konfusen Irrationalismus. Vieles davon hat oft direkt oder indirekt dem Faschismus oder verwandten Systemen zugearbeitet.

„Da Weiberherzen nun einmal wankelmütig sind, wird gefordert, daß die tugendhafte Frau nicht zweimal heiraten soll. Solche Verbote sind, für sich genommen, unmenschlich und menschenfeindlich, aber der Wahrheitsgehalt, der einem solchen Verbot innewohnt, hat auch etwas Menschliches an sich. Auch die Tennô-Verehrung ist weder wahr noch natürlich, aber sie hat einen tiefen Sinn. Ihre historischen Erkenntnisse und Einsichten sind nicht leichtfertig von der Hand zu weisen. Sie sind mit formaler Logik oder naturwissenschaftlichen Methoden nicht erfaßbar.“ (30f)

Wohlgermerkt, das schreibt Sakaguchi 1946, *nach* Krieg und Katastrophe, in die der Militärfaschismus hineinführte. Dieses Malsomalso und Halbundhalb, hier noch mit irrationalistischen Floskeln verziert, ist nicht nur Ausdruck eines vereinzelt Gemüts, das zufällig modern sein möchte (unterm Blick des 1945 siegreichen modernen Auslands), aber nicht von der lustvollen Unterdrückung der Weiberherzen und ebenso lustvollen Unterwerfung unter den tenno-Vater lassen kann, weil es beides haben will: die nach der Niederlage wieder attraktive Vernunft der Modernität und den wohlreaktionären Autoritarismus. Diese Dissonanz und Konfusion folgen vielmehr objektiv aus der heterogenen, „ungleichzeitigen“ Modernisierung Japans, auf die sich der Nationalismus seit einem Jahrhundert so viel zu gute hält. Das wakon yosai-Programm drückt diese Heterogenität ideologisch verzerrt aus: die Modernisierung der Technik, des Militärs, der Bürokratie und von Teilen der Wirtschaft gegenüber der möglichst weitgehenden Beibehaltung und gelegentlichen Rückdrehung der Politik und Soziokultur. Die Wirklichkeit gestaltete sich aber nicht so simpel, daß die Politik und Soziokultur altjapanisch, also vormodern, bleiben und auf einer modernisierten Basis auf Eroberung reiten konnten. Auch nach der antimodernen Reaktion seit Ende der Achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts, mit der sich die halbfeudale Meiji-Ordnung etablierte, wirkte die Modernität vom Ausland und auch von innen weiterhin auf die Politik und Soziokultur ein. Wie sich das komplizierte Verhältnis der Traditionalität und Modernität entwickelte, darüber streiten sich noch heute die Gelehrten von links bis rechts. Soweit ist immerhin klar, daß die traditionellen Elemente und Strukturen, ob sie noch Selbständigkeit besaßen oder schon, wie heute, nur als Integrationsfaktoren für die Herrschaft der wirtschaftlichen und staatsbürokratischen Machteliten fungieren, mehr und mehr zweideutig, entleert und künstlich wurden. Aufklärung, und werde sie noch so beschränkt, höhlt unmerklich aus, so lehrte schon Hegel. Die dissonante Mischung ergab sich also nicht erst nach 1945, als die amerikanischen Sieger die Gesellschaftsordnung Japans administrativ einer neuerlichen Modernisierung unterzogen, die allerdings ebensowenig

vollständig war. Die Dissonanz wäre dann nur ein Ausdruck des Konflikts zwischen den Vor- und Nachkriegsformen desselben Substrats. Sie bestand vielmehr schon vorher, nicht nur zwischen weit modernisierter Wirtschaft, Technik und Militär einerseits und Politik und Soziokultur andererseits, sondern auch innerhalb der Politik und Soziokultur, und damit auch in der Struktur verbreiteter psychischer Typen. Nach 1945 wird sie durch die erzwungene Modernisierung verstärkt. An Sakaguchis Bekenntnissen läßt sich dieser Prozeß exemplarisch verfolgen.

Mit der Kapitulation 1945, die dem Kampf bis zum Untergang ausweicht und damit den bushido verläßt, bricht die Fassade des tennosei nicht nur militärisch, sondern auch moralisch zusammen, so notiert Sakaguchi melancholisch. Die todesmutigen kamikaze-Helden werden Schwarzhändler und die heiligekeuschen Kriegerwitwen Bardamen—sogar die Militärführer machen keinen seppuku, sondern lassen sich von den siegreichen gaijin vor Gericht schleppen (30, 33f). Die Gründe für diesen unglaublichen Umschlag vermuten wir heute eben darin, daß die reaktionäre bushido-Maskerade des Militärfaschismus nur chauvinistisches Theater war, dessen Aufführungen weitgehend von seinem äußeren Erfolg abhängen und dessen Moral wenig verinnerlicht, sondern an die Rollen gebunden war. Sobald der Militärfaschismus stürzte, verschwand mit seinen Rollen auch die Loyalität. Jeder moderne Fanatismus ist, auch für seine Anhänger, nicht sehr glaubwürdig und muß diesen Unglauben terroristisch betäuben, wodurch er wieder seine Unwahrheit verrät.

Sakaguchi sieht hingegen in jener Desertion der Japaner, mit feuilletonistischem Durchgriff aufs Metaphysische, eine Art buddhistischen Hinweis auf die Scheinhaftigkeit der Welt:

„Japan war während des Krieges nichts anderes als eine Wahnvorstellung“ (35). Aber ebenso sehr ist ihm die Nachkriegsdemokratie eine Täuschung, eine scheinhafte, äußerliche Veranstaltung mit optimistischen Illusionen. Er ist halt kein faschistischer Täter, sondern nur literarischer Zuschauer. Nach dem Umschlag, 1945 bekennt er offen, daß er feige, also gemächlich-menschlich ist und vom blutrünstigen seppuku-Ethos nichts hält. Er bejaht das Überleben wie die anderen, wie auch die verantwortlichen Spitzen des mörderischen Theaters. Und dennoch hat jene zusammengebrochene Scheinwelt über ihn wie über viele, auch Intellektuelle, weiterhin eine gewisse Macht: er empfindet die Niederlage und den Umschlag zum Überleben unter der ausländischen Besatzung als Schande (25), nicht als Befreiung. Als Schande gilt ihm nicht etwa der Militärfaschismus, dessen Angriffskriege und Untaten, die Tötung von Millionen unschuldiger Menschen, sondern die Niederlage und fremde Besatzung. Wieder die Konfusion, Unentschiedenheit, Zweideutigkeit, Widersprüchlichkeit, das infantile Alleshabenwollen—im Zeitpunkt des radikalen Neuanfangs, der dadurch verfehlt wird.

Am Militärfaschismus hat Sakaguchi also nicht viel auszusetzen, eigentlich nur die sture Siegespropaganda: sie hätte keinen Raum für den Gedanken der Niederlage, des moralischen Sturzes, des schmachvollen Sterbens gelassen. Das ist freilich nicht nur dem militärfaschistischen Chauvinismus eigen, sondern jedem Nationalismus und sonstigem fanatischen Kollektivzentrismus: der kollektive Wahn der Unbesiegbarkeit und Unsterblichkeit, der absoluten Überlegenheit, also der Quasi-Göttlichkeit und übermenschlichen Einzigartigkeit. Mit der Kapitulation 1945 stürzt der Chauvinismus in eine Dialektik, die auch Sakaguchis Unentschiedenheit und Zweideutigkeit zugrunde liegt, aber von diesem nebulösen Geist nicht klar erkannt wird: daß die Chauvinisten ihre moralische Selbstnegation überleben, müssen sie als Schande empfinden, also wiederum als moralische Selbstnegation,

und daß sie mit dieser doppelten Schande weiterleben, ist eine weitere Schande usw.— zugleich jedoch verwirklicht ihr Weiterleben ihren narzißtischen Glauben an ihre Unsterblichkeit und ihre alle äußeren Niederlagen überstehende Unbesieglichkeit. Der traditionale bushi pflegte unter Umständen sich zu entleiben, der halb moderne Talmi-bushi des Militärfaschismus pflegt unter allen Umständen weiterzuleben; darin zeigt sich der Unterschied zwischen echter Tradition und synthetischer Tradition, zwischen Feudalismus und einer feudale Elemente umfunktionierenden modernen Bürokratie.

Was für Auswege gibt es aus dieser Dialektik des Chauvinismus?

—Die Abwendung vom Chauvinismus nach links: zur Demokratie. Sakaguchi hält davon apriori nichts. Schon wenige Monate nach Kriegsende, noch bevor die Demokratie überhaupt als Verfassung erscheint, geschweige denn als Institution zu leben beginnt, schiebt er die „mancherlei Freiheiten“ mit der herablassenden Miene des welt-distanten Wesensdenkers beiseite: der Mensch bleibe ein sterbliches, ewig-unfreies Wesen usw. Es wird einem nicht klar, was diese pessimistische Banalanthropologie gegen Demokratie an sich beweisen soll, außer vielleicht gegen ihren damaligen Begleitumstand, den Optimismus des US-amerikanischen Liberalismus.

—Das Zurücksinken in die Gleichgültigkeit des Fatalismus, des Agnostizismus und Relativismus. Im deutschen Faschismus z.B., schon im Vorfaschismus gab es ja nicht nur Hitlers Nazitum, sondern auch andere Versionen, auch solche, die Nietzsches Dionysos-Fatalismus, den Schicksalskult des großen Lebensrads, des Kreislaufs von ‚Stirb und werde‘, sich einverleibt hatten und damit leidlich über die Runden kamen: von den faschistischen Abenteuern profitierten, deren Niederlagen überlebten, dann ihre Verstrickung in den Faschismus vernebelten und sich auf die Arbeit an den reinen Formen der Kunst zurückzogen. Das große Lebensrad konnte man ja nicht nur als niederwalzendes Hakenkreuz-Juggernaut oder Aufundab-Karussell der Opportunitäten, sondern auch als chaotischen Materiallieferanten für die ewigen Künste verstehen. Gottfried Benn, Carl Orff usw.— man erinnert sich. Auch in Japan gab es Fälle dieses ästhetizistischen Eskapismus.

—Sakaguchi zieht sich auf ein anthropologisches Schema dialektischer Läuterung zurück:

Der Mensch „ist zu schwach, um seinem Verhängnis zu entgehen. Daher kann der Mensch nicht existieren, ohne unschuldige Frauen niederzustechen, ohne sich seine Kriegermoral zu erfinden. Und er muß den Tennô auf den Schild heben, wenn er überleben will. Aber er darf nicht das unschuldige Weib eines anderen niedermetzeln, er muß dieses Wesen in seiner eigenen Brust ausmerzen. Er muß in den Abgrund der Verworfenheit stürzen, um sein eigenes Sittengesetz, seinen eigenen Tennô in sich zu finden. Und so wie wir Menschen wird auch Japan zu Fall kommen müssen. Der Mensch kann sich nur durch den Sturz in den Abgrund wiederfinden und befreien. Die Befreiung durch die Politik wiegt nicht mehr als die Rettung der äußeren Haut.“ (36)

Mit diesem dialektischen Salto ist alles gerechtfertigt. Die militärfaschistischen Untaten sind nur ein Aspekt der schicksalsnotwendigen Negativ-Phase des Menschenlebens, auf die hin die Strafe, der Fall, folgt und danach die dritte Phase, Befreiung und Wiederaufstieg. Die solcherart erreichte innermoralische Freiheit setzt den Mord voraus. Der Militärfaschismus ist ebenso notwendig wie sein Sturz, damit die Moralität errungen wird. Bei dieser flotten geschichtstheologischen Dialektik, welche die eigentliche, oben erwähnte,

verdecken soll, handelt es sich nicht um eine Parodie auf Freuds Genealogie der Moral, auf die Hypothese vom Vatermord in der Urhorde. Denn im Militärfaschismus wurde ja nicht der Vater ermordet, sondern die Aggression der Massen gegen den und die Väter sozialdynamisch auf Minderheiten und Ausländer abgeleitet. Wer also niedergestochen wird, hat das Pech, daß er im großen Läuterungsprozeß die Opferrolle spielen muß. Solche Moralität ist, trotz Sakaguchi Anspielung auf die Kantsche Ethik, nicht wirklich autonom. Ihr fehlt die Echtheit nicht etwa deswegen, weil sie von fremder Macht erzwungen, der tennosei-Faschismus wie der Hitlerfaschismus nicht von den Einheimischen, sondern vom angegriffenen Ausland gestürzt wurde. Auch jede Erziehung hat äußerliche, heteronome Bedingungen. Wenn die Autonomie, die echte Moralität, erreicht ist, kann sich das moralische Subjekt der Würdigung seiner genetischen Bedingungen nicht entziehen, d.h. die Moralität muß sich in Gestalt der Dankbarkeit für die Erziehung oder Hilfe (auch für die Befreiung vom Faschismus) und andererseits der Reue für die begangenen Untaten äußern.

Sakaguchi hingegen interessiert sich für die Untaten des Militärfaschismus ganz und gar nicht. Auch die Befreiung vom Faschismus und die von den Befreiern eingeführte Demokratie wertet er als Schein ab und zieht sich in eine dükelhafte Innerlichkeit zurück. Die Untaten, die Niederlage der göttlichen Nation und die vermeintliche Schande des Überlebens werden weginterpretiert, zu Momenten des gewaltigen metaphysischen Läuterungs-dramas sublimiert: die in den rauchenden Trümmern umherirrenden Japaner haben ein

„großartiges Schicksal—und in seinem Schatten diese sprachlos machende Liebe. Daran gemessen ist das Gefühl, besiegt zu sein, nichts anderes als ein Absinken in die Trivialität“ (33).

Im trüben Licht dieser trivialen Metaphysik gesehen, sind die Japaner nicht besiegt, sondern die wahren Sieger, und wer die reale Niederlage ernst nimmt und gar nach ihren Bedingungen, nach dem militärfaschistischen Gesellschaftssystem und seinen Bewußtseinsstrukturen forscht, ist trivial. Wer wird angesichts der gewaltig-schönen Tragik nach Ursachen fragen, nach den Mördern der Ermordeten, nach den Urhebern und Nutznießern der Angriffskriege, nach ihren sozialen und psychischen Bedingungen! „Leben ist, in der Tat, ein einzigartiges großes Mysterium“ (34).

Hinter der ganzen epigonalen Tirade von Tragik und Läuterung steht in der Praxis die banale Botschaft des Nationalnarzißmus: wir sind im Grunde unbesiegt, laßt uns überwintern und auf den neuen Start warten. Es ist der Trost des Opportunismus für den von der Niederlage tief gekränkten und in jene Dialektik gestürzten Narzißmus. Der Nationalismus paßt sich der neuen Lage an und erscheint in einer modifizierten Version. Es gibt ja verschiedene Versionen, und Sakaguchi verdammt nur die besiegte, weil extreme und dumme Version. Mir scheint es eine, zuzeiten gefährliche, Naivität, wie der Herausgeber zu unterstellen, daß dieser Aufsatz wegen seiner Ablehnung einer Version des Chauvinismus im Prinzip gegen jeden Nationalismus eingestellt sei. Wie viele andere empört sich Sakaguchi nicht über die Verbrechen des Militärfaschismus—die Leiden der Menschen genießt er ja als Phänomene der Schönheit, die brennenden Häuser erscheinen ihm wie in einem Film (32)—sondern über die Dummheit und Arroganz des Militärfaschismus, letztlich also über dessen Erfolglosigkeit. Nachdem dieser, in dem Sakaguchi als beobachtender Ästhet mitlief, offen gescheitert ist, kann Sakaguchi aufgrund der Ambivalenz seines Ästhetizismus aus der Distanz die Richtung wechseln und das Scheitern, in einer durch die Distanz ver-

minderten Empfindung, masochistisch genießen. Um die Kränkung des Kollektivnarzißmus durch die Niederlage zu mildern, verbindet er damit eine billige metaphysische Illuminierung der Nation, worin die Japaner als passive, tragisch-schöne Helden erscheinen, eine Art posthume Fortsetzung des chauvinistischen Theaters.

Sakaguchi steht in der allgemeinen Tradition der in Japan und früher auch in Deutschland besonders starken „Nekrophilie“, des pessimistischen, auf Leiden und Versagung fixierten Autoritarismus. Im speziellen Falle der Nachkriegszeit gewinnt aber seine masochistisch-narzißtische Selbstinszenierung eine zusätzliche Bedeutung, die diese Einstellung repräsentativ für nicht wenige Nachkriegsjapaner, auch Intellektuelle und Schriftsteller macht (ähnliche Züge finden sich bei Nachkriegsdeutschen). Es geht um die angepaß-nationalistische Verarbeitung der jüngsten, militärfaschistischen Vergangenheit, die nicht offen rechtfertigt werden kann. Sie muß stattdessen verdrängt oder verharmlost werden. Sakaguchi unternimmt solche modifizierte Fortsetzung des Nationalismus durch die Opfer-Helden-Pose eines Läuterungs-dramas, das der japanischen Nation wieder eine, aber neue Einzigartigkeit beansprucht—und damit zeichnen sich schon ideologische Fundamente für jene messianischen Züge im Pazifismus der folgenden Jahrzehnte ab, deren Nationalismus sich in der, zumeist unausgesprochenen, Auffassung verkörpert, daß Japan nicht einer der faschistischen Aggressoren war, sondern das hervorragende, einzigartige, eigentlich einzige Opfer des Krieges (vergleichbar allenfalls noch mit den Juden): wenn Japan nicht Weltsieger, dann wenigstens hervorragendes Weltopfer, vor dem die Sieger als Schuldige erscheinen. Sakaguchis hochinteressanter Essay zeigt eine ziemlich problematische, minimale Variante der „tenko“, der Bekehrungen nach Kriegsende (des Gegenparts zu dem massenhaften tenko der linken Intellektuellen zum Chauvinismus seit 1932), deren Darstellung Tsurumi Shunsuke drei Bände 1959–62 widmet. Neben Tanabe Hajime, Ide Takashi, Yanagida Kenjuro, Mutai Risaku oder Umemoto Katsumi ist Sakaguchis Variante aber auch repräsentativ. Sein Essay verdient den Platz am Anfang der Sammlung, man muß dem Herausgeber zu dieser Wahl gratulieren. Leider scheint er den Essay aber nur gut übersetzt und nicht gründlich gelesen zu haben. Er lobt ihn als schonungslose Enthüllung des bushido der Militaristen, die das „Zeichen für eine Neubesinnung“ gesetzt hätte (24). Von Enthüllung ist in dem Essay keine Spur. Als Neubesinnung kann man ihn natürlich nehmen, wenn man will. Aber dann sollte man wenigstens fragen: Neubesinnung wozu?

Maruyama Masao (geb. 1914): Logik und Psyche des Ultrationalismus, 1946.

In eine ganz andere Geisteswelt tritt der Leser bei Maruyama ein. In dem seit der Meiji-Ära flackernden Streit zwischen den Befürwortern des minken und denen des kokken nimmt er, nachdem die zweite Richtung in die nationale Katastrophe führte, entschieden für die erste Partei. Im Unterschied zu Sakaguchi bemüht er sich daher um eine ernsthafte Analyse der Bedingungen für diese Katastrophe.

Der berühmte, damals Aufsehen erregende Aufsatz untersucht die Kernideologie und -mentalität des japanischen Chauvinismus, der ja nicht mit dem Militärfaschismus zusammenfällt, sondern schon lange vor ihm und auch nach ihm existiert. Anders als der deutsche Faschismus, so meint Maruyama, brachte der japanische kein elaboriertes ideologisches System hervor, sondern begnügte sich mit Propagandaslogans wie ‚hakkō ichiu‘ und ‚tengyō

kaikô', drang aber umso tiefer in die Lebenswelt und Seele der Japaner ein: „engmaschiges, unsichtbares Netz“, „und wir sind von diesem Trauma noch lange nicht erlöst“ (38). Daher braucht Japan, das sich wie Deutschland nicht selbst vom Faschismus befreite und keine politisch-wirtschaftliche Revolution fertigbrachte, unbedingt wenigstens eine geistige Revolution, um das klebrige Netz des Chauvinismus in der japanischen Seele und Kultur zu zerreißen. Und dazu bedarf es eben genauer Analysen dessen, wovon sich Japan befreien soll (39).

Maruyamas Analyse, obzwar nur ein Aufsatz und somit nur ein Anfang der Analyse, hat es in sich. Sie bleibt nicht an der Oberfläche stecken und tappt kein einziges Mal in die Fallen des nationalistischen Kulturrelativismus, sondern wendet auf geschmeidige Art universelle Begriffe an.

Als erstes führt Maruyama die historisch bedingte, enorme Schwäche des kulturellen und politischen Liberalismus und des Demokratismus in Japan an. Eine bürgerliche Gesellschaft, d.h. eine, in der das Klein- und Großbürgertum nicht nur die Mehrheit stellt, sondern auch die kulturelle und politische Vormacht ausübt, hat es hier bis 1945 nie gegeben. Seit der Meiji-Ära und besonders in den Jahren des Militärfaschismus, als der ohnehin sehr begrenzte Parlamentarismus sich in eine Scheinveranstaltung verwandelte, waren allzu viele politische Gewalten und darüber hinaus die meiste kulturell-moralische Definitions- und Urteilsmacht in dem pharaonischen tennosei vereinigt. Es ähnelte dem modernen Totalitarismus, verwendete im Unterschied zum Nazifaschismus aber viel mehr traditionale Formen: sakrale Monarchie und andere altpatriarchale Herrschaftsstrukturen. Das Privatinteresse, zumal das kapitalistische mußte daher, stärker noch als im Bereich der preußischen Ideologie, die Maske des Dienstes am Allgemeininteresse anlegen, das von der tennosei-Oligarchie bestimmt wurde. Die enge Verkettung des kapitalistischen Gewinnstrebens mit dem halbfeudalen Nationalismus

„hat Japan ‚groß gemacht‘ und gleichzeitig korrumpiert. Die Logik, die Moral des Privaten liege nicht in sich selbst, sondern in ihrer Symbiose mit den Idealen des Staates, hat die Kehrseite, daß private Interessen ungehindert in den Innenbezirk der staatlichen Angelegenheiten eindringen können“ (44).

Leider legt nun Maruyama einem wichtigen Teil seiner Kritik die Ansicht des damals auch in Japan populären Carl Schmitts, eines führenden Ideologen des Faschismus, zugrunde, daß der modern-säkulare Staat, vom traditional-religiösen Kosmos emanzipiert, in einer moralisch neutralisierten Sphäre allein den strategischen Kalkülen der Machtpolitik folge, die nicht nur die Mittel, sondern auch die obersten Zwecke umfasse, so daß der Staat sich ausschließlich an den realen Interessen seiner Selbstbehauptung und Machtsteigerung, d.h. nach außen: in der internationalen Anarchie der konkurrierenden souveränen Staaten orientiere, wovon sich nach innen die der Moralität und Religiosität vorbehaltene Sphäre des Privaten abgrenze, deren formale Struktur der Staat garantiere. Das macht Maruyamas berechtigte Kritik daran, daß das tennosei vormodern-rückständig nicht zwischen Politik und Moralität trenne, jedoch blind für die moralisch-normativen, naturrechtlichen Prämissen der Politik, welche die liberale Aufklärung (z.B. Locke) und die demokratische (z.B. Rousseau) verkündeten, die Maruyama vertreten will und Schmitt gerade bekämpft. Dieser Teil der Kritik am tennosei träfe auch den Liberalismus und Demokratismus, deren Sache er verfehlt. Die Auffassung einer von moralischen Prinzipien völlig ungezügelter Politik,

nämlich einer individual- oder kollektivegoistischen Machtpolitik vertraten weder der Liberalismus noch der Demokratismus, sondern der Machiavellismus, die Elementarlehre der absoluten Monarchie (und späterer Diktaturen; Schmitt war ja der Staatstheoretiker der Nazis), welcher gerade die Aufklärung seit dem 17. Jahrhundert entgegentrat. Die an Menschheit und Individualautonomie orientierte Aufklärung richtete sich aber nicht nur gegen den amoralischen Machiavellismus der absoluten Monarchie, sondern auch gegen die vorabsolutistischen, traditionellen Ordnungen, gegen Feudalismus, Staatskirchentum und provinziellen oder kommunalen Partikularismus, in denen die Religion, bzw. Moral und die Politik eine überkommene Einheit bildeten (Konfuzius, Aristoteles und Thomas stehen für die einschlägigen klassischen Ethiken). An ihnen kann die Aufklärung natürlich weder Amoralität wie am Machiavellismus kritisieren, denn die traditionellen Politiken verstehen sich als Verwirklichung ihrer religiösen Ethik, noch die Verbindung der Moral und Politik im allgemeinen, denn diese lehrt die Aufklärung selbst. Was sie hier angreift, ist vielmehr eine falsche oder beschränkte Moral, nämlich, kurz gesagt, die partikularistische Moral und deren Mangel an Universalismus und Individualautonomie.

Die Außenpolitik des tennosei war natürlich imperialistische, mit dünner Ostasien-Propaganda bemantelte Machtpolitik. Im Gesellschaftsinnern aber war das tennosei mit einer, wenngleich, wie Maruyama hervorhebt, wenig elaborierten, aber sehr wirksamen Ideologie verwachsen, die ein System moralischer Werte umfaßte. Der Gegensatz dazu bei dem von Maruyama befürworteten Modernismus liegt nicht darin, daß die Innenpolitik des Liberalismus und Demokratismus wie die des Machiavellismus frei von Moral sei und allenfalls (wie der sog. aufgeklärte Absolutismus) die Privatsphäre des Individuums respektieren würde. Vielmehr verwirklicht der liberale und der demokratische Staat moralische, bzw. naturrechtliche Prinzipien, die neben der Willkürfreiheit des individuellen Privateigentümers die Prozeduren des tendentiell universellen, friedlich-egalitären Konsenses beinhalten, der über Gesetze und Regierung entscheidet. Das bedeutet innergesellschaftlich unter anderem einen konstitutionell geschützten, moralneutralen Spielraum für die beliebigen Interessen der Individuen und zwischenstaatlich einen gewissen, aber durch das moderne Völkerrecht zu minimierenden Spielraum der Machtpolitik. Schmitt reduzierte im Interesse des politischen Autoritarismus verfälschend diese Grundstruktur der Modernität auf die halbmoderne des sog. aufgeklärten Absolutismus und diffamierte die liberale und demokratische Moral und Naturrechtslehre als falschen Moralismus. Maruyama folgt Schmitt, ohne sich vermutlich der Tragweite bewußt zu sein, daß er damit zwar gegen das rückständig-traditionale tennosei votiert, aber nur für einen halbmodernen Absolutismus, der zwischen Machtpolitik und Privatsphäre unterscheidet, nicht für die echte Modernität, den Liberalismus und Demokratismus. Deren Gegensatz zum nationalpartikularistischen und totalitären (d.h. keinen Privatbereich respektierenden) Moralsystem des tennosei liegt darin, daß sie ein universalistisches und individualautonomistisches Moralsystem zugrunde legen. Da auch der Liberalismus und der Demokratismus ein Nationalbewußtsein kennen, die Idee der Vertragsnation (Nation aufgrund freien Konsenses), kann man auch sagen, daß das modernistische Nationalbewußtsein die Nation, eine unter dem Gesichtspunkt der Menschheit nur partikuläre Einheit, *unter* das universale Naturrecht stellt. Die Ideen der Wahrheit, Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit aller Menschen und der Humanität stehen für es höher als die, wie immer auch geliebte, Nation. Daher ist dieses Nationalbewußtsein fähig, zu seiner Nation auch in Distanz zu treten und ihre Taten an den universalen Kriterien zu messen

und gegebenenfalls zu kritisieren. Der prämodernistische Nationalismus nimmt hingegen von den universalen Ideen keine Notiz („*tabi no haji wa kakisute*“) oder setzt sich über sie hinweg („*right or wrong—my country*“): erkennt nur seine Nation als obersten Wert an, mehr noch: als quasigöttliche Quelle aller Werte. Die schrecklichen Folgen dieses Nationalismus in der Geschichte, vor allem in der deutschen und japanischen, sind bekannt. In diesem Sinne kann man sagen, daß Maruyama das tennosei als totalitär und prämodern-nationalistisch darstellt. Es ist erstens diktatorisch, kennt keine politische Freiheit seiner Staatsbürger und beansprucht für jedes Detail seiner Politik moralische Bedeutung, da es sich als göttliche Quelle aller moralischen Werte instituiert hat. Und zweitens erkennt es auch keinen freien Privatbereich der Individuen an. Jeder Einzelne soll sein Bewußtsein und Handeln ganz in den Dienst des tennosei stellen. Solche totale Identifikation der Untertanen mit der Hierarchie, die Selbstausslöschung der Subjektivität ist natürlich im Durchschnitt und auf Dauer unmöglich. Ihr Anschein schwankt zwischen Heuchelei und krasser, nur ausnahmsweise erreichbarer Selbstunterdrückung. Die unterdrückten Bedürfnisse und Gefühle konvertieren dann in Aggressionen und werden gegen Ausländer und Abweichende kanalisiert (und schaurige Gelöbnisse der 105%-Moralität, Hymnen der falschen Selbstopferung für das rücksichtslose Familien-, Firmen- oder Volkskollektiv schrillen uns ja heute noch öfter ins Ohr. Auch das Echo darauf, die sentimentale Rührung über solche extreme Selbstunterdrückung, ist vom selben üblen Schlag. Dieser Fanatismus steht der Entwicklung einer reifen Menschlichkeit, der Versöhnung des Einzel- und des Allgemeininteresses, mitten im Wege).

Es wirkt dabei nicht nur das konfuzianische Erbe mit, das Hegels Geschichtsphilosophie, eine über Marx bis Wittfogel einflußreiche Ansicht stiftend (in China Substanz, in Europa Subjekte), in diesem Punkt, um die Abwesenheit moralischer Autonomie des Individuums zu verdeutlichen, ganz lakonisch kennzeichnet: „die Moral ist Staatssache und wird durch Regierungsbeamte und die Gerichte gehandhabt“. Zum Konfuzianismus tritt im tennosei noch ein deifikatorischer Ethnozentrismus; die Nation steht in ihrer monarchischen Spitze nicht (wie der chinesische Kaiser) unter dem Himmel universeller Prinzipien, sondern ist selbst Gott und Quelle aller Moral.

Maruyama glaubt in dieser Struktur des tennosei einen Hauptgrund dafür zu erkennen, warum sich der psychische Individualismus im guten wie im schlechten Sinne in Japan nicht ausbreitete. Die sozialtypischen Subjektidentitäten blieben, so können wir heute sozialpsychologisch sagen, auf den Stufen des familialen und des staatsorientierten Konventionalismus stehen. Sie kamen nicht über die Rollenidentität hinaus zur Ichidentität:

„Bei uns sind Politiker, die sich aufrichtig an die Ideale der Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit gebunden fühlen, eine Seltenheit. Ebenso wenig finden sich Männer von der Brutalität und Unverfrorenheit eines Cesare Borgia. Der bescheidene, innengelenkte Typus ist bei uns ebenso rar wie der rücksichtslose Machtmensch. Alle sind schnell erregbar und zugleich von vorsichtiger Zurückhaltung.“ (47)

Dieser kollektivistische Autoritarismus hat zwei Seiten: einmal den rollengebundenen Gehorsam der Massen, der den ungeschriebenen Konventionen und spontanen Bewegungen des hierarchischen Kollektivs folgt. Zum anderen ermöglicht dies der tennosei-Oligarchie, die scheinbar allgemeingültigen Rechtsnormen, deren Allgemeinheitsform bei der nur partiellen Modernisierung des Rechts- und Politiksystems zu ideologischen Zwecken übernommen

worden war, ihren partikularen Interessen gemäß zu handhaben:

„Wenn das Recht nicht als abstrakte Regel begriffen wird, die für Herrschende und Beherrschte gleichermaßen verbindlich ist, wird es in einer Hierarchie, an deren Spitze der Tennō steht, zu einem Instrument der Herrschaftspraxis. Die Achtung vor dem Gesetz wird dann allein von den untersten Volksschichten gefordert [. . .] Außerdem weiß man, daß die Bestimmungen der Strafprozeßordnung hinsichtlich Festnahme, Freiheitsentzug und Untersuchungshaft usw. von niemandem öfter verletzt wurden als von der kaiserlichen Beamtenschaft. Die Staatsanwaltschaft wird beständig daran erinnert, sich bei der Auslegung von Gesetzestexten nicht von ‚Lappalien‘ ablenken zu lassen, weil das entscheidende Gewicht auf die Pflege und Beachtung der Herrschaftsbeziehungen zu legen sei.“ (49)

Von dieser Struktur der Hierarchie her beleuchtet Maruyama auch das verbreitete Phänomen, das der Fassade der strengen Ordnung gegenüber den Unterschichten entgegengesetzt ist, nämlich die Anarchie der Cliques-Rivalitäten, der Intrigen und Willkürpraktiken der Bürokratiespitzen, oberen Militärs und Politiker, die alle versuchen, mit dem Vorwand, daß sie dem tenno näher stünden, Macht über ihre Rivalen zusammenzuraffen—ein Durcheinander konkurrierender und sich auf den Gottführer berufender Gruppen, das wir auch beim deutschen Faschismus kennen, wie ihn F. Neumann in ‚Behemoth‘ 1942 beschrieb.

Schließlich geht Maruyama zur Psychologie über und skizziert die Folgen des autoritären Gehorsams. Der Druck von oben setzt sich in das Treten nach unten um, die Abfuhr der Aggressionen wird nach unten und außen kanalisiert. Die extreme Selbstunterdrückung und fast lückenlose soziale Kontrolle brauchen sozial und psychisch stabilisierende Kompensationen in Form von Blitzableitern, Sündenböcken und Prügelknaben. Das verstärkt sich von Stufe zu Stufe der Hierarchie hinab zu einer gewaltigen Frustration und Aggression, die sich schließlich, weil Opposition gegen Oben tabuiert und Konflikt im Gesellschaftsinnern durch den Harmoniezwang verpönt ist, gegen außen: gegen Außenseiter, Minoritäten und Ausland richten:

„Und mit dem Erscheinen Japans auf der Weltbühne wurde das Prinzip der ‚Weitergabe des Autoritätsdrucks nach unten‘ auf den internationalen Bereich übertragen.“ (55)

Eine Hauptursache für den Expansionismus sieht Maruyama also in der außenpolitischen Kanalisierung sozialpsychischer Aggressionen. Dazu gehört, so meint er weiter und führt dafür Beispiele an, daß sich die höheren Ränge der Hierarchie von den blutigen Konsequenzen auch seelisch fernhielten, während die explosionsartigen Grausamkeiten und Bluttaten in den Angriffskriegen den unteren Rängen überlassen und zugeschrieben wurden. Ein mit solcher Spannung vorwärtsgetriebener Expansionismus kennt strukturell keine Grenzen und strebt nach der Weltherrschaft. Die „Weltmission des Götterlandes Japan“, so steht es in ‚Chuo Koron‘ 1943, besteht in der Ausbreitung seiner Autorität über den ganzen Erdball (57).

Auch die folgende, ebenfalls sehr berühmte Abhandlung gehört wie die Maruyamas zu den Richtungen des japanischen Denkens, die die nationale Katastrophe veranlaßt, sich wirklich kritisch mit den herrschenden Traditionen auseinanderzusetzen und die Aufarbeitung der Vergangenheit in Angriff zu nehmen:

Kawashima Takeyoshi (geb. 1909): Die familiäre Struktur der japanischen Gesellschaft, 1946.

Mit diesem Aufsatz griff der *Todai*-Jurist in die Diskussionen über die demokratischen Reformen ein, die das japanische Parlament auf Geheiß der US-amerikanischen Besatzungsmacht vornehmen sollte. Dabei ging es auch um die Reform des aus der Meiji-Ära stammenden Zivilrechts, in dessen Zentrum die Institution der patriarchal-autoritären Familie stand. Kawashima betont, daß die „demokratische Revolution“ scheitern würde, wenn die undemokratische Rechtsstruktur der Familie, „mit der sich in unserem Volk höchste Wertvorstellungen verbinden“ (61), keine radikale Veränderung erfahren würde. Er nimmt die konservative, neokonfuzianische und tennosei-orientierte Vorstellung aufs Korn, daß die patriarchale Familienstruktur eine notwendige Bedingung für soziale Harmonie innerhalb der Familie, dann der größeren Gruppen und Institutionen, schließlich der ganzen Gesellschaft sei, und gibt sich keinen Täuschungen darüber hin, daß er eine hochtabuierte Kernzone des Systems thematisiert. Zuerst verweist er daher auf die soziale Realität, daß die patriarchale nicht die einzige existente Familienstruktur ist. Vielmehr herrschen in Japan zwei traditionale Familientypen vor: (1) die konfuzianische Familienstruktur der Aristokratie, ein streng hierarchisches Patriarchat unter der beinahe absoluten Macht des Familienoberhaupts, im Familienrecht seit der Meiji-Ära als alleinige Familienstruktur kodifiziert, daher Vorbild von großem Einfluß; (2) die arbeitsteilig-funktionale Familie der Landbevölkerung und des städtischen Kleinbürgertums, ein eher horizontales System traditioneller Rollen mit geringem intersexuellen Machtgefälle, das seine intergenerationalen Herrschaftsverhältnisse unter emotionalen Gemeinschaftsbeziehungen verbirgt. Während Kawashima über seine Ablehnung der extrem repressiven Familienbeziehungen der Aristokratie keinen Zweifel läßt, malt er die Beziehungen der Mittelschichtfamilien mit einiger Sympathie und, wie mir scheint, etwas Idealisierung. Man fragt sich auch, wie es sich mit den Familien des Industrieproletariats und des städtischen Großbürgertums verhält, denen Kawashima keine Beachtung schenkt. Nur einmal wird in Parenthese erwähnt, daß die typische bürgerliche Familie so selten sei, daß sie keine Berücksichtigung verdiene. Für Kawashima stellt sich die soziale Realität, in der sich natürlich die zwei Typen „mannigfach überschneiden und vermischen“ (71), so dar, daß dem minoritären Typus des strengen Patriarchats, das die Aristokratie über neokonfuzianische Ethik und Rechtskodex als Monopol dem ganzen Volk aufzuzwingen sucht, der majoritäre Typus der Arbeitsteilung entgegensteht. Beide Typen jedoch, so entfaltet Kawashima mit unnachgiebigem Scharfsinn, gehören noch zur traditionellen Gesellschaft und blockieren die Entwicklung ihrer Mitglieder zu selbstverantwortlichen Individuen.

Dies ist nach Kawashima in den Sozialwissenschaften öfter untersucht worden. Seit den Sechzigern jedoch wurden die kritischen Ansätze von affirmativ-nationalistischen verdrängt; das *nihonjinron*, Nachfolger der militärfaschistischen *kokutai*-Ideologie, trat in den Vordergrund. Dabei half die nordamerikanische Japanologie im Gefolge der revidierten Modernisierungstheorie mit, die im Interesse des rollbacks der japanischen Linken den demokratischen Modernitätsbegriff zugunsten eines demokratieneutralen, wirtschaftsfunktionalistischen verbannte. Der japanische Nationalismus konnte daraufhin die alte, seit der Jahrhundertwende etablierte ideologische Arbeitsteilung erneuern: ein Programm

der modernsten Rationalität in der Machtbasis (Technik und Wirtschaft), in der Soziokultur und Politik hingegen, einen antimodernistischen, rassistischen Nationalismus mit Weltgeltungsansprüchen für Japaner, für das Ausland dagegen einen an westlichen Modeirationalismen anknüpfenden Kulturrelativismus mit antiimperialistischer und antirationalistischer Eurozentrismuskritik und Exotismusappellen. Wer, wie viele an Japan interessierte Ausländer, diese früheren Vorgänge nicht kennt und sich von dem seit den Sechzigern anschwellenden nihonjinron und der übrigen, auch ausländischen Japantümelei betäuben läßt, pflegt die von Kawashima kritisierten Familienstrukturen, welche die Niederlage des Militärfaschismus überlebten, naiv als Teil der „ewigen Identität“ der Japaner anzusehen, wie es auf einem reichlich populären Niveau der Beschönigung z.B. Nakane Chie oder Doi Takeo propagieren. An Kawashimas Abhandlung ist schon 1946 zu sehen, daß es ganz andere japanische Ansichten zu diesem Familialismus und seinen gesellschaftlichen Funktionen gibt (und Kawashima ist bekanntlich durchaus kein Kommunist). Diese Familienstrukturen sind außerdem ganz und gar nicht einzigartig und einmalig japanisch, sondern deren Grundfiguren kennzeichnen typischerweise traditionale Gesellschaften und reichen in viele halbmodernisierte hinein, manche Reste und Nachwirkungen noch in moderne, so auch in Deutschland.

In den Familien der bäuerlichen und kleinbürgerlichen Massen

„ist jedes einzelne Familienmitglied ständig von der Atmosphäre der Gemeinschaftsordnung umgeben und muß sich daher bewußt werden, daß es nur ein *Objekt* der dort herrschenden *sozialen Norm* ist. Wollte es sein eigenes Bewußtsein und Handeln gegen dieses Gemeinschaftsklima setzen, so würde diese Handlung eine Zerstörung des idyllischen Friedens bedeuten. Dieses Familienmitglied würde ein streng gehütetes Tabu verletzen, und in der Praxis dürfte daher auch niemand den Mut aufbringen, so etwas versuchen zu wollen. Niemand fühlt sich genötigt, sich vor sich selber Rechenschaft über seine Gedanken und Verhaltensweisen abzulegen, und es ist ihm auch nicht erlaubt, sein Tun vor anderen rational zu rechtfertigen. In dieser *Lebensatmosphäre* wird alles ‚irgendwie‘ verstanden, und man redet sich ein, alles ‚irgendwie‘ zu begreifen. Logische Argumente oder Erörterungen des Für und Wider sind untersagt. Hier können selbst der Hausherr, selbst die Eltern kein eigenes Bewußtsein entwickeln oder eigenständig handeln. Solange aber kein Spielraum für ein eigenes Bewußtsein und eigenständige Verhaltensweisen vorhanden ist, kann auch kein Bewußtsein einer *persönlichen Verantwortung* ausgebildet werden. Das *Familienklima* ist Grundlage allen Bewußtseins und Verhaltens. Niemand trägt Verantwortung, für alles ist die Atmosphäre verantwortlich. Auch eine *modern-bürgerliche* Gesinnung des gegenseitigen Respekts gibt es nicht. Zwar gibt es keine absolutistischen Herrschaftsbeziehungen und alle leben in einem vertrauten, freundschaftlichen Verhältnis miteinander. Diese vertrauten Beziehungen werden aber nicht von eigenständigen Individuen getragen, sie existieren vielmehr nur in einer totalitären Atmosphäre, die die Existenz autonomer Persönlichkeiten ausschließt.“ (70 f)

Ich zitiere dies ausführlich, um zu zeigen, wie im Lichte einer feinnervigen japanischen Kritik, die früher nicht selten war und auch heutzutage existiert, aber vom Lärm der Japantümelei wieder übertönt wurde, diese problematischen Traditionen erscheinen.

Kawashima wendet sich sodann der Struktur der japanischen Gesellschaft zu und zieht

M. Webers kategoriale Scheidung zwischen Binnen- und Außenmoral heran. Außerhalb der traditionellen Familie herrscht die Anarchie der einander gleichgültigen oder feindseligen Familienegoismen, deren Beziehungen des Desinteresses oder Tausches, der Konkurrenz oder Vormacht wenig höhere Moral erfordern, sondern vor allem äußere Kontrolle durch staatliche Sanktionsmacht (Kawashima läßt hier leider die sozialintegrative und kontrollierende Funktion der Dorf- und Stadtviertelgemeinschaft außer Acht. Diese gehört zwar wie die Familie zu den durch unmittelbare Kommunikation konstituierten und von früher Kindheit an erfahrenen Primärinstitutionen, die aus einfach tradierten Rollen bestehen, und kann insofern leicht als sozusagen äußerer Hof der Familie, als ihre naturwüchsige Extension, verstanden werden, ist aber dennoch davon strukturell verschieden). Die Erfahrung solcher Anarchie außerhalb der eigenen Familie stärkt wiederum deren Exklusivität und schärft die Binnen/Außen-Scheidung. Aber das militärisch begründete Drohpotential des Staates genügt natürlich nicht, um ein nicht-militärisch vermitteltes, friedliches Zusammenleben von Familien auf Dauer zu ermöglichen. Wie sieht also der sozialnormative, ideologische und psychische Aufbau der japanischen Gesellschaft (vor 1945) sowie ihrer intermediären Institutionen und Organisationen über die Primärinstitution Familie hinaus, wie sehen die Sekundärinstitutionen aus? Kawashima stellt dazu die These auf, daß diese hauptsächlich durch die Übertragung familialer Abhängigkeitsstrukturen aufgebaut seien, und gibt für solche oyabun-kobun-Beziehungen die einschlägigen Exempel von der Nachbarschaft bis zum kapitalistischen Wirtschaftsunternehmen, von den politischen Parteien und Klüngeln bis zu den Staatsbürokratien selbst. Überall erscheinen Herrschaft und andere Interaktionen in den Gestalten der aristokratischen Patriarchenautorität und der bäuerlichen Familiengemütlichkeit.

So sehr diese von Kawashima umsichtig entfaltete These Wesentliches treffen mag, scheint sie mir doch für einen Ansatz zum allgemeinen Verständnis der neueren japanischen Gesellschafts- und Staatsordnung bis 1945 nicht auszureichen. Die familiäre Rollenidentität der Subjekte kann sich über die ‚natürlichen‘, traditionellen oder schlicht majoritären Strukturen ihrer Primärgruppe gewiß ausdehnen und an größeren Sozialeinheiten oberhalb der Familie und Nachbarschaft festmachen, also zur Gentilordnung generalisieren. Eine komplexe, weitentwickelte Gesellschaft wie die japanische von der Meiji-Ära bis 1945 kann jedoch nicht nur aus gentilen Institutionen und Subjekten bestehen, die nur eine, wie sehr auch gedehnte, familiäre Rollenidentität erreicht haben. Entweder müssen sich Identität und Institutionen zur nächsten Stufe aufheben oder es muß etwas von oben dazukommen und sich mit der gentilen, sei es auch wie Eisen mit Holz, zusammenfinden. In jedem Falle muß es, zumindest in den funktional wichtigen Gruppen der Ober- und Mittelschichten, eine konventionalistische Pflichtenethik des Territorialstaates und die entsprechend höhere, nämlich *normorientierte* Subjektidentität sein.

In einigen Ländern Europas wurden, wie u.a. Simmel und Weber zeigen, verschiedene Aspekte der Familien- und Gentilordnung in langwierigen Prozessen durch die Herausbildung der freien Städte, die einheitliche universalistische Staatsreligion und das religionsgestützte Berufsethos sowie durch das exklusive Staatsidentitäten fördernde System aneinander grenzender Feudalmonarchien, aber auch durch den lebhaften Fernhandel relativiert. Den letzteren Faktor gibt es natürlich auch in der japanischen Geschichte, wenngleich, was die wichtige Form des Auslandsverkehrs betrifft, in der Zeit der sakoku, nur sehr beschränkt. Die anderen Faktoren existieren jedoch weniger oder erst spät; so scheint z.B., wie Maruyama

einmal bezüglich der Intellektuellen hervorhebt, das Gewicht identitätsfördernder Berufe in Japan bislang schwächer gegenüber der Bindung an Rollen in bestimmten Institutionen zu sein. Bis heute definiert sich die große Mehrheit der Unter- und Mittelschichtjapaner eher mit ihrer Firmenzugehörigkeit als mit ihrem Beruf, zumal der Beruf nicht durch Firmenwechsel generalisiert werden kann. Man ist nicht primär Elektrotechniker, sondern Teil der machtvollen Naninani Denki Kaisha. Die spätfeudal-absolutistische Gesellschaft des Tokugawa-Shogunats und ihr Erbe, das tennosei-Japan, scheinen ihre Integration weniger durch innere Relativierung des Familismus und Gentilismus als mehr durch administrative Ergänzung von oben erreicht zu haben. Der Tokugawa-Konfuzianismus und dann der dessen Integrationselemente übernehmende Staats-Shinto des tennosei verbreiten eher auf bürokratischen Wegen, durch Staatspropaganda und öffentliches Erziehungssystem, den Etatismus und Nationalismus über die Familien, Gemeinden und Regionen. Dabei färbt der Familialismus, soviel ist Kawashima zuzugeben, den Nationalismus tief ein und erschwert dessen liberale Entwicklung, abgesehen von dem größeren Anteil, der bei der Ausgestaltung des illiberalen Nationalismus der tennosei-Oligarchie zufällt. Im japanischen Nationalismus (kunmin ikka, kazoku kokka) verschwindet der liberale und demokratische Stiftungsfaktor des Gesellschaftsvertrags völlig hinter dem traditionellen Abstammungsfaktor von Familie und Land. Dies gibt es natürlich auch in vielen anderen Gesellschaften, besonders in den wie Japan spät und heterogen modernisierten (vgl. ‚Blut und Boden‘ im deutschen Nazifaschismus).

Aber, wie gesagt, der vormodernistische, aus Familialismus und Gentilismus herrührende Abstammungsnationalismus reicht allein nicht aus, um eine entwickelte, weit modernisierte Gesellschaft mit ihren Vielfalten und Fremdheiten, ihren Funktionssystemen und kalten Zwängen, ihren schnellen Veränderungen und Konglomerationen hinreichend zu integrieren, nach innen: gegen den Egoismus der Regionen, Gemeinden, Familien und Einzelnen, nach außen: gegen die Konkurrenz der anderen Staaten. Es müssen weitere Integrationsfaktoren hinzutreten. Neben der sehr ausgeprägten, rollenabhängigen und zeremoniellen Höflichkeit im familienjenseitigen Bereich ist hier vor allem die Tendenz zu nennen, den Nationalismus zu ordnungsfanatischem Militarismus und rassistischem Chauvinismus zu steigern, um mit der verabsolutierten Ordnung, Uniformierung und Rassengleichheit des Volkes die starken innergesellschaftlichen Friktionen und Frustrationen zu verdrängen und nach außen abzuleiten.—Ich möchte diese lockeren Spekulationen nicht weiter spinnen; sie sollen nur dem Hinweis dienen, daß man Kawashimas folgenreiche Abhandlung, um ihre Beschränkung auf den Familialismus zu überwinden, mit einem Ansatz wie dem im vorangehenden Aufsatz Maruyamas kombinieren muß.

Zum Schluß faßt Kawashima in polemischen Worten die Wirkungen des Familialismus und seiner Rollenidentität zusammen: Autoritarismus und rigider Konventionalismus (also auch der heute viel beklagte Mangel an Kreativität); Hemmung der autonomen Reflexion; Kollektivismus und Xenophobie. . . . Es ist eine Abrechnung mit dem tennosei aus dem Geist des Antifaschismus unmittelbar nach dem Krieg wie im Aufsatz Maruyamas. Da fliegen die Fetzen und krachen die Tabus reihenweise—das waren noch Zeiten, anno 46!

„Ebenso wie Feudalismus und Absolutismus Typen und Prinzipien der Familie hervorbrachten, die ihr System von innen heraus abstützten, so muß heute die demokrati-

sche Revolution einen ihr entsprechenden Familientypus hervorbringen, auf dessen Fundament wirklich eine demokratische Ordnung erreicht werden kann.“ (77)

Dazu stellt Kawashima drei Forderungen auf: erstens die Reform des Familienrechts, insbesondere die juristische Entmachtung des Familienoberhauptes und des Ehemannes; zweitens die Reform der realen Familienstruktur und ihrer wirtschaftlichen Basis; drittens die Herstellung der *subjektiven* Bedingungen für eine demokratische Lebensordnung—und dieses Dritte hält Kawashima für die heikelste Aufgabe. Denn der Fortschritt zur Demokratie nach Kriegsende ist nicht das Ergebnis langer Reifung, die mit eigener revolutionärer Aktion gekrönt wurde, sondern von außen befohlen. Man muß die wirtschaftlichen, politisch-rechtlichen und soziokulturellen Bedingungen der Demokratie nachträglich, künstlich und hastig herstellen. Bei den psychischen Bedingungen aber

„liegt unser schwierigstes Problem. In diesem Sinne zwingt uns die demokratische Revolution eine geistige Selbstverneinung, eine geistige, innere Revolution auf.“ (79)

Dieser dialektische Salto, anders als bei Sakaguchi, nämlich von der familialen und abstammungsnationalistischen Rollenidentität zur Ichidentität, die primär an den Prinzipien der universalen Freiheit, Gleichheit und Humanität orientiert ist—wurde der Salto in der Nachkriegszeit von den Massen oder wichtigen Schichten vollzogen? Rückblickend dürfte Kawashima vermutlich dazu Zweifel äußern, wie auch wir in Anbetracht der Nachkriegsdeutschen. Und später, langsamer, nach jahrzehntelanger Entwicklung? Das seit 1987 in Medien und Politikerreden aufgekommene Schlagwort ‚kokusaika‘ deutet an, daß die Notwendigkeit einer solchen Entwicklung zumindest im Aspekt der internationalen Beziehungen erneut ins öffentliche Bewußtsein getreten ist, auch wenn dies wieder durch *gaiatsu*, diesmal im Zusammenhang mit Handelskonflikten, veranlaßt wird (das Schlagwort ‚kokusaika‘ ist allerdings zweideutig und wird nicht im Sinne echter Internationalisierung gebraucht, sondern meistens nur als übertreibender Slogan für den Schritt vom xenophoben zum intelligenten Nationalismus, der aus taktischen Interessen Öffnung und Austausch fördert). Auch viele Debatten um die Erziehungsreform kreisen um die Frage, wie in den Schulen und Hochschulen die Bedingungen zu schaffen seien, unter denen Individualität und Kreativität aufwachsen, die dringend in den nächsten Runden der technisch-wirtschaftlichen Konkurrenz gebraucht werden. Daß nun das überkommene, bislang unter bestimmten internationalen Bedingungen technisch und kapitalistisch erfolgreiche Gesellschaftssystem Japans an gewisse Grenzen zu stoßen beginnt, dämmert heutzutage nicht nur eingefleischten Kritikern. Man sollte dazu wieder mal bei Maruyama und Kawashima nachlesen.

Kuwabara Takeo: Eine Kunst zweiten Ranges, 1946.

Enthält die bekannte Attacke auf die epigonale Haiku-Lyrik. Schon gleich nach dem Krieg ist Kuwabara bemüht, allzu exponierte morsche Schaustücke des japanischen Traditionalismus beiseite zu kehren. Die vulgarisierte Haiku-Form (die ja auch allzu leicht von jedem unbedarften *gaijin* erlernt werden kann) ist eine dieser entleerten Traditionen. Offensichtlich hat Kuwabaras Attacke nicht viel genutzt. Irgendwann wurde das haiku von Kulturbürokraten in den Kanon der *wareware no bunka* eingeschlossen und ist seitdem

sakrosankt. Zudem wird es ja von Politikern jeden Niveaus auch heutzutage gern benutzt, um mit solcher kulturellen Sublimität ihrer Persönlichkeit das Publikum in ehrfürchtiges Erstaunen zu versetzen.

Kuwabara kann als Pionier der heute dominierenden Versionen des japanischen Nationalismus gelten. Er bereitet schon in den Fünfziger und Sechziger Jahren die Kehrtwendung des Nationalismus um 180 Grad vor, die wir seit den späten Siebzigern in voller Entfaltung beobachten können. Früher konzentrierte sich, wie schon erwähnt, der Nationalismus auf die traditionalistische Opposition gegen die Rationalität des „Westens“; das zentrale Klischee hielt die japanische Kultur, die mit der Natur harmoniere, als Vorbild der westlichen destruktiven Herrschaft über die Natur entgegen. Heute huldigt der japanische Nationalismus umgekehrt der ultramodernistischen Vergötzung dieser Rationalität und orchestriert mit vielstimmiger Propaganda den Anspruch, den Westen für immer in der technisch-ökonomischen Naturherrschaft überholt zu haben.

Kuwabara darf mit seiner sog. zweiten Kyoto-Schule, die sich vom Traditionalismus der ersten absetzt, als einer der theoretischen Väter dieser aktuellen Version des Nationalismus angesehen werden. Die Kernauffassung seines Pseudomodernismus ist, daß Japan in den Meiji-Reformen die perfekte bürgerliche Revolution durchgeführt und seitdem die beste und schnellste Modernisierung der Welt vollzogen hätte, daher schon früh das modernste Land gewesen wäre usw. Die Gründung der zweiten Kyoto-Schule ist die innerjapanische Entsprechung zu der Ende der Fünfziger beginnenden US-amerikanischen Revision der ursprünglichen, von Rostow, Parsons und C. F. Friedrich ausgehenden Modernisierungstheorie, die im Geist der im Weltkrieg gegen den Faschismus siegreichen und nun die kommunistische Version des Totalitarismus bekämpfenden Hegemonialmacht USA als allgemein gültiges Entwicklungsziel einen idealisierten Typus der US-amerikanischen Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur unterstellt: liberale Massendemokratie, marktoffener Affluenz-Kapitalismus, konsumistischer Individualismus und universalistisches Wertesystem. Mit der Verschärfung des kalten Krieges und dem massenwirksamen Widerstand der japanischen Linken gegen die Erneuerung des japanisch-amerikanischen Sicherheitspakts 1960 übernehmen in der Außenpolitikwissenschaft und Japanologie Revisionisten wie Jansen, Dore, Reischauer und J. W. Hall das Steuer, die, zum Teil aus der relativistischen Kulturjapanologie kommend, den Modernitätsbegriff nicht nur von seinen spezifisch US-amerikanischen Formen und Vorurteilen reinigen, sondern ihn auf bloße Modernität der Technik, Organisation und Wirtschaft reduzieren, um die politische, soziokulturelle und psychische Dimension der Beliebtheit zu überlassen. Damit sollen ausländische Rechtsdiktaturen als Bündnispartner der US-amerikanischen Strategie, vor allem gegen das kommunistische Ostasien hoffähig gemacht und der Kritik der japanischen Linken an der ungleichzeitig modernisierten Struktur des japanischen Kapitalismus der Wind aus den Segeln genommen werden.

Kuwabaras Nationalismus verschiebt erstmals die Einzigartigkeit Japans von der geheiligten Vormodernität, worauf der traditionalistische Nationalismus besteht, oder von der im Halbmodernismus (auch von Nichtjapanern wie Toynbee) gepflegten Synthese von „Orient und Okzident“, d.h. von Vormodernität und Modernität, auf die perfekte Modernität. Diese Ideologie, die zum weltweiten Vormarsch des japanischen Kapitalismus die Blasmusik liefert, kommt in ihrer Weiterentwicklung zum vulgärspenglerianischen Ultramodernismus in den Achtziger Jahren voll zur Auswirkung: von der medienpopulären

Europadekadenz-Propaganda (die sich auf H. Kissingers Slogan von der Eurosklerose berief, inzwischen sich aber angesichts der EG-Einigung verkrümelte) über Makino Noborus und Ishihara Shintaros Wunschträume von der Welttechnohegemonie Japans bis zu den eher erheiternden Propagandaschinken der deutsch schreibenden Raumschifferin Matsu-bara Hisako.

Takeuchi Yoshimi: Die moderne Entwicklung Chinas und Japans, 1948.

Repräsentiert eindrucksvoll jene Art des nationalistischen Rebellentums, die nach der Niederlage 1945 (Takeuchi persönlich schon viel früher) nach links, in den Enthusiasmus für die rotchinesische Revolution springt, auch zum ihren auf Europa ausgerichteten Modernitätshaß als populistischen Antikapitalismus auszuleben. Es ist der antimodernistische, quasi romantische Nationalismus, der Gegensatz zu Kuwabara, im hektischen Daueraufbruch—ob nach links oder rechts, spielt in der Tiefe dieses fiebrigen Modernitätshasses keine Rolle. Kommunismus und populistischer Faschismus sind hier nur an der Oberfläche geschieden. Takeuchi ist ein Geistesverwandter des mit R. Sorge 1944 hingerichteten Nationalkommunisten Osaki Hozumi.

Die ödipale Fixierung vieler Nationalisten früherer Zeiten auf das riesige China, einen Ursprung auch der japanischen Kultur, hat weit in die Geschichte zurückreichende Wurzeln. Seit in den Vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts schockierende Nachrichten von der chinesischen Niederlage im Opiumkrieg gegen die britischen Imperialisten nach Japan drangen, nahm diese Fixierung die Phantasie an, daß der starke Sohn Japan die imperiale Rolle der Weltmitte von der altgewordenen Mutter China erbt und die Greisin (oder ganz Asien) dafür vom westlichen Imperialismus befreien soll. So mischte sich schon im vorigen Jahrhundert anticolonialistischer Nationalismus und Rassismus, der im Kampf gegen die euroamerikanischen Kolonialherren antikapitalistische und populistische Züge anzunehmen pflegte, mit imperialistischen Zielen. Seit 1905 allerdings, nachdem Japan kolonialistische Großmacht geworden war, besonders aber seit den 21 Forderungen an China 1915 entleerte sich der Anticolonialismus gänzlich zur bloßen Pose und bereitete bei Kita Ikki den Faschismus vor. Kita wurde zwar wegen seines Hochverrats im ni-ni-roku-jiken 1936 hingerichtet, aber seine Jünger überlebten und nahmen wie Ishihara Kanji (dessen Schriften zur Zeit von Chauvinisten wieder aus der Schublade gezogen werden: im Blick auf den angeblich bevorstehenden Endkampf mit den USA) hohe Stellungen ein. Die wirklichen Absichten des Militärfaschismus liefen weniger darauf hinaus, Mütterchen China gegen die weiße Raubrasse zu schützen, als vielmehr darauf, daß Dainippon dem seit 1924 bedrohlich republikanischen und schon kommunistisch brodelnden Chaos China eine koloniale Ordnung angeeignet lasse. Die Ambivalenz jener Mischung erlaubt also je nach Opportunität, den imperialistischen Krieg mitzumachen und/oder die Fanfaren des Antiimperialismus für das autochthon-reine Asien gegen die Versklavung und Überfremdung durch den teuflischen Westen zu blasen. Das hat eine lange Tradition, die auch heute wieder Blüten treibt. Die Ostasien- oder auch Panasien-Parolen werden heute in etwas pazifizierter und pazifischer Weise aufs neue poliert, und es gibt auch in Europa immer noch oder wieder einen rationalitätsflüchtigen Exotismus, der wie Levi-Strauss 1988 die Erlösung vom untergehenden Abendland in der „santé mentale“ des japanischen Nationalismus sucht.

Bei Takeuchi haben sich die notorischen Klischees in unterhaltsamer Konfusion und

feuilletonistischem, temporeichen Stil, der öfter sarkastisch zu funkeln versteht, vollzählig eingefunden: der antievolutionistische Kulturrelativismus von ‚Orient contra Okzident‘ samt der nach 1945 von Japan auf China zurückverlegten Heilsrolle; die mit nationalistischem Selbstlob wechselnde typisch traditionalistische Verachtung für das zeitgenössische Japan als dekadenter Mischkultur oder Kopie des Westens (zasshu bunka—was bei Kato Shuichi, in der Nähe des halbmodernistischen Lobs der japanischen „Synthese“, eher positiv gesehen wird, meint Takeuchi natürlich ganz negativ); dazu die üblichen Plattitüden über „Europa“ usw. Nachdem der Mao-Rausch ausgeträumt und Japan heute wieder auf dem Marsch zur Weltmacht ist, dürfte diese nationalistische Neuromantik wieder extrem rechts stehen.

Umesao Tadao: Prolegomena zu einer historischen Betrachtung zivilisierter Lebensformen, 1957.

Auch dieser Aufsatz ist repräsentativ für den japanischen Nationalismus, aber wiederum für die Gegenseite zu Takeuchi. Großzügig mit historischen Fakten verfahren, entwirft Umesao eine der in Japan beliebten geographischen Geschichtsphilosophien, die Japan eine Spitzen- oder Ausnahmestellung zuweisen. Bei anderen ist Japan, wie gesagt, entweder der Weltgipfel überhaupt oder Asiens Retter vorm Satan Europa oder die erhabene Synthese von Ost und West. Bei Umesao, der, vielleicht ohne es zu wissen, auf K. A. Wittfogels Spuren wandelt, spielt Japan im Sinne des pseudomodernistischen Nationalismus Kuwabaras die östliche Rolle der Monderität, in selbstständiger Parallele zu Westeuropa. Dazwischen liegt der Rest der Welt, der, aus geographisch-ökologischen Wesensgründen rückständig, sich in einer von Umesao unterschwellig als bedrohlich aufgefaßten Nachtentwicklung befindet (er hat vor allem die Giganten China und Sowjetunion im Auge). Wittfogel wiederum knüpfte an der von Leibniz' Novissima Sinica gestifteten Tradition an, wonach an den zwei Enden des eurasischen kontinents, in Westeuropa und China (in Wahrheit ist aber Japan die geographische Extremität des Ostens), sich die höchsten Kulturen entwickeln, die, so der Plan der Vorsehung, voneinander lernen und die barbarischen Länder zwischen ihnen zu ihrer Höhe hinauferziehen. Wie Wittfogel hebt Umesao die Rolle des Feudalismus bei der Vorbereitung der Modernisierung hervor und setzt den Modernitätsdualismus Westeuropa-Japan gegen den Eurozentrismus der konventionellen Weltgeschichtsschemate (West-Richtung des zivilisatorischen Fortschritts oder Dualismus Alte-Neue Welt).

Es geht hier vor allem um die von der zweiten Kyoto-Schule propagierte Abwertung der allogenen, von außen kommenden Faktoren in der japanischen Modernisierung und um das Ignorieren der Heterogenität der japanischen Modernisierung und ihrer z.B. im Militärfaschismus ausbrechenden Pathologien. Der pseudomodernistische Nationalismus des Kuwabara-Kreises führt immerhin dazu, einen Unterschied zwischen der Modernisierung im allgemeinen und ihrer speziell europäischen Version anzuerkennen—das war damals schon ein beträchtlicher Erkenntnisfortschritt über den, z.B. bei Takeuchi anzutreffenden, traditionalistischen Nationalismus hinaus, der Modernisierung mit Europäisierung schlicht gleichsetzt und die Dialektik der europäischen (und von ihm ignoriert: auch der modern japanischen) Rationalität demagogisch gegen die politische und soziokulturelle Modernität überhaupt ausnutzt. Allerdings versteigt sich schon Kuwabara zu reichlich dubiosen Behauptungen, um seine zentrale These von der Perfektion und Überlegenheit der japanischen

Modernisierung gegenüber der europäischen zu begründen, und von da ist es nicht mehr weit zum ultramodernistischen Nationalismus, der seit einigen Jahren Japan als die welt-hegemoniale Supermacht des kommenden Jahrhunderts feiert, die alle wichtigen sozialen Probleme gelöst hat und als superreiche Informationsgesellschaft die Menschheit ins Zeitalter des pazifischen Paradieses führt.

Soweit zu einzelnen Beiträgen. Die Auswahl der Beiträge ist größtenteils plausibel. Sie eröffnet endlich einem Publikum, das nicht die komplizierten kanji des kulturellen Schrifttums Japans beherrscht, einen Zugang zu hochinteressanten Publikationen. Das Buch erregt einen großen Appetit auf mehr. Künftige Sammelbände dieser Art sollten auch jene wichtigen Strömungen mit Aufmerksamkeit bedenken, die in diesem Buch, vermutlich aus Raumgründen, keine Beachtung finden, wie die Extreme des Spektrums, Marxismus und Faschismus, die beide im Nachkriegsjapan ja eine beträchtliche Rolle, der erstere offen, der letztere latent, spielen.

Was man in diesem Buch, zuweilen schmerzlich, vermißt, sind die für ein breiteres Publikum unbedingt nötigen Informationen über die Autoren (Biografie, Hauptwerke), ihre ideologischen Kontexte, Ideen-Moden und -Frontlinien sowie Informationen über die gesellschaftlichen und politischen Zusammenhänge im allgemeinen—und nicht zuletzt: einige erhellende Worte über die Stil- und Formeigentümlichkeiten des philophischen und politischen Schrifttums in Japan. Was Zahl dazu in der Einleitung und vor jedem Beitrag schreibt, ist leider sehr spärlich, meistens oberflächlich und reicht bei weitem nicht. Die Autoren werden im pastoralen Ton von „Stimmen aus Japan“ präsentiert, um den werten Leser darauf aufmerksam zu machen, daß auch im Fernsten Osten ernste Denker ringen. Die Zeiten solcher Publikationspolitik sind lange vorbei; schließlich ist Japan kein Exotikum mehr, sondern eines der führenden Länder der Weltwirtschaft.

Die Jahre von 1946 bis 64, aus denen die Beiträge stammen, umfassen die zwei ersten Nachkriegsphasen Japans: die reeducation bis 48/49 und die Restauration und Rekonstruktion von 49 bis 63/64 (1963 OECD-Mitgliedschaft, 64 Olympiade Tokio, zu welchem Anlaß der Yen konvertibel gemacht wird). Danach folgte der Volldampf-Aufbruch des dirigistischen Export-Expansionismus (heute als Neomerkantilismus kritisiert). Ein Vergleich mit der ähnlichen Nachkriegsgeschichte Westdeutschlands wäre anregend und am Platze gewesen. Japan und die Bundesrepublik Deutschland sind Kinder des Kalten Krieges und verdanken ihren Aufstieg u.a. der Förderung durch die US-amerikanische Hegemonialmacht wegen ihrer Frontlinie am staatssozialistischen Feindlager. Die Kriegskonjunktur des Koreabooms reißt beide Volkswirtschaften aus den Startlöchern. Von alledem erfährt der Leser leider keinen Tüttel.

Stattdessen schwingt der Herausgeber in seiner Einleitung fleißig den Weihrauchkessel, obwohl doch der Titel des Buches gerade Entmythisierung verspricht. Schon der Titel seiner Einleitung ‚Die japanische Intelligenz zwischen Orient und Okzident‘ signalisiert den Rückfall in die herkömmlichen Schablonen. Welche Intelligenz in Asien oder Afrika nach 1945 steht denn nicht „zwischen Orient und Okzident“, oder nüchtern gesagt: zwischen Traditionalismus und Modernität? Die indische, chinesische, arabische Intelligenz—alle befinden sich, mehr oder weniger weit fortgeschritten, in dieser Übergangsphase und suchen ihre eigenen Wege, um ihre soziale Position zu behaupten, natürlich auch, um die Kränkungen ihres nationalistischen Narzißmus zu vermindern. Japan bildet unter diesem trivialen Aspekt keine Ausnahme. Aber sein interessantes Spezifikum besteht nicht nur in den

speziellen Eingeschaften seiner gesellschaftlichen und kulturellen Traditionen (jede Gesellschaft hat spezielle Eigenschaften), sondern vor allem darin, daß es nach den Meiji-Reformen schon bald die technisch-organisatorische Rationalität der Moderne zu meistern im Begriffe ist. Das macht Japans Unterschied gegenüber China, Indien usw. aus, und darüber zu erfahren ist heute von größtem Interesse, nämlich, woraus und wodurch diese heterogene Modernisierung entstand, wie sie verlief und sich auswirkte und noch heute auswirkt. Auf den alten Schablonen weiter zu harfen, ruft nur noch Gähnen hervor.

Zahl scheint auch sonst nicht gerade auf dem neuesten Stand zu sein. So lobt er die japanische Intelligenz dafür, daß nach dem Zweiten Weltkrieg „ihr Wille zu geistiger Unabhängigkeit ungebrochen ist“ (17). Man muß daraus schließen, daß Zahl diesen Willen zur geistigen Unabhängigkeit auch vor 1945, im Militärfaschismus, für intakt hält. Er fährt fort:

„Auch in einer Zeit, als die wirtschaftliche und sicherheitspolitische Abhängigkeit des Inselreichs von den USA offenkundig war, gaben sie die Hoffnung nicht auf, daß ihr Land eines Tages wieder eine besondere Rolle in der Welt spielen werde.“ (17 f)

Da ist er wieder, der Mythos der japanischen Einzigartigkeit, in der Maske der „besonderen Rolle in der Welt“, „eines Tages wieder“—also in der Fortsetzung des imperialistischen Angriffskriegs, von Zahl treuherzig bestätigt (S.22 nochmals: die „Mission“ Japans). In Konsequenz müßte man eine besondere Rolle, soll heißen: Dominanz jeder zahlenmäßig größeren Nation akzeptieren. Die Millionen Opfer der aggressiven Besonderheiten Japans und Deutschlands, besonders im Zweiten Weltkrieg, bedanken sich dafür.

Japans „Ringen um nationale und kulturelle Selbstbehauptung wurde drei Generationen lang mit Zähigkeit und erstaunlichem Erfolg durchgehalten, bis es an dem Versuch scheiterte, in Ostasien ein Imperium nach westlichem Vorbild zu errichten.“ (23)

Der kleine, verständliche „Versuch“, an dem ja auch irgendwie die Suggestion des „westlichen Vorbilds“ schuld war, kostete vielen Millionen Unschuldiger das Leben. Abgesehen davon, daß die tennosei-Oligarchie, welche die Angriffskriege und kolonialistischen Invasionen ins Werk setzte, nicht umstandslos mit ganz Japan gleichzusetzen ist, spielte sich das „Ringen um nationale und kulturelle Selbstbehauptung“, dem Zahl Bewunderung zollt, nicht nur in Japan selbst, sondern schon lange vor 1937, schon 1874 auch in Taiwan und bald auf koreanischem und chinesischem Boden ab.

Die Einleitung ist durchzogen von konfusem und qualligem Geschwätz voller Phrasen, unpassender Ausdrücke, schiefer Behauptungen und Widersprüche. Als abschließendes Beispiel:

In der Nachkriegszeit „wuchs das Bedürfnis, das vergangene Jahrhundert kritisch zu durchleuchten und nach neuen Orientierungen Ausschau zu halten. Schon im zweiten Nachkriegsjahrzehnt zeigten sich die Japaner entschlossen, auch im Netz der Abhängigkeiten nicht auf die freie Wahl zwischen ‚von außen‘ an sie herangetragenen Denk- und Organisationsmodellen und den eigenen Notwendigkeiten zu verzichten. Nach den Katastrophen der beiden Weltkriege und dem atomaren Wettrüsten der Supermächte hatten die Vorbilder von Ost und West ihren Attraktionswert eingebüßt. Man wußte, daß man in dieser Lage wieder auf das eigene Kulturerbe angewiesen war. Zugleich verwarf man alle Systeme, die mit dem Anspruch auf universale Gültigkeit auftreten.“ (23)

Die „neuen Orientierungen“ sind dann nach Zahl doch wieder „das eigene Kulturerbe“. Was eine „freie Wahl“ zwischen etwas und „den eigenen Notwendigkeiten“ sein soll, weiß nur der Autor, auch was hier „Organisationsmodelle“ bedeuten. „Nach den Katastrophen der beiden Weltkriege“, an denen beiden Japan sich als Angreifer beteiligte, woran ja wohl „das eigene Kulturerbe“ nicht ganz unschuldig gewesen sein kann, wußte „man“ also, daß man „wieder auf das eigene Kulturerbe angewiesen war“. Wer „man“ ist, weiß man leider nicht, denn zuvor behauptet Zahl gerade, daß alle ein „radikales Umdenken“ (9) wollten, also vom „eigenen Kulturerbe“, das der Militätfaschismus vergötzte, Abstand nehmen wollten. Im übrigen wollten das auch nicht alle, und andererseits stimmt es auch nicht, daß „die Vorbilder von Ost und West ihren Attraktionswert eingebüßt“ hätten. Der Marxismus und der USA-Liberalismus, „die mit dem Anspruch auf universale Gültigkeit auftreten“, waren in den Fünfziger und Sechziger Jahren die Vorbilder für breite Schichten der japanischen Intelligenz. Dieses interessante Buch hätte wirklich eine bessere Einleitung verdient.—

Man könnte auf eine Auswahl von Aufsätzen aus den Siebziger und Achtziger Jahren gespannt sein. Die Neunziger werden, soweit wir heute abschätzen können, was am Welt-horizont aufzudämmern beginnt, den ganzen Muff des Nationalismus, in Japan ebenso wie anderswo, nach und nach beiseite fegen, oder wir werden alle an diesem Kollektivegoismus zugrundegehen. Die globalen wirtschaftlichen und umweltlichen Krisen, die vor allem Nordamerika, Westeuropa und Japan verursacht haben und weiter verursachen, werden die Japantümelei, den Eurozentrismus und den american way of life, so oder so, bald beenden.