

1. Einleitung

1.1 KULTURELLE STELLVERTRETUNG UND INTERKULTURELLE VERMITTLUNG

In der vorliegenden Arbeit geht es um kulturelle Repräsentation im doppelten Sinne. Erstens im Sinne der Stellvertretung: Johannes Weiß (1998) analysiert das stellvertretende Handeln in verschiedenen Kontexten. Anschließend an die Fragestellung, von der er ausgeht, ist hier zuerst die Brauchbarkeit der Begriffe »interkulturelle Vermittler« und »interkulturelle Vermittlung« als Subkategorien stellvertretenden Handelns aufzuweisen. Diese Begriffe sind vieldeutig und in bestimmter Hinsicht sogar irreführend. Es ist im gegebenen Fall vor allem wichtig, Vermittlung nicht mit friedlichem wechselseitigem Austausch, harmonischer Verknüpfung, einer Versöhnung oder einer höheren Synthese gleichzusetzen. Solches kann, muss sich aber keineswegs ergeben, wenn – und das wird hier unter »Vermittlung« verstanden – die je eigene Form der Welt- und Selbsterfahrung, Weltgestaltung und Lebensordnung ins Verhältnis zu einer anderen, mehr oder minder fremd erscheinenden gesetzt wird, dieses angestammte – oder als angestammt geltende – Eigene und jenes bisher Fremde in dieser Hinsicht näher bestimmt und gedeutet werden.

Die Repräsentation im zweiten Sinne kommt infrage, wenn die Wirklichkeit – einschließlich gesellschaftlicher Ordnungen und Ereignisse, Welt- und Selbsterfahrung, Weltgestaltung und Lebensordnung – nicht an sich vorhanden ist, sondern durch den sinngebenden Akt der Subjektivität produziert wird. Mit der Repräsentation in diesem Sinne meine ich solche symbolische Ordnungen wie Deutungsmuster, Zeichensysteme, »Kultur« im Sinne Max Webers (Weber 1968, 175) und Semantiken im Sinne Niklas Luhmanns (vor allem Luhmann 1980). Dazu

gehören auch Selbstbilder und Fremdbilder, also die Repräsentationen des »Eigenen« und »Fremden«.

Ich bezeichne in der vorliegenden Arbeit die Produktion von Selbst- und Fremdbildern als interkulturelle Vermittlung.¹ Um zu verstehen, was damit gemeint ist, sind weitere Erläuterungen nötig. Das Grundschema kultureller Stellvertretung (Repräsentation) beruht auf Max Webers Begriff des Charismas. Mit diesem Begriff werden sehr spezielle Voraussetzungen und Formen der gesellschaftlichen Wirksamkeit exzeptioneller Individuen bezeichnet. Wie bekannt, nimmt die Problematik der charismatischen Persönlichkeit in Webers *System* der Soziologie, insbesondere in seiner Herrschafts- und Religionssoziologie, einen bedeutenden und zentralen Platz ein.² Wenn man es mit seinem Begriff der Kultur – der zu deutenden Wirklichkeit – verbindet, lässt sich das Grundschema kultureller Stellvertretung als eine Art sozialer Differenzierung auslegen: auf der einen Seite eine Elite, welche die Wirklichkeit deutet und ausschließlich die Deutungshoheit beansprucht, und auf der anderen Seite die einfache Bevölkerung, welche die Deutungen der Elite nur annehmen kann.

Schon vor Max Weber hatte Karl Marx die oben genannte soziale Differenzierung und das darin vorhandene Herrschaftsverhältnis erkannt, aber mit deutlich weniger differenzierter Begrifflichkeit zu bestimmen versucht, nämlich als Teilung der Arbeit zwischen Materiellem und Geistigem bzw. zwischen Land und Stadt: »Die Teilung der Arbeit wird erst wirkliche Teilung von dem Augenblick an, wo eine Teilung der materiellen und geistigen Arbeit eintritt. Von diesem Augenblicke an *kann* sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas Andres als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein, *wirklich* etwas vorzustellen,

1 Vgl. zu diesem Thema neuerdings auch Baberowski et al. (Hg.) 2008. Hierzu auch den Terminus der Exklusion bzw. Inklusion. Besonders aufschlussreich ist hier der nicht sehr bekannte Aufsatz von Alfred Schütz: Der Fremde, in: ders. (1972), S. 70–84. Auch den Aufsatz von Georg Simmel: Exkurs über den Fremden, in: ders. (1992), S. 764–771. Zum Thema Inklusion/Exklusion und Fremde siehe auch Stichweh 2005, ders. 2009, u. ders. 2010.

2 Einen knappen Überblick über die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte gibt Gebhardt (1994, 24–33). Zu den Leitfragen und Hauptthemen der neueren Forschung vgl. außerdem Glassman/Swatos (Hg.) 1986 und R. Wallis (Hg.) 1982.

ohne etwas Wirkliches vorzustellen. [...] Die größte Teilung der materiellen und geistigen Arbeit ist die Trennung von Stadt und Land« (Marx/Engels 1969, 31, 50). Was Marx zeigen will, ist die gleichzeitige Differenzierung von Zentrum und Peripherie im Hinblick auf die ökonomische Produktion und die politische Herrschaft, aber auch im Hinblick auf die Produktion von Wissen und somit symbolische Herrschaft.³ (Alle hängen natürlich miteinander zusammen). Er hat also soziale und funktionale Differenzierung räumlich verstanden und dargestellt.

Diese soziale Differenzierung hat Friedrich Tenbruck, anschließend an die kultursoziologische Tradition Max Webers, unter dem Begriff »Repräsentative Kultur« gefasst.⁴ Dieser Begriff enthält folgende Voraussetzungen:

1) Die Kultur ist die gedeutete und zu deutende Wirklichkeit als solche. Das menschliche Handeln ist auf die Deutung der Wirklichkeit angewiesen, die ihre Kultur – etwa wie Mythos, Religion, Weltbild, Moral u. dgl. – bereithält. Ohne das gemeinsame Deutungsmuster, das die Kultur dem Akteur bietet, kann kein Mensch handeln. Tenbruck spricht von der »Eigenart des Menschen als eines auf Handeln angewiesenen Kulturwesens, das seine praktischen Bedürfnisse erst durch eine umfassende Deutung der Wirklichkeit festmachen kann« (Tenbruck 1996, 109). Kultur und Handeln stehen also in einem komplementären Verhältnis zueinander und keine *Gesellschaft* kann dauerhaft bestehen ohne diesen Zusammenhang: »Erst wo eine repräsentative Kultur für eine gemeinsame Deutung der Wirklichkeit sorgt, kann das soziale Handeln Kraft und Bestand gewinnen. Die Geschichte zeigt denn auch, daß Gesellschaften erst Dauer gewinnen, wenn sie eine repräsentative Kultur entwickeln« (Tenbruck 1996, 109). Diesen repräsentativen Bestand der Kultur bezeichnet er auch als Ideen. »Dieser Gedanke, der dem Kulturbegriff ursprünglich zugrunde lag, bezieht sich auf jene grundlegenden ›Ideen‹, die in einer Gesellschaft jeweils als richtig, wahr, gültig angesehen oder so respektiert werden« (Tenbruck 1996, 109).

2) Die Kultur bzw. Ideenwelt wird dadurch auf die individuellen Leistungen zurückgeführt. Die repräsentative Kultur entsteht und be-

3 Vgl. zur Differenzierung von Zentrum und Peripherie neuerdings Hahn 2008.

4 Zum Begriff der repräsentativen Kultur vgl. Tenbruck 1996, 99 f., und Weiß 1998, 121 f.

steht also nicht aus anonymen Kräften. Die »repräsentativen Kulturbestände« entstehen »durch individuelle Schöpfungen, wenngleich oft durch eine Reihe von kleinen Beiträgen« (Tenbruck 1996, 110).

3) Daraus ergeben sich bei Tenbruck die aktive, sogar unentbehrliche Rolle und die Definition der Intellektuellen: »Intellektuellen ist überall die gesellschaftliche Aufgabe anvertraut, die Ordnungen der Wirklichkeit zu deuten, einschließlich der Ordnung der Gesellschaft, die nur wahren kann, wenn es darüber gemeinsame Verständnisse gibt. Dafür sorgen ›Intellektuelle‹, die effektive beanspruchen können, ein überlegenes Wissen zu besitzen« (Tenbruck 1996, 110). »Sogar gemeinsame Sitten und Werte [...] stehen nirgends allein, sondern sind mit den kognitiven, religiösen, moralischen, expressiven und emotionalen Ideen der repräsentativen Kultur verbunden, die nur von Intellektuellen erhalten werden können und allererst erzeugt werden müssen« (Tenbruck 1996, 110).

Im Anschluss an Tenbruck definiert Weiß Intellektuelle als »diejenigen, deren Beruf es ist, kulturelle Werte zu schaffen und sie zu vermitteln« (Weiß 2008, 8), »und zwar so, daß sie typischerweise den Anspruch erheben, dabei anstelle und im Interesse der Gesellschaft, des Volkes oder zumindest der unterprivilegierten Klasse[n] zu handeln« (Weiß 1998, 129). Intellektuelle sind also kultureller Advokaten der unterdrückten und/oder ungebildeten Massen. Diese Selbstdeutung und dieses Selbstverständnis der Intellektuellen als Stellvertreter bzw. Beauftragte der Nation in kulturellen Fragen wird in der Regel begründet mit der »beanspruchten Fähigkeit, das Wahre und das Richtige (oder Gute) – also das kognitiv oder normativ Allgemeine – zu erkennen« (Weiß 1998, 130 f.).⁵ Der Begriff des interkulturellen Vermittlers ist eine Subkategorie des Begriffs des Intellektuellen in diesem Sinne.

5 Weiß fügt hinzu, dass der hier gemeinte Typus des Intellektuellen spezifisch modern und westlich ist. Er könne nur in einer bestimmten historischen Situation entstehen, nämlich dann, wenn »die traditionelle repräsentative Kultur [...] ihre Verbindlichkeit fortschreitend [verliert], ohne daß die Idee einer ›repräsentativen Kultur‹ als solche, d. h. die Idee einer allgemeingültigen kognitiven und normativen Ordnung (einer ›Weltanschauung‹), selbst schon aufgegeben worden wäre. Tatsächlich läßt sich die repräsentative Rolle dieser Intellektuellen nur durch den Glauben an eine neue kulturelle Ordnung (die auch die ›gute alte‹ oder ›natürliche Ordnung‹ sein kann)« legitimieren (Weiß 1998, 130 f.). Wichtig ist: Der Glaube

Tenbrucks Soziologie hat für das Thema der vorliegenden Arbeit aus meiner Sicht jedoch mehrere Schwächen: 1) Er formuliert den Begriff der repräsentativen Kultur und den der Intellektuellen nach dem Modell der Hochkultur bzw. der stratifizierten Differenzierung. 2) Daher legt er weniger Wert auf die Rezeption und Modifikation der Ideen durch das Publikum und viel mehr auf die Schöpfung der Ideen, die sich aus ihrer eigenen Kraft durchsetzen können. 3) Ich bezweifle den empirischen Gehalt der soziologischen Handlungstheorie. 4) Prädikate wie »einzigartig« und »groß« kann man nicht im theoretischen Rahmen des rationalen Handelns behandeln.

Ad 1): Er orientiert sich an dem Modell einer geschlossenen Hochkulturgesellschaft bzw. einer stratifizierten Gesellschaft, wenn er von einem repräsentativen Kulturbestand redet.⁶ Reckwitz zufolge setzen die Kulturosoziologie und die soziologische Kulturtheorie immer noch – explizit oder implizit – eine Gesellschaft im Sinne eines Kollektivs voraus, der als Substrat Kultur zugesprochen wird.⁷ Seit Herder wird bis heute Kultur im Sinne der Lebensweise, des ideellen und normativen Wissens- und Wertesystems eines Kollektivs verstanden und somit mit diesem Kollektiv identifiziert. Tenbruck entgeht dieser Schwäche nicht. Mit einem differenzierungstheoretischen Kulturbegriff lehnt er zwar unter Hinweis auf die Differenzierung innerhalb einer Gesellschaft, besonders im Hinblick auf die Existenz kultureller Experten – Intellektuelle vor allem – den totalitätsorientierten Kulturbegriff ab, demzufolge Kultur alle sozialen Gruppen beteiligen und von diesen geteilt werden soll. Tenbruck kritisiert heftig die unkritische Übernahme des anthropologischen Kulturbegriffs durch Parsons und lehnt dessen reifizierten Gesellschaftsbegriff ab (siehe vor allem Tenbruck 1985). Er stellt zudem mit dem Begriff der kulturellen Vergesellschaftung die Verflüssigung der Wirklichkeitsdeutung in der Moderne in den Vordergrund der soziologischen Forschung. Dennoch bleiben sein Kulturbegriff und sein Forschungsinteresse auf die europäischen,

an eine neue kulturelle Ordnung ist die *conditio sine qua non* für diesen Typus der Intellektuellen.

6 Diese Grenze der Tenbruckschen Soziologie wurde bei der Tagung der Sektion Kulturosoziologie »Was bleibt vom Werk Friedrich Tenbrucks?« in Koblenz vom 22. bis 24.09.2011 bestätigt. Siehe den Tagungsbericht von Clemens Albrecht im Sektionsrundbrief 1/2012.

7 Ausführlicher siehe Reckwitz 2006, 64 ff.

nationalen Gesellschaften beschränkt. Sein Kulturbegriff ist dementsprechend konzipiert und keineswegs so weit entwickelt, dass mit ihm die inter- bzw. transkulturelle Dynamik über die Grenzen der Nationalkulturen hinaus, insbesondere die Beziehung zwischen dem *Westen* und den *Anderen*, angemessen thematisiert werden kann.⁸ Seine theoretische Vorannahmen scheinen mir zu harmlos zu sein, um die asymmetrischen Verhältnisse zwischen Kulturen bzw. Gesellschaften behandeln zu können.

Das innergesellschaftliche Verhältnis zwischen den Intellektuellen und dem Publikum ist aber zunächst auf interkulturelle bzw. intergesellschaftliche Beziehungen übertragbar. Denn man muss nicht viele Worte darüber verlieren, dass Wissen und Standorte der Wissensproduktion auf dem Globus ungleich verteilt waren und sind. Es gibt faktisch nur relativ wenige Standorte, die Produzenten, d. h. Sender von Wissen und Information beherbergen. Diese gab es seit der Entstehung der Moderne bis zum Zweiten Weltkrieg vor allem in Nordwesteuropa, dann mehr in den USA. Zahlreiche politisch, kulturell und unternehmerisch ambitionierte junge Menschen strömen von der Peripherie in diese Zentren, studieren hier und bringen dann die Wirklichkeitsdeutungen – Semantiken – in Form philosophischer, gesellschafts- und wirtschaftswissenschaftlicher Theorien und schöngestiger Literatur in ihre Heimat mit und setzen sie dort in die Praxis um, wie Lenin, Ho Chi Minh, Deng Xiaoping, und – die Hauptfigur der vorliegenden Arbeit – der japanische Schriftsteller Mori Ōgai, seit den 1980er Jahren aber auch viele europäische und asiatisch-afrikanische Wirtschaftswissenschaftler, die heute in Chicago studieren. Sie lös(t)en in der Peripherie häufig – nicht immer politisch, aber oft geistig – Revolutionen aus.

In diesem Prozess lassen sich zwei Arten von Wissen unterscheiden: »Wissen von ...« und »Wissen über ...« Beim ersten geht es um das Subjekt (den Produzenten) des Wissens, beim letzteren um das Objekt des Wissen (den Wissensgegenstand). In der Arbeitsteilung der Wissensproduktion zwischen Zentrum und Peripherie fließt Wissen »vom Zentrum« und Wissen über das Zentrum vom Zentrum in die Peri-

8 Allenfalls sein Begriff der bürgerlichen Kultur enthält einen potenziellen Universalitätsanspruch, mit dem man womöglich neben dem Kapitalismus Kommunikationen über die westeuropäischen und nordamerikanischen Grenzen hinaus erfassen kann, allerdings mit handlungstheoretischen Vorbehalten. Tenbruck 1989, 251–272; dazu auch Hahn 2010, 211–227.

perie. In umgekehrter Richtung, von der Peripherie ins Zentrum, fließt zwar Wissen »über die Peripherie«, etwa als »Rohmaterial« für die Wissensproduktion im Zentrum (Abstraktion, Theoriebildung, spekulatives Philosophieren), aber kaum Wissen der Peripherie, nämlich Wissen, das in der Peripherie produziert wird.

Diese interkulturelle bzw. intergesellschaftliche asymmetrische Beziehung findet bei Tenbruck und Weiß keine Berücksichtigung, für deren Bestimmung der Begriff der Differenzierung zwischen Zentrum und Peripherie benötigt wird. Im Kontext der vorliegenden Arbeit ist das Modell einer abgeschlossenen Hochkultur völlig unzureichend. Stattdessen bedarf es eines Begriffs der Weltgesellschaft oder etwas Ähnliches als Arena der Differenzierung (vgl. Stichweh 2009).

Mit der Zentrum-Peripherie-Differenzierung lässt sich sagen, dass *Selbst- und Fremdbilder*, wenn nicht in fragmentarischer Form, sondern in einheitlicher, mehr oder weniger systematisierter Form, im Zentrum produziert und von dort her verbreitet werden. Das nämlich bedeutet, dass das *Selbstbild* der Peripherie zum Inventar der Wissensproduktion im Zentrum gehört. Das Zentrum ist der Ort, von wo aus Beobachtungen durchgeführt werden. In diesem Sinne gehört die Deutungshoheit immer dem Zentrum – *per definitionem*. Dieses Herrschaftsverhältnis des Zentrums gegenüber der Peripherie kommt am besten in einem bekannten Satz von Marx zum Ausdruck: »Sie kann sich nicht repräsentieren. Sie muß repräsentiert werden« (Marx 1960, 198). In diesem Satz ist auch der Kerngedanke der Orientalismus-These Edward Saids enthalten.

Said hat in seinem bekanntesten Buch *Orientalismus* danach gefragt, »durch welche enorme systematische Disziplin die europäische Kultur fähig war, den Orient politisch, soziologisch, militärisch, ideologisch, wissenschaftlich und imaginativ während der Zeit nach der Aufklärung zu leiten – und selbst zu produzieren« (Said 1981, 10), und er hat die These aufgestellt, der Orient im engeren Sinne – der Nahe Osten – sei ein Konstrukt des Westens, wobei er sich vor allem auf Beispiele aus der englischen und französischen Orientalistik bezog. Der Orient ist für den Westen eines der ältesten und am häufigsten wiederkehrenden Bilder des Anderen (vgl. Said 1981, 8) und bleibt es bis ins 21. Jahrhundert. Nach Said stellt dieses Bild allerdings nichts anderes dar als ein negatives Spiegelbild des Westens und repräsentiert all das, was man im Westen nicht sein will. »Der Orientale sei irrational, verdorben, schuldig, kindlich, ›anders‹; damit ist der Europäer rational, tugendhaft, reif, ›normal‹« (Said 1981, 49 f.).

Der Hauptpunkt seiner These ist aber für mich, dass kulturelle Identitäten (»Selbstbilder«) und Symbolsysteme, ideelle und normative Wissens- und Wertsysteme, in der Weltgesellschaft dynamisch herausgebildet und reproduziert werden. Darüber hinaus weist die postkoloniale Theorie auf den Zusammenhang von Kultur, Macht und Wissen hin, und zwar nicht innerhalb *einer* Gesellschaft, sondern in *der* Weltgesellschaft. Die normativen Selbst- und Fremdbilder jeder einzelnen Kultur sind von Asymmetrien in politischen, ökonomischen, technischen und militärischen Machtverhältnissen sowie in der Wissensproduktion geprägt.

Anwendungsmöglichkeiten für den Ansatz der postkolonialen Theorie finden sich auch außerhalb der Beziehungen des Westens zu den ehemaligen Kolonialländern, wenn die Unterscheidung zwischen dem Westen und dem Nicht-Westen als die von Zentrum und Peripherie aufgefasst wird. Das Zentrum besitzt die Deutungshoheit gegenüber der Realität, entscheidet über Themen und reproduziert Codes, Schemata und Semantiken für Beobachtungen, bietet die offizielle Explikation über sich selbst und Ereignisse im Zentrum an, aber auch über die Peripherie und Ereignisse dort. Anschließend an Said bemerkt Spivak: »The center is defined and reproduced by the explanation that it can express [...] The putative center welcomes selective inhabitants of the margin in order better to exclude the margin« (Spivak 1987, 145). Wirkungen des asymmetrischen Verhältnisses zwischen Zentrum und Peripherie sind an Symbolsystemen auch zwischen westlichen Ländern zu beobachten (z. B. zwischen Frankreich und Deutschland, insbesondere zur Zeit Heinrich Heines und Madame de Staëls, zwischen den USA und den europäischen Ländern nach dem Zweiten Weltkrieg).⁹ Die Tragweite dieses Ansatzes lässt sich auch an den Erfahrungen Japans zeigen. Historisch betrachtet, ist Japan nie vom Westen kolonialisiert worden, sondern es gelang ihm, selbst zu einer Kolonialmacht zu werden.¹⁰ Trotzdem ist es unumstritten, dass Japan seit Mitte des 19. Jahrhundert in das Weltwissenssystem, nämlich in jenes System von Wissensproduktion, -verteilung und -konsum, das den ganzen Glo-

9 Heinrich Heine und Madame de Staël sind Urtypen des interkulturellen Vermittlers im Sinne von Johannes Weiß. Siehe Weiß 2001, 80 f.

10 Sakai und Shimada haben im englischen bzw. im deutschen Sprachraum aufgezeigt, dass und wie die moderne *japanische* Identität als das Andere der modernen westlichen Rationalität konstruiert worden ist. Siehe Sakai 1992, 1997; Sakai (Hg.) 2005. In deutscher Sprache siehe Shimada 2007.

bus immer mehr umfasst, involviert war. Unumstritten ist auch, dass Japan sich nicht im Zentrum, sondern an der Peripherie dieses Wissenssystems befand (und befindet).¹¹

Ad 2.: Wenn es sich so verhält, lässt sich das Problem des interkulturellen Vermittlers im Sinne von Weiß folgendermaßen umschreiben: Der interkulturelle Vermittler ist jemand, der bzw. die Wissen – Codes, Semantiken, Schemata u. dgl. – vom Zentrum in die Peripherie bringt und dort verbreitet. Ob dieses Wissen dabei durch die »subjektive« Wahrnehmung bzw. Wertsetzung der vermittelnden Person in einzigartiger Weise modifiziert wird oder ob es zu Modifikationen aufgrund der Gegebenheiten in der Peripherie kommt (man denke z. B. an die Rezeption des Marxismus in verschiedenen ehemaligen Kolonialländern) oder ob es auf andere Faktoren zurückzuführen ist, kann man nicht vorab entscheiden. Dennoch möchte ich hier gerne eine kurze theoretische Bemerkung dazu machen.

Weiß geht davon aus, dass der Prozess (inter-)kultureller Vermittlung regelmäßig von exzeptionellen Individuen – oder kleinen Gruppen von solchen – auf den Weg gebracht und in ihrer Frühphase entscheidend von ihnen geprägt wird. Doch auch wenn das Vermittelte in einzigartiger und exzeptioneller Weise durch »subjektive« Wahrnehmungen und Wertsetzungen der Vermittler modifiziert werden kann, muss es für das Publikum relevant sein, und zwar aufgrund ihrer Befindlichkeit. Sonst findet es bei ihnen kein Gehör und läuft ins Leere, wie einzigartig es auch immer sein mag. Das aber heißt: Die Rolle des Publikums ist keine so passive, wie das erste Modell von Weiß unterstellt.¹² Die Geschichte

11 Bieber zeigt z. B. die Asymmetrie im interkulturellen Austausch zwischen Japan und Deutschland in den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts: Während »die klassische deutsche Literatur in den 20er Jahren zum großen Teil in japanischen Übersetzungen vorlag, Goethes Faust sogar in nicht weniger als zehn Versionen, [...] ließen sich in Deutschland Anfang der 1930er Jahre die aus dem Japanischen übersetzten Werke noch immer »leicht auf einem einzigen Bücherbrett unterbringen« (Bieber 2008, 169 f.).

12 Das gilt insbesondere in einer Gesellschaft wie der japanischen, in der sich die Kommerzialisierung der Literatur ziemlich früh – bereits in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts –, durchsetzte und die Gewohnheit des extensiven Lesens zum Vergnügen einen vergleichsweise breiten Teil der Bevölkerung erfasste. Zum Thema der Kommerzialisierung der Literatur in Japan auf Deutsch siehe May 1983, auch mein Workingpaper Morikawa 2011a.

belegt, dass sich alle Ideen bei der Rezeption mehr oder weniger modifizieren, sogar oft völlig anders werden, als ihre Urheber meinten, und dass sie auch im Lauf der Zeit immer wieder neu interpretiert werden. Das Luthertum kann man nicht ausschließlich aus den Ideen Luthers erklären. Darüber hinaus rufen ähnliche bzw. gleiche Ideen nicht überall und zu jeder Zeit die gleiche Reaktion beim Publikum hervor.

Niklas Luhmann will Änderungen von »Ideen« evolutionstheoretisch auffassen (Luhmann 1997, 454, 456–498). Ihm zufolge besteht die Ideenevolution wie jede Evolution aus drei zu differenzierenden Momenten, d. h. Variation, Selektion und Stabilisierung (Reorganisierung). Der Wandel des Sinns, also die Variation als Abweichung, kann zu jeder Zeit und bei jeder Kommunikation passieren (Luhmann 1980, 47 f.). Aber ob die variierten, abweichenden, »neuen« Ideengüter positiv selegiert werden und in der Ideenwelt überleben können, wird auf der Strukturebene bestimmt (Luhmann 1980, 47–48). Vor allem muss das Publikum bereits bereit sein, die abweichenden, »neuen« Ideen positiv zu bewerten und zu akzeptieren.¹³ Die überlebten Ideengüter werden in der Ideenwelt aufgenommen und das bisherige Sinnssystem wird somit modifiziert und wieder stabilisiert.

Die soziale Semantik (Ideen, »Kultur«) kann »nicht einfach als Ursache, aber auch nicht bloß als Wirkung der sozialstrukturellen Veränderungen begriffen werden. Sie wirkt auf sehr viel komplexere Weise an den evolutionären Veränderungen der Gesellschaftsstruktur« (Luhmann 2008a, 56–57) mit. Die Rolle der Intellektuellen darf man ihm zufolge nicht überschätzen: »Unakzeptabel ist auch ein weiterer, eher in die Soziologie dieses Jahrhunderts passender Vorschlag, die Intellektuellen nach einem im 18. Jahrhundert ausgebildeten Muster als Störfaktoren zu begreifen und sie für die Funktion der Variation anzustellen« (Luhmann 1997, 458). Denn die Intellektuellen sind auch »viel zu stark durch Moden, Polemiken und semantische Konsistenz ihrer Vorstellungen bestimmt, als daß sie eine ausreichend offene Variation auf Probe erzeugen könnten« (Luhmann 1997, 458).

Ad 3) Dazu kommt noch das dritte Problem. Tenbruck und Weiß gehen von der Anthropologie des Handelns aus, begreifen Menschen also als handelnde Wesen. Diese Annahme ist weder theoretisch noch

13 Ich verfolge derzeit die Hypothese, dass das »neugierige« Publikum dank des gut entwickelten Buchmarkts in Japan bereits bis zum ausgehenden 18. und nicht erst im 19. Jahrhundert entstanden ist.

empirisch einwandfrei. Handeln bedeutet bei Tenbruck und Weiß, wie bei anderen akteursorientierten soziologischen Theorien, das zielgerichtete Handeln. Der Akteur bemüht sich, einen Zweck mit einem subjektiv rational abgewogenen Mittel zu realisieren. In diesem Modell – in der philosophischen Tradition *poiesis* genannt – wird der Sinn des Handelns mit dem zu realisierenden Zweck identifiziert und die Rationalität des Handelns ist mit der Angemessenheit des ausgewählten Mittel ermittelbar. Aber es bleibt noch offen, ob wir tatsächlich handeln oder ob wir (oder: unser Gehirn) – mit der religiösen, theologischen, philosophischen und juristischen semantischen Traditionen – nur gelernt haben, somit sozialisiert und gezwungen sind, gewisse Arten des Geschehens – einschließlich der eigenen Körperbewegung – als Handeln zu beobachten und zu beschreiben. Ich gehe hier nicht tiefer darauf ein,¹⁴ aber wenn ich Tenbrucks kritische Formulierung (1984, 48) gegen ihn selbst richten darf, heißt dies: *Die Sozialwissenschaft – die auf der europäischen semantischen Tradition basiert – hat nirgends gezeigt, dass der Mensch handelt, aber sie verlangt, dass wir uns so beobachten.* Daraus kann man aber nicht die Konsequenz ziehen, dass wir empirisch tatsächlich handeln, wie die Handlungstheorie – auch in der moderneren verfeinerten Varianten – darlegt. Denn sofern man die Psyche eines Anderen nicht direkt beobachten kann, können wir das Motiv einer Handlung eines anderen Akteurs nur nachträglich und rückblickend feststellen und erfahren. Nicht selten findet ein Mensch das »echte« Motiv seiner eigenen Tat erst später heraus. Erst rückblickend und nur im rekursiven Netzwerk mit anderen Ereignissen ist ein Sinn einer Tat zurechenbar und bestimmbar. Der Sinn eines Handelns befindet sich nicht etwa im Bewusstsein vor dessen Ausführung, sondern wird durch den Beobachter nachträglich zugeschrieben. Diese Zurechnungsoperation soll Verstehen heißen. Das Handeln im Zweck-Mittel-Verhältnis ist bloß eine konstruktive Kategorie, mit deren Hilfe man die sinnhafte Welt beobachtbar und beschreibbar konstruiert. Das Schema »Zweck-Handeln« ist nur ein heuristisches Schema, mit dem die Zurechnung eines Sinns zu einem Geschehen ermöglicht wird. Die-

14 Erinnt sei hier an Michel Foucaults Kritik an den Voraussetzungen der neuzeitlichen Humanwissenschaften: Kultur und Diskurs, Handeln und Reden sind ihnen zufolge als Produkt bzw. Realisierung einer inneren mentalen Welt aufzufassen. Siehe Foucault (1973). Als gute Zusammenfassung Reckwitz 2006, 262-292; Akalin 2011, 89 ff.

ses Schema dient auch zur Beschreibung. Die Kategorien sind daher analytisch, besitzen keinen empirischen Gehalt und sollen ihn auch nicht besitzen.¹⁵

Der Handlungsbegriff bestimmt sich in der Differenz zu bloßem Verhalten. Im Zuge der Entstehung der Moderne werden diejenigen, die nicht »handeln« können oder wollen, mit verschiedenen Etiketten immer mehr aus der Gesellschaft exkludiert. Das bekannteste, klassische Beispiel ist der Verrückte, wie Michel Foucault (1996) dies analysiert hat. Die andere Kategorie, die sich als das Andere der Handlungs-rationalität zeigt, ist das »Kind«, wie Aries (1992) darlegte. Verrückte, Verbrecher, Kinder, Frauen, Natur, Orientalen (Asiaten) – diese Kategorien markieren die Grenze der modernen Rationalität.¹⁶

Ad 4): Das letzte Problem besteht darin, in welchem Sinne eine akteursorientierte Soziologie von »Größe«, »Einzigartigkeit«, »Exzeptionalität« eines Individuums bzw. einer Person reden kann. Zwar ist jedes Individuum an sich einzigartig, und zwar in verschiedenen Hinsichten, aber nur wenige Individuen werden im historisch bedeutsamen Sinn als einzigartig bewertet. In der Geschichte gibt es ausreichende Beispiele dafür, dass die geistige und moralische Überlegenheit eines Individuums allein keine »große Persönlichkeit« erzeugt. Die Universalität der Ideen reicht auch nicht aus. Darüber hinaus ist darauf hinzuweisen, dass eine große Tat sowohl im Sinne der großen historischen Wirkung als auch im Sinne einer Tat einer großen Persönlichkeit oft von einem anderen, kleinen, gemeinen Motiv geleitet war.

Hannah Arendt war sich der Grenze der Kategorie des herstellenden Zweckhandelns (*poiesis*) sehr bewusst (dazu Morikawa 2010). Ihr zufolge können »die Motive und die Ziele, die Absichten und die Folgen« niemals einzigartig sein und kehren in bestimmten Situationen wieder (Arendt 1981, 261). »Die Größe einer Persönlichkeit, der einer jeweiligen Tat in ihrer Einzigartigkeit zukommende Sinn liegt weder in den Motiven noch in den Zielen, die sich in ihr verwirklichen mögen: Sie liegt einzig und allein in der Art ihrer Durchführung, in dem

15 In diesem Sinne finde ich es weniger sinnvoll und zweckmäßig, dieser Kategorie immer weitere Bestimmungen hinzuzufügen. Zum kategorialen (fiktiven) Charakter des Handelns siehe Weber 1968, 105–145; neuerdings Maurer 2011. Zur Problematik des Handelns siehe auch Lenk (Hg.) 1978.

16 Aber »Charisma«, »große Persönlichkeit« u. dgl. gehören zu diesen Kategorien. Darin bin ich derselben Meinung wie Weiß.

Modus des Tuns selbst« (Arendt 1981, 261). Darüber urteilen nur das Publikum und die Historiker – also nicht der Akteur selbst, sondern die Mit- und die Nachwelt: »Historische ›Größe‹ ist eine zur Erklärung von Variation angefertigte Beschreibung, eine gesellschaftliche Konstruktion.« (Luhmann 1997, 458) Deswegen scheint es mir nicht erfolgversprechend, die Einzigartigkeit, sogar die Exzeptionalität eines Individuum bzw. einer Person in ihrer Gedanken- bzw. Ideenwelt zu suchen. Genau so wenig findet man den Grund eines solchen Prädikats in objektiven Eigenschaften oder Fähigkeiten. Denn Einzigartigkeit, Exzeptionalität und Größe eines Individuum sind auch als soziale Kategorien nur nachträglich und rückblickend zurechenbar.

Das hier Dargelegte bedeutet aber nicht, dass wir uns vom Kulturbegriff im Sinne der gedeuteten und zu deutenden Wirklichkeit als solchem verabschieden müssen. Nur aus der Konvergenz des Sinnbegriffs mit dem Zweckbegriff (wie bei Max Weber) kommt man zur Täuschung, als ob Handeln (*poiesis*) und Kultur untrennbar verbunden seien (vgl. Morikawa 2010).

1.2 LEBEN UND WERK MORI ÔGAIS – DIE SOZIALE KONSTRUKTION EINER GROSSEN PERSÖNLICHKEIT

Von der oben dargelegten Problemstellung ausgehend, thematisiere ich Mori Ôgai (1864–1922) – einen japanischen Schriftsteller und Mediziner. Denn er gilt in der neueren japanischen Literatur- und Kulturgeschichte unumstritten als große Persönlichkeit und als interkultureller Vermittler. Alle gebildeten Japaner – sogar heute am Anfang des 21. Jahrhundert – kennen seinen Name. Seine Schriften werden immer noch gelesen und über ihn wird sowohl in als auch außerhalb von Japan geforscht. Die Leitfrage lautet hier: Wie kann man ihm eine solch große Bedeutung zurechnen? Wie kann man ihn als interkulturellen Vermittler bezeichnen?

Dabei bietet der Begriff der Erzählung (des Narrativs) einen Anhaltspunkt. Eine Erzählung setzt die Unterscheidungen »exzeptionell«/»normal«, »außeralltäglich«/»alltäglich«, »einzigartig«/»durchschnittlich bzw. banal« voraus. Satô (2006) zufolge wurde die neuere, japanische Literaturgeschichte als Entwicklung zum modernen, naturalistischen Realismus erzählt. Zwei Schriftsteller – Mori Ôgai und Natsume

Sôseki (1867–1916) – waren auch durch ihre anti-naturalistischen Haltung bekannt und sie exkludierten sich von den teleologischen Narrativen der neueren Literaturgeschichte. Aber Literaturhistoriker konnten die beiden nicht außer Acht lassen. Sie fanden zuerst einen Platz außerhalb der Narrative der neueren Literaturgeschichte – also als Ausnahme. Man musste sie als Ausnahme individuell behandeln. Aber mit der Etablierung und Kanonisierung der beiden in der neueren japanischen Literaturgeschichte – also dem Wiedereintritt des Exkludierten ins System – wandeln sich die Narrative selbst. Die Moderne – hier im Sinne des naturalistischen Realismus –, die bis dato auch in der japanischen Literaturwissenschaft als Ziel galt, wurde umgewertet – so argumentiert Satô (S. 94 f.).

Ich gebe hier ein typisches Narrativ über die beiden in einem *Handbuch für die japanische Literatur und Sprache (Kokugo binran)* wieder:

»Die beiden Schriftsteller hielten sich in Europa auf und eigneten sich unmittelbar dessen Kultur an. Darüber hinaus kannten sie sich bei den japanischen und chinesischen Klassikern aus. Sie waren qualifiziert, Dinge aus der globalen Perspektive zu sehen. Durch ihr Schaffen erreichten sie beinahe das Wesen des modernen Japan« (Akiyama [Hg.] 1984, 76, 236).

Zur Ergänzung dieser kurzen Beschreibung skizziere ich hier kurz das Leben und Werk Mori Ôgais, damit die nichtjapanischen Leser sie besser begreifen können.¹⁷

Mori Ôgai – sein eigentlicher Vorname war Rintarô, Ôgai war ein Schriftstellernamen – gilt als einer der wichtigsten Schriftsteller der jüngeren Literaturgeschichte und als ein Mitbegründer der modernen Literatur und Literaturkritik Japans. Hauptberuflich war er Militärarzt. Als solcher wurde er von der japanischen Regierung nach Deutschland

17 Zum Leben Mori Ôgais gibt es viele Biografien. Zunächst Mori Junzaburô 1942, Ikimatsu 1976, Ishikawa 1978; auf Deutsch: Schöchte 1987, Schamoni 1987. Zum Beitrag Ôgais zur kulturellen Modernisierung Japans in einer westlichen Sprache siehe vor allem Bowring 1979. Eine Bibliografie von Studien zu Ôgai und seinen in westlichen Sprachen übersetzten Schriften bei Wunner 1998. Das Verzeichnis der japanischen Sekundärliteratur zu Mori Ôgai wird jedes Jahr von der ihm gewidmeten Bibliothek des Stadtbezirks Bunkyo publiziert. Aus dieser Bibliothek wird eine Gedenkstätte 2012 hervorgehen.

geschickt mit dem Auftrag, das öffentliche Gesundheitswesen und das Militärsanitätswesen zu studieren. Von 1884 bis 1888 hielt er sich in Leipzig, München und Berlin auf. Neben seiner hauptberuflichen Arbeit als Militärarzt beschäftigte er sich sowohl während seines Aufenthaltes in Deutschland als auch nach seiner Heimkehr damit, die damalige europäische Literatur (vor allem Romane, Novellen, Gedichte und Theaterstücke), aber auch Opern und andere Musikwerke dem japanischen Publikum vorzustellen. Dies setzte er auch fort, nachdem er als Schriftsteller selbst zu schreiben begonnen hatte. Zu den von ihm übersetzten Autoren zählen Wedekind, Tolstoi, Rousseau, Lessing, Hofmannsthal, Hauptmann, Schnitzler, Wilde, Rilke, D'Annunzio, Flaubert, Poe, Shaw, Ibsen, Dostojewskij, Goethe, Shakespeare u. a.¹⁸ Ôgai wird das Verdienst zugerechnet, Goethes *Faust* zum ersten Mal ins Japanische übersetzt zu haben.¹⁹

Seine berufliche Karriere führte ohne nennenswerte Probleme nach oben. 1893 wurde er zum Direktor der militärärztlichen Lehranstalt ernannt, 1899 zum Generaloberstabsarzt der 12. Division in Kokura, einer Stadt auf der Insel Kyûshû (was für ihn eine Herabsetzung und die einzige Ausnahme in seiner Karriere bedeutete). Nach dem russisch-japanischen Krieg von 1904 bis 1905 erreichte er 1907 die höchste militärärztliche Position und wurde Generalstabsarzt. Nach seiner Pensionierung als Militärarzt übernahm er 1917 die Aufgabe des Direktors der kaiserlichen Sammlungen und der kaiserlichen Palastbibliothek. Darüber hinaus wurde er 1921 zum Vorsitzenden des Forschungskomitees für die japanische Sprache gewählt.

Für die vorliegende Arbeit ist Ôgais Tätigkeit als Schriftsteller, Übersetzer und Kritiker wichtiger als seine öffentlichen Ämter. Als er nach Japan heimkehrte, gab es dort nur wenige, wenn auch recht bedeutende Schriften zur Literaturtheorie, aber noch keine wissenschaftlich fundierten Arbeiten auf dem Gebiet der Literaturkritik und Ästhetik. Im Anschluss an den deutschen Philosophen Eduard von Hartmann verfasste Ôgai die erste systematische, stark philosophisch orientierte japanische Ästhetik. Aber nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch

18 Ôgais Übersetzungen basieren auf der deutschen Fassung der Schriften dieser Autoren. Einen umfassenden Überblick über Ôgais Übersetzungen gibt Kapitel 3 der vorliegenden Arbeit. Zu Erläuterungen und Kommentaren zu Ôgais Übersetzungen siehe vor allem Kobori 1982.

19 Zum Beitrag Ôgais zur Goethe-Rezeption in Japan siehe Weber 1999.

versuchte er, die moderne Literaturkritik in Japan zu etablieren. 1889 gründete er eine literaturkritische Zeitschrift namens *Shigarami zôshi* (*Palisaden-Heft*)²⁰ und bot Schriftstellern und Dichtern die Möglichkeit, darin nicht nur eigene Dichtungen, sondern auch literaturkritische Texte zu veröffentlichen. Als Herausgeber sorgte er dafür, dass zu einer abgedruckten Arbeit mindestens zwei kritische Stellungnahmen veröffentlicht wurden. Hierin sind die ersten Ansätze für eine Institutionalisierung der Literaturkritik in Japan zu sehen.

Ebenfalls 1889 veröffentlichte er mit seinen Freunden eine Sammlung von ihnen übersetzter europäischer Gedichte. »Mit der Gedichtsammlung *Omokage* wurde erstmals demonstriert, daß eine Übersetzung von europäischen Gedichten ins Japanische (bzw. Chinesische) in einer in Inhalt und Form angemessenen Qualität möglich war, und das sowohl mit traditionellen als auch mit neuen Techniken« (Schöchte 1987, 74).²¹

Nicht zuletzt wurden dem japanischen Leser mit dieser Sammlung einige repräsentative Vertreter der Lyrik der europäischen Romantik nahegebracht und wesentliche Anstöße für eine *japanische Romantik* gingen von ihr aus. Auch Ôgais eigene Erzählungen werden ihr zugerechnet, wie er überhaupt als Repräsentant der *romantischen Strömung* (*roman-ha*) gilt. Bis in seine späten Lebensjahre übersetzte er vorzugsweise (neo-)romantisch geprägte zeitgenössische europäische Literatur ins Japanische, wie ich im Kapitel 2 näher ausführen werde.²²

Bis zum Ende seines Lebens blieb er sehr produktiv, sowohl als Schriftsteller als auch als Übersetzer, und verlor seine Führungsposition unter den Literaten nicht. Um 1910 wurde er zu einem »Orientierungspunkt für die jungen nicht-naturalistischen Autoren, er förderte sie, regte sie an, bot ihnen [...] einen Begegnungsort und war der wichtigste Vermittler neuerer europäischer (nicht nur deutscher) Literatur« (Schamoni 1987, 76). Auch gründete er im Jahre 1909 die Zeitschrift *Subaru* (*Die Pleiaden*). Sie wurde zum »Sammelbecken der ästhetisch

20 Über *Shigarami zôshi* siehe Morita 1969.

21 Viele europäische Lyriker, die von ihm und seinen Freunden ins Japanische übertragen wurden, beschäftigten sich mit dem Thema Heimat. Heimat wurde ein wichtiges Motiv auch für die japanische Ethnologie Yanagita Kunios, der unter dem Einfluss Ôgai intellektuell aufwuchs. Siehe Kapitel 3 und 4 der vorliegenden Arbeit.

22 Exakter gesagt beendete Ôgai seine Tätigkeit als Übersetzer 1915 nahezu, worauf Kobori hinweist (Kobori 1982b, 140 f.).

interessierten, a-politischen Jugend« (Schamoni 1987, 76) und eine Hochburg der »japanischen Romantik«. In denselben Jahren unterstützte Ôgai nachdrücklich die Theaterreformbewegung und es gelang ihm, neben westlichen Dramen auch die westliche Aufführungspraxis in Japan einzuführen.

Doch Ôgai begleitete die Modernisierung Japans mit zunehmender Skepsis und in späteren Jahren war er, wie er selbst sagte, erfüllt von »Resignation«.²³ Im Jahr 1912 starb Kaiser Meiji und damit ging die Meiji-Zeit zu Ende. Am Tag des Begräbnisses nahmen General Nogi und seine Frau sich das Leben. Ôgai war davon so beeindruckt, dass er an dem Tag, an dem Nogi begraben wurde, eine größere Zahl historischer Erzählungen zu schreiben begann, die von den Lebensverhältnissen und dem Sittenkodex der japanischen Vormoderne handelten.

Soweit das »offizielle« Narrativ über Mori Ôgai, das bei der großen Mehrheit der Japaner und auch bei westlichen Kennern verbreitet ist.

Die Leithypothese der vorliegenden Arbeit heißt: In Ôgais Texten und in seinem Leben kommt das Masternarrativ²⁴ des modernen Japan zum Ausdruck, nämlich: *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.* Dabei nehme ich die logische Parallelität zwischen der sozialen Konstruktion der Ôgai-Figur als große, exzeptionelle Persönlichkeit und der Japanizität als residuale Kategorie der Moderne – in der Differenz zur als universell angenommenen westlichen Moderne – an.

23 Allerdings bleibt es ein Rätsel, warum er resignierte; dies ist ein häufig behandeltes Thema der Ôgai-Forschung geworden.

24 Dieses Masternarrativ ist leicht nachzuvollziehen, wenn man z. B. die in Kapitel 5 behandelten zwei Periodika über Mori Ôgai durchblättert. Zur Problematik der Narrative siehe vor allem die Schriften Hayden Whites, vor allem White 1990 und 1991. Darüber hinaus auch Stone 1979, Mitchell (Hg.) 1981, Burke 1991, McGill 1998. Ein neuerer Überblick findet sich bei Müller-Funk 2008.

1.3 KULTURELLES GEDÄCHTNIS UND KANONISIERUNG

Zwei rote Fäden durchziehen die vorliegende Arbeit. Der eine ist Friedrich Tenbrucks Forschungsprogramm zur repräsentativen Kultur, an dem sich auch Weiß (1998) orientiert. Trotz der oben genannten Schwächen bleibt die vorliegende Arbeit im Rahmen dieses Programms. Jedem Teil von Tenbrucks Programm entspricht ein Kapitel: (a) die Erhebung der repräsentativen Bestände einer Kultur (Kapitel 2), (b) die Identifizierung ihrer Erzeuger und Erhalter (Kapitel 3 und 4), (c) die Aufdeckung der Mittel und Wege ihrer Verbreitung (Kapitel 5 und 6) (vgl. Tenbruck 1996, 112).

Um das erste der oben genannten Probleme, nämlich das asymmetrische Verhältnis zwischen den Kulturen, genauer zu fassen, führe ich über die Kategorie der Differenzierung von Zentrum und Peripherie hinaus den Code des Orientalismus/Okzidentalismus ein. Im Folgenden definiere ich im Anschluss an Buruma/Margalit (2005) den *Okzidentalismus* vorläufig als umgekehrte Form des Orientalismus. Der Okzidentalismus bezeichnet folglich ein Kommunikationssystem, das die Identität der »Nichtwestler« produziert, indem es die »Westler« und das Westliche ausgrenzt. In diesem System spielt der Westen aus der Perspektive der »Nichtwestler« eine negative Rolle. Der »Westler« zeigt all das, was man als »Nichtwestler« nicht sein soll – z. B. individualistisch, materialistisch usw.

Um die oben genannten weitere Probleme (2–4) zu diskutieren, ergänze ich den analytischen Rahmen mithilfe der kulturwissenschaftlichen Gedächtnistheorie Aleida und Jan Assmanns.²⁵ Mit dem Begriff »Gedächtnis« möchte ich den herkömmlichen Begriff des »Kulturwerts« ablösen. Der erste Grund hierfür liegt darin, dass der letztere schwer empirisch bzw. erfahrungswissenschaftlich zu handhaben ist. Zwar gibt Tenbruck als 4. Aufgabe im Forschungsprogramm für die repräsentative Kultur die »Abschätzung ihres Einflusses auf das soziale Handeln« (Tenbruck 1996, 112) an, es fällt aber sehr schwer, empirisch festzustellen, ob die durch die Kulturelite »geschaffenen« Kulturwerte *tatsächlich* auf das Verhalten von Mitmenschen eingewirkt und sie beeinflusst haben oder ob diese von anderen Motiven geleitet

25 Ihre Gedächtnistheorie in neuester zusammengefasster Form: A. Assmann 2008. Siehe auch Erll 2005.

werden, legt man den Wertbegriff und die damit zusammenhängende akteursorientierte Theorie zugrunde. Hingegen sind Wirkung und Präsenz von Intellektuellen mit dem Begriff der Kanonisierung viel einfacher feststellbar, wenn man sich der kulturwissenschaftlichen Gedächtnistheorie anschließt.

Der zweite Grund dafür, dass ich diese Theorie vorziehe, hängt an ihrer gesellschaftstheoretischen Implikation zusammen: Jede Gesellschaft bzw. Kultur versteht sich als abgeschlossene Einheit, die durch ein Wert- bzw. Normsystem integriert wird, welches wiederum jedes Handeln ihrer Mitglieder lenkt und die Koordination ihrer Handlungen ermöglicht. Wie im vorletzten Abschnitt gezeigt, entkommt eine solche Gesellschaftstheorie bzw. ein solcher Kulturbegriff der Gefahr des Kulturplatonismus nicht. Die kulturelle Identität und der Zusammenhalt einer Gesellschaft dürfen weder als Ausgangspunkt wissenschaftlicher Beobachtung vorausgesetzt noch mit einem mystischen, empirisch unbeobachtbaren Begriff wie Wert chiffriert werden.

Es geht dann nicht mehr um gemeinsame Werte, sondern um Wissen aufgrund eines gemeinsam geteilten Gedächtnisses – noch allgemeiner gesagt: aufgrund eines Symbolsystems, das durch das Sprachhandeln – nicht immer absichtlich – hergestellt und in Form von *Texten* gespeichert wird. Der Prozess von Produktion, Reproduktion, Verbreitung, Konsum, aber auch Verehrung usw. der Texte ist ein durchaus beobachtbarer Prozess.

Das kulturelle Gedächtnis ist Jan Assmann (1992) zufolge im Unterschied zum kurzfristigen, kommunikativen Gedächtnis²⁶ das objektivierte, langfristige Gedächtnis, das als Gedächtnis der Gesellschaft zu verstehen ist. Ein wichtiger Unterschied zwischen dem kulturellen und dem kommunikativen Gedächtnis besteht darin, dass das erstere als Mnemotechnik institutionalisiert und objektiviert ist, und zwar »mit festen Objektivationen sprachlicher und nicht sprachlicher Art« (J. Assmann 1992, 52). Das kulturelle Gedächtnis ist zwar auch in Riten, Musik, Tänzen, Bildern usw. objektiviert (bzw. institutionalisiert), aber überwiegend schriftlich gespeichert. Damit ist es notwendig, eine spezialisierte Trägerschicht für die Sinnpflege und Interpretation von Texten und *Traditionen* auszubilden (J. Assmann 1992, 54). Ich verstehe in der vorliegenden Arbeit diese Trägerschicht als Kulturelite. Der im kulturellen Gedächtnis gepflegte Wissensvorrat verweist auf eine ent-

26 Für einen ausführlichen Überblick zu diesem Konzept siehe Welzer 2005.

weder positive oder negative identifikatorische Figur: *Das sind wir oder das ist unser Gegenteil*. Er markiert die Grenze der Trägergruppe scharf und trägt dazu bei, das Eigene vom Fremden zu unterscheiden. Darin liegt das Problem der Fremdrepräsentation.

Um die Bedeutung von Literatur als Medium des kollektiven Gedächtnisses zu klären, werde ich einen zentralen Begriff Aleida Assmanns verwenden, nämlich den des *kulturellen Textes*. Kulturelle Texte fungieren als Speichermedium des kulturellen Gedächtnisses. Repräsentative Beispiele kultureller Texte sind die Bibel, aber auch literarische Werke etwa von Shakespeare, Goethe und Dante etc. Dem kulturellen Text wird die Funktion zugesprochen, kulturelle Identität und gesellschaftliche Kohärenz zu stiften. Der kulturelle Text bestimmt die Reichweite seines Horizonts und gibt ihm durch die weltmodellierende Funktion seiner Semantik identitätsfundierende Prägnanz (A. Assmann 1995, 243). Kulturelle Texte sind erinnerndes Medium und erinnerter Gegenstand des kulturellen Gedächtnisses zugleich. Aleida Assmann zufolge ist ein kultureller Text durch eine besondere Rezeption und Lektüre von Seiten des Lesers gekennzeichnet: Leser lesen einen kulturellen Text weder zum Vergnügen noch mit ästhetisch-kritischer Distanz, sondern »Verehrung, wiederholtes Studium und Ergriffenheit« (A. Assmann 1995, 242) zeichnen die Rezeption eines kulturellen Textes aus.²⁷

27 Die Unterscheidung von literarischen und kulturellen Texten hängt mit der modernen Differenzierung der Gesellschaft zusammen. Im Zuge der Modernisierung und somit der Ausdifferenzierung der Wertsphäre im Sinne Max Webers hat sich das autonome Subjekt »Leser« herausgebildet (vgl. Weber 1920). Mit der Entstehung des Lesers wird die Lektüre eines Textes vom kulturellen Zusammenhang mit anderen Wertsphären abgekoppelt und erhält mehr Züge einer privaten Angelegenheit. Einen literarischen Text liest der Leser als Individuum und autonomes Subjekt. Zugleich fordert der literarische Text ästhetische Distanz. Die Lektüre von literarischen Texten ist keine Zeremonie mehr, die soziale Verbände und gemeinsame Werte sowie Interessen stiftet. Zugleich sind Produzenten von Texten in Verbindung mit der kapitalistischen Produktion dem Marktdruck ausgesetzt und müssen sich an dem stetig wandelnden Geschmack des Lesers und an sich ebenso wandelnden Moden des Marktes orientieren, um sich zu behaupten. Damit verlieren Texte wie alle anderen Kunstwerke im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit ihre Aura, wie Walter Benjamin einst analysierte (Ben-

Jenes kollektiv geteilte Wissen des kulturellen Gedächtnisses, das von kulturellen Texten vermittelt und aufbewahrt wird, liefert darüber hinaus nicht (nur) faktisches Wissen, sondern auch *eine klare Wertperspektive und eine Relevanzstruktur*, die es der jeweiligen Gruppe ermöglicht, auf der Symbolebene Wichtiges von Unwichtigem, Zentrales von Peripherem usw. zu unterscheiden.

Die ausgewählten und verbindlich gewordenen Texte sollen *Kanon* heißen. Kulturelle Texte gehören zum Kanon in diesem Sinne. Der Vorgang der Auswahl und Zusammenstellung von zu erinnernden Texten sowie der Sicherung ihrer Überlieferung soll Kanonisierung heißen. Die professionelle Ausdifferenzierung von Spezialisten der Überlieferung kultureller Texte beginnt erst mit der Kanonisierung (A. Assmann 1995, 242). Die Kanonisierung sichert die Geformtheit und Organisiertheit des kulturellen Gedächtnisses.²⁸ Kanonbildung und Lite-

jamin 1980). In Japan entstand das Verlagsgewerbe bereits in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts; marktorientierte Berufsautoren gab es bereits im ausgehenden 18. Jahrhundert. Siehe Suzuki 1980, auf Deutsch: May 1983. Hingegen ist der Adressat eines kulturellen Textes der Leser als Repräsentant eines Kollektivs. Die Teilhabe am kulturellen Text ist Indiz der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe und Garant einer übersubjektiven Identität. Hinter dem kulturellen Text steht der Anspruch auf eine verbindliche, unhintergehbare und zeitlose Wahrheit. Diesen Sachverhalt beschreibt Hans Jost Frey: »Zur Auffassung des Textes als Denkmal gehört die Festlegung und damit der Anspruch auf Endgültigkeit. Sie läßt den Leser nur als Denkmalspfleger zu, als Diener einer Überlieferung, die insofern als sich etwas ändert, als fixierte gar nicht anders als bedroht sein kann« (Frey 1990, 15). Die Sicherung solcher Identität erfordert ein Rezeptionsverhalten, das als Verehrung, wiederholtes Studium und Ergriffenheit zu kennzeichnen ist. Wenn der literarische Text zum Genuss bestimmt ist, dann der kulturelle Text zur Aneignung und zur vorbehaltlosen Identifikation. »Damit einher geht eine vorbehaltlose Identifikation mit dem Geschriebenen, ein Verlangen nach Aneignung von Wissen über Herkunft und Identität, Normen und Werte, die Suche nach Wahrheit« (Erl 2005, 157).

- 28 J. Assmann kennzeichnet das kulturelle Gedächtnis mit den folgenden Merkmalen: a) Identitätskonkretheit, b) Rekonstruktivität, c) Geformtheit, d) Organisiertheit, e) Verbindlichkeit und f) Reflexivität (J. Assmann 1988). »Identitätskonkretheit« bedeutet, dass ein kulturelles Gedächtnis immer das Gedächtnis einer Gruppe ist, was sie auch immer sein mag, und bewahrt

raturgeschichte sind zentrale Mechanismen und Medien, mit deren Hilfe in Gesellschaften (an Literatur) erinnert wird. Der Kanon hat hohe gesellschaftliche und kulturelle Relevanz. Um kanonisiert zu werden, ist es für einen Text nicht ausreichend, ästhetische Kriterien zu erfüllen. Denn Kanonisierung ist kein rein literarischer Vorgang, sondern auch ein sozialer Prozess. Im Kanon manifestieren sich Werte und Interessen bestimmter Gruppen stärker und anderer Gruppen schwächer (Hahn 1998, 461). Der Kanon übernimmt die repräsentative Funk-

den Wissensvorrat einer Gruppe, die daraus ein Bewusstsein ihrer Einheit und Eigenart, d. h. ihre Gruppenidentität bezieht (J. Assmann 1988, 13). Mit der »Rekonstruktivität« ist der jeweilige Gegenwartsbezug der Vergangenheit gemeint. Vergangenheit ist nicht an sich vorhanden, sondern Vergangenheit wird immer im Erinnern (re-)konstruiert (J. Assmann 1992, 31). Das kulturelle Gedächtnis bezieht sich in diesem Sinne immer auf Gegenwart als retrospektives Konstrukt. »Geformtheit« bedeutet, dass das kulturelle Gedächtnis kommunikatibel objektiviert und institutionalisiert sein soll, sodass es in der Gesellschaft von einer Generation zur nächsten weitergegeben und vererbt werden kann. Schrift ist ein wichtiges, aber nicht das einzige Medium, das dies ermöglicht. Das kollektiv geteilte Wissen des kulturellen Gedächtnisses wird auch in Form von Bildern und Riten bewahrt und vererbt. In diesem Sinne ist der Unterschied zwischen dem kommunikativen und kulturellen Gedächtnis mit dem zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit nicht ganz identisch, wenn auch das kulturelle Gedächtnis mehr Affinität mit der Schriftlichkeit hat. Mit »Organisiertheit« wird der institutionelle und soziale Aspekt des kulturellen Gedächtnisses berücksichtigt, d. h. die institutionelle Absicherung von Kommunikation, z. B. durch Zeremonialisierung der Kommunikationssituationen und die damit einhergehende soziale Differenzierung der jeweiligen Trägergruppe. Wenn auch das kulturelle Gedächtnis eine soziale Konstruktion ist, wird es nicht von der Gesellschaft als ganzer getragen, sondern es gibt immer eine bestimmte, je nach der Kultur unterschiedliche, spezifische Trägergruppe, die es (er)schafft und pflegt (J. Assmann 1992, 54). Die »Reflexivität« des kulturellen Gedächtnisses funktioniert auf drei Ebenen: a) es reflektiert die gängige Praxis der Lebenswelt in Form von Sprichwörtern, Lebensregeln, Ethnotheorien, Riten, Sozialtheorien usw. Aber es reflektiert auch das Selbstbild der Gruppe. Das kulturelle Gedächtnis reflektiert schließlich sich selbst »im Sinne der Auslegung, Ausgrenzung, Umdeutung, Kritik, Zensur, Kontrolle, Überbietung und »hypoleptischen« Aufnahme« (J. Assmann 1988, 15).

tion in dem Sinne, dass ein ausgewählter Teil als Symbol für das Ganze steht. In diesem Sinne erfüllt der kanonisierte Text eine Vertretungsfunktion für das Ganze. Seine Herstellung ist Aufgabe jener repräsentativen Schicht eines Kollektivs, die üblicherweise als Kultur-elite bzw. kulturelle Stellvertreter im oben genannten Sinne bezeichnet wird. Zu den Funktionen des kanonisierten Texts gehören die Stiftung kollektiver Identität, die Legitimierung gesellschaftlicher und politischer Verhältnisse sowie die Aufrechthaltung oder Unterwanderung von Wertesystemen. Mit ihrem Korpus an Wiedergebrauchs-Texten beschreiben Kulturen sich selbst. Und so, wie sich die Identitätskonzepte und Wertstrukturen von Kulturen wandeln, verändert sich auch ihr Kanon. Der Kanon ist in gewisser Weise als Form der Selbstthematization einer Kultur oder eines ihrer Teilsysteme aufzufassen (Hahn 1987, 29). Selbstthematizationen sind aber niemals einfache Spiegelungen der Identität der thematisierten Gruppen. Vielmehr ist es so, als ob man den Aufmerksamkeitsstrahl auf einen bestimmten Brennpunkt richtete (Hahn 1987, 29). Im Kanon spiegelt sich nicht das Faktische und Durchschnittliche der Gruppe wider, sondern in ihm kommen die normative Repräsentation, Wertperspektiven und Relevanzstrukturen zum Ausdruck.²⁹

»In allen Fällen geht es bei Kanonisierung um ein Reflexivwerden der Traditionen. Diese verlieren den Charakter selbstverständlicher Gewohnheiten, Lebensformen, Sitten, Rechtsauffassungen, Kulturformen, Frömmigkeitsweisen oder Weltbilder [...] er wählt bestimmte Teile aus, die als Symbol für das Ganze stehen. Es geht also nicht notwendig um Sinnverknappung, sondern um explizite Thematisierung, um Heraushebung.« (Hahn 1987, 28)

Neben der repräsentativen Funktion (Selbstthematization) ist auf die Gedächtnisfunktion des Kanons hinzuweisen, denn die literarische *Welt-erzeugung* und Bedeutungsstiftung ähnelt Prozessen des kollektiven Gedächtnisses (Erll 2005, 147). Literatur, insbesondere die kanonisierte, eignet sich hervorragend als Gedächtnismedium, da sie aus diesem Vorgang von Selektion, Gewichtung und Tilgung hervorgeht. Der Kanon wird nicht alt und transzendiert sich über die Zeit. Er entkommt dem Druck des Markts, sich dem wandelnden Bedarf und Geschmack

29 Man erinnere sich an die Parallelität der Schaffung des Kanons mit der Erfindung der Tradition.

des Lesers anzupassen und sich zu erneuern. Allerdings verändert sich auch der Kanon, wenn sich die Identitätskonzepte und Wertstrukturen von Kulturen wandeln. In diesem Fall können alte, kanonisierte Texte entweder eine neue Interpretation erhalten oder völlig in Vergessenheit geraten, wenn sich andere, zeitgemäßere Texte als Kanon etablieren und den alten Kanon ablösen können.

Es ist hier kurz auf das Verhältnis zwischen sozialer Differenzierung und Kanonisierung hinzuweisen. Kanonisierung wird von Kultureliten im Sinne der repräsentativen, kulturtragenden Schicht geleistet (Hahn 1987, 33). Daraus lässt sich schlussfolgern, dass der eigentliche Ort der Kanonisierung die Hochkulturen sind (Hahn 1987, 36). Denn eine Hochkultur bestimmt sich in ihrem Charakter, Tenbruck zufolge, vor allem durch die Existenz der Oberschicht, deren Kommunikationsraum für den gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang steht (Tenbruck 1962b, 117). Ihre Existenz ist nur gesichert, wenn es gelingt, diejenigen Voraussetzungen zu schaffen, welche eine genügende strukturelle Verbindung und damit auch kulturelle Identität garantieren, um trotz der sozialen Differenzierung in dieser Schicht Loyalität und Identität zu ermöglichen (Hahn 1987, 34). Die repräsentative kulturtragende Schicht thematisiert sich selbst über die Kanonisierung (Hahn 1987, 33).³⁰

Hingegen ist die Kanonisierung in einer funktional differenzierten Gesellschaft kaum möglich, die kein repräsentatives Teilsystem hat (Hahn 1987, 36). Denn mit der funktionalen Differenzierung als Gliederungsprinzip muss auch die charakteristische Organisationsform der Oberschichten verschwinden. Die funktional verselbständigten Funktionsbereiche haben zwar jeweils eigene Funktionseliten, zwischen denen die Zirkulation größer oder geringer sein mag, aber sie stellen keine einheitliche Kommunikationsgemeinschaft mehr dar (Hahn 1987, 34). Mit dem systemtheorieorientierten Terminus der Differenzierung ist die Kanonisierung nur bis in die stratifikatorisch differenzierte Gesellschaft möglich, aber sie findet keinen Spielraum in der funktional differenzierten Gesellschaft.

Andererseits behauptet Hahn zugleich:

30 In diesem Sinne – aber nur in diesem Sinne – lässt sich hier Karl Marx' Satz zitieren: »Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken« (Marx/Engels 1969, 46).

»Bedarfssituationen für Kanonisierung und Identitätsbestimmungen ergeben sich einmal, wenn eine zuvor gleichsam als schlicht gegeben empfundene kulturelle Identität bedroht wird. [...] In diesen Situationen, in denen typischerweise ein starker Assimilationsdruck entsteht, liegt es insbesondere im Interesse der ursprünglichen Eliten, über Kanonisierung der Infragestellung der Identität der von ihnen beherrschten Gruppen entgegenzuwirken. [...] Theoretisch läßt sich dieser Typus von Kanonisierungsbedarf generalisieren. Grundsätzlich basiert alle auf Überlokalität aufbauende Organisation von Hochkulturen auf Repräsentation der Teilkulturen durch Zentralsymboliken auf höherer Abstraktionsebene« (Hahn 1987, 33).

Wenn diese These richtig ist, lässt sich schlussfolgern, dass die Form der Gesellschaftsdifferenzierung weniger relevant ist als die akute Bedarfssituation und Hahns These des notwendigen engen Zusammenhangs von Hochkultur und Kanonisierung relativiert werden muss. Ich werde in dieser Arbeit anhand japanischer Erfahrungen prüfen, ob seine These haltbar ist.

Mit der Gedächtnistheorie Assmanns verschiebt die vorliegende Arbeit den Akzent in der interkulturellen Vermittlung vom Akteur auf Texte. Texte sind Sprechakte im Kontext zerdehnter Sprechsituationen und ermöglichen als Übertragungsmittel Speicherung und Überlieferung von Wissen. Aus dieser theoretischen Perspektive ist ein Akteur nicht mehr die treibende Kraft des Vermittlungsprozesses. Denn er ist nicht mehr in der Lage, sich oberhalb oder außerhalb der symbolischen Ordnungen zu verorten und frei und souverän solche zu schaffen, sondern er ist selbst ein Teil der symbolischen Ordnungen. Sein Leben wird im Rahmen der symbolischen Ordnungen erzählt (Narrativ) und repräsentiert.

Mit der hier kurz zusammengefassten Gedächtnistheorie soll plausibler gemacht werden, warum ein Schriftsteller und seine Tätigkeiten ein soziologisches Thema werden können. Die Antwort lautet: Schriftsteller sind Schrift-Steller, d. h. Produzenten von Schriften (Texten), die als Zirkulations- und Speichermedium einer Gesellschaft fungieren.³¹

31 Die Rolle der nichtwissenschaftlichen Narrative und der literarischen Erzählung insbesondere als Deutungsmuster betont Wolfgang Iser in der Gedächtnisforschung: »Die Schriftsteller erzählen Geschichten von einer Komplexität und inneren Spannung, die der Historiker mit seinen expli-

Schriften erweitern ihren Kommunikationshorizont zeitlich und räumlich wesentlich. Darüber hinaus erzeugen sie Spielraum für immer neue Interpretation der Texte und Veränderungen ihrer Bedeutung und erschaffen somit autonome Kommunikationsketten, die jenseits der Intention jedes einzelnen Schriftstellers wirken. Schließlich machen Schriften einen wichtigen Bestandteil des Gedächtnisses der meisten Gesellschaften aus.

Mit der begrifflichen Akzentverschiebung von der Handlung auf den Text rückt der Begriff des kulturellen Texts in den Vordergrund. Diesem wird die Funktion zugesprochen, nicht nur über den räumlichen, sondern auch den zeitlichen Horizont hinaus kulturelle Identität und sozialen Zusammenhalt zu stiften. Mit diesem Begriff lassen sich Kultureliten bzw. Intellektuelle definieren als diejenigen, die kulturelle Texte schaffen, pflegen und aufbewahren.³² So betrachtet, sind die Etablierung einer Person als Kulturelite einerseits und die Kanonisierung ihrer Werke als kulturelle Texte andererseits zwei Seiten derselben Medaille. Die vorliegende Arbeit bemüht sich, dies in Bezug auf Mori Ôgai nachzuzeichnen.

In diesem Sinne interessiere ich mich weniger für die »innere Welt« bzw. Werte Mori Ôgais, welche die historischen Ôgai-Studien herausarbeiten wollen, als für die Kommunikationskette, die von ihm begründet und angestoßen wurde, für Kommunikationsketten, die daran anschließen, und für die Struktur, welche die von ihm eingeführten Semantiken zu bilden vermögen. Bei diesen Semantiken handelt es sich um Kategorien, mit denen die Wirklichkeit wahrgenommen, beobachtet und beschrieben wird, und Narrative, mit denen Ereignisse in eine erzählende Ordnung gebracht werden, die im Gedächtnis eines

ten, analytischen und insofern immer höchst reduktionistischen Erklärungsansprüchen nicht erreichen kann« (Hardtwig 2002, 121).

- 32 Ein Schriftsteller kann bewusst einen Text schreiben, aber keinen kulturellen Text schaffen. Denn ob ein Text als kultureller Text gilt oder nicht, hängt nicht von dessen Urheber, nicht direkt von dem Inhalt des Texts, sondern von der Art und Weise der Rezeption ab. Sowohl Kulturelite als auch kulturelle Texte sind Beschreibungsbegriffe für den Beobachter der zweiten Ordnung. Man wird einen für verrückt halten, der sagt: »Ich schreibe als Kulturelite einen kulturellen Text.« Auch in diesem Sinne kann ich in der vorliegenden Arbeit nicht von der Handlungstheorie ausgehen.

Kollektivs abgespeichert wird und jederzeit abrufbar ist. Kurz: Wie bestimmte Semantiken die Wirklichkeit bedingen und generieren.

1.4 GLIEDERUNG DER ARBEIT

Charakteristisch für Ôgai war nicht nur seine generationenübergreifende Position, wie Kapitel 2 zeigt. Dank seines Beamtenstatus als Militärarzt war er auch einer der wenigen Schriftsteller, der nicht dem Druck des Marktes ausgesetzt war. Er musste sich nicht am ständig wandelnden Geschmack des Publikums und an den sich ebenfalls wandelnden Moden des Marktes orientieren, um sich als Schriftsteller zu behaupten. In dieser Hinsicht besitzt Ôgai eine Ausnahmeposition. Daraus lässt sich folgern, dass seine Texte im Zeitalter der Reproduktion – in Bezug auf Bücher und Holzschnitte hat es in Japan lange vor der Industrialisierung begonnen – ihre Aura nicht verloren haben oder zumindest, dass seine Anhängerschaft ihn als großen Meister wahrnahm, der den Massen gegenüberstand. Die Rezeption der Texte Ôgais zuerst in seiner Anhängerschaft, dann bei der Lektüre in der Schule ist durch ein für kulturelle Texte spezifisches Verhalten gekennzeichnet, nämlich Verehrung, wiederholtes Studium und Ergriffenheit.

In Kapitel 2 wird untersucht, welche literarischen Werke in welcher Weise in Mori Ôgais Rezeptions-, Übersetzungs- und Publikations-tätigkeit einbezogen waren und welchen Einfluss dies auf sein eigenes literarisches Schaffen sowie auf seine Beurteilung und Beeinflussung des kulturellen (und gesellschaftlich-politischen) Umbruchs in Japan hatte. Ôgai hat sich (insbesondere durch die große Zahl seiner hier nicht aufzuführenden Übersetzungen) sehr tief auf die Herausforderungen und Zumutungen der westlichen Moderne eingelassen, zugleich aber von dieser auch die gedanklichen und argumentativen Mittel zur »Selbstbehauptung« und sogar »Selbsterhöhung« der *eigenen, japanischen* Kultur bezogen. Moderne bedeutete für ihn vor allem in ethischer Hinsicht Befreiung der individuellen Subjektivität einerseits und Zerstörung der objektiven Form andererseits (OZ, Bd. 25, S. 219 ff.).³³

33 Allerdings äußerte Ôgai diesen Satz im Kontext der Kunst- und Literaturgeschichte. Aber viele Autoren haben ihn auf die noch breitere Kulturkritik an der Moderne übertragen. Siehe z. B. Kobori 1998, 24 f.; Ikeuchi 2001, 65 ff.

Mit Hegel gesprochen: ein System von Bedürfnissen und einen Verlust der Sittlichkeit.

Indirekte Kritik an der – halbierten – Moderne übte Ôgai dadurch, dass er die aktuellste und zukunftsweisendste Form des *modernen* Geistes in der Romantik bzw. in der Neoromantik des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts sah und diese rezipierte. Im gegebenen Zusammenhang ist unter »Romantik« zunächst ein Vorstellungssyndrom zu verstehen, das aus der Mitte des »Projekts der Moderne« entspringt. Es handelt sich hier, entgegen einer lange vorherrschenden Deutung, also keineswegs um eine obskure, tendenziell auch reaktionäre Form von *Antimoderne*, sondern um eine ebenso durchdachte wie kulturell folgenreiche und produktive *Selbstkritik* jenes »Projekts«, sofern dieses auf eine fortschreitende Rationalisierung des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses zielt, also auf seine Begründung und Gestaltung gemäß universeller Prinzipien. Die Romantik setzt dieser Universalisierungs- und Uniformierungsdynamik den Eigensinn und das Eigenrecht (wenn nicht: das Vorrecht) des kultur- und auch lebensgeschichtlich Besonderen, Differenten und Singulären entgegen.³⁴

34 Siehe Weiß 1993, 83–112, 148–159; außerdem: Helduser/Weiß (Hg.) 1998 (insbesondere die Einleitung). Bedeutende Analysen zu der (negativen, also nicht aufzuhebenden) Dialektik von Aufklärung und Romantik finden sich in der Soziologie vor allem bei Georg Simmel. Diesen Hinweis verdanke ich Johannes Weiß. Allerdings lässt sich dieses Projekt zugleich als eine *vom Westen durchgeführte Grenzziehung* auslegen, welche Bornierung und Verfestigung kultureller Unterschiede und eine Ontologisierung der Kultur nach sich zieht (siehe Abschnitt 2.1.2). Wer hat schließlich die *Deutungshoheit*, zu entscheiden, wer welcher Gruppe angehören soll und welche *Elemente (Lebensweise) von einer Kultur »ihre eigenen« sind?* Dass die Einheimischen in Asien und Afrika *ihre eigene Art und Weise* der Lebensführung (Kultur) halten sollen und müssen, bedeutet, dass sie durch Europäer und US-Amerikaner weiter ökonomisch ausgebeutet, politisch beherrscht und militärisch erobert werden sollen – zumindest im Kontext jener Zeit –, wenn das romantische Postulat des Rechts auf kulturell Eigenes von politisch, ökonomisch und militärisch Überlegenen ausgesprochen wird. Im Kontext Ôgais ist darauf hinzuweisen, dass die Zeit der Neoromantik auch die der sogenannten »gelben Gefahr« war. Ôgai stellte dem japanischen

Ôgai war kein Systematiker (vgl. Kobori 1982, 406). Er hat das romantische Vorstellungssyndrom an keiner Stelle in abstrakter, systematischer und programmatischer Form dargelegt. Und doch bewegen sich seine Wahrnehmung und produktive Aufnahme der Moderne ebenso wie sein eigenes literarisches Schaffen und sein kulturpolitische Engagement in dessen Bahnen. Zunehmend ging es ihm darum zu klären, wie der Sinn und das Recht des kulturell *Eigenen* im Prozess der Modernisierung Japans erhalten, reaktiviert oder auch überhaupt erst bestimmt resp. konstruiert und in seiner Bedeutung und lebensbestimmenden Wirksamkeit gefördert werden kann. Aber dies alles ist ihm nur durch die Semantiken der Romantik – und zwar insbesondere durch die Unterscheidung zwischen dem Westen und dem Nicht-Westen – ermöglicht worden. Erhalt und Selbstbehauptung des kulturell Eigenen Japans als solchem kam für die Generation von Intellektuellen vor ihm gar nicht infrage. Erst der von der europäischen Romantik eingeführte binäre Code von Westen/Nicht-Westen ermöglicht als Form³⁵ die Frage zu stellen, was als »japanisch« gelten soll und was das Japanische vom Westlichen unterscheiden soll.

Im Zusammenhang mit seinem literarischen Schaffen und seinem kulturpolitischen Engagement bildete sich um Ôgai (und unter seinem bestimmenden Einfluss) ein Netzwerk von Schriftstellern und Intellektuellen, das sich selbst als »romantisch« identifizierte und in der intellektuellen, kulturellen und auch politischen Öffentlichkeit Japans seine Wirksamkeit entfaltete. Der eingehenden Untersuchung dieses Netzwerks, seiner wichtigsten Mitglieder, seines Programms, seiner kommunikativen und interaktiven Bezüge (bzw. Zirkel) und seiner publizistischen Aktivitäten ist Kapitel 3 gewidmet. Hier geht es um die kulturelle Vergesellschaftung im Sinne Tenbrucks auf der Handlungsebene einerseits und die Konstruktion des kulturellen Gedächtnisses auf der Textebene andererseits.

In diesen kommunikativen Bezügen gründete Ôgai immer neue Zeitschriften für Kultur, Literatur und Ästhetik wie *Shigarami zôshi* (1889–1894), *Mesamashi-Sô* (1896–1902), *Geibun/Man'nen-Sô* (1902–04)

Publikum auch die westliche Rassenphilosophie vor, wie die von Gobineau und von Samson-Himmelstjerna. Siehe OZ, Bd. 25, S. 501–568.

35 Form im Sinne Niklas Luhmanns.

und *Subaru* (1908–1914).³⁶ Sowohl *Mita bungaku* (Mita-Zeitschrift für Literatur) als auch *Subaru* waren Organe von Nachwuchsschriftstellern der anti-naturalistischen und neoromantischen Richtung. Ôgai liebte begabte jüngere Leute und förderte sie. Fast naturwüchsig entstand so ein Netzwerk jüngerer Schriftsteller neben dem Freundeskreis seiner Altersgenossen. Es hatte weder den Charakter einer Schule noch den einer Jüngerschaft wie im Falle Stefan Georges oder eines esoterischen Zirkels und so war Ôgais Stellung und Wirksamkeit auch nicht die eines charismatischen Führers bzw. Propheten.³⁷ Vielmehr handelte es sich um seinen persönlichen Freundeskreis einerseits, eine eher lose Gruppierung von Nachwuchsschriftstellern andererseits und Ôgai wurde, wie man gesagt hat (z. B. Okazaki [Hrsg.] 1980, 56, 62), als geistiger »Leuchtturm« und intellektuelle »Orientierungsperson« wahrgenommen. Die Angehörigen beider Gruppen, die Ôgai viel zu verdanken hatten, bildeten später eine Kulturelite aus Schriftstellern, Dichtern, Dramatikern, Philosophen, Ethnologen usw., die in der japanischen Öffentlichkeit tiefe Spuren hinterließen. Darüber hinaus leisteten sie nach dem Tod Ôgais wichtige Beiträge zur Verbreitung und Speicherung der Narrative von und über Ôgai. Zu dieser Nachwuchsgruppe gehörten u. a. Yanagita Kunio (Gründer der japanischen Volkskunde: 1875–1962), Ueda Bin (Dichter, Übersetzer, Publizist: 1874–1916), Nagai Kafû (Dichter, Übersetzer, Schriftsteller, Publizist: 1879–1959), Kinoshita Mokutarô (Dichter, Dramatiker, Schriftsteller, Arzt: 1885–1945), Saitô Mokichi (Dichter, Psychiater: 1882–1953), Osanai Kaoru (Schriftsteller, Dramatiker, Essayist, Dichter: 1881–1928), Watsuji Tetsurô (Philosoph, Kulturwissenschaftler: 1889–1960) und Ikuta Chôkô (Essayist, Übersetzer, Kulturkritiker: 1882–1936).

Ôgai und seine Freunde organisierten zudem regelmäßige Treffen wie *Kanchôrô utakai* (1907–1909), *Chikuhakukai* und *Tokiwakai*, um das Verständnis der klassischen japanischer Literatur zu vertiefen.³⁸ *Kanchôrô utakai* wurde von Ôgai selbst veranstaltet (*Kanchôrô* war

36 Zum Erstaunen eines Zeitgenossen über seine Energie und sein Engagement bei der Herausgeberschaft siehe z. B. Ikukata, in: OZG, Nr. 15, S. 15.

37 Zu Stefan George, einer typischen charismatischen Persönlichkeit, siehe Breuer 1995.

38 Zu *Tokiwakai* siehe Abschnitt 2.4. *Chikuhakukai* wurde von Ôgais Freund Sasaki Nobutsuna für die fünfzeilige Dichtung gegründet. Vgl. dazu Okazaki (Hg.), 314 f.

der Name seiner Villa in Tōkyō). Hierzu lud er seine Freunde und Nachwuchsschriftsteller in der Absicht ein, Dichter verschiedener Schulen zusammenzubringen (Heinrich 1983, 19; auch Mori Junzaburō 1942, 158 f.; Ikimatsu 1976, 170). Neben den gerade genannten waren bei ihm Nachwuchsschriftsteller wie u. a. Yoshii Isamu (1886–1960), Ishikawa Takuboku (1886–1912), Kitahara Hakushū (1885–1942), Sasaki Nobutsuna (1872–1963) sowie das Ehepaar Yosano (Hiroshi: 1873–1935, Akiko: 1878–1942) zu Gast.

Die Untersuchungen zu diesem Komplex sind vornehmlich von der Absicht geleitet zu zeigen, wie stark diese nachwachsende Kulturelite vom romantischen Syndrom erfasst war und wie sie die japanische Wirklichkeit mit dessen Formen wahrnahm, erfuhr und beschrieb. Das ist umso bemerkenswerter, als es nicht nur für Schriftsteller und Dichter, sondern auch für Philosophen wie Watsuji und Kuki sowie für einen Ethnologen wie Yanagita gilt. Sie alle haben der modernen japanischen Gesellschaft *Kategorien, Semantiken* und *Narrative* zur Selbstbeschreibung, d. h. zur *Deutung der sie umgebenden Wirklichkeit* im Sinne Tenbrucks geliefert (Tenbruck 1996, insb. 107 f.). Sie lassen sich im oben genannten Sinne als Intellektuelle ansehen. Nach dem Tod Ôgais pflegte die von ihm betreute und geförderte jüngere Generation die Erinnerung an ihn als »große Persönlichkeit« und trug zu seiner Kanonisierung bei. Sie alle schrieben ihre Erinnerungen an Ôgai nieder und trugen so dazu bei, ihm einen dauerhaften Platz im kollektiven Gedächtnis des modernen Japan zu sichern. Hier sind Schriftsteller auch deshalb wichtige Träger des kulturellen Gedächtnisses, weil es keine einflussreiche Priesterschaft gab.

In einem ersten Untersuchungsschritt in Kapitel 3 wird der Generationswechsel der japanischen Intellektuellen skizziert, um Ôgais Anziehungskraft und Einfluss auf die jüngere Generation soziologisch bzw. sozial- und kulturhistorisch zu erhellen (3.1). Es folgt ein kleiner Exkurs über zwei zu unterscheidende Subkulturen (*Yamanote/Shitamachi*, nämlich die Ober- und die Unterstadt Tōkyōs). Ohne diese Unterscheidung ist die neuere japanische Sozial- und Kulturgeschichte kaum zu verstehen, am allerwenigsten die geistige Welt Kafūs und Kukis und auch nicht die soziale Differenzierung im sich industrialisierenden Japan. Im Hinblick auf die Zentrum-Peripherie-Differenzierung ist die Oberstadt das Zentrum, die Unterstadt die Peripherie. Anschließend werden einige Angehörige der Kulturelite vorgestellt, die von Ôgai gefördert wurden. Nach einem Exkurs zu Lafcadio Hearn (3.2.1), der zwar nicht zum Freundeskreis Ôgais gehörte, aber ebenfalls ein höchst ein-

flussreicher Repräsentant des romantischen Syndroms (und ein nach beiden Seiten hin wirkender Kultur-Vermittler) war, werden dem Ethnologen Yanagita Kunio ausführliche Darlegungen gewidmet (3.2.10). An seinem Beispiel wird erkennbar, wie tief dieses Syndrom in die Gegenstandsauffassung, das Problembewusstsein und die begrifflich-theoretischen Konstrukte dieser neu entstehenden und schnell expandierenden Wissenschaft in Japan einzudringen vermochte. Der danach behandelte Schriftsteller Nagai Kafû repräsentiert eine Alternative zu Yanagitas Strategie zur Konstruktion der kulturellen Identität Japans (3.2.11). Während dieser das Wesen des Japanischen (*Japanizität*) im ländlichen, provinziellen Bauernleben suchte, fand Kafû es in der Unterhaltungskultur im Vergnügungsviertel der Unterstadt Tokyos. Im anschließenden Kapitel 4 werde ich auf einen philosophischen Text Kuki Shûzôs eingehen, der zwar nicht dem Freundkreis Ôgais angehörte, sich aber in eine ähnliche Richtung wie Nagai Kafû bewegte.

In den Kapiteln 5 und 6 versuche ich zu zeigen, wie die Japanizität als Kategorie und Semantik sowie als Wertperspektive und Narrativ für die Selbstwahrnehmung und -beobachtung im langfristigen, kulturellen Gedächtnis Japans gespeichert ist, nämlich in den Schriften des literarischen Kanons (Kanonisierung). Darüber hinaus wird gezeigt, wie dieses Gebilde der Japanizität als kulturelle Norm durch disziplinierende soziale und erzieherische Praktiken reproduziert wird. Mit anderen Worten geht es um die Verbreitung und Kanonisierung der *neuen, repräsentativen* Kultur des modernen Japan, die *erst seit der Zeit Mori Ôgais* entstanden ist. Damit tut sich allerdings ein sehr weites Feld auf und es verbietet sich von vornherein zu versuchen, auch nur die manifesten Spuren der Ôgaischen Vermittlung der japanischen mit der westlichen, insbesondere europäischen Kulturwelt im einzelnen und erschöpfend zu erfassen. Deshalb beschränkt sich die Textanalyse auf zwei Ebenen, die sich, obzwar vereinfachend, als die Ebene des *Bildes* und die Ebene der *Bildung* bezeichnen lassen. Bei der ersten geht es um die anschauliche und insofern besonders erfahrungsnahe Wahrnehmung des Verhältnisses von Eigenem und Anderem (in seiner jeweiligen Partikularität), bei der zweiten um die Einordnung dieses Verhältnisses in einen institutionalisierten und allgemeinen, in Teilen auch universelle Verbindlichkeit beanspruchenden Bildungs-Kanon.

Im ersten Fall bezieht sich die Textanalyse auf den prägenden Einfluss, der von Ôgais viel gelesenen (erst vor wenigen Jahren erneut in separaten Veröffentlichungen zugänglich gemachten) Beschreibungen Deutschlands und Italiens ausging. Sie sind in einem umfassenden und

repräsentativen, einundzwanzigbändigen Sammelwerk (Shiga, Naoya/ Haruo Satô/Yasunari Kawabata (Hg.): *Sammlung der Weltreisebeschreibungen*, 1959–1961) leicht zugänglich.

Die hier nicht im einzelnen vorwegzunehmende Auswertung wird zeigen, dass die Repräsentation von Europa mit der Figur »Ôgai« eng verbunden ist und dass Ôgai mit seinen Beschreibungen und Erzählungen (*Drei Deutschlanderzählungen* und *Improvisatoren*) tatsächlich vielen der nach ihm nach Europa reisenden (oder besser: der ihm dorthin nachreisenden) japanischen Publizisten eine große Zahl kulturell signifikanter, die eigene Erfahrung bestimmender Orte vorgegeben hat. Das Signifikante und Bedeutungsvolle bezieht sich allerdings nicht selten – in Deutschland mehr als in Italien – auf die Vergegenwärtigung einer als repräsentativ geltenden Kultur, also auf vorgängige, von exzeptionellen Denkern und Dichtern (Nietzsche und Goethe vor allem) inspirierte Bildungsprozesse, die durch Ôgais kommunikative, publizistische und auch organisatorische Aktivitäten ermöglicht wurden. Dies wird durch die Analyse der japanischen Deutschlandführer ergänzt.

Umfangreicher und detaillierter ist die folgende Analyse von Texten, welche die von Ôgai vermittelten Sicht- und Deutungsweisen enthalten und vor und nach dem Zweiten Weltkrieg in den für japanische Schulen verbindlichen Bildungskanon aufgenommen wurden. Die breite Materialbasis hierfür besteht aus denjenigen Schulbüchern, die vor dem Zweiten Weltkrieg von staatlicher Seite für den Unterricht in der japanischen und klassischen chinesischen Sprache und Literatur (*kokugo* genannt) an den Mittelschulen und Mädchenoberschulen (7.–11. Klasse) und nach dem Krieg für Mittel- und Oberschulen (7.–12. Klasse) zugelassen wurden. Sie werden im Rahmen dieser Arbeit nur im Hinblick auf ihren (relativen) Umfang und die Art der Einbeziehung Ôgais betrachtet und ausgewertet, denn ihr Inhalt ist durch einschlägige Veröffentlichungen bereits gut erschlossen. Mit ihrer Hilfe können fast 2.000 Schulbücher aus den Jahren 1895–1943 und eine nur wenig geringere Zahl (1829) für die Nachkriegszeit (1950–2002) in die Auswertung einbezogen werden. So lassen sich die Auswahl und der Anteil Ôgaischer Texte sowie ihre Verteilung über die Zeit vollständig und mit der erforderlichen Genauigkeit ermitteln.

Vor der Darstellung dieser Untersuchungen und ihrer Ergebnisse wird die Bedeutung des Unterrichtsstoffs für die Formung und Tradierung eines »kollektiven Gedächtnisses« und damit für die kulturelle Identität der nachwachsenden Generationen erörtert (6.1). Vornehmlich

theoretische Überlegungen zu den das Vorhaben insgesamt leitenden Annahmen werden durch Darlegungen zur Entwicklung des japanischen Schulsystems ergänzt, um den Stellenwert und die Funktion dieses Unterrichtsstoffs im Zusammenhang des staatlich gesteuerten nationalen Bildungsprogramms insgesamt einschätzen zu können. Aus dieser Perspektive erklärt sich auch die Konzentration der eigenen empirischen Analysen auf die Mittelschule, denn sie hatte vor allem die Aufgabe, die ständig wachsende städtische Bildungselite (Beamte, Lehrkräfte, Unternehmer, leitende Angestellte, Träger der Oberstadtkultur) mit dem notwendigen oder erwünschten Bildungs- und Kulturkapital auszustatten (6.2).

Die vergleichende Analyse des Umfangs, des Gewichts und der Art der Präsenz Ôgai'scher Texte in den Schulbüchern ergibt, dass Ôgai über den gesamten Zeitraum und über alle kulturellen und politischen Umbrüche hinweg als ein herausragend wichtiger, sowohl kulturell wie politisch maßgeblicher Autor galt, dass seine Wertschätzung ständig wuchs und ihren Höhepunkt sogar erst nach dem Zweiten Weltkrieg erreicht (6.3–6.5). Zugleich zeigt sich, dass und wie der von Ôgai geförderte bzw. beeinflusste Nachwuchs als Repräsentant der modernen japanischen Kultur kanonisiert wurde (6.6).

Eine kleinere zusätzliche Analyse in Kapitel 6 gilt zwei Periodika, die sich ausschließlich der Erforschung und Verbreitung von Ôgais Werk widmen – der seit 1965 zweimal jährlich erscheinenden Zeitschrift *Ôgai* und der seit 1987 unregelmäßig veröffentlichten *Mori-Ôgai-Kenkuyû* (*Mori-Ôgai-Studien*). Auch an ihnen lässt sich die fortdauernde herausragende Präsenz Ôgais im kulturellen Leben Japans ablesen. Darüber hinaus wird deutlich, welches Narrativ von Ôgai wiederholt und reproduziert wird.

Im Schlusskapitel werde ich mithilfe der Arbeit von Bernhard Giesen den gesamten Vorgang als Erfindung und Speicherung der kulturellen Identität durch romantische Intellektuelle analysieren.