

7. Schlussbemerkungen

Ich habe in der vorliegenden Arbeit versucht zu zeigen, wie das gemeinsame »Selbstbild« und die gemeinsame »Vergangenheit« des modernen Japan, d. h. ein wesentlicher Bestandteil der repräsentativen Kultur des modernen Japan, in einer gesellschaftlich-kommunikativen Dynamik entstanden sind, zirkulierten und später gespeichert wurden. Dieser Prozess ist nach der sozio-konstruktivistischen Gedächtnistheorie in der Kanonisierung von bestimmten Texten zum kulturellen Gedächtnis zu sehen. Die Lektüre solcher kanonisierter Texte als verpflichtender Lernstoff im Schulunterricht sichert die Reproduktion des kulturellen Gedächtnisses.

Es geht dabei zunächst um den Wandel der sozialen Differenzierung im sich industrialisierenden Japan des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts und somit die Emergenz des neuen Zentrums im Sinne einer Zentrum-Peripherie-Differenzierung. In der Meiji-Gesellschaft nahm Tôkyô die Position des Zentrums gegenüber anderen Orten ein. Innerhalb von Tôkyô beraubte die Oberstadt (*Yamanote*) der Unterstadt (*Shitamachi*) Schritt für Schritt ihre kulturelle Hegemonie. Zu jener Zeit zogen immer mehr ambitionierte junge Leute nach Tôkyô. Dank der Abschaffung der feudalen Fürstentümer und des Wechsels der Hauptstadt (Kaiserresidenz) von Kyôto nach Tôkyô nahm das Gewicht Tôkyôs gegenüber den anderen Städten und Orten – auch im Vergleich mit der frühen Neuzeit vor der Meiji-Restauration – deutlich zu. Es wuchs nicht nur als politisches Zentrum, sondern auch als kulturelles und wissenschaftliches. Die junge Kulturelite, die ich im Kapitel 3 repräsentativ vorgestellt habe, wurde insgesamt – abgesehen von Nagai Kafû und Kuki Shûzô – in der Provinz geboren und zog später erst nach Tôkyô. Auch Mori Ôgai wurde in der Provinz (Iwami) geboren. Diese räumliche Differenzierung entspricht der sozialen Ausdifferenzierung

der neueren Kulturelite. Das Zentrum definiert sich aber durch die Deutungshoheit. Demgemäß war (und ist) Japan Peripherie gegenüber dem »Westen«. Auf diesen Punkt werde ich später zurückkommen. Darüber hinaus handelt es sich um folgende, zusammenhängende Problembezüge:

1. Die neuere kulturelle Elite im Meiji-Taishō-Japan stammt aus der Provinz, ließ sich aber in der Oberstadt Tōkyō nieder. Die meisten studierten an den Tokyoter Elite-Universitäten und bildeten ein kommunikatives Netzwerk. Ôgais von der Romantik geprägte Erzählungen und Übersetzungen erfassten diese neuere, oberstädtische kulturelle Elite.
2. Der von Ôgai eingeführte, romantische (primordiale) Code passte zu den Bedürfnissen der Zeit. Es bestanden zwei dringliche Aufgaben: a) die gesamte Bevölkerung als Japaner in der Form der Nation zu inkludieren; b) Japan als dem Westen unterscheidbar erscheinen zu lassen. Die im Kapitel 3 behandelte kulturelle Elite generierte in verschiedenen Medien das zwar alt aussehende, aber doch neue Selbstbild im Geist der europäischen Romantik.
3. Nach dem primordialen Code wurde die Einzigartigkeit der japanischen Kultur (Japanizität) als Gegenteil der europäischen Moderne bzw. die residuale Kategorie der Moderne konstruiert (Orientalismus/Okzidentalismus). Nicht zu übersehen ist die parallele Konstruktionslogik der Ôgai-Figur als großer Persönlichkeit, die der Masse gegenübersteht. Dazu hat beigetragen, dass Ôgai – dank seinem Amt als Militärarzt – in seinem schriftstellerischen Schaffen nicht dem stetigen Wandel des Publikumsgeschmacks ausgesetzt war. Daher ist die Ôgai-Figur geeignet, zum Träger der Japanizität zu werden.
4. Neue Kanonbildung. Die Emergenz einer neuen sozialen Schicht fordert immer eine neue kollektive Identität und ein neues kollektives Gedächtnis sowie eine neue Kanonbildung. Dieses gemeinsame Gedächtnis ging über den kleinen Kreis der kulturellen Elite hinaus und wurde dank ihrer kulturellen Hegemonie als Gedächtnis der Nation in den Schullehrbüchern kanonisiert.

Ad 1:

Die Beziehung Ôgais zu seinen Jüngern scheint, wenn auch nicht so eng wie im Kreis Stefan Georges,¹ ein Beispiel einer charismatischen Beziehung zu sein. Zutreffender ist es aber, sie mit dem Begriff der kulturellen Stellvertretung im Sinne von Johannes Weiß zu bezeichnen als mit dem Begriff Charisma.

Jüngere Angehörige der Kulturelite wie Kinoshita, Watsuji, Yanagita, Saitô u. a., die ich im Kapitel 3 repräsentativ vorgestellt habe, empfanden Ôgai als Fenster zu Europa, wie Watsuji ihn nannte. Nach der Einführung des modernen japanischen Schulsystems mussten sie Fremdsprachen nicht mehr vornehmlich von Ausländern lernen. Wie in der Analyse des Generationswechsels der Intellektuellen gezeigt wurde, lernte die erste Generation der Meiji-Intellektuellen, z. B. im *Meirokei*-Verein, mit großen Mühen und Anstrengungen Fremdsprachen wie Englisch, Niederländisch, Deutsch u. dgl. – teilweise auch durch direkte Kontakte mit Ausländern und ausländischen Lehrern. Sie scheuten den direkten Kontakt mit Ausländern nicht und bereisten schon in einer relativ früheren Lebensphase, nämlich als 20-Jährige, die USA und/oder Europa. Im Gegensatz dazu besuchte die spätere Generation wie die jüngere Kulturelite der *Subaru*-Gruppe eine moderne Schule und wurde dort ausgebildet und sozialisiert. Sie besuchten Europa bzw. die USA erst in einer späteren Lebensphase, oft erst als 30-Jährige, wenn sie überhaupt eine Möglichkeit dazu bekamen (Kafû ist in dieser Hinsicht eine große Ausnahme). Infolgedessen besaßen sie immer weniger die Fähigkeit zur mündlichen Kommunikation mit westlichen Ausländern, anders als noch die Intellektuellen der ersten Generation, wenn sie auch über mehr schriftliche, ins Japanische übersetzte Informationen über den Westen verfügten. Kurz gesagt: Der Abstand zur fremden Kultur wurde größer als für die vorige Generation. Es ist bekannt, dass es dem Schriftsteller Natsume Sôseki misslang, sich in London einzuleben, und dass er in einem neurotischen Zustand nach Japan zurückkehrte. Auch Yanagita und Watsuji konnten sich während ihres Europa-Aufenthalts dem dortigen Leben mangels mündlicher Kommunikationsfähigkeit nicht gut anpassen (Oguma 2002, 182, 272). Darüber hinaus entstanden nach der Etablierung

1 Ôgai verbot den von ihm betreuten Nachwuchsschriftstellern nicht, gleichzeitig zu einem anderen Meister, wie z. B. Natsume Sôseki oder Tsubouchi Shôyô zu gehen. Allerdings: umgekehrt war das anders.

der modernen japanischen Institutionen und dem Sieg Japans über Russland auch Auffassungen wie die des Religionswissenschaftlers Anezaki Masaharu (1873–1949), der einen Studienaufenthalt in den USA bzw. Europa für völlig überflüssig hielt. Diese Distanz ist womöglich eine Voraussetzung für die romantisch geprägten Fremd- und Selbstbilder.

Ad 2:

Seit der Meiji-Restauration hat sich Japan zunehmend und immer schneller auf den Weg in die Moderne begeben. Die Industrialisierung ging mit ihren typischen Begleitphänomenen einher – wie der Auflösung überkommener sozialer Beziehungen, der Urbanisierung und einer funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. Auch die Durchsetzung der Inklusionsform der Nation gehört dazu.

Bernhard Giesen schlägt drei typisierte Codes zur Konstruktion kollektiver Identität vor: Primordiale Codes, konventionelle (in Giesen 1999: traditionale) Codes und schließlich kulturelle (in Giesen 1999: universalistische) Codes.

Primordiale Codes unterscheiden Eigene/Fremde aufgrund »natürlicher« Merkmale, die vom Akteur anscheinend nicht änderbar sind und als gegeben betrachtet werden müssen. Zu solchen Merkmalen gehören die Unterscheidung des Geschlechts (Mann/Frau), der Herkunft, Verwandtschaft, Region, Volk, Rasse u. dgl. (Giesen 1993, 48) Primordiale Grenzen scheinen schwierig zu überschreiten (Giesen 1993, 52) und dem Wandel und der Verflüssigung moderner Sozialbeziehungen entzogen zu sein (Giesen 1993, 52). Somit liefert der primordiale Code eine stabile Basis für die kollektive Identität in der Moderne. Das Fremde wird durch den primordialen Code als rätselhaft und schwer verständlich dargestellt. Das Fremde können wir uns nicht assimilieren, d. h. uns angleichen und uns ähnlich machen. Somit entsteht eine Ambivalenz des Fremden durch diesen Code. Das Fremde erscheint als etwas Bedrohliches und Beunruhigendes und zugleich als ein faszinierend und erregend Dargestelltes. Man erinnere sich hier daran, wie Ôgai die Fremde in seinen Novellen darstellte.²

2 »Als Feindliches, Fremdes, Barbarisches und Exotisches ist es Thema von Erzählungen und Darstellungen, die das Fremde in die Nähe des Kreatürlichen und des Dämonischen bringen. [...] Fremde sind nicht schuldig, eine falsche Wahl getroffen zu haben; sie können nicht erzogen, entwickelt, ja

Hingegen ist die Leitunterscheidung des konventionellen Codes die Unterscheidung zwischen der Routine und dem Außerordentlichen. »Wir« kennen uns beim impliziten Wissen und mit den impliziten Verhaltensregeln aus, während die »Anderen« bzw. die »Fremden« mangels Vertrautheit mit und Kenntnissen von der Lebenswelt der betreffenden Gruppe nicht richtig damit umgehen und sich verhalten können. Das Fremde wird durch den konventionellen Code einfach als ein Anderes und Ungewöhnliches dargestellt (Giesen 1993, 56). Der Unterschied von Eigenem/Fremdem liegt demzufolge einfach in dem Unterschied von Insider und Outsider. Unterscheidungskriterium ist die Vertrautheit mit der Lebenswelt. Für die Aufnahme in eine durch den konventionellen Code strukturierte Gemeinschaft gibt es üblicherweise keine Aufnahme-rituale (Giesen 1993, 57), sondern im Lauf der Zeit wandeln sich Zugezogene vom Außenseiter zu Insidern, indem sie implizites Wissen und Verhaltensweisen erlernen.

Im Unterschied zu den oben genannten beiden Codes ist für kulturelle Codes eine besondere Beziehung zum Heiligen entscheidend. Die Grenzziehung zwischen Eigenem und Fremdem beruht weder auf der persönlichen Bekanntschaft noch der Vertrautheit mit der Lebenswelt, sondern auf der Teilhabe am Heiligen. Dieser ewige Bereich des Heiligen und Erhabenen kann unterschiedlich definiert werden, als Gott, Vernunft, Fortschritt, Rationalität usw. (Giesen 1993, 60). Insbesondere in Verbindung mit einer monotheistischen Religion ermöglicht die kulturelle Gemeinschaft die Praxis von Eroberung, Mission und Pädagogik. Die Fremden werden dadurch »nicht nur [als] anders und unterlegen, sondern [als] fehlgeleitet und *irrend*« codiert (Giesen 1993, 63). Sie sind unterlegen, müssen unterworfen und gegebenenfalls erobert werden. Weil ihnen die Wahrheit des Heiligen fremd ist, müssen wir es ihnen beibringen. Weil sie sich ihrer eigenen Identität nicht bewusst sind, müssen *wir* sie gegen ihren eigenen Willen bekehren.

Die Generation vor Ôgai, z. B. Fukuzawa Yukichi, beschrieb den gesellschaftlichen Umbruch seit der Meiji-Restauration nicht als »Verwestlichung«, sondern als universalen, linearen Prozess von der Barbarei in die Zivilisation. Diese Beschreibung war teils westlichen Denkern wie François Guizot und Henry Buckle, teils der semanti-

nicht einmal verstanden werden, sie sind schlicht und unveränderbar anders, und diese Differenz vermittelt Reiz und Gefahr zur gleichen Zeit« (Giesen 1993, 49).

schen Tradition des konfuzianischen Zivilisationsbegriffs (*bunmei*) zu verdanken. Die Zivilisation bzw. der Zivilisierungsprozess bedeutet einen kognitiven und ethischen Fortschritt zum universellen, humanistischen Ideal (Fukuzawa 1962 [1973], insb. Kap. 2, 3; Schad-Seifert 1999, 129 ff.; Watanabe 2010, 408 ff.). Unter diesem Code (einen kulturellen bzw. universalistischen Code im Sinne Giesens) war es nicht möglich, jemanden als interkulturellen Vermittler zu bezeichnen. Denn der Existenz des interkulturellen Vermittlers muss die Vorstellung der individuellen Einzigartigkeit jeder Kultur vorangehen. Die kulturelle Einzigartigkeit Japans, die alle Japaner bewahren sollten und die Japan von dem Westen unterscheidet, ist nur dann möglich, wenn die Wirklichkeit nicht mehr mit dem universalistischen Code, sondern dem primordialen Code wahrgenommen und beschrieben wird. Daher gilt Fukuzawa in der japanischen Geistesgeschichte nicht als »interkultureller Vermittler«, sondern als »Aufklärer«.

In der Zeit Ôgais und seiner Freunde wandelte sich Japan zum modernen Nationalstaat und benötigte dringend eine gemeinsame »Vergangenheit«, um eine kollektive kulturelle Identität zu erzeugen, die Nation durch die Unterscheidung vom Westen zusammenzuhalten und alle Bevölkerungsteile als »*Japaner*« zu inkludieren.³ Deren nach gut zweihundertjähriger Unterbrechung wieder aufgenommenen Kontakt mit dem Westen, die Abschaffung der feudalen Institutionen und der durch die Industrialisierung verursachte gesellschaftliche Umbruch erzeugten derart große soziale Spannungen, dass man unbedingt diesen Kitt brauchte, um sie zu entschärfen. Unter diesem Umstand gewann auch in Japan das Primordiale zunehmend größere Bedeutung für die Codierung kollektiver Identität. Denn »soll kollektive Identität weiterhin eine stabile Bezugnahme vermitteln, die dem Wandel und der Verflüssigung moderner Sozialbeziehungen entzogen ist, dann muß man auf Primordiales zurückgreifen« (Giesen 1993, 52). »Es erstaunt dabei nicht weiter, daß Primordialität im neunzehnten Jahrhundert als eine besonders moderne Begründung des demokratischen Nationalstaats auftreten konnte: Die politische Gleichheit der Bürger wurde mit ihrer natürlichen Homogenität begründet. Alle waren gleichrangig und gleich-

3 Dieses Problem sah Fukuzawa deutlich, als er schrieb: »In Japan gibt es zwar die Regierung, aber keine Nation« (Fukuzawa 1995, 220 f.; ders. 1973, 144).

berechtigt, soweit sie derselben natürlichen Gemeinschaft, der Nation, angehören ...« (Giesen 1999, 39).⁴

Die Installierung des primordialen Codes war Giesen zufolge in Deutschland der romantischen Intelligenz zu verdanken. Die durch Rückgriff auf das in der Vergangenheit Vorhandene gewonnene primordiale Identität muss intellektuell befestigt und legitimiert werden (Giesen 1993, 54). Intellektuelle erfinden meist spezielle Anstrengungen, Verfahren und Begründungen, um die Willkür der Codierung unsichtbar zu machen und Zweifel an ihr zu überwinden.⁵ »Diese Aufgabe der Überzeugung und Begründung gelingt leichter, wenn die offensichtliche Vielfalt und die unleugbaren Grenzüberschreitungen als *oberflächlich*, die verborgene Identität des Kollektivs hingegen als *wesentlich* dargestellt werden können, wenn die Verwirrung des Augenscheins der

-
- 4 Die japanische Staatsform der Monarchie zu jener Zeit widerspricht der Durchsetzung dieses Codes nicht. Nicht wenige national-konservative Denker wie Kita Ikki (1883–1937) und Ôkawa Shûmei (1886–1957) entwarfen ein neueres Revolutionsprogramm, um die politische und soziale Gleichheit aller Bürger, besser: aller Untertanen vor dem Kaiser zu etablieren.
 - 5 Unter japanischen Intellektuellen gilt seit der *kokugaku*-Schule im 18. Jahrhundert der *waka* – die fünfzeilige Dichtung – als spezielles Medium zum Ausdruck des Wahren und der wahren Gemütslage. Ihre Funktion für die soziale Distinktion ist eindeutig. Denn die Dichtung exkludiert zunächst die *Nicht-native-speaker*. Allen *native speaker* ist sie *anscheinend* zugänglich. *Faktisch* aber schließt sie wegen der speziellen Schulung, die ihr Verständnis erfordert – erst recht ihre Hervorbringung –, die Ungebildeten aus, also den überwiegenden Teil der Unterschichten, die in der Unterstadt wohnten. Es war und ist kein Zufall, dass konservative japanische Intellektuelle sich in einem Verein für *waka*-Dichtung treffen und ihr Netzwerk pflegen wie Ôgais *kanchôrô utakai* und dass der Tennô und seine Familie – bis heute – am Neujahrstag zeremoniell und repräsentativ Fünfzeiler dichten. Eine derartige Verdopplung der Realität wie durch die *kokugaku*-Schule kennzeichnet die Achsenzeit und -kultur im Sinne Eisenstadts. Er klassifiziert die japanische Kultur aufgrund des mangelnden Universalitätsanspruchs ihrer normativen Ordnungen als nicht-achsenzeitlich. Sein Hinweis ist zwar richtig, aber in einem begrenzten Sinne. Eine zunehmende Spannung zwischen Sein und Sollen, Realität und Normativität erlebte Japan nicht erst zur Zeit Ôgais, sondern bereits seit dem Aufbruch der *kokugaku*-Schule. Siehe z. B. Koschmann 1987.

Gewißheit tieferliegender Erkenntnis entgegengestellt werden kann, wenn die Ordnung des Eigentlichen und Wesentlichen anderen Prinzipien folgt als der schnelle Wechsel der Erscheinungen« (Giesen 1993, 68 f.). Die Operation, durch die Phantasie hinter der Oberfläche die Spuren des vermeintlich ewig identisch bleibenden Wesens zu erkennen, heißt bei den deutschen Romantikern »Romantisieren«.⁶ Die Romantiker haben gerade durch die Unterscheidung der Realität diese verdoppelt, und zwar der veränderlichen, vergänglichen Oberfläche die Tiefe echten Wesens hinzugefügt.

Der primordiale Code der kollektiven Identität ist aber darüber hinaus auf eine neuzeitliche Differenz zwischen Natur und Geschichte angewiesen, nämlich auf den Gegensatz zwischen der »Unruhe und Verwirrung der Geschichte einerseits und der unveränderlichen Ordnung der Natur andererseits« (Giesen 1993, 54). Aufgrund dieses Gegensatzes wird die dialektische Versöhnung mit der Natur postuliert.

»Erst wenn die Geschichte sich an die Natur anpaßt, wenn die im Laufe der Geschichte verdeckten, verschütteten und verleugneten natürlichen Gemeinschaften endlich wieder zu ihrem selbstverständlichen Recht kommen, wenn die Gesellschaft wieder auf ihre gemeinschaftliche Grundlage, ihre »natürliche Heimat« zurückgeführt werden kann, erst dann werden die Leiden und Entfremdungen der Vergesellschaftung geheilt und überwunden, erst dann wird Geschichte zur Ruhe kommen und mit der Natur versöhnt werden. Der Begriff der natürlichen Gemeinschaft wird dabei seit dem 19. Jahrhundert in verschiedener Schattierung zur Leitidee politischen Handelns, als Volk und Nation, als Familie oder auch als mit der Natur versöhnte ökologische Gemeinschaft« (Giesen 1993, 54; vgl. Giesen 1999).

Die hier kurz vorgestellte These von Bernhard Giesen findet auch in der japanischen Ideen- und Kulturgeschichte Bestätigung. Wie gezeigt, interessiert sich Ōgai bereits in seiner frühen Schaffensphase für Heimat im romantischen Sinn. Das Heimatmotiv spielt in den von ihm aus westlichen Sprachen ins Japanische übertragenen und übersetzten Texten eine große Rolle.⁷ Sie und seine eigenen literarischen Texte, die später kanonisiert wurden, haben dem Publikum das romantische Syndrom vermittelt. Denn literarische Texte – besonders Populärliteratur

6 Siehe Kapitel 2 der vorliegenden Arbeit.

7 Siehe Kapitel 2 der vorliegenden Arbeit.

(kollektive Texte) – bestimmen mehr als Zirkulationsmedien denn als Speichermedien öffentliche Diskurse.⁸

Das Motiv der Heimat bzw. die Suche nach der natürlichen Gemeinschaft ist von Ôgais Jüngern wie Kinoshita und Watsuji und vor allem Yanagita in unterschiedlichen Medien und unterschiedlichen Gestalten weiterentwickelt worden. Sie alle zeigten starkes Interesse an der »verlorenen« Heimat und eine große Zuneigung zur »verlorenen« Einheit und Harmonie und suchten Spuren des »verlorenen« Ursprungs des *japanischen* Volks bzw. der *japanischen* Nation, die allerdings jetzt neu zu erfinden war, weil *alles – Einheit, Harmonie, Ursprung, die Heimat, die Nation bzw. das Volk – bis dahin nirgendwo existierte*.⁹ Watsujis Auffassung von Japan als Gemeinschaft im Gegensatz zur Gesellschaft und sein Versuch, eine nicht-individualistische Ethik zu begründen, Kinoshitas Suche nach dem Ursprung der japanischen Kultur in China und Indien, Kukis Versuch, unverletzte Intersubjektivität – einen philosophischen Ausdruck der Gemeinschaft – in *iki*-haften Beziehungen mit Kurtisanen im Vergnügungsviertel zu sehen: Alle diese Versuche sind vom neo-romantischen Zeitgeist geprägt und primordial cordiert. Ein deutliches Indiz hierfür ist, dass sie alle die »verlorene« Gemeinschaft mit Termini denken, die der Privatsphäre zuzuordnen sind.

Klinger bemerkt zu der romantischen Vorstellung der Gemeinschaft: »Die romantische Vorstellung von Gemeinschaft wird [...] wesentlich von der Privatsphäre her gedacht, sie ist am Modell der engen individuellen Bindungen von Freundschaft und Liebe orientiert und zwar ausdrücklich auch da, wo von großen Gemeinschaften, von Staat und Volk, die Rede ist« (Klinger 1995, 173). Gewiss lassen sich überall auf der Welt Versuche finden, große Kollektive wie Staat, Volk, Nation, Gesellschaft u. dgl. als erweiterte Familie zu beschreiben. Romantisch ist es aber, solche großen Kollektive mit Kategorien zu beschreiben und zu verstehen zu versuchen, die sich erst mit der gesellschaftlichen Differenzierung am Anfang der Moderne entwickelten. »Das romantische Syndrom beinhaltet nichts anderes als die Modernisierung derjenigen Bereiche, die vom ersten Hauptstrom der Modernität noch nicht erfaßt worden waren« (Klinger 1995, 38). Es ist daher auch nicht

8 Zum Begriff des »kollektiven Texts« siehe Erl 2005, 158. Ferner Rigney 2004.

9 Man denke in diesem Zusammenhang noch einmal an Benedict Andersons Formel: »Erfindung der Nation«.

erstaunlich, dass Kuki die Begegnung mit einer Kurtisane in einem Vergnügungsviertel als Modell für eine unverletzte intersubjektive Beziehung nahm. Kafū sah im Gefühl und in der Kunst die Basis der Gemeinschaft, die durch den konfuzianischen, universalistischen Utilitarismus der Meiji-Zivilisation zunehmend an den Rand der Gesellschaft gedrängt wurde.¹⁰ »Von Anfang an versteht sich die romantische Gemeinschaft im Widerspruch zur als mechanistisch und atomistisch kritisierten neuzeitlichen Gesellschaft. Im Unterschied zu dieser soll jene viel weniger einen Gegenpol zum Subjekt als vielmehr dessen Entfaltungsraum und Projektionsfläche bilden. Das ist das eigentliche Ziel und Zentrum der romantischen Gemeinschaftsidee« (Klinger 1995, 172 f.).

Es ist leicht nachvollziehbar, dass Watsuji's Idee der Gemeinschaft, die er der US-amerikanischen, vermeintlich mechanistischen Gesellschaft gegenüberstellte, nichts anderes ist als die romantische Idee. Die romantische Codierung der Unterscheidung von mechanistisch/organisch, oberflächlich/tief, Geist/Seele wird nicht nur auf die Beziehung zwischen dem Westen und Japan, sondern – seit der *kokugaku*-Schule – auch auf die von China und Japan angewandt, und zwar zur Kritik an der konfuzianischen Ethik.¹¹ Kafū's Kritik an der *sinnenfeindlichen, gefühlsunterdrückenden* »orientalistischen« Moral kann so verstanden werden. Im Übrigen soll die Rezeption der westlichen Romantik nicht bedeuten, das Japanische bzw. die Japanizität abzuwerfen, sondern viel-

10 Watsuji ist auch ein scharfer Kritiker der konfuzianischen Moral im Sinne eines oberflächlichen Utilitarismus (Oguma 2002, 275).

11 Bereits im 18. Jahrhundert hob die *kokugaku*-Schule die Einzigartigkeit und Originalität des Japanischen als Negation von Universalität hervor. Sie wies Lehren und Dogmen mit Universalanspruch wie Konfuzianismus und Buddhismus als *kara gokoro* zurück und stellte ihnen die ästhetische, nur intuitiv zugängliche Gemütsverfassung namens *mono no aware* als ur-japanisch entgegen. Allerdings weist Sakai diese Interpretation und Rekonstruktion des Diskurses der *kokugaku*-Schule als Projektion des modernen Schemas von universell/partikular in die Vergangenheit zurück. Die Annahme, dass das Japanische lange vor der Begegnung mit der westlichen Moderne sich selbst als Partikulares dem Chinesischen als Universellem entgegengesetzt habe, begehe den Fehler einer *petitio principii*, weil sie die Identität und Einheit des Chinesischen immer schon voraussetze. Siehe z. B. Sakai 1988, 1992.

mehr es zu verstärken, sogar neu zu generieren; denn die Japanizität entsteht erst aus der primordialen Codierung der Romantik. Auch Watsuji lobte die natürliche Gemeinschaft Japans und kritisierte die konfuzianische Ethik mit ihrem universalistischen Anspruch als formalistisch und inhaltslos (Oguma 2002, 267 f.).

Im Kapitel 3 habe ich den Zusammenhang zwischen Romantik und wissenschaftlicher (Selbst-)Erkenntnis an einem repräsentativen Beispiel, nämlich Yanagitas Volkskunde, gezeigt. Um dies noch einmal zu veranschaulichen, sollen hier in Bezug auf Yanagitas Volkskunde (d. h. sein Programm der Selbstbeobachtung der Japanizität) einige Fragen gestellt werden: Ist es nicht ein europäischer Gedanke, dass kulturelle Identität auf Glauben bzw. Religion basiert und Moral(-vorstellungen) absichert, die durch Modernisierung und Industrialisierung bedroht werden?¹² Tatsächlich war Yanagita wie die meisten der damaligen japanischen Intellektuellen mit europäischer Wissenschaft vertraut, in seinem Fachgebiet vor allem mit Malinowski und Durkheim. Es fällt nicht schwer, Spuren Durkheims bei ihm zu finden.¹³ Durkheim konzipierte seine Soziologie, besonders die Religionssoziologie, angesichts einer gesellschaftlichen Krise in der Absicht, diese zu überwinden und die gesellschaftliche Ordnung wiederherzustellen.¹⁴

Sein implizites und explizites, auch aus romantischen Schriften gewonnenes Wissen ermöglichte es Yanagita, die Moderne als Krise wahrzunehmen, und regte ihn zur Begründung der japanischen Volkskunde an. Sie war ein Programm, um durch Erinnerung an die Verfahren die Kontinuität zwischen Vergangenheit und Gegenwart wiederherzustellen (Harootunian 2000, 221), also ein Erinnerungsakt mit dem Ziel, aus den Spuren der Vergangenheit ein gemeinsames kollektives Gedächtnis und dadurch ein gemeinsames Selbstbild der Nation zu schaffen.

In diesem Zusammenhang stellt sich eine weitere Frage: Kommt nicht auch die Kategorie der *Religion* als *Reflexionsform des Glaubens* aus dem modernen Westen? Yanagita suchte als Schlüssel für die Wiederherstellung der verlorenen Heimat bzw. die Bewahrung der noch fragmentarisch vorhandenen Heimat *aller* Japaner die japanspezifische

12 Vgl. Morikawa 2008b.

13 Zum Verhältnis zwischen Yanagita und Durkheim vgl. Kawada 1992, 52 ff.

14 Auf Yanagitas Bezug auf Spencer – vermittelt von Hearn – habe ich bereits hingewiesen.

Religion.¹⁵ Aber die soziale Integration kraft der Religion ist nichts anders als ein Postulat der Romantik. Es war Novalis, der die Bedeutung der Religion für die politische Stabilität betonte. Er kritisierte die kulturelle und wissenschaftliche Entwicklung seit der Reformation als Ursache der »Krankheit« der modernen Gesellschaft (Beiser 1992, 275). Die japanische Sprache hatte vor der Meiji-Restauration kein Wort für Religion im *modernen*, europäischen Sinne.¹⁶ Ôgai referiert in seiner Novelle *Kano yôni (als ob)* (OZ, Bd. 10, 43 ff.) die Lehre des evangelischen Theologen Harnack und unterscheidet in Bezug auf ihn zwischen dem subjektiven Glauben und der funktionalen Notwendigkeit der Religion für eine Gesellschaft.¹⁷ Wenn Ôgai auch selbst kein religiöser Mensch war, sah er doch diese Notwendigkeit ein. Sôma (1995, 145 f.) zufolge vertrat Yanagita das gleiche Religionsverständnis. Doch kann hier offen bleiben, ob es Yanagita von Ôgai vermittelt wurde oder nicht. Festgestellt werden kann jedoch, dass Yanagita seine ethnologischen Studien mit einem »westlichem« Religionsverständnis und einer Vorstellung von Religion als Garant moralischer Integration und Einheit der Gesellschaft durchführte.

Is es nicht eine romantische Vorstellung, dass jedes Volk einen übergeschichtlichen, immer gleich bleibenden, identischen Kern (»Volksgeist«) habe und sich mithin als historisches Kontinuum begreifen sollte? Yanagitas Annahme berührt hier Kafûs Idee der *originalité*. Diese Idee ist auch nicht neu, wenn man die deutschen Romantiker denkt. Sie sprachen der Nation bzw. dem Staat den Status eines einzigartigen Individuums zu (Klinger 1995, 176). »Der Staat ist eine Person wie das Individuum. [...] Die Staaten werden verschieden bleiben, solange

15. erinnert sei hier an den Stellenwert des Fragmentarischen in den romantischen Kommunikation in der Analyse von Fuchs. Siehe Abschnitt 2.1.1 der vorliegenden Arbeit.

16. Zur Begriffsgeschichte von *shûkyô* (Religion) nach der Meiji-Restauration 1868 vgl. Isomae 2003. Auf Englisch: Ders. 2000.

17. Zur Bedeutung seiner Schriftenreihe der sogenannten *Hidemaro-mono* wie *Kano yôni*, *Shakkuri (Schluckauf)* (in: OZ, Bd. 10, 79 ff.), *Fujidana (Glyzienspalier)* (in: OZ, Bd. 10, 93 ff.), *Tsui ikka (Ein Hammer)* (in: OZ, Bd. 10, 107 ff.) für sein Religionsverständnis und seine Staatsphilosophie siehe zunächst Ikimatsu 1976, 187 ff. Zu seinem Bezug auf deutsche Denker wie Adolf von Harnack, Rudolf Eucken, Hans Vaihinger in dieser Schriftenreihe siehe Kobori, in: OZG, Nr. 10, 4 ff.

die Menschen verschieden sind« (Novalis 1978, 145). Jede Nation muss von jeder anderen verschieden sein – dieses Postulat der *différance* ruft die identische Nationalität hervor und trieb die Romantiker dazu, die nicht existierende, imaginäre, individuelle Einheit jeder Nation zu suchen und zu erfinden. Die romantische Individualitätsidee wurde auf den modernen Nationenbegriff übertragen, der somit folgende drei Elemente enthält: 1. »die Vorstellung einer der ordinären Kommunikation entzogenen transzendenten Welt, 2. die Idee der Individualität als Kern der Wirklichkeit und Ausgangspunkt der Welterfahrung, 3. die Betonung eines ästhetischen Zugangs zur Individualität und damit zum Absoluten« (siehe Giesen 1993, 142 ff. hier 145; auch Giesen/Jung 2002, 286 ff.). Novalis war keineswegs der einzige, der diesen Weg einschlug. Bei fast allen Romantikern findet sich derselbe Gedanke. So heißt es bei Humboldt: »Die Nation ist also [...] ein Individuum« (Humboldt 1980, 573), und bei Friedrich Schlegel: »... der Staat soll nichts anders sein, als ein größeres sittliches Individuum« (Schlegel 1964, 142 f.). Und »die wahre Individualität« entsteht Humboldt zufolge wie bei Kafü »von innen heraus« (Humboldt 1980, 562). Hier gehe ich nicht auf die Frage ein, von welchem Autor Kafü diesen Gedanken übernahm; jeden einzelnen Autor zu verfolgen ist im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht möglich. Aber es war nicht überraschend, sondern vielmehr selbstverständlich, dass Kafü, der durch die kollektiven Texte als Zirkulationsmedium vom romantischen Syndrom erfasst war, auf diesen Gedanken kam.

Damals erlebte Europa die Krise der klassischen Moderne. Ist die (Fast-)Gleichzeitigkeit der Krise im Taishô-Japan (1911–1925) und der Krise der klassischen Moderne in Europa als Zufall anzusehen? Harootunian glaubt dies nicht; er sieht den Grund darin, dass der Kapitalismus, begleitet vom modernen Lebensstil, sich in Japan immer weiter durchsetzte und sich damit verschiedene Sektoren der Gesellschaft ungleichmäßig zu entwickeln begannen. Mit anderen Worten: Die Gesellschaft differenzierte sich zu verschiedenen *Funktionssystemen*. Doch dies erklärt noch *nicht*, dass das moderne Leben als Problem und die vom Kapitalismus verursachten Veränderungen als Krise wahrgenommen wurden. *Krise* bedeutet hier vor allem den Verlust organischer Totalität und Authentizität, der wiederum die romantische Vorstellung eines organischen Ganzen voraussetzt.

Damit ist auch bewiesen worden, dass das Zentrum gegenüber der Peripherie die Deutungshoheit besitzt und der letzteren Codes für Beobachtungen und Beschreibungen liefert. Belegt ist auch durch die vor-

liegende Arbeit, dass die Selbst- und Fremdbilder, wenn nicht in fragmentarischer Form, sondern mehr oder weniger systematischer Form im Zentrum produziert und von dort her verbreitet werden. In der Differenzierung der Wissensproduktion von Zentrum und Peripherie fließt Wissen »vom Zentrum« (Codes) in die Peripherie. Der interkulturelle Vermittler ist jemand, der Wissen – Codes, Semantiken, Schemata u. dgl. – vom Zentrum in die Peripherie bringt und dort verbreitet. Mori Ôgai fällt unumstritten unter diese Kategorie.

Ad 3:

Jede kollektive Identität braucht das Andere, das exkludiert wird. Nach dem universalistischen Code wie bei Fukuzawa wird dieses Andere als *yaban* (Barbarei) bezeichnet. Mit dem Rückgriff auf das Primordiale leistet der Okzidentalismus – in Umkehrung des Orientalismus – der Konstruktion der Japanizität Vorschub.

Erinnert sei hier daran, dass westliche Beobachter wie Chamberlain, Hearn und Fenollosa wiederholt betonten, die Einzigartigkeit und Individualität der japanischen Kultur (Japanizität) sei durch Industrialisierung und Verwestlichung vom Aussterben bedroht, und daher müsse man sie schützen.¹⁸ Bemerkenswerterweise wurde die Japanizität bzw. die japanische kulturelle Identität zunächst von romantischen Orientalisten postuliert. In diesem Sinne ist »Japan« auch ein orientalistisches Konstrukt, d. h. eine Fremdbezeichnung.¹⁹

Es ist also kein Zufall, dass sich die im Kapitel 3 behandelte, von dem romantischen Syndrom erfasste jüngere Kulturelite für die stärkere Abgrenzung des Japanischen vom Westlichen interessierte und mehrere Narrative und Semantiken hierfür entwickelte: literarische, philosophische und wissenschaftliche – Saitôs Erneuerung der Fünfzeiler-Dichtung, Uedas und Kitaharas neue Lyrik und die Entdeckung des Inneren (dabei wurde *Man'yôshû* als Gedichtsammlung des Volkes als kanonisches Werk wiederentdeckt), Watsujis neue Ethik der Gemeinschaft und schließlich Kafûs und Kukis ästhetische Aufwertung der Unterstadtkultur. All diese Programme ernährten sich vom Geist der Romantik und wurden später in mehr oder weniger modifizierter, an

18 Hirakawa betont, dass Yanagitas Volkskunde stark von Hearn geprägt worden sei, obwohl er dies mangels Referenzen in Yanagitas Schriften nicht ausreichend beweisen kann, wie er zugibt (siehe Funaki 1991, 181).

19 Zu diesem Problem siehe Shimada 2000 und Morikawa 2008a.

die neue repräsentative Kultur angepasster Form im Gedächtnis der Nation kanonisiert.

Hier sei auf die Parallelität zwischen der Japanizität als residuale Kategorie der Moderne und der Ôgai-Figur als große Persönlichkeit hingewiesen. Ôgai hat in Form historischer Erzählungen die zu seiner Zeit nicht mehr praktizierte und bereits in Vergessenheit geratene Lebensweise der Samurai bewahrt und im kulturellen Gedächtnis Japans gespeichert. Sie ist in seinen Werken dem allgemeinen Publikum zugänglich und jederzeit abrufbar. Sie leistete zunächst im Publikum seiner Zeit, aber durch die Kanonisierung seiner Person und seiner Werke auch darüber hinaus einen Beitrag dazu, ein Selbstbild der japanischen repräsentativen Kultur zu entwerfen – auch der modernen – und zu vermitteln, schließlich abzusichern. Dabei spielten nicht nur die von ihm verfassten Texte eine Rolle, sondern auch seine Person und die Narrative über ihn.

Vor ihm waren japanische Intellektuelle allgemein Gebildete – im Sinne Theodor Geigers²⁰ – aus dem Kriegerstand (Ôgai selbst auch noch), während die folgenden Generationen sich immer mehr in Spezialisengruppen differenzierten. Erinnert sei hier daran, dass sowohl Ôgai (auch Yanagita) in der Sekundärliteratur (z. B. Okaya 1991, Okamura 1998) oft als Intellektuelle dargestellt werden, die trotz der Modernisierung danach strebten, die Totalität des Lebens wieder herzustellen. Solche Beschreibungen wären völlig unmöglich ohne romantische Codes. Es ist darauf hinzuweisen, dass Ôgai keine moderne Schule besuchte, die erst in der Meiji-Zeit eingeführt wurde, sondern bis zum Beginn seines Medizinstudiums traditionsgemäß erzogen wurde. Für die jüngere Generation der Intellektuellen stellt Ôgai als Vermittlerfigur nicht nur zwischen Japan und Europa, sondern auch zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart dar. Denn die kulturellen Praktiken der Edo-Zeit wurden zur Zeit jener jüngeren Generation immer weniger, teilweise gar nicht mehr gelebt. Dies lässt sich auch daran ablesen, dass sie die Edo-Kultur in einer wenn auch nicht orientalistischen, so doch zumindest exotischen Perspektive wahrnahmen. Für Kinoshita und Saitô verkörperte Ôgai etwas Japanisches und Samuraihaftes, das für die jüngere Generation schon fremd geworden war (z. B. WTZ, Bd. 24, 220. Vgl. auch ebd., 216 f.). Die Zurechnung der

20 »Die Gebildeten sind jene, die auf aktive und unmittelbare Weise Anteil an den repräsentativen Beständen der Geisteskultur haben« (Geiger 1987, 5).

Japanizität zu Ōgai lässt sich auch aus seiner Standesherkunft erklären. Jedenfalls ist er auch deshalb dazu sehr geeignet.

Ad 4:

Jede Nation hat ihre klassische – im hier ausgeführten Sinne kanonisierte – Literatur wie England Shakespeare, Deutschland Goethe, Japan *Die Geschichte des Prinzen Genji*. Literaturgeschichte – zumeist als nationale Literaturgeschichte konzipiert – weist den Leser an, was er sowohl in der Schule als auch lebenslang lesen soll. Sie bestimmt, woran erinnert und in welcher Perspektive erzählt werden soll. Wie alle anderen Identitäten braucht auch die nationale Identität einen literarischen Kanon. In diesem Sinne ist die (nationale) Literaturgeschichte ein wesentlicher Apparat, der das Gedächtnis einer Nation stiftet und somit die nationale Identität absichert.²¹ Wie H. Bloom darstellt, ist der Kanon als »literary Art of Memory« aufzufassen, und große Autoren wie Shakespeare und Goethe übernehmen »the role of ›places‹ in the Cannon's theater of memory« (Bloom 1994, 37). Kanonbildung und Literaturgeschichte stellen zentrale Mechanismen und Medien dar, mit denen sich Gesellschaften an Literatur erinnern und ihren Zusammenhalt und ihre Identität sichern. Nicht jede Kultur hat einen Kanon, sondern umgekehrt: Erst der Kanon macht die Kultur. Der Kanon spiegelt nicht das Faktische und Durchschnittliche einer Gruppe wider, sondern ihre normative Repräsentation, Wertperspektive und Relevanzstruktur.

Denn das kulturelle Gedächtnis, das die kollektive Identität absichert, ist mit dem (literarischen) Erzählen eng verbunden, wie Jan Assmann betont (z. B. Jan Assmann 1992, 75). Literatur prägt Kollektivvorstellungen vom Ablauf und vom Sinn vergangener Ereignisse, deutet die Gegenwart und weckt Erwartungen für die Zukunft. Literarische Texte bieten Deutungsmöglichkeiten kollektiver Vergangenheit und entfalten eine Reihe von – teils affirmativen, teils subversiven – Wirkungspotenzialen (Erl 2005, 153). Darüber hinaus lässt sich die künstlerische Tätigkeit eines Schriftstellers – wie aller anderen Künstler – als ein Erinnerungsakt auslegen (Erl 2005, 65). Der im kulturellen Gedächtnis gepflegte Wissensvorrat markiert die Grenze der Trägergruppe scharf und trägt dazu bei, das Eigene vom Fremden zu unterscheiden.

21 Zum Zusammenhang zwischen der Kanonisierung der heute als klassisch geltenden japanischen Literatur und dem Entstehen der japanischen Nation siehe vor allem Shirane/Suzuki (Hg.) 1999.

Er verweist somit auf eine positive oder negative identifikatorische Figur: Das sind wir oder das ist unserer Gegenteil. In Ôgais Schriften findet man nicht wenige Beispiele, in denen eine Distinktion der Japaner gegenüber den Westlern vorgenommen wird. Dazu gehören vor allem seine historischen Novellen, welche die Lebensführung und Moral von Samurai behandeln, insbesondere *Sakai jiken* (*Zwischenfall in Sakai*). Aber auch in seinen Deutschlandsnovellen wie *Maihime* (*Die Tänzerin*) findet man ähnliche Distinktionsstrategien.

Dass Ôgai als große Persönlichkeit des modernen Japan kanonisiert wurde, hat damit zu tun, dass das Masternarrativ des modernen Japan in seinen Texten und seinem Leben in literarischer und ästhetischer Form zum Ausdruck kommt: *Japan hat sich mit großer Mühe und Anstrengung erfolgreich westliche Technik und Wissenschaft angeeignet und sich als Industrieland etabliert und doch seine kulturelle Identität nicht verloren*. Die oben genannte Perspektive auf und Erzählung über Ôgai begann sich bereits zu seinen Lebzeiten zu verbreiten und wurde von den von ihm betreuten jüngeren Schriftstellern durchgesetzt. Das Masternarrativ als Mythos des modernen Japan soll dessen Bevölkerung die Antwort auf die Fragen geben: »Wer sind wir? Wer sind wir nicht?« Es zirkuliert in der zeremoniellen Kommunikation, vor allem im Schulunterricht, wie ich im vorherigen Kapitel gezeigt habe.

Gleich nach dem Tod Ôgais begann seine Gesamtausgabe zu erscheinen. Dies ist ein Prozess, der sich als Versachlichung des Charismas beschreiben lässt.²² Verwandte, Freunde und Jünger, die man im übertragenen Sinne als Verwalter der heiligen Schriften betrachten kann,²³ haben nach Ôgais Tod aus seinem Nachlass die Gesamtausgabe herausgegeben. Damit wurden Ôgais Schriften Teil eines allgemein abrufbaren Gruppendächtnisses. Aber damit das Gedächtnis an Ôgai (Sekundärliteratur) und das von ihm geschaffene Gedächtnis (Ôgais eigenes Schaffen) der breiteren Masse dauerhaft vermittelt werden, muss es noch ein Moment der Vermittlung geben. Es lässt sich als Kanonisierung bezeichnen, wie ich in Kapitel 6 ausgeführt habe.

Ein Kanon hat neben der Gedächtnisfunktion eine repräsentative Funktion. Wie Alois Hahn bemerkt, lässt sich ein Kanon als Form der

22 Allerdings behandelt Max Weber diesen Fall in seiner Herrschaftssoziologie nicht ausreichend.

23 Zur Herausgabe der ersten Gesamtausgabe Mori Ôgais siehe Mori/Abe/Watanabe 2002.

Selbstthematisierung einer Kultur oder eines ihrer Teilsysteme auffassen (Hahn 1987, 29). Die kulturtragende Schicht thematisiert sich selbst durch Kanonisierung (Hahn 1987, 33). Diese These hat sich in der vorliegenden Arbeit am Beispiel Mori Ôgai bestätigt. Die Übersetzungstätigkeit Ôgais und anderer Schriftsteller verband einerseits Japan mit dem »Westen«, indem sie Shakespeare, Goethe, Dante u. a. einem japanischen Publikum als repräsentative Schriftsteller der Weltliteratur zugänglich machte. Zugleich ließ sich dank der aus Europa eingeführten Semantiken der Romantik Japan als vom Westen unterschieden beobachten. So wurde eine neue repräsentative Kultur des modernen Japan (Oberstadtkultur) – eine Mischung von »altem Japan« und »Westen« – auf der Textebene geschaffen und repräsentiert. Bei diesem Prozess handelt es sich natürlich um keinen rein literarischen Vorgang, sondern um einen sozialer Prozess. Der neue Kanon enthält nicht nur die Distinktion gegenüber dem Westen, sondern auch gegenüber der Unterstadtkultur. In den neuen kanonisierten Texten manifestierten sich Werte und Interessen des neuen Bürgertums, das mit Japans Industrialisierung aufstieg und kulturelle Hegemonie erwarb, während die Unterstadtkultur – mit dem universalistischen Code als minderwertig beschrieben – immer mehr verdrängt wurde.