

7. Sitzung

Endymion Wilkinson, "Japan auf den Kopf gestellt. So sehen es die Europäer", in: ders.: Japan ist ganz anders. Geschichte eines großen Mißverständnisses, Athenäum 1982, 25-81

Endymion Wilkinson

Japan ist ganz anders

Geschichte eines großen Mißverständnisses

Aus dem Englischen von Arnold Loos

Athenäum
1982

ERSTES KAPITEL

Japan auf den Kopf gestellt: So sehen es die Europäer

Überlieferte Bilder

Chipangu ist eine nach Osten gelegene Insel mitten im Meer, 1500 Meilen vom Festland entfernt, eine sehr große Insel. Die Bevölkerung ist weiß, zivilisiert und wohlhabend.

Marco Polo, 1307

Vor kurzem wurden die Vorstellungen der Europäer über Japan genauer untersucht: Die Mehrzahl der Befragten brachte die Atombombe mit Japan in Verbindung, ein Drittel war überzeugt, Japan besäße Atombomben, und die Hälfte meinte sogar, daß Japan entweder über Atombomben verfüge oder ihren Besitz zumindest anstrebe. Die Befragten hatten offenbar die Tatsache, daß Japan als einziges Land der Welt bereits einen Atomkrieg erlebt hat, vergessen.¹ Derartige Verdrehungen der Wahrheit gehören zur Tagesordnung, vor allem dann, wenn es eine Kulturnation versäumt, sich im Laufe der Zeit ein Grundwissen über andere Kulturnationen anzueignen. Das genau kennzeichnet die Situation in Europa. Japan war lange Zeit für das europäische Bewußtsein nebensächlich – und ist es noch heute.

Andere ostasiatische Länder, vor allem China, haben im Laufe der Entstehung eines europäischen Weltbewußtseins eine wichtige Rolle gespielt; auf Japan trifft das nicht zu. Im 18. Jahrhundert führte zum Beispiel die Entdeckung, daß die Geschichte Chinas älter ist als die biblische Zeitrechnung, zu einer grundlegenden Überprüfung der europäischen Geschichtsauffassung und zur Entstehung eines Kulturrelativismus. Voltaire, Montesquieu, Leibniz und Gibbon wiesen in ihren Werken immer wieder auf China hin – Japan wird überhaupt nicht erwähnt. Während die *Philosophen* das europäische Denken mit dem Blick auf China neu prägten, blieb Japan für die Außenwelt verschlossen und ganz bewußt in sich selbst verkapselt.

Im 19. Jahrhundert wurden die Europäer auf der Suche nach neuen Märkten nicht müde, die ostasiatischen Länder zu erkunden. Durch den Handel mit ihnen, und in einigen Fällen auch ihre Eroberung, Besiedlung und Verwaltung, wurde es praktisch erforderlich, sich eingehender mit ihnen zu beschäftigen. In Europa bildeten sich lang-

sam Interessengruppen, die entweder auf eigene Erfahrungen zurückgreifen konnten, oder durch Personen unterrichtet wurden, die in diesen Ländern gearbeitet, bzw. sie erforscht hatten. Japan wurde nie von Europäern kolonialisiert, daher bestand auch keine Notwendigkeit, sich mit diesem Land zu beschäftigen. Noch heute bringen Zeitungen wie *Le Monde* und *The Observer* mehr Nachrichten über die ehemaligen französischen oder britischen Kolonien – wie Vietnam oder Rhodesien – als über ein Land wie Japan.

Daneben aber gibt es einen anderen wichtigen Grund, weshalb die Europäer dazu neigten, Japan nicht zur Kenntnis zu nehmen. Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts waren sie davon überzeugt, daß nach Indien vor allem China einen unbegrenzt aufnahmefähigen Markt für ihre Waren biete. Japan erschien ihnen in dieser Hinsicht bei weitem weniger vielversprechend, weil es bereits anfangs eine eigene Industrie aufzubauen, die mit der europäischen konkurrieren konnte. Daher richtete man die eigenen Handelsinteressen mehr auf China als auf Japan. Schließlich waren es die Europäer, die China „erschlossen“, während den Amerikanern dies im Fall Japans gelang.

Als die Europäer endlich Japan im ausgehenden 19. Jahrhundert entdeckten, war Europa sehr viel mächtiger als Japan, so daß sich die Europäer den „Asiaten“ überlegen fühlten. Diese Vorurteile konnten nur langsam abgebaut werden. Da die Europäer es nicht für zwingend notwendig erachteten, ihr Wissen über Japan zu erweitern, hielten sie an ihren romantischen Vorstellungen von einem orientalischen Märchenland fest.

Kein Wunder, daß sie Japan fortlaufend unterschätzten. Als Japan sich durch seinen erfolgreichen Kampf gegen China 1895 und seine Siege über Rußland 1904 und 1905 ins europäische Bewußtsein drängte, waren die Europäer völlig verblüfft. Sie hatten das Land für so zerbrechlich wie einen Fächer gehalten; jetzt stellten sie fest, daß es stahlhart war. Nachdem sie sich von diesem Schock erholt hatten, griffen sie rasch zu der Erklärung, sie seien getäuscht, ihnen sei ein falscher Eindruck vermittelt worden. Negative Vorstellungen wurden wiederbelebt, und unter ihnen tauchten unverzüglich die unvergessenen Bilder vom Orient auf. So wurde Japan als „Gelbe Gefahr“ gesehen, eine Vorstellung, die der Vergangenheit angehörte und sich mehr auf Attila, Dschinghis Khan oder Tamerlan bezog, als daß sie irgendein Verständnis für die Politik der Meiji-Herrscher hätte erkennen lassen.

Später wiederholte sich dieses Denkmuster aus denselben Gründen. Das europäische Überlegenheitsgefühl wurde hartnäckig kultiviert, verbunden mit der Unfähigkeit, etwas über Japan zu lernen oder sich

ein genaues Bild von ihm zu machen. Vom japanischen Angriff auf Pearl Harbour sowie den Fall ihrer Kolonien in Südostasien 1941/1942 wurden die Europäer dann völlig überrumpelt; ebenso überraschte sie Japans schneller wirtschaftlicher Aufschwung nach dem Krieg und sein erfolgreicher Exportvorstoß auf den europäischen Markt Ende der 60er Jahre.

Jedesmal, wenn die Europäer in dieser Weise überrascht wurden, machten sie die Japaner dafür verantwortlich, indem sie ihnen vorwarfen, sie seien unberechenbar; und jedesmal hatte ihre negative Reaktion den Beigeschmack einer diffusen Furcht vor dem Orient.

Beim Orient also müssen wir ansetzen, wenn wir die Ursprünge des europäischen Japanbildes erkennen wollen.

Seit uralten Zeiten war der „Orient“ im Westen ein Gegenstand der Bewunderung und Angst; sein Bild beeindruckend und widersprüchlich. Er galt als Quelle des Lichts und der Weisheit, gleichzeitig aber auch als Ort der Grausamkeit und Qualen. Der Osten als ein Gegenstück zum Westen wurde häufig fast unbewußt als Inbegriff jener Werte angesehen, die den westlichen diametral entgegengesetzt seien. Betrachtete man die Griechen als demokratisch und kultiviert, so die Perser als despotisch und barbarisch; hielt man den Westen für dynamisch, so den Osten für statisch; galt der Westen als materialistisch, so der Osten als vergeistigt.

Es war durchaus üblich, orientalische Völker als minderwertig anzusehen – ein rassistischer Impuls, um Privilegien und Aggressionen rechtfertigen zu können. Literarische Werke beispielsweise enthielten zuhauf Beschreibungen orientalischer „Untermenschen“, die entweder als Bestien oder Ameisen dargestellt wurden. Auch im 20. Jahrhundert, im Zeitalter der Industrialisierung Asiens, behielt man diese Gewohnheit bei und beschrieb „Orientalen“ häufig als Maschinen oder Roboter, denen jegliche menschliche Eigenschaften fehlten. Der Begriff „Orient“ wurde unterschiedslos zur Bezeichnung vieler Länder verwandt; man weitete ihn zunehmend auch auf Persien, Arabien, Indien, China, die Mongolei und schließlich auch auf Japan aus. Wenn man neue Verbindungen zu einem Land aufnahm, übertrug man schlicht überlieferte Vorstellungen auf das jeweilige Land: China beispielsweise wurde in Vorstellungen gepreßt, die einer Zwangsjacke gleichkamen. Hatten sich jene Vorstellungen doch auf der Grundlage der griechischen Beschreibungen des alten Persien entwickelt; und Japan wird oft noch heutzutage in die längst abgetragenen Kleider jener europäischen Phantasie gesteckt.

Man sollte annehmen, daß die Europäer, nachdem sie direkte Beziehungen zu den einzelnen orientalischen Ländern aufgenommen und

die Grenzen ihres Wissens immer mehr nach Osten erweitert hatten – nicht zuletzt durch den Flugtourismus unserer Tage und die schnellen Verbindungen begünstigt, die weit entfernte Länder so nahe wie unsere unmittelbaren Nachbarn heranrücken –, die pauschalen Bezeichnungen „Orient“ und „Osten“ sowie alle übrigen damit verbundenen Stereotypen allmählich aufgegeben hätten. Das ist jedoch nicht der Fall. Wir leben zwar in einer Welt, in der es beinahe keine Entfernungen mehr gibt, aber immer noch in einer Welt überlieferter Fehlvorstellungen. Zwar besitzen wir inzwischen eine Fülle von Kenntnissen über die einzelnen orientalischen Länder, aber die alten Mythen sind noch ebenso mächtig wie früher; das mag mit dem flächenmäßig enorm großen Gebiet des „Orients“ zu tun haben, aber auch damit, daß die Bedeutung des Begriffs immer unschärfer geworden ist.²

In vielerlei Hinsicht verkörpern die westlichen Vorstellungen von Japan den Inbegriff orientalischer Mythen. Japan liegt im äußersten Osten; in der ältesten europäischen Literatur wurde es tatsächlich als die andere Seite der Welt gesehen. Die Europäer wurden nicht müde, darauf hinzuweisen, daß in Japan alles antipodisch, auf den Kopf gestellt, von oben nach unten gekehrt sei; eine absurde Alice-im-Wunderland-Welt, die nicht ernst zu nehmen sei. Die grundlegende westliche Vorstellung von Japan war die eines Landes der extremen und äußersten Paradoxien. In geradezu klassischer Weise formulierte der italienische Jesuit und Missionar Alessandro Valignano im Jahr 1583 diese Auffassung:

„Ihre Riten und Zeremonien sind so verschieden von denen anderer Völker, daß es den Anschein hat, als versuchten sie, bewußt anders zu sein als jedes andere Volk.“

Was sie in dieser Hinsicht tun, übersteigt jegliche Phantasie, und man darf wahrlich sagen, daß Japan eine Welt ist, die das Gegenteil von Europa darstellt. Alles ist so anders und so gegensätzlich, daß die Japaner uns praktisch in keinem Punkte gleichen. So groß sind die Unterschiede in Nahrung, Kleidung, Höflichkeiten und Zeremonien, in Sprache, Haushaltsführung, der Art zu verhandeln, zu sitzen, zu bauen, Verwundete und Kranke zu pflegen, zu unterrichten, Kinder großzuziehen und in allem Sontigen, daß man sich weder nach Japan sehnen, noch es begreifen kann.“³

Ein anderer Jesuit, der Spanier Luis Frois, brachte 1585 die Gegensätze im einzelnen auf den Begriff:

„Die meisten Menschen in Europa sind von hohem Wuchs und ansehnlicher Gestalt; die Japaner sind in Körperbau und Statur meist kleiner als wir. Frauen in Europa gehen ohne Erlaubnis ihres Ehemannes nicht aus; japanische Frauen sind frei, dorthin zu gehen, wohin sie wollen, ohne daß der Ehemann unterrichtet ist.“

Bei uns ist es nicht gerade üblich, daß Frauen des Schreibens kundig sind; Damen aus der vornehmen Gesellschaft Japans sehen es als Erniedrigung an, des Schreibens nicht fähig zu sein.

In Europa üben Männer den Beruf des Schneiders aus, in Japan die Frauen. Bei uns lernen Kinder zuerst lesen, dann schreiben; japanische Kinder fangen mit dem Schreiben an, und erst danach lernen sie das Lesen. Wir glauben an die künftige Erlösung oder Verdammung und an die Unsterblichkeit der Seele; die Zen-Anhänger leugnen all dieses und verkünden, daß es nur die Geburt und den Tod gebe. Unsere Kirchen haben hohe und enge Gewölbe; die japanischen Tempel sind breit und flachgestreckt . . . Wir bestatten unsere Toten, die Japaner verbrennen sie zumeist . . . Die Menschen in Europa lieben gebratenen und gekochten Fisch; die Japaner bevorzugen rohen Fisch.

Wir waschen unsere Hände vor und nach den Mahlzeiten; die Japaner, die die Speisen nicht mit Fingern berühren, halten es nicht für notwendig, ihre Hände zu waschen.

Wir besteigen ein Pferd zuerst mit dem linken Fuß, die Japaner zuerst mit dem rechten.

Wir kennen nur vier oder fünf verschiedene Papiersorten; die Japaner besitzen mehr als fünfzig.

Wir halten Edelsteine, Gold- und Silberschmuck für wertvoll; die Japaner schätzen alte Kessel, altes und gesprungenes Porzellan, irdene Gefäße, usw.“

Fast genau dreihundert Jahre später griff der erste britische Gesandte, Sir Rutherford Alcock, dasselbe Thema erneut auf und reicherte es mit zahlreichen Beispielen an – so wenig hatten die Europäer in der Zwischenzeit über Japan hinzugelernt:

„Japan ist im wesentlichen ein Land der Paradoxien und Anomalien, in dem selbst bekannte Dinge anders aussehen und in merkwürdiger Weise verkehrt werden. Außer daß die Japaner nicht auf dem Kopf, sondern den Füßen gehen, gibt es nur wenige Dinge, bei denen sie nicht durch irgendein verborgenes Gesetz in eine vollkommen andere Richtung und umgekehrte Ordnung gedrängt zu werden scheinen. Sie schreiben von oben

nach unten, von rechts nach links, in senkrechten statt horizontalen Linien, und ihre Bücher fangen dort an, wo die unsrigen enden; ein treffendes Beispiel für die merkwürdige Vollendung, die dieses Gesetz der Gegensätze erlangt hat. Ihre Türschlösser, obwohl den europäischen nachgebildet, sind so gearbeitet, daß der Schlüssel von links nach rechts gedreht werden muß. Der Lauf aller irdischen Dinge scheint umgekehrt: Was bei ihnen der Tag ist, ist bei uns größtenteils die Nacht; und dieses Prinzip des Antagonismus tritt völlig unerwartet und *bizar*r in ihrem moralischen Sein zutage, in ihren Sitten und Gebräuchen . . . Dort lassen alte Männer Drachen steigen, während Kinder zuschauen; der Schreiner arbeitet mit dem Hobel, indem er ihn zu sich *hinzieht*, und Schneider führen beim Nähen die Nadel von sich *weg*; . . . zum Schluß erwähne ich nur die vollkommen wirre Vermischung der Geschlechter in öffentlichen Badehäusern, in denen man für richtig hält, was wir im Westen als anstößig und unpassend empfinden; – ich lasse es dabei bewenden, wie ich es dort vorgefunden habe – ein ungelöstes Problem.“⁵

Fünfundzwanzig Jahre später faßte der Bostoner Astronom Percival Lowell seine Beobachtungen zusammen:

„Der kindliche Glaube, daß auf der anderen Seite unseres Erdballs notgedrungen alles auf den Kopf gestellt ist, fällt dem, der zum ersten Mal in Yokohama seinen Fuß an Land setzt, spontan wieder ein . . . Intellektuell gesehen leisten die Japaner zumindest dem Gesetz der Schwerkraft Widerstand; denn für das geistige Auge stellt sich ihre Welt wie eine große und höchst sonderbare Antithese zu unserer eigenen dar.“⁶

Lowell ist immerhin zugute zu halten, daß er über ein Land schrieb, das für den Westen praktisch unbekannt war. Doch achtzig Jahre später, im Jahr 1979, bemerkt ein in Tokio akkreditierter Auslandskorrespondent:

„Ein außenstehender Beobachter mag mehr als einen Hauch des Unwirklichen in jener Wirklichkeit entdecken, die Japan heißt. Was auf den ersten Blick einleuchtend zu sein scheint, nimmt beim zweiten rasch Züge des Absurden an.“⁷

Professor Chamberlain, Verfasser einer der ersten japanischen Reiseführer (der seit über hundert Jahren veraltet ist, aber immer noch gedruckt und in allen größeren Hotels und ausländischen Buchhandlungen Japans verkauft wird), widmet dem Phänomen des „Auf-den-

Kopf-gestellt-Seins“ ein eigenes Kapitel. Er stützt sich weitgehend auf Alcock, fügt aber noch zahlreiche andere Beispiele hinzu.

„Wenn man eine Gaststätte verläßt, gibt man nicht dem Kellner, sondern dem Besitzer Trinkgeld . . . Sie tragen ihre Babys nicht auf dem Arm, sondern auf dem Rücken . . . Die Höflichkeit gebietet den Japanern, nicht ihre Kopfbedeckung abzunehmen, sondern ihre Schuhe auszuziehen . . . Das Sonderbarste aber: Nach dem Bad reiben sich die Japaner mit einem feuchten Handtuch trocken.“⁸

Der berühmte Japanliebhaber des 19. Jahrhunderts, Lafcadio Hearn, dessen Bücher größtenteils noch heute lieferbar sind, schrieb 1904, nachdem er vierzehn Jahre in Japan gelebt hatte:

„Eine nähere Bekanntschaft mit dieser phantastischen Welt wird keineswegs den Eindruck der Fremdartigkeit schmälern, der sich bei der ersten Begegnung unmittelbar einstellt. Man wird bald beobachten, daß selbst die körperlichen Bewegungen der Menschen ungewöhnlich sind, daß sie ihre Arbeit in einer Weise verrichten, die der westlichen entgegengesetzt ist. Werkzeuge haben überraschende Formen und werden in einer überraschenden Art gehandhabt: Der Schmied sitzt in Hockstellung vor seinem Amboß . . ., der Schreiner zieht die eigenartige Säge und den Hobel zu sich hin, statt beide von sich wegzustoßen. Immer ist die linke die richtige Seite und die rechte die falsche; und Schlüssel müssen zum Öffnen oder Schließen eines Riegels in eine Richtung gedreht werden, die uns als falsch erscheint.“⁹

Diese ersten Japankenner wurden nicht müde, einander zu wiederholen; auf denselben Phänomenen herumzureiten und sogar identische Beispiele ins Feld zu führen. Durch ständige Wiederholungen erlangten ihre Ansichten beinahe Allgemeingültigkeit. Hinzu kam, daß in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erstmals Europäer aus allen Bereichen enge Beziehungen zu Japan aufnahmen. Wie bei Menschen, so verhält es sich auch bei fremden Kulturen: Die ersten Eindrücke sind die entscheidenden. Weil sich in Japan alle Dinge als derartig konträr zu denen in Europa erwiesen, kam es dazu, daß sich in dieser ersten, mehr impressionistischen Phase der europäisch-japanischen Beziehungen der Eindruck einer totalen Gegensätzlichkeit im europäischen Bewußtsein verfestigte. Heute gehört es fast zu den selbstverständlichen Gepflogenheiten, daß Schriftsteller, Journalisten oder Japanexperten ihre Ausführungen damit beginnen, dem Publikum zu versichern, Japan sei tatsächlich ein auf den Kopf gestelltes Land, in

dem sich alles diametral entgegengesetzt zu dem verhalte, was man im heimischen Europa gemeinhin kenne.

„Die meisten Menschen, die aus Europa oder Amerika nach Japan kommen“, so verkündete der Londoner *Economist* 1977, „erkennen sofort, daß sich die japanische Gesellschaft auffallend von der uns vertrauten westlichen unterscheidet. Eine Erklärung für diesen Unterschied dürfte darin liegen, daß die japanische Gesellschaft ‚vertikal‘, die westliche dagegen ‚horizontal‘ strukturiert ist.“ – Und in der Vorlesung einer wissenschaftlichen Kapazität war im Jahr 1979 zu hören: „Der Schlüssel zu Japan . . . ist die Erkenntnis, daß das japanische Selbstverständnis sich vom unsrigen grundsätzlich unterscheidet. Für uns zählt das Abstrakt-Intellektuelle, für sie hingegen das aus der jeweiligen Situation entspringende Emotionale.“¹⁰

In ihrem Jargon geben sich derartige Fachleute den Anstrich einer zeitgenössischen Wissenschaftlichkeit, in ihren Grundüberzeugungen aber sind sie dem 19. Jahrhundert, teilweise sogar dem 16. Jahrhundert verhaftet, da Europa erstmals mit Japan in Berührung kam.

Der Versuch, das Interesse der Leser mit Feststellungen zu wecken wie etwa denen, alles in jenem Land sei grundverschieden von dem, was sie bisher kennengelernt hätten, ist durchaus nicht ungewöhnlich. Dieses Verfahren üben Märchenerzähler in der ganzen Welt seit unvordenklichen Zeiten. Ein solcher Kunstgriff ist jedoch dann fragwürdig, wenn er zu wörtlich befolgt und demnach die Aufmerksamkeit allein auf sonderbare und zufällige Phänomene gelenkt wird; in diesem Fall ist nicht das Land, über das berichtet werden soll, ausschlaggebend; vielmehr zählen nur jene Merkmale, durch die es sich vom eigenen Land prinzipiell unterscheidet. Mit anderen Worten: Solche Annäherungen haben einen rein subjektiven Charakter; selbst wenn einige Beispiele, die zur Erläuterung der Gegensätzlichkeiten herangezogen werden, in sich stimmig sind, so müssen sie nicht unbedingt die objektive Wirklichkeit des betreffenden Landes widerspiegeln.

Die Vorstellung von einem exotischen, auf den Kopf gestellten Japan, ist in Europa derart beharrlich wiederholt worden, daß jeder europäische Besucher, der heutzutage nach Tokio oder Osaka reist, zunächst, ob er es will oder nicht, das latente Gefühl einer Enttäuschung überwinden muß: Ihn erwartet kein Land orientalischer Exotik, im Gegenteil, die städtische Komplexität ist ihm nur allzu vertraut. Auf der Suche nach dem Märchenland, das vergangene Generationen ihm vorgegaukelt haben, wird unser Besucher eilends nach Kyoto aufbrechen, um dort mit Genugtuung festzustellen, daß sich zumindest in den buddhistischen Tempeln und Zen-Gärten etwas

von jenem „Orientalisch-Fremden“ erhalten hat. Da die japanischen Gastgeber mit westlichen Erwartungen vertraut sind, arrangieren sie gewöhnlich Ausflüge zu Heiligtümern und im Anschluß daran Dinners mit Geishas, die der fremden Sprache mächtig sind. Dank solchen Entgegenkommens wird unser Besucher wieder im Bewußtsein abreisen, daß sich all seine Erwartungen erfüllt haben. Und nach seiner Rückkehr wird er mit der Begeisterung eines Menschen, der eine Entdeckung gemacht hat, von Japan als einem Land der extremen Gegensätze erzählen: Hier die lautlose Stille der felsigen Zen-Gärten, dort emsige Geschäftigkeit auf Tokios Straßen; hie sich verneigende, lächelnde Geishas, dort berufsmäßige Pendler, die sich mit Ellbogenkraft ihren Weg bahnen; Auf der einen Seite gepflegte Reisfelder, auf der anderen ungeordnete städtische Alleen, etc., etc. . . .

Doch nicht nur Japan wurde als ein Land kontradiktorischer Gegensätze beschrieben; fast allen übrigen orientalischen Ländern widerfuhr das gleiche. Auch machte man vor sonderbaren Gewohnheiten des alltäglichen Lebens nicht halt. Von Zeit zu Zeit meinte man, der Orient besitze all jenes, was Europa fehle und enthalte gleichzeitig das, was Europa am meisten fürchte; eine geheimnisvolle Region, angesiedelt zwischen Wunschdenken und den Projektionen eigenen Schuldbewußtseins. Aus diesem Grund läßt sich bisweilen schwer beurteilen, ob das jeweilige Japanbild sich lediglich auf allgemeine Vorstellungen vom Orient stützt, oder ob es durch direkte Kontakte mit Japan zustandegekommen ist.

Erste Annäherungen

. . . vergeßt diese Inseln nicht, die die Natur erwählt hat, um ihre größten Herrlichkeiten zu entfalten. Sie liegen dort, wo ihr sie nur schwach erkennen könnt, weit draußen im Meer, im Angesicht Chinas – von dort aus müßt ihr sie suchen – sie sind Japan, das durch sein erlesenes Silber berühmt ist und bald auch durch die Verbreitung des Christentums in seiner Bevölkerung berühmt werden wird.
Camões, Die Lusaden, 1572, 10. Gesang, Vers 131

In den Jahren zwischen 1549 und 1639 versuchte eine kleine Gruppe jesuitischer Missionare, die hauptsächlich aus Portugal stammten, die Japaner zum Christentum zu bekehren. Berichte über ihre Aktivitä-

ten, über das Land und seine Menschen, machten das damalige gebildete Laienpublikum in Europa erstmalig mit Japan bekannt. Das Bild, das jene Missionare zeichneten, hatte durchaus freundliche Züge; so schrieb der heilige Franz Xaver (1506–1552), Gründer einer Missionsstation in Japan: „Diese Menschen erfreuen meine Seele.“ Die Jesuiten erkannten rasch, daß die Japaner den Europäern in manchen Bereichen überlegen waren, namentlich auf dem Gebiet der Erziehung und der Sitten. „Sie sind äußerst begabt und intelligent“, berichtete Xavers Nachfolger Valignano Mitte des 16. Jahrhunderts, „und ihre Kinder erfassen schnell den Stoff unseres Unterrichts und unserer Lehre. Sie lernen das Lesen und Schreiben unserer Sprache viel schneller und leichter als die Kinder in Europa.“¹¹

Bald jedoch stellten die Missionare fest, daß die Japaner der Meinung waren, sie lebten kulturell an der Peripherie Chinas.¹² Die Missionare, die dieses japanische Selbstverständnis übernahmen, folgerten daraus, der Schlüssel zur geistigen Eroberung Ostasiens läge eher in China als in Japan.

So machte sich Franz Xaver nach knapp zwei Jahren 1551 auf den Weg nach China.

1639 wurden die letzten Missionare aus Japan ausgewiesen; die japanischen Herrscher verfolgten während der nächsten zwei Jahrhunderte eine Politik der Isolation.

Die einzige intakte europäische Verbindung zu Japan bestand in einer kleinen holländischen Handelsstation in Nagasaki. Die holländischen Kaufleute jedoch zeigten sich stärker interessiert an Buchhaltungsgeschäften als an eigenhändig verfaßten Berichten über Japan. Sowohl die Entdeckungen der Jesuiten wie auch die gelegentlichen Besuche japanischer Delegationen im Europa des 16. Jahrhunderts gerieten mehr oder weniger in Vergessenheit.

Gleichwohl blieben jene frühen, sporadischen Annäherungen als ein Erbe maßgeblich. Die gebildeten Europäer waren, sofern sie überhaupt über Japan nachdachten, davon überzeugt, es handle sich bei ihm um ein wohlhabendes Protektorat Chinas. Obwohl diese Auffassung nur teilweise den objektiven Gegebenheiten der Zeit entsprach, hat sie doch die europäische Sicht Ostasiens – und speziell Japans dortige Rolle – bis in unsere Zeit nachdrücklich beeinflusst. So ergab 1977 eine Umfrage in fünf europäischen Ländern, daß immer noch die Mehrzahl der Schüler Höherer Schulen der Meinung war, Japan sei ein Teil Chinas.¹³

Dieser Vorliebe für China waren sich schon früh die wenigen holländischen Siedler bewußt, die das Land, in dem sie sich niedergelassen hatten, gründlich kennenlernen wollten. Bei ihnen handelte es

sich vorwiegend um Ärzte, wie Isaac Titsingh (1745–1812), der die Notwendigkeit hervorhob, über „ein beinahe noch unbekanntes Volk zu schreiben, das ohne jeden Zweifel Beachtung verdiene, nachdem man so viele Jahre an die Chinesen verschwendet habe.“¹⁴ Obwohl die Arbeiten von Kaempfer (1651–1716), Thunberg oder von Siebold (1796–1866) für die Geschichte der europäisch-japanischen Beziehungen wichtig sind, spielten sie doch in Europa selbst kaum eine Rolle.

Die zahlreichen Auflagen der *Encyclopaedia Britannica* vom späten 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts können als ungefähre Maßstab für die Breite des Interesses an Japan und den jeweiligen Wissensstand angesehen werden. Die erste Ausgabe (1771) beschränkte sich im wesentlichen auf einen kurzen geographischen Eintrag: „Japan, bzw. die japanischen Inseln, befinden sich zwischen dem 130. und 144. östlichen Längengrad und dem 30. und 40. nördlichen Breitengrad.“ Im Gegensatz dazu widmete dieselbe Ausgabe China nicht weniger als acht doppelseitige Seiten.

In der zweiten Auflage der *Encyclopaedia Britannica* (1780) war der Abschnitt über Japan erweitert worden; bis zur sechsten Auflage (1823) blieb er fast unverändert. Die Beschreibung stützte sich weitgehend auf Kaempfers *Geschichte Japans* (1726–1728), ein herausragendes Werk, das während eines zweijährigen Japan-Aufenthaltes des westfälischen Autors entstanden war, der Ende des 17. Jahrhunderts als Arzt in der holländischen Handelsniederlassung Deshima gelebt hatte. Japan wird als ein Land beschrieben, das von „einem seichten und stürmischen Meer“ umgeben sei und den Anschein erwecke, als „hätte es die Vorsehung dazu bestimmt, eine kleine Welt für sich zu sein.“ Es sei ein Land voller Erdbeben, mit einem kegelförmigen Vulkan, dem Fudschijama, der auf das höchste verehrt würde. Die Menschen, so heißt es weiter in der *Encyclopaedia*, „begehen öffentlich und aus freiem Willen Selbstmord, indem sie sich entweder ertränken, erhängen, von einer Klippe stürzen oder zum Gift, dem Dolch, bzw. einem anderen rasch wirkenden Mittel greifen.“ Der japanische Charakter zeichne sich durch schärfste Widersprüche aus: einerseits sei ein Japaner bescheiden, duldsam, höflich, arbeitsintensiv und ordentlich, gleichzeitig künstlerisch begabt und erfindungsreich; auf der anderen Seite erwiesen sie sich als stolz, ehrgeizig, grausam und unbarmherzig, gleichzeitig als leidenschaftlich und rachsüchtig.

Aus einem früheren Buch Kaempfers aus dem Jahr 1692 wurde hingegen nicht zitiert, in dem er die Ansicht vertreten hatte, die Japaner könnten ohne ihren Handel mit Holland auskommen; er beträfe hauptsächlich Luxusgüter, und es gereiche vor allem „dem japanischen Reich zum Besten, wenn es sich weiterhin nach außen

abschließe und seinen Bewohnern nicht erlaube, mit fremden Völkern Handel zu treiben.“¹⁵ Dieser Standpunkt wurde häufig von europäischen Romantikern geteilt, insbesondere im 19. Jahrhundert und danach, weil sie die „exotischen“ Gesellschaften in eben jenem Zustand erhalten wollten, in dem sie diese vorgefunden hatten, und also jede Berührung mit industriellen Entwicklungen zu verhindern trachteten.

Doch Kaempfer hatte nur festgestellt, was der Wahrheit entsprach: es existierte damals kaum etwas, was allein die Europäer und nicht auch bereits die Japaner besessen hätten. Gleichwohl wird Kaempfers Fazit die wachsenden Gerüchte über Japans immensen Reichtum nicht zum Schweigen gebracht und auch jene nicht zufriedengestellt haben, die voller Neid auf die holländische Monopolstellung im europäischen Japanhandel blickten.

Europas Suche im 19. Jahrhundert nach neuen Märkten für seine Industrieerzeugnisse spiegelt sich in der 7. Auflage der britischen Enzyklopädie von 1842 wider; der betreffende Abschnitt über Japan griff auf einen Bericht von Sir Stamford Raffles zurück, den dieser 1812 anlässlich seiner Japan-Expedition verfaßt hatte. Es wurde betont, daß Raffles in seiner Eigenschaft als Gouverneur von Java „zutiefst von der Notwendigkeit überzeugt war, intensive Handelsbeziehungen mit Japan zu eröffnen . . . Die japanischen Inseln zählten nach seiner Schätzung rund 25 Millionen Einwohner, die Textilien, Eisen- und Stahlwaren sowie Glaserzeugnisse neben manchen anderen Artikeln benötigten und – wie er zu Recht annahm – einen aufnahmefähigen Markt für britische Waren bieten könnten.“

Raffles' Bericht enthielt zudem die Vermutung, die Holländer hätten es bewußt darauf angelegt, die Japaner als engstirnig und intolerant hinzustellen, um auf diese Weise andere davon abzuhalten, Marktanteile zu erobern. Zwecks Richtigstellung führt Raffles aus, die Japaner seien

„ein reizbares, vitales Volk, das in Körperkraft und geistigen Fähigkeiten den Europäern wesentlich näher stünde als alle anderen Asiaten. Die Züge eines entschiedenen Intellekts zeigen sich in ihrem Vorsprung auf den Gebieten der Naturwissenschaft und der Künste; beide sind wesentlich höher und vollkommener entwickelt als bei den Chinesen, mit denen man sie häufig verwechselt; schon den Vergleich mit ihnen empfinden sie als unwürdig. Ein einziges Mal konnte der Verfasser dieses Berichts beobachten, wie ein Japaner seine Fassung verlor, die gewohnte Höflichkeit beiseite ließ und zum Schwert griff – und

dies geschah bei einem unvorsichtigerweise geäußerten Vergleich zwischen beiden Völkern.“

Weiterhin führt der Bericht aus, daß die Japaner

„nach Neuem begierig sind, in ihrer Zuneigung warmherzig, Fremden gegenüber offen, und, entgegen den Restriktionen von seiten politischer Institutionen, bereit seien, sich jedem Volk höherer Intelligenz anzuvertrauen. Gleichzeitig zeigen sie Verachtung und Geringschätzung gegenüber allem, was an ihre eigenen moralischen Normen und Sitten nicht heranreicht, wie der Fall des Chinesen bezeugt.“¹⁶

In der 7. Auflage wurde gleichzeitig erwähnt, daß „viele Frauen mit Europäern und anderen zusammenleben und für ihre Prostitution entlohnt werden“. Solche unverhohlenen Bemerkungen, vermutlich in Kenntnis der Verhältnisse in Nagasaki geäußert, deuten bereits auf das spätere Japanbild, das Land der Geisha und das Männerparadies.

Ogleich die *Encyclopaedia Britannica* mit der Zeit ihre Abschnitte über Japan erweiterte, blieb ihre Berichterstattung über China doch ungleich ausführlicher und ausgewogener. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts brachten die Artikel über Japan allmählich mehr als nur eine Zusammenfassung der Berichte von Missionaren, der Erzählungen ausländischer Schiffbrüchiger oder gelegentlicher Bewohner, bzw. Besucher der holländischen Handelsstation. Das faktische Wissen, das im Westen über Japan existierte, glich zu dem Zeitpunkt, als Commodore Perry in die Edo-Bucht einsegelte, immer noch einem Nichts. „Unseren allgemeinen Eindrücken zufolge“, schrieb ein Zeitgenosse, „scheint Japan nach gängiger Auffassung – von Wissen kann nicht die Rede sein – denjenigen Begriffen zu entsprechen, die durch Swifts ‚Fliegende Inseln‘ übermittelt wurden. Wir stellen uns Japan gewöhnlich als Atlantis des Ostens vor, als ein Geheimnis oder Reich der Wunder, das selten oder nur anfänglich den Menschen enthüllt wurde.“¹⁷

Wenn auch das allgemeine europäische Wissen über Japan bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts praktisch gleich Null war, so wird doch der Leser in den längst vergessenen Artikeln der *Encyclopaedia*, erschienen in den Jahren zwischen 1780 und 1842, viele jener Stereotypen finden, die später untrennbar mit dem europäischen Japanbild einhergingen: eine isolierte und unergründliche Welt; Erdbeben, Vulkane, der Fudschijama, Selbstmorde, ein ordentliches, arbeitsames, reizbares und wissenshungriges Volk; alles in allem durch höchste Tugenden und extreme Laster charakterisiert; für Industrieerzeugnisse ein qualender Markt.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde dieses Bündel von Vorstellungen um zwei weitere entscheidende Elemente ergänzt: Japan als Land eines außergewöhnlichen, artistischen Raffinements und Land bezaubernder Geisha.

Japan als ästhetische Faszination

Mitte des 19. Jahrhunderts ging die japanische Isolation schließlich ihrem Ende entgegen; unter dem massiven Druck des Auslands fing Japan an, sich gegenüber dem Westen zu öffnen. Eine Folge unter anderen war die, daß ein ganzer Schwung japanischer Holzschnitte, japanischen Schmucks, dekorativer Kunst und Seidenstoffe nach Europa gelangte und auf internationalen Ausstellungen in London, Paris, Wien und den Vereinigten Staaten verschwenderisch zur Schau gestellt wurde.

Rasch wurde ganz Europa von einer fanatischen Sucht nach japanischen Drucken und Kunstgegenständen ergriffen. Diese plötzliche Hochkonjunktur für sogenannte „Japonaiserie“ (ein 1861 von Baudelaire lancierter Begriff) läßt sich unschwer nachvollziehen. Jahrzehntlang hatte man in Europa lediglich gerüchteweise von den Reichtümern und Wundern Japans gehört, als einem fernen, nach den Worten Herman Melvilles „doppelt verriegelten Land“, dessen Erzeugnisse und Kultur über Jahrhunderte für den Westen unzugänglich waren. Mit einem Mal präsentierte sich Japan in Form kühner Holzschnitte und eines ungewöhnlich erlesenen Kunsthandwerks gegenüber einem Europa, dessen Malerei unter dem eisernen Zugriff eines rein akademischen Realismus litt und dessen handwerkliche Erzeugnisse von einem massenhaft produzierten Kitsch erstickt wurden, den Europas neue Industrien auf den Markt geworfen hatten.

Die japanischen Drucke waren freilich in Europa nicht völlig unbekannt. Im 18. Jahrhundert hatten sich japanische Maler und Holzschnitzer einige Techniken in der perspektivischen Gestaltung von den Holländern angeeignet; daher blieb der Schock des völlig Fremdartigen aus, vielmehr hatte man das angenehme Gefühl, etwas längst Vergessenes, im Kern jedoch Vertrautes wiederzufinden – nicht fremd genug, um unverständlich zu sein, doch hinreichend unvertraut, um angenehme Reize auszuüben.

Eine Zeitlang experimentierten Maler wie Degas, Manet, Toulouse-Lautrec, Monet und Bonnard in Linie und Form mit der zweidimensionalen japanischen Darstellungstechnik. Abends pflagten sie sich im



Abb. 1
„Divan Japonais“ von Henri de Toulouse-Lautrec, Lithographie, 1892 (Rutgers University Fine Arts Collection). Der „Divan Japonais“ (japanischer Diwan), ein Kabarett auf dem Montmartre, stand zur Zeit der ästhetischen Faszination durch Japan in der besonderen Gunst der Impressionisten. Der Einfluß japanischer Holzschnitzer ist auch in diesem Plakat erkennbar, das Toulouse-Lautrec zur Eröffnung des Kabarettts entwarf. Er versucht weder durch Schattierungen noch durch perspektivisch nach hinten verlaufende Linien, räumliche Wirkungen zu erzielen. Dagegen liegt das besondere Augenmerk auf kräftigen Farbflächen, die mit genau beobachteten Gesichtszügen und der Schrift, einem integralen Bestandteil des Plakats, kontrastieren. Im Vordergrund sieht man die Kabarettistin Jane Avril, im Hintergrund die Gestalt Yvette Guilberts mit langen schwarzen Handschuhen.

beliebten Pariser Kabarett, im *Divan Japonais* zu treffen, in dem die Kellnerinnen Kimonos trugen und die Wände mit japanischen Fächern geschmückt waren (*Abb. 1*). Ihr Interesse an japanischen Drucken wurde von seiten Japans erwidert, wo die französischen Impressionisten bis auf den heutigen Tag zu der bei weitem beliebtesten Malerschule des Westens gehören.

Die Entdeckung Japans hatte ebenso entscheidende Wirkungen auf die europäische Keramik und europäische Literatur, ja selbst auf einen damals noch relativ unbekanntem Bereich, den des Films; eine bahnbrechende Figur wie Eisenstein räumte in späteren Jahren ein, vom Kabuki-Theater inspiriert worden zu sein.¹⁸

Die von Japan ausgehende ästhetische Faszination erreichte gegen Ende des 19. Jahrhunderts ihren Höhepunkt; es blieb nicht aus, daß sie mit Spott bedacht wurde, wie beispielsweise bei Alexandre Dumas (fils) in seiner Komödie *Françillon* (1887):

Henri: Annette, darf ich Dich um das Rezept des Salats bitten, den wir heute abend zu uns genommen haben? Es sieht so aus, als sei er eine Erfindung von Dir.

Annette: Der japanische Salat?

Henri: War es ein japanischer?

Annette: So nenne ich ihn.

Henri: Warum?

Annette: Damit er einen Namen hat: alles ist heutzutage japanisch.¹⁹

In London verkauften Gilbert und Sullivan in ihrem Stück *Mikado*, das seit seiner Premiere 1885 allabendlich ausverkauft war, denselben Witz:

„Wollt ihr wissen, wer wir sind,
Herren aus Japan sind wir.
Auf manch einer Vase und manch einem Krug,
Auf mancherlei Wandschirm und Fächer
Sind wir leibhaftig gemalt:
Wir sehen seltsam und wunderbar aus
Ihr irrt, wenn ihr's nicht glaubt.“²⁰

Bezeichnenderweise lassen solche Faszinationen ebenso schnell nach wie sie entstehen, allein deshalb, weil ihr Neuigkeitswert sich rasch verbraucht. Den Flitterwochen wechselseitiger Entdeckungen folgt die Monotonie alltäglichen Zusammenlebens und gelegentlicher Streitigkeiten auf dem Fuße. So wechselte die in den europäischen Salons und Ateliers herrschende japanische Mode rasch vom Exotischen zum

Primitiven; bereits um die Jahrhundertwende war es die afrikanische Kunst, die en vogue kam. Trotzdem hat die kurze Zeit der Begeisterung für „Japonaiserien“ ihren besonderen Stellenwert: bis heute ist sie die einzige kurze Periode geblieben, in der Europa – wenn auch nur dessen kunstliebender Teil – sich förmlich darauf stürzte, von Japan zu lernen.

Gleichwohl blieb die europäische Bekanntschaft mit Japan seit 1850 nicht auf den höchst willkommenen Import von Drucken, Kunstgegenständen und gelegentlichen Ausstellungen beschränkt. Immer mehr Reisende und Kaufleute machten sich auf den Weg nach Japan, insbesondere nach Eröffnung des Suez-Kanals in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts. Diesen frühen Japan-Reisenden erschien das Land wie ein exotischer Garten Eden, vom Westen noch unberührt und dennoch hochgradig kultiviert. Einer jener Reisenden, der Comte de Beauvoir, der Japan auf seiner Weltreise um 1870 besuchte, zeigte sich vom Anblick gemeinsam badender Männer und Frauen berauscht. „In Japan lebt man unter dem vollen Licht des Tages; Bescheidenheit, oder richtiger Unbescheidenheit, kennt man hier nicht; viel mehr nur eine frühe paradiesische Unschuld: die Bekleidung unserer Urahnen entrüstet nicht die Empfindungen dieser Menschen, die noch heute im goldenen Zeitalter leben.“²¹

Und der viktorianische Dichter Sir Edwin Arnold erzählte seinem Publikum während seines Aufenthaltes 1891 in Tokio:

„Japan erscheint mir auf den ersten Blick gleich einem Lotusland, wie ich es wohl niemals wiederfinden werde. An so manchem Teich mit blühenden Wasserlilien, in Tempelhainen und Feengärten, inmitten der schönen ländlichen Szenerie von Kama-kura und Nikko, in den langen Zedernalleen, im Angesicht der verzauberten und verträumten Shinto-Schreine, auf den weißen Matten der Teehäuser, in den lichten Basaren, an schlummernden Seen und am Fuße mächtiger Berge fühlte ich mich ferner denn je der Hast und Rohheit unseres europäischen Lebens . . . Wunderbarer aber noch als Fuji-san, lieblicher noch als die bestickten und golddurchwirkten Seiden, wertvoller noch als die zierlich geschnitzten Elfenbeinfiguren, feiner noch als die Goldmatten . . . erschien mir jene fast göttliche Zartheit, die, wie ich freimütig bekenne, Japan gegenüber jedem anderen Volk erhöht . . . Ich beschwöre Sie, meine Herren, bewahren Sie sich diesen Geist Ihres Volkes, den Sie nicht von anderen übernommen haben und auch niemals entäußern können.“²²

Sir Edwin spielte hier vor allem auf die japanischen Frauen an, als die vollendete Inkarnation der ästhetischen Sensibilität Japans. Das ist keineswegs überraschend, da der stärkste Impuls der japanischen Kunst stets ihre Hinwendung zum Erotischen war. Zola schmückte das Treppenhaus seines Pariser Domizils mit Tapissereien erotischer Kunst (*shunga*), die er eine „wilde Hurerei“ nannte. Man kann bezweifeln, ob er französischer Pornographie denselben Platz eingeräumt hätte. Schon das Wort „Pornographie“ hat in der eigenen Sprache einen voyeuristischen Beiklang, während bei „shunga“ ein exotischer und ferner Klang mitschwingt. Japan war eine so ausgeprägt fremde Welt, daß in ihr die üblichen europäischen Kategorien nicht zählten. Immer schon war der Hang, in ferne Länder zu reisen, auch eine Flucht vor der Enge des eigenen Landes, gepaart mit der Erwartung romantischer Begegnungen und dem Reiz zufälliger Entdeckungen.

Für die Europäer ist der Orient als ein Schauplatz zauberhafter, wenn nicht gar verbotener Freuden mindestens so alt wie der Garten Eden. Erzählungen von süßen Versuchungen und wilder Wollust in kostbaren Palästen und Harems des Ostens haben immer unsere Gedanken verführt; und da sich der Westen als christlich und moralisch verstand, mußte nach dem Diktat des Gegensatzes der Osten als heidnisch und unmoralisch angesehen werden, prädestiniert für Geschichten leidenschaftlicher und verstrickender Romanzen.

Im Laufe der vergangenen Jahrhunderte nahm die reiche Tradition orientalischer Exotik neue Erscheinungsformen an, als koloniale Eroberung und Herrschaft das Land in der Gestalt verführbarer Mädchen den Europäern näherrückte und diese in ihrer Auffassung bestärkte, der Westen sei unternehmerisch aktiv und männlicher Natur, der Osten hingegen von passivem und weiblichem Charakter.

Eine Folge hiervon war das Aufkommen des exotischen Liebesromans, von „süßer Trägheit und Zärtlichkeit“ handelnd, von der Liebe eines weißen Mannes zu einer orientalischen Frau. Bedenkt man, daß Japan stets als ein Land im fernsten Orient betrachtet wurde, und daß die Japaner offenbar keinen Gegensatz zwischen erotischer und religiöser Liebe kannten, so verwundert es kaum, daß Japan zu einem der ersten Schauplätze jener neuen romantischen und exotischen Romane wurde.

Das neue Genre war die Schöpfung eines jungen französischen „Mannes der Tat“, des Marineoffiziers und Schriftstellers Julian Viaud (1850–1923), bekannter unter seinem Schriftstellernamen Pierre Loti, der nach einem kurzen Aufenthalt in Nagasaki 1885 seinen Roman *Madame Chrysanthème* verfaßte (Abb. 2).

Der Hafen Nagasakis war lange Zeit ein Hauptumschlagsplatz für



Abb. 2

Pierre Loti (rechts), seine *mousmé*, O-Kiku san (*Madame Chrysanthème*) und sein unzertrennlicher Gefährte Pierre Le Cor (Yves). Auf dieses Photo weist Loti in seinem Brief an die Herzogin von Richelieu hin, mit dem er ihr ein Widmungsexemplar von *Madame Chrysanthème* zusendet: „Erinnern Sie sich noch an jenes Photo, ein ziemlich lächerliches wie ich leider zugeben muß, das meinen getreuen Freund Yves, ein japanisches Mädchen und mich zeigt, eng beisammen, so wie wir uns damals dem Künstler in Nagasaki präsentieren mußten. Sie lächelten, als ich Ihnen versicherte, daß dieses sorgfältig frisierte Wesen zwischen uns beiden eines unserer Nachbarn war.“ (Das Photo wurde am 29. Juli 1885 in Nagasaki von einem der Pioniere der japanischen Photographie, Ueno Hikoma, aufgenommen.)

den japanischen Handel mit Europa. Mädchen waren für Ausländer leicht zugänglich, so hatte es schon Anfang des 17. Jahrhunderts der italienische Abenteurer Francesco Carletti vermerkt:

„Wann immer die Portugiesen ankommen und an Land gehen, werden sie unverzüglich in ihren Quartieren von Kupplern, die den Frauenhandel überwachen, nach ihren Wünschen befragt: ob sie es vorzögen, ein Mädchen käuflich zu erwerben oder über es in einer anderen Form zu verfügen wünschten; sei es für die ganze Dauer ihres Aufenthaltes oder nur für einige Monate, eine Nacht, einen Tag oder eine Stunde; wonach dann zuerst ein Vertrag mit diesen Vermittlern abgeschlossen oder eine Vereinbarung mit den Angehörigen des Mädchens getroffen und die Summe entrichtet wird . . . Und viele Portugiesen, auf deren Zeugnis ich mich beziehe, lassen sich, von ihren Launen getrieben darauf ein, und schließen für wenig Geld das beste Geschäft ab. Auf diese Weise gelangen sie häufig für drei oder vier Escudos in den Besitz eines hübschen Mädchens von vierzehn oder fünfzehn Jahren, wobei sie lediglich versichern müssen, es wieder nach Hause zu schicken, wenn alles vorbei ist . . . Um zum Ende zu gelangen: dieses Land erfreut mehr denn jedes andere dadurch, daß es für alle Arten der Leidenschaft und sexuellen Hingabe offen ist, wie es auch in all seinen Formen des Lasters bei weitem jeden anderen Ort auf der Welt übertrifft.“²³

Seit den Tagen Carlettis war es den wenigen Europäern, die in der holländischen Handelsniederlassung in Nagasaki arbeiteten, untersagt, ihre Frauen mitzubringen, denn: Mädchen standen zur Verfügung. Gelegentlich müssen Nachrichten von Abenteurern nach Europa durchgesickert sein, die sich im Land dauerhaft angesiedelt und eine Japanerin geheiratet hatten. (An das jüngste Beispiel des englischen Lotsen Will Adams aus dem 16. Jahrhundert, dessen Geschichte kürzlich zum Bestseller *Shōgun* verarbeitet wurde, ist in diesem Zusammenhang zu erinnern.) Als nun das Schiff Pierre Lotis im Sommer 1885 zu Reparaturarbeiten in den Hafen von Nagasaki einlief, war der Ruf dieser Stadt, zumindest unter europäischen Seeleuten, fest etabliert. Es gehört zu Lotis Verdiensten, die Monotonie des Prostituiertenlebens in einer orientalischen Hafenstadt in einer romantischen Erzählung eingefangen zu haben, die seitdem dem europäischen Japanbild leuchtende Farben verliehen hat.

Loti hatte sich bereits einen Namen als Verfasser von Liebesgeschichten gemacht, die in fernen Ländern wie in Tahiti, der Türkei und

Montenegro spielten. Das Schema war gewöhnlich immer dasselbe: Ein junger Seeoffizier wird aus dem einen oder anderen Grund dazu gezwungen, für einige Wochen oder Monate an Land zu gehen. Um sich die Zeit zu vertreiben und „in die Seele“ der fremden Kultur vorzudringen, läßt er sich auf das ein, was man gewöhnlich ein „Strandabenteuer“ nennt. Das Mädchen ist zumeist ein Teenager und verliebt sich so sehr in ihn, daß es, als er sie schließlich verläßt, vor Gram dahinsiecht oder gar stirbt.

Lotis Bücher erlebten Hunderte von Auflagen und wurden in alle europäischen Sprachen übersetzt. Die Phantasie seiner Leser wurde ohne Zweifel durch den Traum einer romantischen Liebe gefangen genommen, durch den sie sich von den strengen Moralkodices und dem gesellschaftlichen Ethos des 19. Jahrhunderts zu befreien suchten. Auch die Schauplätze der Romane eigneten sich in geradezu idealer Weise dazu, der Häßlichkeit des frühindustriellen Europa zu entfliehen und unerreichbare Länder und Städte kennenzulernen; und das zu einer Zeit, als Reisen noch zu den Abenteuern zählte. Nicht zuletzt war Lotis Stil anspruchslos. Seine besonderen Fähigkeiten lagen in der impressionistischen Wiedergabe atmosphärischer Details, in den Empfindungen des Helden und seines Schöpfers verdichtet. Bemerkenswerterweise zeichnet Loti die Geliebten in seinen Romanen stets nach demselben Schema: Sie werden von ihrem Herrn wie Schoßhunde gehalten und, wenn er sie verläßt, bedenkenlos beiseite geschoben. Gerühmt wurde Loti als der Schöpfer eines „Kolonialromans“ und „Desertionsromans“, zutreffender wäre es wohl, vom „eskapistischen Roman“ oder „erotischen Roman“ zu sprechen.²⁴

Sein berühmtestes Buch, das in Japan spielt, *Madame Chrysanthème* (1887, deutsch 1896), war nach demselben Rezept, mit nur wenigen Abweichungen gearbeitet. In einer kurzen Vorbemerkung zur ersten Auflage erklärte Loti, die drei Hauptpersonen seien „*Ich selbst, Japan und die Wirkung, die das Land auf mich ausgeübt hat*“. Von seinen übrigen Werken abweichend machte Loti kein Geheimnis aus seiner Abneigung gegen die Prostituierte (*moumé*) Chrysanthème, mit der er selbst und sein unzertrennlicher Gefährte Yves in jenem Sommer 1885 in Nagasaki zusammengelebt hatten. Im Gegensatz zur Anerkennung, die das Buch in späteren Jahren erlangte, hatte er die Japaner als ein höchst merkwürdiges und lächerliches Volk dargestellt, bei dem nur in seltenen Fällen von Exotik die Rede sein könne. Als Fazit äußerte er: „Mir erscheint es (Japan) klein, alt, abgetragen und abgestanden. Besonders stark empfinde ich seinen vorsintflutlichen Charakter, seine jahrhundertealte Mumifizierung, die, sobald es mit neuen Errungenschaften der westlichen Welt in Berührung kommen

wird, die degenerierten Züge eines hoffnungslosen und grotesken Possenreißertums annehmen wird“.²⁵

Erbarmungslos karikiert er die Japaner als minderwertige gelbe Rasse – in seinen Augen sind sie ein Volk von kleinem Wuchs, zerbrechlich und feminin; überdies dekadent, gefährlich und widersprüchlich, voller Betrügereien und, nicht zuletzt, herausragende Imitatoren, darin komischen alten Affen vergleichbar.

Loti selbst war in seinem Äußeren klein und effeminiert, kaltblütig, snobistisch, eitel und voll panischer Angst vor dem Alter. So liegt es nahe, daß er beim Schreiben jene Eigenschaften, die er an sich selbst am meisten haßte, auf die Japaner übertrug. Auf diese Weise machte er das Bild Japans für seine europäischen Leser „realer“, die nunmehr manche der geläufigen negativen Vorstellungen vom Orient mit Japan assoziieren konnten. Auch entsprach vermutlich die langatmige und altväterliche Redeweise den damaligen kolonialen Vorurteilen. Vor allem aber – vielleicht unbewußt – bereicherte er das Bild von Japan als einem ästhetischen Paradies durch die zarten erotischen Reize der *mousmé*.

Ausschlaggebend für den überwältigenden Erfolg von *Madame Chrysanthème* war, daß der Roman erstmals einem breiten Publikum die Faszination der Europäer durch die japanische Weiblichkeit nahebrachte.

Ein zeitgenössischer englischer Schriftsteller versuchte dem Grund auf die Spur zu kommen: „Die Japanerin ist die Krönung aller Reize Japans. Die Dame der vornehmen Gesellschaft, ebenso wie ihre höchst empfindsame und glücklose Schwester, haben etwas so Unbeschreibliches an sich, das auf den ersten Blick gefangennimmt, und das immer verlockender wird, je mehr man es kennenlernt . . . Der Schlüssel zum Wesen der japanischen Frau ist das Wort *Ergebenheit*.“²⁶

Einigen der mehr sachverständigen Leser Lotis im Westen mißfiel *Madame Chrysanthème*, unter ihnen Henry James, der kurz nach Erscheinen des Buches schrieb:

„Der Autor hat eine Vorliebe für das Primitive und Schöne, für Weite und Freiheit; so empfindet er die Japaner als häßlich und schwierig, als winzig und alltäglich. Seine Einstellung zeigt eine noch größere Verachtung, als sie unseren eigenen Vorurteilen lieb sein kann; er schlägt diese einfach in den Wind . . . Ich mag mich völlig irren, doch müssen wir uns zu der Überzeugung durchringen, daß es ihm an Gerechtigkeit gegenüber diesem kleinen und wunderbaren Volk fehlt, das den Geschmackssinn, zumindest in Europa und Amerika, wesentlich erneuert hat.“²⁷

Obgleich Henry James Lotis Einstellung gegenüber den Japanern tadelt, teilt er doch mit ihm den etwas verächtlichen Ton, wenn er von den Japanern als einem „Kleinen wunderbaren Volk“ spricht. Damit wiederholt er nur die damalige entscheidende Überzeugung, daß alles, was mit Japan zu tun hat, klein und geringfügig sei – eine Sichtweise, die Loti bis ins Extrem entwickelt hatte.

Loti wurde hin und wieder von seinen Zeitgenossen kritisiert, und auch heutzutage werden die meisten seine Haltung als geschmacklos oder lächerlich bezeichnen; doch im späten 19. Jahrhundert wurde das Japan Lotis zum Japan Europas. Seine Romane wurden sofort zu Bestsellern; *Madame Chrysanthème* erlebte in französischer Sprache allein fünfundzwanzig Auflagen in den ersten fünf Jahren nach Erscheinen. Der Einfluß Lotis auf seine Zeitgenossen war beträchtlich; wie Gauguin nach seiner Lektüre von Lotis Roman *Rarahu* nach Tahiti aufgebrochen war, so war *Madame Chrysanthème* eines jener zwei Werke, die Lafcadio Hearn dazu veranlaßten, nach Japan zu reisen. Van Gogh malte ein imaginatives Porträt von *Madame Chrysanthème*, und im Jahr 1900 wurde der Roman zu einem sensationellen Theaterstück verarbeitet, das Puccini bei seiner Londoner Aufführung so stark beeindruckte, daß er es seiner Oper *Madame Butterfly* zugrundelegte (1904), wodurch er dem Roman eine noch größere Resonanz verschaffte.²⁸

„Um die Wahrheit zu sagen“, schrieb André Chéradam 1906, „so wußten wir Franzosen vor dem Krieg (gemeint ist der russisch-japanische Krieg 1904/1905) – von wenigen Fachleuten und Wissenschaftlern abgesehen, die sich durch eigene Reisen und wissenschaftliche Studien (die selten gelesen wurden) – von Japan eigentlich nur, daß es das Land der *Madame Chrysanthème* war.“²⁹ Wenn das für die Franzosen zutraf, so galt es gleichermaßen für die übrigen Europäer, die Russen eingeschlossen, deren Fehler es war, die japanischen Kriegsvorbereitungen in den Jahren 1903/1904 nicht ernstgenommen zu haben, was teilweise darauf zurückzuführen war, daß Japan als ein Land der *mousmé* (das Wort war bereits damals in die französische Sprache übernommen worden) gesehen wurde, als ein Land voller Listen, gleichzeitig zerbrechlich wie ein Schmetterling und damit unkriegerisch. Noch im Jahre 1904 äußerte sich bekanntlich der russische Abgesandte in Washington über die Japaner in abfälliger Weise, indem er sie „kleine gelbe Affen“ nannte. Die Wendung stammte von Loti.

Selbst nach dem Schock darüber, daß Japan Rußland besiegt hatte, blieb Lotis Japanbild weiterhin beherrschend: Der Roman verkaufte sich ebenso glänzend, und seine Nachahmungen waren Legion. Um

nur ein Beispiel aus England zu nennen: Der populäre Schriftsteller und Fachmann für gefälschte Fotografien, Clive Holland, veröffentlichte 1895 ein kleines Bändchen mit dem Titel *My Japanese Wife*. Das Buch hatte innerhalb von zwanzig Jahren sechzehn Auflagen und erschien mit geringfügigen Änderungen unter einer Reihe von Titeln, darunter auch unter dem Titel *Moussmé*. Holland hatte bedenkenlos von Loti abgeschrieben, mit dem einzigen Unterschied, daß der Erzähler und Held – unbarmherziger noch als Loti oder vielleicht auch scheinheiliger als dieser – versichert, er werde seine *moussmé* Hyazinth, die er in einem Teehaus in Nagasaki kennengelernt hatte, nach England heimführen. Ebenso wie bei Loti werden die Japaner als „klein und zart, als lächerliche Spielzeugfiguren“ dargestellt.³⁰

Im ganzen wimmelte es von französischen Variationen des *Chrysantheme*-Themas, darunter *Die japanische Puppe*, *Die kleine Moussmé* oder auch *The Honourable Picnic*: Sogar eine weitere Variante des Kolonialromans mit dem Schauplatz Indochina trat in Erscheinung, mit Titeln wie etwa *Poupée Parfumée*, *Thi-sen* oder *La Petite Amie Exotique*. Auch ein junger britischer Polizeibeamter, der in den Kolonien Dienst tat, mit Namen George Orwell, griff in seinem ersten Roman *Burmese Days* dasselbe Thema auf, was Somerset Maugham dann, leider unvermeidlich, in seinen malaiischen Kurzgeschichten verarbeitete.³¹

Ohne Zweifel trug daneben die damalige Bewegung für die Gleichberechtigung der Frauen in Europa dazu bei, dem Traum von einer Flucht in die Arme einer ergebenen Geliebten, die in einem fernen exotischen Land lebte, noch mehr Anziehungskraft zu verleihen. Wie dem auch sei, das Genre überlebte die Frauenbewegung ebenso wie den europäischen Kolonialismus in Asien und feierte nach kurzer Unterbrechung durch den Pazifischen Krieg in einer Flut von Bestsellern, die alle in Japan spielten, seine triumphale Rückkehr; *Sayonara*, *Tea House of the August Moon*, *Du lebst nur zweimal* oder *Shogun* – all diese Romane enthielten eine beträchtliche Dosis von Formeln aus Lotis Büchern. Ein nur wenig höheres Niveau zeigt etwa Resnais' Film *Hiroshima Mon Amour* (1959), der höchst einflußreich war und sogar bisweilen als einer der zehn besten Filme des Jahrhunderts genannt wird. Die Handlung bringt im Grunde kaum mehr als das *Chrysantheme*-Thema in modernem Gewand. Der einzige Unterschied: Dieses Mal handelt es sich um eine europäische Frau – nicht einen Mann (Reflex des höheren sozialen Status europäischer Frauen oder aber dessen, daß man Japan nach dem Krieg fallen ließ? –, die eine kurze Liebesaffäre in Japan erlebt. Die Heldin, Emanuelle Riva, nimmt sich in Hiroshima einen japanischen Liebhaber, Okada Eiji, der, in bester

Loti'scher Tradition, nur ein Spielball der Launen Rivas ist. Wenn sie es verlangt, hat er leidenschaftlich zu sein, ansonsten aber in einfühlsamem Schweigen ihren Monolog über ihre Liebesbeziehung zu einem deutschen Soldaten während ihrer Kindheit anzuhören, ein Monolog, der sich durch den ganzen Film zieht. Er hätte ebenso gut an jedem anderen Ort spielen können, doch wählte sein Regisseur als Schauplatz Hiroshima, um dadurch die beklemmende Angst vor einem Atomkrieg ausnutzen zu können, weshalb er in die Liebeszenen Bilder von Atombombenopfern einblendete (die er ohne entsprechenden Hinweis aus Sekigawas *Hiroshima*, 1953, entnommen hat).

Allein den unerfreulichen Erscheinungsformen eines französischen Provinzialismus verdanken wir es, daß ein derart schales Japanbild wieder aufgewärmt werden konnte: den Vorstellungen von äußersten Gegensätzen, von einem sinnlichen und angsterregenden orientalischen Land, das als solches einen „erregenden“ Schauplatz für die Selbstfindung der französischen Heldin bot.

Mit einem Gefühl beinahe der Erleichterung betrachtet man den heiteren und ebenfalls höchst erfolgreichen Film *Du lebst nur zweimal*, der gleichfalls in Japan spielt und nach dem gleichnamigen Bestseller von Ian Fleming (1964) gedreht wurde. Gleich in den ersten Bildszenen spielt er unterhaltsam auf das *Chrysantheme*-Thema an; es erscheint „eine Geisha mit Namen ‚Zitterndes Blatt‘, sie kniet neben James Bond, neigt ihren Körper ihm entgegen und küßt ihn keusch auf die rechte Wange“; sodann die Schlusszene: James Bond nimmt Abschied von Japan, dem exotischen, orientalischen Schauplatz und verläßt beiläufig auch jenes Mädchen, das für ihn gesorgt und sich in ihn verliebt hatte: „Sein Leben in Kuno, seine Liebe zu Kissy Suzuki waren . . . unwichtig wie Krokodilstränen.“³²

Das exotische und ästhetisch bestimmte europäische Japanbild ging im wesentlichen auf Künstler, Kunstexperten und romantische Erzähler zurück, unter denen viele den vortrefflichen Rat Paul Valérys befolgten: „Wenn der Begriff Orient umfassend und in Gänze auf die menschliche Einbildungskraft soll wirken können, so darf man niemals in dem Land gewesen sein, auf das er absichtsvoll-vage hindeutet.“³³

Die wenigen, die tatsächlich das Land besuchten und freiwillig dort blieben, um „japanisiert“ oder, wie die Franzosen es nennen, „tatamiert“ zu werden, waren über die ersten Anzeichen einer japanischen Industrialisierung bestürzt. Schließlich waren sie gerade deswegen aus ihrer Heimat geflüchtet: Häuser, aus Steinen und Ziegeln gebaut, Eisenbahnschienen, Gaslampen und Straßenbahnen, Reifröcke und Schnürschuhe wollten zum Stereotyp eines exotischen, orientalischen

Landes nicht recht passen. Mit der Zeit entwickelten sich daher neben dem romantischen Bild von Japan als einem vollkommenen Paradies, von unterwürfigen *mousmés* bevölkert, auch widersprüchliche Vorstellungen, insbesondere von japanischen Männern, die als nicht ernstzunehmende, abstoßende und wenig verlässliche Imitatoren des Westens angesehen wurden. „Vom moralischen Standpunkt aus scheint die Japanerin nicht derselben Rasse anzugehören wie der japanische Mann!“, so schrieb ein Zeitgenosse.“

Dieses Negativbild des japanischen Mannes verdankte sie vermutlich teilweise den frustrierenden Erfahrungen westlicher Geschäftsleute, die in Japan ansässig waren: Das Lotusland war für diejenigen, die gezwungenermaßen in ihm lebten, kein Lotusland mehr. Eine amerikanische Besucherin, Mrs. Bacon, führte dazu aus:

„Da die kaufmännische Tätigkeit offensichtlich bisher auf der Skala angesehenen Berufe an unterster Stelle rangierte, findet man noch heutzutage in Japan weder große Geschäfte noch eine hochrangige Geschäftsmoral . . . Aus diesem Grund sind englische und amerikanische Kaufleute, die Japan nur von seiner geschäftlichen Seite sehen, immer noch der Auffassung, die Japaner seien unehrlich, betrügerisch und alle miteinander nicht vertrauenswürdig; sie ziehen es vor, mit Chinesen Handel zu treiben, die manche der geschäftlichen Tugenden besitzen, die das gesamte englische Volk auszeichnen.“³⁵

Und Kipling zitierte einen englischen Händler, den er 1889 in einem Hotel in Kyoto getroffen hatte: „Der Japaner besitzt keinen Geschäftssinn. Den Chinesen hasse ich . . ., doch mit ihm kann man Geschäfte machen. Der Japaner ist ein Kleinkrämer, der über seine Nasenspitze nicht hinaussehen kann.“ Auf seinen späteren Reisen begegnete Kipling im Zug nach Yokohama einem Geschäftsmann, der ihm gegenüber äußerte: „Ich kann wirklich nicht von mir behaupten, daß ich die japanische Art, Geschäfte zu machen, mag . . . Gib mir lieber einen Chinesen als Geschäftspartner . . . Diese Meinung werden Sie in den meisten Hafenstädten zu hören bekommen.“³⁶

Ein weiteres einschlägiges Beispiel für jene Geschäftspraktiken, über die sich Ausländer erzürnten:

„Um die Wahrheit zu sagen: ihre Habsucht verleitet die Japaner zu den schamlosesten Betrügereien. Die Hälfte der Waren, die sie als ausländische Speisen und Getränke verkaufen, ist verdorbener und ungenießbarer Plunder, in Tokio und anderswo hergestellt, in Flaschen oder Dosen gefüllt und mit Etiketten so

angesehener Hersteller wie Bass, Martell, Guinness oder Crosse & Blackwell versehen . . . Um ihren betrügerischen Handel abzusichern, unterhalten diese gewissenlosen Schurken Niederlassungen in Tokio, nicht nur zum Zweck der Herstellung solchen Schunds, sondern auch um die in Umlauf befindlichen Etiketten zu drucken, von denen einige geschickt gefälscht und höchst erfolgreich sind, während andere wegen der Rechtsschreibtrücken den Käufer kaum zu täuschen vermögen . . .“³⁷

Wenn auch die meisten Ausländer die japanischen Geschäftspraktiken verachteten, so sahen sie doch zur damaligen Zeit in den Japanern noch keine ernsthaften geschäftlichen Konkurrenten. Wie die gängige Meinung in jenen Vertragshäfen aussah, läßt sich dem Kommentar einer führenden englischen Zeitung entnehmen:

„Nach unserer Auffassung wird Japan nie zu einem wohlhabenden Land werden: Die von Natur aus vorhandenen Vorzüge, mit Ausnahme des Klimas, sowie die japanische Vorliebe für Trägheit und Vergnügungen, sprechen dagegen. Die Japaner sind ein glückliches Volk, und da sie sich mit wenigem zufrieden geben, werden sie aller Wahrscheinlichkeit nach auch nicht viel erreichen.“ (*Japan Herald*, 9. April 1881)

Ein weiterer Aspekt des neuen Japan, den die Europäer durchgängig für unvereinbar hielten mit ihrem Bild von einem unberührten orientalischen Paradies, war die frühe japanische Begeisterung für westliche Moden. Ich zitiere aus dem Rundschreiben eines Schneiders anlässlich der Eröffnung seines Ladens im Jahre 1871:

„Was für merkwürdige Dinge sehen wir in diesen Tagen! Männer tragen preußische Kopfbedeckungen und französische Schuhe, einen britischen Marinerock und amerikanische Armeehosen – eine Zusammenstellung aus allen möglichen westlichen Ländern, auf Japan zugeschnidert.“³⁸

Ein amerikanischer Reisender weist auf die Widersprüchlichkeiten solchen Verhaltens hin:

„Normalerweise verhält es sich so, daß ein junger Japaner, der fremdländische Kleidung trägt, es auch für notwendig erachtet, fremde Sitten zu übernehmen, doch da er von ihnen keine klare Vorstellung hat, macht er sich selbst, trotz besten Willens, zu einer lächerlichen Figur. Seinen Hut trägt er im Nacken, die Zigarre steckt er in den äußersten Mundwinkel, ergreift einen Spazierstock und meint, er sei ein vollkommenes Abbild eines



Abb. 3
Ein Dandy („Un Elégant“) von Georges Bigot (aus seiner Skizzensammlung mit dem Titel: *Ohayo*, Yokohama, 1883).

amerikanischen oder englischen Gentleman, dabei ist er lediglich die armselige Imitation eines Vagabunden.“³⁹ (Abb. 3)

Die Japaner der höheren Gesellschaftsschichten, die sich sozusagen am anderen Ende der gesellschaftlichen Skala befanden, wirkten nicht weniger bizarr, wenn sie sich europäisch kleideten. 1883 war mit Unterstützung der Regierung ein Ballsaal eröffnet worden, das *Rokumeikan*, in dem Ausländer mit Kartenspiel, Billard, westlicher Musik und prunkvollen Ballsoiréen unterhalten werden sollten. Man wollte der neuen Hauptstadt einen kosmopolitischen Anstrich geben und so die westlichen Mächte davon überzeugen, daß Japan ein „zivilisiertes“ Land sei. Drei Jahre nach Eröffnung lud man Loti zu einem großen Ball in das Rokumeikan ein, das, wie er schrieb, „im europäischen Stil gebaut ist, alles in Weiß und alles neu, und es sieht, weiß Gott, wie ein Kasino aus einem unserer Seebäder aus; man könnte wirklich glauben, irgendwo zu sein, nur nicht in Yeddo . . .“ Beim Tanz sah man „unzählige vornehme Japaner, Minister, Admiräle, Offiziere und Beamte, etwas zu sehr mit Goldtressen beladen und herausgeputzt . . . Und wie merkwürdig sie sich in ihren Schwalbenschwänzen ausnehmen. Zweifellos waren sie für eine solche Art von Kleidung nicht geschaffen; ich weiß nicht aus welchem Grund, doch alle erscheinen mir ganz unbeschreiblich Affen zu ähneln.“ Und was schließlich die Frauen angeht, „sie tanzen ganz vorschriftsgemäß, meine Japanerinnen in französischen Kleidern. Doch spürt man, daß sie es sich irgendwie antrainiert haben, sie tanzen wie Automaten, ohne daß sie im geringsten persönlich beteiligt wären.“ Ein deutscher Beobachter der Szene meinte etwas sarkastischer: „Die meisten haben einen Gesichtsausdruck, als würden sie auf dem Altar der Zivilisation geopfert.“

Loti vergleicht zuletzt die chinesischen Teilnehmer an der Ballveranstaltung mit ihren japanischen Gastgebern:

„Um zehn Uhr Einzug der Botschafter des Himmlischen Reiches: ein Dutzend herausragender Persönlichkeiten, spöttisch umherblickend, die kopfhoch aus der Menge der zierlichen Japaner herausragten. Jene hellhäutigen Chinesen haben in ihren schimmernden Seidengewändern etwas von edler Anmut. Sie beweisen Würde und Geschmack, indem sie an ihren nationalen Trachten festhalten, den langen und prächtig bestickten Brokatgewändern.“⁴⁰

Einem japanischen Beobachter wären gewiß die Chinesen lächerlich vorgekommen, die westliche Kleidung der Japaner dagegen hätte er für modisch und zeitgerecht gehalten. Dieses Thema wird in einer Kurz-

geschichte von Akutagawa Ryunosuke behandelt mit dem Titel *Der Ball*, auf die ich im nächsten Kapitel zurückkommen werde.

Der Anblick vollkommen verwestlichter Japaner wurde von den Europäern als „traurige Grotteske“ belächelt. Mit den Worten Hearn's: „Ich befürchte, die zukünftige Sittenverderbnis Japans wird von Japanern mit Gehröcken und schreiend bunten Krawatten ausgehen.“⁴¹ Viele prophezeiten das Ende des „alten“ Japans und wiederholten die Klage Hearn's, der „eine Öffnung des Landes für völlig falsch (hielt), für ein Verbrechen. Das Traumland existiert schon nicht mehr.“⁴²

Auch Kipling meinte bei seinem Besuch Japans im Jahr 1889 – drei Jahre, nachdem Loti zum großen Ball in das *Rokumeikan* eingeladen worden war – bereits vorausszusehen, daß „der kultivierte Japaner, der an englischen Mustern festhält, sich selbst korrumpiert und den Geschmack seiner Nachbarn verdirbt, bis es schließlich . . . Japan als selbständige Nation nicht mehr gibt und sie nur noch – wie ein Knopfloch dem anderen – einem Protektorat Amerikas gleicht.“⁴³

In einem weiteren bitter-ironischen Kommentar schrieb er: „Die Japaner sind ein bedeutendes Volk. Ihre Maurer spielen mit Steinen, ihre Schreiner mit Holz, ihre Schmiede mit Eisen und ihre Künstler mit Leben und Tod, und sie billigen dies sehenden Auges. Barmherzigerweise ist dem japanischen Charakter der letzte Rest von Stärke versagt geblieben, der ihn befähigen würde, in gleicher Weise mit dem ganzen Rest der Welt sein Spiel zu treiben. Wir besitzen dieses – wir, die Nation der blumenverzierten Lampenschirme, der rosenfarbenen Wollmatten, der roten und grünen Spielhunde aus China und der häßlichen Brüsseler Teppiche. Das ist unsere Art der Kompensation.“⁴⁴

Die Kompensation ist den Briten wie auch allen übrigen Europäern lange Zeit versagt geblieben. Japan hat den Wandel von der Tradition zur Moderne unmerklich vollzogen – von der Tatami-Matte zum Teppich. Eifrig darauf bedacht, den industrialisierten Westen einzuholen, hat es doch gleichzeitig genügend „Charakterstärke“ bewiesen, zwar nicht, um mit dem gesamten Erdball sein Spiel zu treiben, aber ihn doch gelegentlich zu erschüttern.

Je mehr Japan sich industrialisierte, desto stärker klammerten sich die Europäer an die alten Vorstellungen von einem auf den Kopf gestellten Japan, an ein fremdartiges Feenland, dessen einzige Überreste noch in einer fiktiven, exotischen Vergangenheit gefunden werden konnten. Immerhin war es beruhigender, mit solchen Trugbildern zu leben als das Aufkommen einer neuen Macht, eines neuen Konkurrenten auf der internationalen Bühne anerkennen zu müssen. Die Europäer waren daher kaum auf jene raschen Veränderungen vorbereitet,

die Japan bereits im späten 19. Jahrhundert erfahren hatte. Als sie schließlich erwachten und jene Veränderungen wahrnahmen, empfanden sie einen tiefen Schock und große Ernüchterung; *moussmé* war für sie nur so lange anziehend, wie sie sich gefügig gab; sie empfanden sie sofort als unerträglich, als sie ihr Leben selbst in die Hand nahm.

Japan als militärische und koloniale Großmacht

Das im Grunde leichtfertige Japanbild, das sich die Europäer in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entworfen hatten, wurde schlagartig durch den japanischen Sieg über China 1895 in Frage gestellt.

Ein französischer Kommentator, De Villenoisy, unterstrich, daß das britische Außenministerium fest überzeugt gewesen sei, China werde den Krieg gewinnen: „Es war schmerzlich, mitanzusehen zu müssen, wie sich plötzlich am äußersten Rande Asiens ein richtiger europäischer Staat mit gelber Bevölkerung bemerkbar machte, ohne daß man die bevorstehende Geburt dieses Staates überhaupt geahnt hätte.“ Nicht ohne bittere Genugtuung stellte er fest, daß jener Krieg eines der bedeutendsten Ereignisse der Neuzeit „gewesen sei, da das Inerscheintreten einer asiatischen Seemacht unvermeidlich ein Ende des britischen Einflusses herbeiführen würde. Daneben prophezeite er Chinas mögliche Wiedergeburt und ein „Erwachen der gelben Völker, die mit Europa konkurrieren werden.“⁴⁵ Eine Auffassung, die von einigen seiner Zeitgenossen geteilt wurde: „Man stelle sich vor, was ein von Japan beherrschtes China bedeutet“, mit diesen Worten warnte ein britischer Journalist die Leser der *St. James's Gazette* im Oktober 1894:

„Man bedenke, wer die Chinesen sind; man denke nur an ihre Fähigkeiten, Leiden und Grausamkeiten still zu ertragen; an ihre Genügsamkeit und geduldige Beharrlichkeit; an ihr langsames, zähes Durchsetzungsvermögen und ihre Lebensverachtung. Man stelle sich vor, dieses Volk würde von einer Nation geborener Organisatoren beherrscht, die, zur Hälfte mit ihm verbündet, seinen Charakter und seine Sitten berücksichtigte. Der Orientale mit seiner Fähigkeit, unter Bedingungen zu leben, die kein Europäer ertragen würde und sich dabei noch gesund zu erhalten, mit seinem notfalls ungezügelter Draufgängertum und seiner angeborenen Schläue – ihm fehlt nur noch das Wissen zivilisierter Völker, um dem Europäer in Kriegsführung und industrieller Entwicklung ebenbürtig zu sein.“⁴⁶

Diese Warnungen verhalfen indessen nicht dazu, die europäische Öffentlichkeit auf die japanischen Siege über Rußland in den Jahren 1904 und 1905 vorzubereiten, die – nach den Worten eines Zeitgenossen –, „den Regierungen die Sprache verschlugen und die Bevölkerung verblüfften.“⁴⁷

Die Europäer, so schien es, waren einfach nicht daran gewöhnt, Japan ernstzunehmen. Wie die *Times* in ihrem Leitartikel im Februar 1904 schrieb, nachdem soeben drei russische Kriegsschiffe gesunken und die japanische Kriegserklärung ergangen war:

„Die Ereignisse der letzten zehn Tage müssen auf die westliche Welt wie ein plötzliches heftiges Tropengewitter eingestürzt sein . . . Das ist die Wurzel des Übels der gegenwärtigen Situation – die bisherige Unfähigkeit des Westens, Japan ernstzunehmen . . . Die alleinige Ursache ist, daß sich der Westen nur oberflächlich mit Japan beschäftigt hat. Allein wir als Nation sind offenbar etwas klüger gewesen. (das englisch-japanische Bündnis war 1902 unterzeichnet worden) . . . Der Rest aber genießt es, auf Japan mit den Augen eines literarischen Schreiberlings zu blicken und die Japaner als ein Volk hübscher Puppen anzusehen, die in geblühte Seidengewänder gehüllt sind und in Häusern von der Größe einer Streichholzschatel leben . . .“⁴⁸

Die europäische Reaktion erfolgte unverzüglich und in extremer Weise, speziell in Frankreich, obgleich dieses nicht maßgeblich für das Japanbild des „literarischen Schreiberlings“ verantwortlich zu machen war, doch war Frankreich immerhin mit Rußland verbündet. Man betonte, der Krieg Japans gegen Rußland belebe aufs neue die Ost-West-Spannungen, die im Grunde seit den Perserkriegen im alten Griechenland nicht aufgehört hätten.

Die Furcht vor einer neuen Gelben Gefahr war seit geraumer Zeit im Westen umgegangen. Einer der ersten, die sich mit diesem Thema befaßten, war Bakunin, der in den späten sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts von Sibirien aus zum Pazifik aufgebrochen war und ein Bündnis zwischen China und dem durch westliche Einflüsse „aufgerüsteten“ Japan voraussagte, daß dem Westen gegen Ende des Jahrhunderts drohen sollte. Nach Japans Sieg über China 1895 war es Kaiser Wilhelm II., der durch einen hartnäckigen Alptraum von einer Gelben Gefahr bedrängt wurde, dessen Aufzeichnung er an Zar Nikolaus II. sandte, und der in ganz Europa veröffentlicht wurde. Doch erst nach der Niederlage Rußlands identifizierte man die Angst vor Japan mit der jahrhundertealten Angst vor dem Feind im Osten, so

daß viele Europäer in den Japanern eine neue Gelbe Gefahr erblickten. Japan, so meinte man, werde die hauchdünne Schicht westlicher Zivilisation kurzfristig abstreifen und sich erneut auf seine fiktive mongolische Vergangenheit besinnen, die Chinesen gegen den Westen aufhetzen und einen gewaltigen Krieg der Orientalen gegen die Okzidentalen vom Zaun brechen. Entsprechend fiel ein politischer Kommentar des Barons von Falkenegg aus, der seine Befürchtungen so formulierte:

„Die europäischen Mächte hätten rechtzeitig erkennen müssen, daß die listigen, raffinierten und mutigen Japaner in Kürze den Slogan ‚Asien den Asiaten‘ verbreiten würden . . . Als sich die Mongolen erst auf eine kriegerische Auseinandersetzung eingelassen hatten, gab es für sie kein Zurück mehr, selbst als sich die Leichen ringsum turmhoch stapelten. Darin sind sie wie die Japaner. Hier wie dort begegnet uns jene unheimliche, wildentschlossene Tapferkeit, die der Europäer nicht begreifen kann, eine Tapferkeit, für die das Leben des einzelnen ein Nichts ist . . . ‚Asien den Asiaten‘ ist in Japan zu einem Leitsatz geworden, der sich gegen jene Europäer richtet, die in Asien ihre politischen und geschäftlichen Vorteile suchen.

Aber für die Japaner bedeutet ‚Asien den Asiaten‘ gleichzeitig Japan beherrscht Asien und Asien beherrscht Europa.“⁴⁹

Ein weiterer Kommentator, René Pinon, fuhr nach seiner Feststellung, daß der Krieg „die Vorstellung von einem äußeren Feind, den Gelben“ wiederbelebt habe, folgendermaßen fort:

„Ob man es wahrhaben will oder nicht, die ‚Gelbe Gefahr‘ ist bereits in das Bewußtsein des Volkes eingedrungen, und zwar genauso, wie Kaiser Wilhelm II. sie aufgezeichnet hat: Mitten aus einer Szenerie von Feuersbrunst und blutigem Gemetzel fallen die japanischen und chinesischen Horden in ganz Europa ein, zermalmten unter ihren Füßen die Ruinen unserer Hauptstädte und vernichten unsere Kulturen, die durch Genußsucht blutleer und durch geistigen Hochmut korrupt geworden sind.“⁵⁰

Derartige Angstvisionen konnte man ebenso in Erfolgsromanen finden, wie etwa Emile Driants *L'invasion jaune* (Abb. 4), verfaßt unter dem Pseudonym Kapitän Dahrit (Paris, 3 Bände, 1905, neu aufgelegt 1979); Hauptthema war hier ein Überfall der chinesischen Massen, von Japan aus gesteuert, auf den Westen. In jenen Jahren erschienen auch die ersten Geschichten über einen zukünftigen Krieg zwischen Japan



Abb. 4
Die Gelbe Invasion. Ursprüngliche Umschlagillustration des ersten Bandes der Erzählung von Kapitän Danrit über die Gelbe Gefahr (*L'invasion jaune*, Paris, 1905). Mit freundlicher Genehmigung des Verlages Flammarion, Paris. Zu vergleichen mit: „Japanische Autos, Europa kommt unter die Räder“ (Abb. 10).

und den Vereinigten Staaten, deren berühmteste aus der Feder von „General“ Homer Lea (1909) stammte und den Titel *The Valor of Ignorance* trug.⁵¹

Einige Europäer meinten, die eigentliche Gefahr aus dem Osten drohe vonseiten seines wirtschaftlichen Wachstums, auf das der französische Ökonom und Herausgeber des bekannten Magazins *L'Économiste Européen*, Edouard Théry, wiederholt beschwörend hingewiesen hatte:

„Die Gelbe Gefahr liegt in einem gewaltsam herbeigeführten Zusammenbruch des gegenwärtig bestehenden wirtschaftlichen Gleichgewichts der großen Industrienationen Europas, ein Zusammenbruch, der durch den rapiden industriellen und wirtschaftlichen Aufschwung in einem riesigen Erdteil mit einer 500 Millionen-Bevölkerung zustande kommt . . . , der über natürliche Bodenschätze verfügt, die ungleich größer sind als die aller übrigen europäischen Staaten.“⁵²

Man ahnte, daß die Japaner sich Zeit lassen würden, denn „sie werden sich für diejenigen Aktionen entscheiden, die ihnen entgegenkommen, sie werden an der Spitze des Aufstandes stehen und den industriellen Sieg des Fernen Ostens über den Westen organisatorisch steuern, und zwar mit unserem Kapital, unseren Maschinen und unseren Methoden.“⁵³ Selbst relativ besonnenen Persönlichkeiten, wie etwa Pinon, waren der Meinung, daß „vonseiten der gelben Arbeitskräfte Konkurrenz droht, die alles andere als Einbildung ist, wenn auch die Gefahr nicht so unmittelbar bevorsteht wie oft geäußert wird . . . Der Sieg Japans über Rußland wird für die Gelbe Rasse der Anfang einer neuen Epoche sein, in der sie, von den Japanern angespornt, alle Verfahren und Techniken unserer Zivilisation übernehmen wird; das führt in Europa zu einer empfindlichen Störung des wirtschaftlichen Gleichgewichts, und wichtige Lösungen werden hinter den größeren sozialen Problemen zurückstehen müssen.“⁵⁴

Zwei Generationen später, 1977, ergab eine Umfrage in Frankreich, daß die Mehrzahl aller Franzosen dem industriellen Fortschritt Japans nicht günstig gesonnen waren, und zwar wegen des japanischen Konkurrenzkampfes gegen die französische Industrie.⁵⁵

Um die Jahrhundertwende gingen einige Europäer so weit, als Lösung vorzuschlagen, Europa solle seine Handelsbeziehungen mit Japan abbrechen, japanische Waren boykottieren und europäische Waren nicht mehr nach Japan exportieren.

Doch nicht alle Europäer hielten Japan für eine Gefahr. Im Gegenteil: die meisten ernstzunehmenden Beobachter wiesen die Vorstellung

von einer gelben Invasion oder auch einer industriellen Herausforderung als eine Ausgeburt der Phantasie zurück, wobei einige sogar Japan vor der Gefahr des westlichen Imperialismus warnten. Der einflußreiche Philosoph und Verkünder eines Sozial-Darwinismus etwa, Herbert Spencer, hatte 1892 vertraulich dazu geraten (seine Empfehlung sollte dem japanischen Premierminister Ito übermittelt werden), daß „die Japaner in ihrer Politik so weit wie möglich von den Amerikanern und Europäern Abstand halten sollen. Angesichts der mächtigeren Staaten sind Sie in ständiger Gefahr und Sie sollten gegenüber Ausländern jegliche Vorsicht walten lassen und diese so wenig als möglich unterstützen.“⁵⁶

Zur Zeit des russisch-japanischen Krieges hofften einige, die aus dem einen oder anderen Motiv Rußlands Niederlage herbeisehnten, daß Japan siegen möge, so beispielsweise Finnland und Schweden, die Rußland als Aggressor betrachteten. Das traf auch auf die angelsächsischen Länder zu, in denen sich rasch die Mode verbreitete, den japanischen Sieg mit den heroischen Tugenden des Samurais zu erklären, die Notobe Inazo in seinem Werk *Bushido, Die Seele Japans* (1899; 1901), entfaltet hatte. Eines der ersten Werke in einer langen Serie von Büchern japanischer Schriftsteller, die die westlichen Auffassungen über Japan umrissen.

In Frankreich, das mit Rußland verbündet war, war die öffentliche Meinung gegen Japan gerichtet; Frankreich verhielt sich jedoch ebenso feindlich gegenüber Großbritannien. Ein Roman wie *Die Gelbe Invasion* ist nicht nur anti-chinesisch und anti-japanisch, er ist in geradezu giftiger Weise anti-britisch. Doch sogar in Frankreich gab es einige, wie die Sozialisten, die für Japan Partei ergriffen. In einem damals viel zitierten Abschnitt aus dem Buch von Anatole France *Sur la Pierre Blanche* konnte man folgende Meinung lesen:

„Wofür die Russen in eben diesem Augenblick in den japanischen Gewässern und den Schluchten der Mandschurei bezahlen, das ist nicht ihre habgierige und schonungslose Orientpolitik, sie zahlen für die Kolonialpolitik aller europäischen Mächte . . . Das müßte indessen nicht der Fall sein, wenn man die Gelbe Gefahr, vor der die europäische Wirtschaft zurückschreckt, nicht mit der weißen Gefahr, die über Asien schwebt, gleichsetzte. Chinesen schicken keine Missionare nach Paris, Berlin oder Petersburg, damit diese die Christen *feng-shui* lehren, sie mischen sich nicht in die europäischen Angelegenheiten . . . Admiral Togo bewaffnete sich nicht mit einem Dutzend Kriegsschiffe und schoß nicht auf die Brester Reede, um dadurch

die japanischen Handelsaktivitäten in Frankreich zu fördern . . . Die Armeen der asiatischen Mächte haben nicht die Gemälde aus dem Louvre oder Porzellan aus dem Elysée-Palast nach Tokio oder Peking geschafft.“⁵⁷

Nachdem das englisch-japanische Bündnis 1902 zustande gekommen war, sprachen die Briten gern von ihrem neuen Verbündeten als „Großbritannien Asiens“ und zeigten viel Wohlwollen gegenüber Japan, dem kleinen und im Aufbruch befindlichen Land, das es mit dem großen russischen Bären aufgenommen und ihn besiegt hatte. Karikaturen, Illustrationen des „Japaners, des Gigantentöters“ waren äußerst beliebt. Der britische Erzähler William Plomer erinnert sich 1910 an eine Flottenparade vor der Insel Wight, bei der ein japanisches Schlachtschiff gesichtet worden war. Irgend jemand hatte gerufen:

„Sieh mal die hübsche Flagge, Billy, die aufgehende Sonne! Dieses große Schiff gehört den mutigen kleinen Japanern, die die Russen besiegt haben. Sie sind unsere Freunde, und eines Tages wirst du vielleicht ihr schönes Land sehen, in dem die Häuser aus Papier sind und die Damen Chrysanthemen im Haar tragen.“⁵⁸

Das Jahr 1905 wurde weithin als eine Wende empfunden, als Aufbruchsjahr einer neuen asiatischen Kolonialmacht, und damit als das Ende der bisher ungebrochenen westlichen Vorherrschaft. Für Männer wie Pinon und andere Gemäßigte in Deutschland bedeutete dies eine unmittelbare Bedrohung für die europäischen Kolonien in Ostasien.⁵⁹ Andere dagegen, die japanische Auffassungen nur nachbeteten, meinten, Japan werde die asiatischen Bemühungen um Modernisierung zu einem friedlichen Ende führen:

„Japans neue Rolle läßt sich als die eines Lehrmeisters Asiens bezeichnen. Mit anderen Worten, die jüngsten Ereignisse könnten darauf hindeuten, daß Japan die entscheidende Kraft für eine Modernisierung Chinas darstellt, um Korea wachzurütteln, Siam zu unterstützen und, so widersprüchlich dies auch scheinen mag, um mit Rußland zu kooperieren auf dem Wege dahin, Ostsibirien bewohnbar und wohlhabend zu machen.“⁶⁰

Mit Ausbruch des Ersten Weltkrieges wurde die Aufmerksamkeit Europas vom Fernen Osten abgelenkt. Nach dem Krieg lebten die Befürchtungen, Japan werde China in einen Krieg gegen den Westen hereinziehen, nicht wieder auf, weil Japan und China einen Dauerkrieg gegeneinander führten –, aber die Visionen von einer wirtschaftlichen Bedrohung durch Japan kehrten immer wieder zurück. Die Befürchtungen vieler Europäer zur Zeit der großen Depression in den

Jahren 1929 bis 1932 schienen offenbar angesichts der billigen Arbeitskräfte, durch die Japan zu einer Konkurrenz wurde, nur zu berechtigt. Die verleumderischen Äußerungen über Japan in den europäischen Zeitungen erreichten in jenen Jahren ihren Höhepunkt, als Japan als einzige der Industrienationen seine Märkte kontinuierlich erweiterte und seine Exporte steigerte. „Ansteigende Flut des Gelben Handels“, „unfairer Wettbewerb“, „soziales Dumping“, „eine neue Gelbe Gefahr“, „drohende Überflutung durch japanische Waren“, „Manipulation des Yen-Wechselkurses“ – so lauteten einige der typischen Beschuldigungen, die vor allem von Sprechern arbeitsintensiver Unternehmensbereiche, wie etwa der Textilindustrie, erhoben wurden, die auf den Weltmärkten schon nicht mehr konkurrenzfähig war. Es waren ebenso die Jahre, in denen das Markenzeichen „Made in Japan“ auf Waren wie Spielzeug, Fahrrädern, Textilien, Streichhölzern, etc. gleichgesetzt wurde mit billig und minderwertig.

Mit der Industrialisierung Japans wurde es praktisch für jeden Europäer, der sich über Japan äußerte, zur Mode, auf die scharfen Gegensätze innerhalb der japanischen Gesellschaft hinzuweisen, auf den Gegensatz zwischen „westlichen“ und „östlichen“ Elementen. Auch zahlreiche japanische Schriftsteller entdeckten eine „gespaltene Lebensweise, nach außen hin europäisch . . . und unter sich japanisch . . ., eine amphibische Art zu leben.“⁶¹ Kipling hatte dieses japanische Phänomen unverblümt beim Namen genannt: „Der Japaner ist kein Eingeborener, aber er ist auch kein Sahib.“⁶² Kritiker waren häufig nicht nur enttäuscht, dort Fabrikschlote vorzufinden, wo sie eine unberührte „orientalische“ Landschaft zu sehen gehofft hatten, sondern meinten auch, die westlichen Elemente seien nur aufgesetzt und eine Karikatur des Westens. Damit wollten sie zum Ausdruck bringen, daß sich unter einer dünnen Haut in Wahrheit ein unglaubwürdiger Orientale verberge. Diese Vorurteile haben sich mit ungeheurer Zähigkeit bis in unsere Zeit behauptet, obwohl sie zu Unrecht von einer Trennung zwischen „Ost“ und „West“ ausgehen, und der japanische Modernisierungsprozeß inzwischen die meisten europäischen Wirtschaftsentwicklungen nicht nur eingeholt, sondern auf vielen Gebieten sogar überholt hat.

In den frühen dreißiger Jahren setzte die Eroberung Chinas durch die japanische Militärmacht ein, die vom Völkerbund 1932 einstimmig verurteilt wurde. Die japanischen Greuelthaten wurden beinahe von der gesamten europäischen Presse auf das schärfste mißbilligt, insbesondere die Bombardierung Shanghais 1932, in deren Verlauf erstmalig Kriegsszenen in der Wochenschau gezeigt wurden. Dann folgten der Überfall auf Nanking und im Jahr 1937 der Luftangriff auf Kanton:

„Wenn das heutige Japan viel gelernt hat, so hat es auch viel vergessen. Die willkürliche Eröffnung eines ‚totalitären‘ Krieges gegen China, die wiederholte Bombardierung bevölkerungsreicher, wehrloser Städte, der in abscheulichster Weise eine unschuldige Zivilbevölkerung zum Opfer gefallen ist – das sind schwerste Verstöße gegen die Gebote der Ritterlichkeit, vor denen Japan noch bis vor dreißig Jahren zurückgeschreckt haben würde.“⁶³

Doch niemand in Europa glaubte ernstlich daran, daß Japan je die europäischen Kolonien in Asien angreifen würde – galten die Japaner doch trotz allem als ein lebenswürdiges, wenn auch gelegentlich unberechenbares Volk. In den Jahren zwischen 1920 und 1940 gab es in Europa nur einen einzigen Bestseller, der Japan zum Thema hatte: Arthur Waleys Übersetzung der *Tale of Genji*, der Liebesgeschichte des Prinzen Genji, die, wie könnte es anders sein, die alten Vorstellungen von einer erlesenen und exotischen japanischen Kultur untermauerte.

Daß Europa von Japan völlig überrascht wurde, hatte zwei Gründe: Die europäischen Mächte schätzten die Stärke eines potentiellen asiatischen Feindes gering ein, und sie täuschten sich, was noch entscheidender war, über ihre eigene Macht in Asien. „Rassenhochmut, die Verachtung anderer Rassen sowie schließlich die Schwächung durch ein Jahrhundert unangefochtener Sicherheit waren die Gründe für solche Illusionen“, so schrieb ein Historiker nach dem Fall von Hongkong und Malaysia. Diese Feststellungen ließen sich ebensogut auf die Franzosen in Indochina und die Holländer in Indonesien übertragen. „Trotz deutlichster Signale seit dem russisch-japanischen Krieg von 1905“, so fährt er fort, „hielten die Briten die Asiaten weiterhin für unterlegen, für ein zwar unterhaltsames, aber auch ärgerliches Volk, und bis 1941 gaben sich nur wenige Rechenschaft über die Stärke Japans und seine intensiven Bestrebungen, ein asiatisches Reich zu errichten, das es mit anderen nicht teilen wollte.“

Wie Winston Churchill in einer Rede vor dem britischen Parlament im April 1942 formulierte: „Ich muß zugeben, daß das gewaltsame Vorgehen Japans, sein Fanatismus, seine Taktik und Stärke bei weitem alles übertroffen hat, was wir für möglich gehalten haben.“

Auch die Amerikaner waren keineswegs besser vorbereitet – wie die Europäer hatten sie die Japaner eher belächelt. Die Vorstellung, die Japaner seien in der Lage, ein feindliches Ziel zu treffen oder ein Flugzeug zu steuern, erschien den meisten Amerikanern, einschließlich General Mac Arthur, noch 1941 als absurd.⁶⁴

Als jedoch die japanische Kriegsmarine zum Angriff auf Pearl Harbour ansetzte und die japanische Armee schlagartig die europäischen Kolonialstreitkräfte überfiel und alle europäischen Territorien in Ostasien entweder annektierte oder unter Kontrolle brachte, gerieten die alten Vorstellungen von einem kunstsinnigen Japan vorübergehend außer Kurs. Die Kämpfe waren kurz und unerbittlich, und man sagte den Japanern beinahe dämonische Kräfte nach.

Der Versuch, das Phänomen eines kriegerischen Japan mit Hilfe der sogenannten „Verschwörungstheorie“ in den Griff zu bekommen, die auf die neuere Geschichte Japans angewandt wurde, fand zu jener Zeit breitesten Anklang.

Eine populäre Version dieser Theorie stellte der Kriegerroman *The Three Bamboos* von Robert Standish dar, der das Schicksal Japans seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in der Lebensgeschichte einer großen *zaibatsu*-Familie widerspiegelt, die auf dem Weg dazu ist, ihre eigene Machtstellung auszubauen und gleichzeitig „aus Nippon die größte und mächtigste Nation der Welt zu machen“, „Asien aus der Fremdherrschaft zu befreien“ und „Japan zur Eroberung der ganzen Welt zu verleiten.“

Durch fünf Generationen der Furenos – so der Name jener Familie – trägt jeder einzelne unauffällig seinen Teil zur Verwirklichung dieser Ziele bei. Die erste Generation, aus Söhnen einer verarmten Samurai-Familie bestehend, wird in den fünfziger und sechziger Jahren nach Europa und Amerika geschickt, „um alles über den Westen Wissenswerte begierig aufzusaugen.“ In der Folge nutzen sie ihr erworbenes Wissen beim Aufbau eines eigenen großen Industrie- und Handelsimperiums, das von der Arbeit einheimischer Sklaven lebt, wie auch von raschem Gelderwerb durch einen pseudo-buddhistischen Spionagering in China, der den Anbau von Opium betreibt.

Die Familie überwacht die japanische Politik mit Hilfe eines geheimen Mordkommandos, „den kleinen Blumen“. Nachdem Japan 1895 durch ausländische Intervention dazu gezwungen wird, zahlreiche seiner Handlungsgenehmigungen zurückzugeben, die es kurz zuvor von China erhalten hatte, beschließen die Furenos, die drei Mächte Rußland, Deutschland und Frankreich für solche Demütigungen büßen zu lassen. So bereiten sie einen Krieg gegen Rußland vor, der schließlich nach einem Jahrzehnt stattfindet. Der nächste Schritt besteht darin, daß sich die Japaner während des deutschen Krieges gegen England des deutschen Handels in Asien, der deutschen Patente in Japan und der deutschen Niederlassungen in China und im Pazifik bemächtigen. Der Rachezug gegen Frankreich läßt bis zum Jahr 1941 auf sich warten, als die Japaner die französischen Verwaltungen in Indochina unter ihre

Kontrolle bringen. „Nachdem die Russen besiegt worden sind, erhebt sich die gesamte weiße Rasse, einschließlich der Engländer“, gegen Japan. Die Furenos, die ihrer Verachtung gegenüber dem Westen gelegentlich dadurch Ausdruck geben, daß sie menschliche Exkremamente den Speisen untermischen, die sie ihren westlichen Gästen offerieren, beherrschen ansonsten die wenigen einflußreichen japanischen Industriellen, Funktionäre und Militärs, die seit dem 19. Jahrhundert insgeheim alle wichtigen Entscheidungen in Japan überwacht haben. Als die Furenos sodann in den dreißiger Jahren durch höhere Zölle gegen „die Flut billiger japanischer Waren“ dazu gezwungen werden, mit Verlust zu verkaufen, halten sie die Zeit für gekommen, um die letzte Etappe in ihren Weltoberungsplänen einzuleiten. Nun tritt auch gleich der älteste Fureno aus der fünften Generation auf den Plan und fliegt mit seinem jüngeren Bruder den ersten Sturzbomber auf Pearl Harbour. Das Flugzeug stürzt ab und zerschellt.

Der Leser wird unverzüglich eine Reihe von Stereotypen aus der neueren japanischen „Verschwörungstheorie“ erkennen, die in Romanen wie *The Three Bamboos* in grotesker Weise verklärt worden waren. Eines der Stereotypen, noch bis nach dem Kriege in Umlauf, bezog sich auf das, was man gewöhnlich „Japan Incorporated“ nennt – die Vorstellung also, daß die japanischen Führungskräfte in Politik und Wirtschaft hinter der Fassade demokratischer Institutionen und eines ohnmächtigen Parlaments in geheimer Verschwörung darauf hinarbeiten, Japan zu einem festgefügten Machtblock werden zu lassen, wobei sie von den Massen der Arbeiter und Bürger unterstützt werden, die ihre Anweisungen sklavisch befolgen. Mit anderen Worten: Unter dem hauchdünnen Firnis der Verwestlichung schimmert eine moderne Version des alten Klischees vom „orientalischen Despotismus“ durch.

Im Deutschland des Zweiten Weltkrieges verharmloste man aus Opportunismus und *realpolitischen* Interessen die Naziideologie, d. h. man betrachtete Japan offiziell als Opfer einer internationalen jüdischen Verschwörung. Als Hitler befragt wurde, ob das Bündnis mit Japan nicht den deutschen Rassegrundsätzen widerspreche, antwortete er: „Unser Hauptziel ist der Sieg, und dieses Ziel vor Augen sind wir bereit, selbst mit dem Teufel einen Pakt zu schließen.“

Schon vor dem Krieg hatte sich Hitler in *Mein Kampf* in abfälligster Weise über Japan geäußert, vergleichbar den zahlreichen europäischen Kommentaren jener Zeit. So schrieb er beispielsweise, Japan verdanke seine Fortschritte in Naturwissenschaft und Technik ausschließlich dem griechischen Geist und der deutschen Technologie; und:

„Würde ab heute jede weitere arische Einwirkung auf Japan unterbleiben, angenommen Europa und Amerika zugrunde gehen, so könnte eine kurze Zeit noch der heutige Aufstieg Japans in Wissenschaft und Technik anhalten, allein schon in wenigen Jahren würde der Brunnen versiegen, die japanische Eigenart gewinnen, aber die heutige Kultur erstarren und wieder in den Schlaf zurücksinken, aus dem sie vor sieben Jahrzehnten durch die arische Kulturwelle aufgescheucht wurde.“⁶⁵

Als er von Japans anfänglichen Erfolgen im Pazifik erfuhr, äußerte er nur lakonisch, daß dies den Verlust eines ganzen Kontinents bedeute, wobei bedauerlicherweise die weiße Rasse der Verlierer sei. Im privaten Kreis sprach er von den Japanern als „kleinen gelben Ariern“, die nichts anderes als „Lackaffen“ seien.

Einzelne besonders brutale und grausame Kriegsszenen kamen rasch in Umlauf, die von der nächsten Generation aufgegriffen und in Romanen wie etwa Norman Mailers *Die Nackten und die Toten* oder Filmen wie *Die Brücke am Kwai* verarbeitet wurden. Die Kamikazepiloten, die gegen Ende des Krieges auftauchten, gaben dem Bild der fanatischen und unmenschlichen „Orientalen“ und ihrer Verachtung des menschlichen Lebens neue Nahrung. Ich erinnere mich daran, noch als Schüler Mitte der fünfziger Jahre die seinerzeit äußerst populären Erzählungen über japanische Greuelthaten gelesen zu haben, wie etwa *The Knights of Bushido*. Im Gegensatz zu solchen Erzählungen bringen viele europäische Wirtschaftsfachleute, die gegenwärtig auf der Vorstandsebene über Handelsbeziehungen mit Japan entscheiden, noch direkte Erfahrungen aus dem japanischen Krieg in Ostasien mit. In ihren Einstellungen sind sie folglich unvermeidlich durch ihre frühen Erfahrungen geprägt.

Im 19. Jahrhundert war *Madame Chrysanthème* das vorherrschende Symbol eines exotischen Japan. In der Mitte des 20. Jahrhunderts wurde es nunmehr durch das Gegenbild einer fanatisch kriegerischen, grausamen und unberechenbaren Nation ergänzt. Buchtitel wie beispielsweise *Pays de Mousmés*, *Pays de Guerre*, *Cannoni e ciliegi in fiori* oder *The Chrysanthemum and the Sword* liefern Beispiele für den Versuch, das neue Japanbild mit dem alten, vorrangig ästhetisch geprägten, zu verknüpfen.⁶⁶

Im Laufe dieses Prozesses gingen die Europäer dazu über, den jahrhundertealten Mythos vom Orient als einer extremen Mischung aus Exotik und Gaunertum, aus Märchenhaftem und Grausamem schlichtweg auf Japan zu übertragen.

Japan als Weltwirtschaftsmacht

Japans Aufstieg zu einer Militärmacht wurde durch seine industrielle Entwicklung unterstützt; doch erst nach seiner Niederlage im Zweiten Weltkrieg und im Zuge seines schnellen Wachstums bzw. „Wirtschaftswunders“ während der fünfziger und sechziger Jahre wurde Japan zu einer der größten Wirtschaftsmächte der Welt.

Bereits in den fünfziger Jahren verbreitete sich in Europa eine Furcht davor, daß die japanischen Exporte die europäischen Märkte überschwemmen könnten, eine Furcht, die offenbar Erinnerungen an die dreißiger Jahre widerspiegelte.

Solche Befürchtungen schienen sich zu bestätigen, als das japanische Wunder mit dem rasenden Tempo eines Tokaido-Expresses die europäischen Länder überrollte. Im Jahr 1966 übertraf Japans Bruttosozialprodukt das Italiens, 1967 das englische und 1968 das französische. 1969 war Deutschland an der Reihe, um von Japan überrundet zu werden.

Der erste Schock löste Angst und Bewunderung aus, doch die Angst überwog. Alte Befürchtungen, Japan würde zu einer wirtschaftlichen Bedrohung sowie die Angst vor der Gelben Gefahr oder vor Horden billiger Arbeitskräfte, die die Industriebastionen des Westens stürmen würden, belebten sich aufs neue. Diese Vorstellungen verbanden sich gleichzeitig mit Visionen eines kriegerischen Japan und insbesondere mit den jüngsten Erinnerungen an den Pazifischen Krieg. Eine Flut von Artikeln in der europäischen Presse der späten sechziger Jahre warnte vor der rücksichtslosen Aggressivität der Japaner auf ihrer „militärischen“ Suche nach größeren Märkten.

„Soll man vielleicht soweit gehen, sich im Kellergeschoß eines Tokioter Hochhauses eine Gruppe geheimnisvoller, rätselhaft lächelnder Menschen vorzustellen, die auf einer großen Generalstabskarte japanische Flaggen in den Hauptstädten Europas einzeichnen? Das hieße, die Sache etwas zu romantisieren, doch ist die Wahrheit davon nicht so weit entfernt, wie unsere Untersuchungen ergeben haben. Das Magazin *Vision* brachte ein Interview mit dem für internationalen Handel und Industrie zuständigen Ministerium in Tokio, in dem nach westlicher Art und ohne Umschweife gefragt wurde: ‚Haben Sie bereits Leute engagiert, die für den Feldzug der wirtschaftlichen Eroberung Europas verantwortlich sind?‘ Die Vertreter im Ministerium antworteten – selbstverständlich höflich, wie es sich für Japaner schickt – unsere Fragen seien dumm. Nichtsdestoweniger ist

durch ihre blumigen und vorsichtigen Formeln hindurch ersichtlich, daß Direktinvestitionen in Europa zum wesentlichen Bestandteil ihrer Überlegungen gehören.“⁶⁷

Das *Time Magazine* verglich im Jahr 1970 den japanischen Kaufmann mit dem „Handelskrieger des 14. Jahrhunderts“ sowie dem „Bürokraten im Soldatenrock“ aus dem Zweiten Weltkrieg. „Der einzige Unterschied ist, daß der soldatische Bürokrat, der *wakō*, heute eine Rechentafel (*soroban*) statt eines Schwertes und blaues Serge statt des Khaki der Kaiserlichen Armee des Generals Hideki Tojo trägt.“ Zu ihrem Ehrgeiz, Weltmärkte zu erobern, kommt eine „computerhafte Disziplin hinzu, eine Fähigkeit, sich ängstlich, akribisch auf die anliegenden Arbeiten zu konzentrieren sowie eine beinahe teutonische Gründlichkeit in allem, handele es sich um Geschäfte oder Vergnügungen.“⁶⁸

Ein Jahr später warnte Ralf Dahrendorf, damals noch EG-Kommissar, das Europäische Parlament vor einer herben und emotionalen Kritik am japanischen Wirtschaftsverhalten, die, wie er meinte, bereits in wenigen Jahren überholt sein würde; und im Blick auf das japanische Außenseitertum und Japans rücksichtslos aggressive Wirtschaftspolitik sagte er Europa einige schwierige Jahre voraus.⁶⁹ Ähnliche Gedanken, nur wesentlich direkter formuliert, wurden von einem Mitglied des Nixon-Kabinetts geäußert: „Die Japaner führen noch immer Krieg, nur handelt es sich jetzt nicht mehr um einen Krieg mit Kanonen, sondern um einen Wirtschaftskrieg. Was die Japaner beabsichtigen ist, zunächst den Pazifik zu beherrschen und danach vielleicht die ganze Welt.“⁷⁰

Solche übertriebenen Vorstellungen noch zu übertreffen, die heute automatisch mit japanischen Geschäftspraktiken und Geschäftsleuten assoziiert werden, wird wohl schwer sein. So schrieb beispielsweise ein leitender Angestellter, der auf vierzehnjährige Erfahrungen mit Asien zurückblicken konnte, im Jahr 1979 einen bezeichnenden Brief an die Zeitung *Newsweek*: „Fast in allen Geschäftsbereichen auf der ganzen Welt sind gute Vertragsabschlüsse nur diejenigen, die alle Parteien zufriedenstellen. Die Japaner aber betreiben nicht nur ihre Geschäfte – sie führen geradezu einen Krieg. Und wie in jedem Krieg denkt keiner daran, dem Feind eine ‚faire‘ oder ‚vernünftige‘ Verschnaufpause zu gewähren.“ Oder man höre die Worte des Chefredakteurs von *Le Monde*, der, als man ihn im Juni 1979 danach fragte, was er von den Japanern hielte, zur Antwort gab: „Ein mächtiges, dynamisches und hart arbeitendes Volk . . ., welches erkannt hat, daß man mit Kriegen nichts mehr erreichen kann, sich aber gleichzeitig bewußt ist, daß

wirtschaftlicher Wettbewerb durchaus eine Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln bedeuten kann.“⁷¹ Sätze wie „kriegerische Geschäftsleute kämpfen außerhalb des Landes in einem Handelskrieg“ wurden zu jener Zeit auch in Japan immer populärer. Man hatte sie aus der westlichen Presse übernommen. Noch im Jahr 1979 schrieb ein japanischer Angestellter in einem für ausländische Leser bestimmten Artikel: „Die speziellen Todeskommandos zur See und in der Luft, mit denen die japanische Armee im letzten Krieg leben mußte, sind heute nicht fremd: Wir begegnen ihnen in den Geschäftskriegen. Überall in den japanischen Firmen gibt es *Tokutai*, d. h. Todeskommandos.“⁷²

Wie wir bereits gesehen haben, breitete sich in Europa und Amerika zunehmend die Angst vor der japanischen Handelskonkurrenz aus, die seit dem ersten größeren japanischen Krieg 1895, der mit der Niederlage des Qing-Reiches endete, mit der militärischen Stärke Japans in Verbindung gebracht wurde. Bereits 1896 zog eine amerikanische Zeitschrift aus diesen Faktoren eine Art Resümee, das ebenso gut heute geschrieben sein könnte: „Japan befindet sich mitten in einem Handelskrieg gegen die großen Industrienationen der Welt und führt diesen mit derselben Energie, Ernsthaftigkeit, Entschlossenheit und Weitsicht, mit der es gegen China in den Krieg gezogen ist . . .“⁷³

In den letzten hundert Jahren wurden solche Auffassungen immer dann geäußert, wenn der Westen unter wirtschaftlichen Rezessionen litt, und Japan einen Exportvorstoß gewagt oder aber einen militärischen Sieg errungen hatte. Solche Bemerkungen lassen erkennen, wie tief verwurzelt die Besorgnis ist, Japan lebe in einem ständigen Kampf mit dem Westen, der sich entweder auf ökonomischer oder militärischer Ebene abspiele. Diese Haltung gegenüber Japan und den Japanern wird teilweise immer noch mit Hartnäckigkeit vertreten.

Wenn man dieses Phänomen begreifen will, so braucht man nur einen Blick auf die Flut von Büchern zu werfen, die zwischen 1969 und 1971 in Europa publiziert wurden, und einhellig vor einer industriellen und wirtschaftlichen Herausforderung durch Japan warnen. Die Titel der Bücher lauteten etwa: *Die japanische Herausforderung; Japanische Strategien; Japan: The Planned Aggression; Die Bedrohung durch Japan; The Japanese Industrial Challenge; Japan: Monster or Model; The Japanese Miracle and Peril; Stop the Japanese Now.*⁷⁴

Das neue Japanbild, das in den späten sechziger und frühen siebziger Jahren in Umlauf kam, brachte eine völlige Umkehrung des alten, ästhetisch bestimmten Bildes: Jetzt wurde Japan als ein Land „tierischer Arbeitssklaven“ gesehen, eine Charakterisierung, die man indessen häufiger in Japan als in Europa hörte, trotz der Äußerung General

de Gaulles, der den Premierminister Ikeda mit einem Vertreter für elektronische Geräte verglichen hatte. Nach gängiger Meinung starrten die Japaner nur noch auf Kosten von allem übrigen auf ihr Bruttosozialprodukt und verbreiteten Korruption und Größenwahn. Bewunderer dieses neuen Japan übernahmen rasch das offiziell für Touristen gedachte und plakative Bild von einem Schnellzug mit größerer Explosionskraft als der Vulkan Fudschii. Insgesamt handelte es sich hier um eine Kombination zwischen herkömmlicher Ästhetik und moderner wirtschaftlicher Leistungskraft, oder, mit den Worten eines deutschen Gewerkschafters, um „eine Symbiose von westlicher Technologie und Leistung und fernöstlichem Zauber.“ Man könnte dieses neue Bild auch mit dem Titel eines sehr populären Buches als eine Mischung aus „Lotus und Roboter“ bezeichnen.⁷³ Für die meisten Europäer jedoch stellte sich Japan wesentlich bedrückender dar: im Bild von Menschenmassen, die sich Tag für Tag in Tokios überfüllte Züge hineinzwängten (Abb. 5).

Die Auffassung, das monströse Japan werde von einer höchst leistungsfähigen Elite der großen Wirtschaftskonzerne (*zaibatsu*) sowie der Regierung gelenkt, die man auch als „Japan Incorporated“ bezeichnete, machte sich in weiten Kreisen breit. Kaum einer fragte nach den Gründen, weshalb Japan in seiner Entwicklung zu solch offensichtlich unerfreulichen Resultaten gelangt sei, wenn dieses „Japan Inc.“ doch de facto bestand und derart effizient war. Der Begriff „Japan Inc.“ läßt sich wohl nur als Reaktion auf die jahrhundertalte Furcht vor einem „orientalischen Despotismus“ begreifen. Negativbilder entstehen häufig in Kriegszeiten und sind Ausdruck eines Bedürfnisses, den anderen dann als Feind abzustempeln, wenn es einem selbst nicht gelingt, mit der komplexen Realität eines fremden Landes zurechtzukommen.

Weitere Elemente der Vorstellung von einem „Japan Inc.“ waren diese: eine Bevölkerung, die bei niedrigen Gehältern auf das härteste arbeitete und kaum das Wort Freizeit kannte; eine zentral gesteuerte Konzentration auf Exportindustrien zu Lasten eigenen Wohnungsbaus und anderer Sozialleistungen; ein inländischer Markt, der rücksichtslos gegen ausländische Konkurrenz durch willkürlich festgesetzte Zölle abgeschirmt wurde, überwacht von arroganten und launenhaften Beamten, die sich auf undurchsichtige, aber praktisch wirksame „Verwaltungsvorschriften“ beriefen, um alle ausländischen Importe abzuwehren.

Dieses eintönige Bild eines zwar leistungsfähigen, doch in sich korrupten wirtschaftlichen Monstrums hellte sich nur hin und wieder blitzartig auf: durch fanatische Gewalttaten oder Grausamkeiten – wie



Abb. 5

Das Monster der Umweltverschmutzung. Ähnliche Bilder tauchten häufig in europäischen Schulbüchern während der siebziger Jahre auf.

Links oben: Bei der japanischen Eisenbahn sind sogenannte „pushers“ während der rush hour tätig.

Rechts oben: Der Motorradfahrer trägt eine spezielle Atemschutzmaske gegen Autoabgase.

Links unten: Arbeiterwohnblocks für das große Heer städtischer Arbeiter.

Rechts unten: Riesige Müllkippen in überbevölkerten Städten.

Quelle: Internationale Gesellschaft für Erziehung, Tokio

etwa durch den dramatischen Selbstmord von Mishima Yukio, durch bewaffnete Studenten, die Seminarbibliotheken verwüsteten, durch Radikale der Roten Armee, die Zivilisten auf dem Flughafen Lod massakrierten, oder durch die gräßlichen Aktionen der „Kannibalen des Bois de Boulogne“; – oder, in anderen Zusammenhängen, durch das Abschichten von Delphinen oder die blutige Jagd auf Wale.

Die Antwort einer erdrückenden Mehrheit unter den Europäern auf die neue japanische Herausforderung in Industrie und Wirtschaft fiel negativ aus. Nur eine kleine, doch wachsende Zahl europäischer Meinungsmacher antwortete auf das neue Japan mit einer positiven Einstellung.

Eine der ersten war hier die Londoner Zeitschrift *Economist*, die schon 1962 ihre Leser beschwor, die Japaner ernst zu nehmen, denn, so schrieb das Blatt, „Japan ist in der Lage dazu, uns in wesentlich mehr industriellen Bereichen zu überrunden, als die meisten Briten es sich gegenwärtig vorstellen können.“⁶⁶ Diese Warnung liest sich ähnlich wie diejenige, die 1934 von der Federation of British Industries ausgesprochen wurde: „Es wäre ein Kurzschluß zu glauben, die künftigen japanischen Exportbemühungen würden sich auf Billigwaren geringer Qualität beschränken.“⁶⁷

Am Anfang des Jahrhunderts hatte bereits Sir Henry Norman ähnliche Feststellungen getroffen, die ebensowenig beachtet worden waren. Erst in den sechziger Jahren begann man, die Warnungen vor der japanischen Wettbewerbskraft ernst zu nehmen und dem Rat zu folgen, daß die Europäer durchaus von der japanischen Wirtschaft lernen könnten. Nach meiner Kenntnis haben die einschlägigen Artikel im *Economist* aus dem Jahr 1962 erstmals den Bereich japanischer Wirtschaftspolitik gründlich analysiert und der britischen Wirtschaft empfohlen, von dieser zu lernen.

Zehn Jahre später, im Jahr 1975 weitete der *Economist* – vermutlich angeregt durch Kahns optimistische Ansichten in seinem Buch *Bald werden sie die Ersten sein* – seine Empfehlungen an die Europäer noch auf zusätzliche Gebiete aus, auf denen sie von Japan lernen könnten: im Wohnungsbau, auf dem Gebiet der Kultur, des Gesundheitswesens, des Verkehrswesens und der Verbrechensbekämpfung.⁶⁸ Im britischen Parlament beschäftigte sich ein eigens gegründeter Japan-Ausschuß damit, „die japanische Industrie zu untersuchen, um feststellen zu können, ob ihre Methoden, vor allem im Bereich der Produktion und Entwicklung, ein Vorbild für die britische Industrie sein können; wir sollten den japanischen Erfolg auf den Weltmärkten auch unter technischen Aspekten beurteilen und die Gründe für den Erfolg analysieren, wobei wir die unterschiedlichen Voraussetzungen,

Gegebenheiten, etc. in beiden Ländern berücksichtigen müssen.“ In Deutschland rief Wirtschaftsminister Graf Lambsdorff im Sommer 1980 dazu auf, Japan als Hauptkonkurrenten auf dem internationalen Markt zu beobachten, der mit mehr Härte arbeite, mehr produziere und zu billigeren Preisen und insgesamt konkurrenzfähiger sei. Hierauf müsse die deutsche Industrie eine Antwort finden. Und der belgische Wirtschaftsminister beschwor seine Landsleute, zu „Japanern Europas“ zu werden, um die wirtschaftlichen Probleme zu überwinden.⁶⁹

Immer mehr Analysen und Berichte erschienen, die darauf hinwiesen, daß die wirtschaftlichen Erfolge Japans auf harte Arbeitsdisziplin und exakte Planungen zurückzuführen seien. In den seriösen europäischen Presseorganen fanden sie große Beachtung. Ein Buch wie *Vogels Japan – die Nummer eins* wurde überall positiv besprochen und, obwohl kein Bestseller in Europa, von einer kleinen Elite studiert, die die Vorgänge außerhalb Europas zu verstehen suchte.

In einzelnen Wirtschaftszweigen und Industrien machte man sich daran, dem japanischen Gegenspieler auf die Schliche zu kommen. In Großbritannien kündigte beispielsweise das National Economic Development Council 1979 eine Studie über den Versuch an, mit Hilfe japanischer Technologie die britische Fernseh- und Hi-Fi-Industrie neu zu beleben. Man wies darauf hin, daß die Japaner aufgrund von hohen Investitionen auf dem Sektor der Automatisierung von Produktionstechnologien zu erheblichen Kosteneinsparungen, und also Preisvorteilen, gelangt seien. Damit wurde dem alten Mythos widersprochen, die japanische Industrie stütze sich maßgeblich auf billige Arbeitskräfte, die Billigpreise ermöglichten, wie auch dem neueren Mythos, daß die japanischen Arbeiter „gefügiger“ seien. Schließlich wurde in jener Studie die Empfehlung ausgesprochen, das aktive Engagement japanischer Hersteller durch eine Übernahme der neuen Technologien zu unterstützen, namentlich durch verstärkte inländische Investitionen sowie den Kauf technischer Lizenzen.

Ein französischer Bericht aus dem Jahre 1978 über nationale Strategien auf dem Sektor der Informationstechnologie, den der Präsident in Auftrag gegeben hatte, sprach die Empfehlung aus, Frankreich solle von Japan lernen, wie auf neue Technologien zu reagieren sei. Der Bericht wurde in Frankreich zu einem Bestseller; er liegt inzwischen auch in englischer Sprache vor. Als zwei Jahre später, 1980, der französische Arbeitgeberverband tagte, rief er die anwesenden zweitausend führenden französischen Industriellen dazu auf, sich im Bereich der technologischen Innovationen nicht mehr an der Bundesrepublik Deutschland, sondern an Japan zu orientieren. Ähnliches war

1980 bei Servan-Schreiber in seinem Buch *Die totale Herausforderung* zu lesen, in dem er als einen Trend der Zukunft und als Schlüssel zur Lösung gegenwärtiger Probleme die neuen japanischen Industriestrukturen nannte, die Informationstechnologien für ihre Produktion nutzbar machten.

In den Vereinigten Staaten kam der Unterausschuß des Repräsentantenhauses in seinem zweiten umfassenden Bericht, einer Art Bilanz aus zweijährigen Wirtschaftsbeziehungen mit Japan, zu dem Schluß: „Zunehmend ist uns und den meisten Geschäftsleuten, die mit Japan in Beziehung stehen, klar geworden, daß unsere Handelsprobleme weniger aus den japanischen Importbeschränkungen resultieren, sondern in zunehmendem Maße ein inneramerikanisches Problem unserer Wettbewerbsfähigkeit und der Qualität unserer Güter darstellen. Eindeutig können wir hier von Japan lernen.“³⁰

In den vergangenen Jahren hat auch das Interesse an japanischen Management-Techniken zugenommen: etwa an Job-Trainings-Programmen, der Aushandlung von Anstellungsverträgen auf Lebenszeit, nach Betriebszugehörigkeit gestaffelten Lohnsystemen, betrieblich organisierten Gewerkschaften, Systemen der Qualitätskontrolle und einer langfristigen Planung. Dieser Trend entwickelte sich in den frühen achtziger Jahren zu einem neuen Mythos von der Allmacht der japanischen Management-Forschung. Obwohl er sich wesentlich stärker in den Vereinigten Staaten als in Europa durchsetzte, fand es die japanische Fluggesellschaft, Japan Air Lines 1981 lohnend, eigens Spezialreisen zur Besichtigung japanischer Unternehmen für europäische Geschäftsleute zu organisieren. Nach Auskunft der Fluglinie waren diese Reisen an erster Stelle unter Deutschen und Holländern äußerst beliebt, gefolgt von den Dänen und Franzosen. Die Engländer dagegen waren auf diese nicht so erpicht.

Eine der politisch gefärbten Äußerungen, die zunehmend über Japan zu hören ist, lautet: Japan stelle eine derart fundamentale Herausforderung dar, daß man ihr nur durch eine Aneignung ähnlicher Strategien technologischer Innovation begegnen könne, die auch Japan dazu verholfen hätten, eine führende Stellung in einem Industriezweig nach dem anderen zu erobern.

So unterstrich Etienne Davignon, innerhalb der EG-Kommission für industrielle Fragen verantwortlich, in einer Rede im September 1979, daß die Europäische Gemeinschaft auf dem Gebiet der elektronischen Innovationen mit Amerika und Japan nicht Schritt halte. Mit indirektem Hinweis auf Japan meinte er, Europa tendiere dahin, technologische Innovationen eher daran zu messen, wieviel Arbeitsplätze sie einsparen als daran, wieviel Arbeitsplätze durch sie geschaf-

fen werden könnten; eine Auffassung, die für überalterte Gesellschaften, in denen das Sicherheitsdenken an erster Stelle rangiert, charakteristisch ist. Am Ende seiner Rede forderte er dazu auf, einen gemeinsamen europäischen Aktionsplan zu entwickeln, um die Informationen der EG im Bereich technologischer Industrien auf den neuesten Stand zu bringen, anderenfalls würden wichtige neue Sektoren an Japan und Amerika verlorengehen.

In der europäischen Automobilindustrie diskutierte man verstärkt eine „gemeinsame Verteidigungsstrategie“ gegenüber den Japanern (oder den Amerikanern). Zusammenschlüsse europäischer Hersteller – über die Landesgrenzen hinaus – kamen relativ häufig vor. Nichtsdestoweniger schien ein Riß durch die Industrien zu gehen, da viele Hersteller sich lieber zunächst mit den Amerikanern und dann den Japanern verbündeten, als sich gemeinsam gegen die Japaner zusammenzuschließen. In manchen Fällen kamen Vereinbarungen über eine gemeinsame europäische Automobilproduktion zwischen japanischen und europäischen Herstellern zustande, etwa zwischen Nissan und Alfa-Romeo oder Honda und British Leyland; in anderen Fällen gingen japanische Hersteller unter der Führung von Nissan damit an, in Europa eigene Produktionsstätten zu errichten. Daneben wurden erste Abkommen über den Vertrieb und die Herstellung europäischer Produkte in Japan getroffen – beispielsweise zwischen British Leyland und Mitsui oder Volkswagen und Nissan. Solche Vereinbarungen lagen selbst 1975 noch außerhalb des Vorstellbaren, da die Europäer seinerzeit die technologische Herausforderung durch Japan innerhalb der Automobilindustrie und vielen anderen Industriezweigen kaum ernstnahmen und es noch die Regel war, japanische Autos mit der Begründung abzuweisen, sie genügten in ihrem armseligen Design nicht den europäischen Ansprüchen.

In jüngster Zeit mehren sich die Anzeichen dafür, daß immerhin einige Europäer nach ihrem anfänglichen Schock und entsprechend negativen Reaktionen auf den japanischen Aufstieg zur Weltwirtschaftsmacht in den späten sechziger Jahren aufgewacht sind und die Notwendigkeit erkannt haben, aus den Erfolgen Japans auf dem Gebiet technologischer Innovationen und industrieller Organisation für sich selbst Lehren zu ziehen. In manchen europäischen Industriezweigen begann man mit Umstrukturierungen zum Zwecke größerer Wettbewerbsfähigkeit, und zunehmend reisten führende Unternehmer nach Japan, um dem Geheimnis des japanischen Erfolgs auf die Spur zu kommen. Gleichzeitig ging man in vielen Industriezweigen dazu über, Zusammenschlüsse zwischen europäischen und japanischen Gesellschaften zu vereinbaren.

Diese neue positive Einschätzung hatte sich bis Anfang der achtziger Jahre so weit durchgesetzt, daß in einigen europäischen Kommentaren allmählich von Japan als einem industriellen Utopia die Rede war, in dem alles geräuschlos funktioniert und nicht die Zukunftssorgen existierten, die Europa gegenwärtig bedrängen. Stellt man die lange Geschichte der Vernachlässigung und Unterschätzung Japans auf europäischer Seite in Rechnung, so scheint es einleuchtend, daß die „Entdecker“ des neuen Japan ein Gleichgewicht wiederherzustellen versuchten, indem sie alles, was aus Japan kam, enthusiastisch begrüßten. Zur Zeit aber sind diese Entdecker mit ihrer Überzeugung noch in der Minderheit; das wird vielleicht nicht mehr lange andauern, insofern sich immer mehr Menschen von Japan faszinieren lassen, nicht nur Industrielle, sondern auch Modeschöpfer, nicht nur Museumsdirektoren, sondern auch Manager. Die ersten Anzeichen eines vielschichtigen Japan-Booms machen sich bemerkbar. Wenn dieser sich durchsetzen sollte, wird in gut zwanzig Jahren das Pendel von einem Extrem zum anderen ausschlagen, und die Europäer werden noch weiter als bisher von einem angemessenen Japanverständnis entfernt sein.

Die Japaner: ein Volk voller Widersprüche?

Nur sehr wenige Europäer waren jemals in Japan oder kennen Japaner. Das Gedächtnis der älteren Generation beschränkt sich größtenteils auf das negative Japanbild zur Zeit der großen Depression oder auch zur Zeit des Pazifikkrieges, während die jüngere Generation in der einen oder anderen Weise mit Manifestationen der japanischen Kultur in Berührung gekommen ist, gewöhnlich mit „traditionellen“ kriegerischen Darstellungen, die in Europa verbreitet sind, oder aber mit dem Zen-Buddhismus. Nachdem Kurosawas Film *Rashomon* beim Filmfestival in Venedig 1951 den Westen im Sturm eroberte, fanden sich immer mehr Anhänger des japanischen Films, insbesondere des Samurai-Films. Kurosawa gelang es, seine Anhänger dreißig Jahre hindurch für sich zu begeistern. Noch 1981 erhielt er für seinen Film *Kagemusha* überwältigende Kritiken in Europa, und ein führender italienischer Modedesigner brachte, durch den Film inspiriert, in seiner Herbstkollektion vornehmlich japanische Sujets. Literatur aus Japan wurde zwar häufig übersetzt, doch selten gelesen. Mishima Yukio zählt vielleicht zu den berühmtesten Autoren, doch läßt sich sein Ruhm weniger auf seine Werke zurückführen als auf die Publizität, die er durch seinen spektakulären Selbstmord erreichte. Daneben ist Japan im allgemeinen

Bewußtsein durch das mustergültige Design seiner Gebrauchsgüter zum Begriff geworden, die zweifellos entscheidend dazu beigetragen haben, die alte europäische Meinung zu entkräften, Japaner stellten nur billige und minderwertige Exportgüter her. Jüngeren Leuten sind vermutlich Namen wie Sony, Nikon, Honda, Nissan, Toyota und National Panasonic mindestens ebenso geläufig wie die Bezeichnungen Samurai, Harakiri, Bonsai, Kamikaze, Geisha und Zen – vielleicht sogar geläufiger. Ein Teil des Respekts vor dem modernen Japan basiert auf der falschen Annahme, Japans Industrie und Gesellschaft seien ebenso langlebig wie seine haltbaren Gebrauchsgüter, die für den europäischen Export hergestellt werden. Fragt man heutzutage einen durchschnittlichen Europäer danach, was er mit Japan und den Japanern verbinde, so antwortet er gewöhnlich mit einer wirren Mischung aus Kirschblüten und Pendlerzügen, Geisha und elektronischen Geräten. Hier gehen Elemente aus ästhetisierten Vorstellungen und denen eines überbevölkerten widerwärtigen Monstrums unterschiedslos ineinander über – erotisch bestimmte Bilder und solche aus dem Alltagsleben, die Lotusblume und der Roboter. Im ganzen gesehen ist das Japanbild des durchschnittlichen Europäers positiv, aber verzerrt. Die einzig umfassende Untersuchung über europäische Japanvorstellungen – die das Ergebnis einer Umfrage darstellt, die im Winter 1977 in England, Frankreich, der Bundesrepublik Deutschland, Italien und Belgien durchgeführt wurde – zeigt, daß beispielsweise in England ein Drittel der Befragten der Meinung war, Japan sei entweder ein kommunistischer Staat oder eine anders geartete Diktatur. In allen fünf Ländern vertraten mehr als dreißig Prozent der Befragten die Auffassung, Japan verfüge über Atomwaffen, und fünfzig Prozent glaubten, Japan besitze bereits Atomwaffen oder werde diese in Kürze besitzen. Auch meinten sie größtenteils, die Löhne und Sozialleistungen in Japan seien niedriger als die ihrer Heimatländer. Japans internationale Bedeutung beurteilten sie durchschnittlich kritisch in Hinsicht darauf, daß es sich überwiegend reaktiv verhalte, und daß es positivere Beiträge zur Weltwirtschaft leisten könne, beispielsweise durch eine verstärkte Entwicklungshilfe. Ein allgemeiner Konsens bestand darin, daß Japan ein unberechenbares Land sei. Daneben ergab die Umfrage, daß die von deutscher Seite geäußerten Vorstellungen den höchsten Informationsstand unter allen europäischen Ländern aufwiesen.⁸¹

In einer anderen Untersuchung fand man heraus, daß die den Japanern zugeschriebenen Eigenschaften, neben Gruppendenken und Disziplin, vor allem ein harter Arbeitswille, fortschrittliches Denken, Pragmatismus, Intelligenz, Höflichkeit und Tapferkeit seien.⁸² Wann immer eine Welle der Angst vor Japan oder der Abneigung

gegen die Japaner aufkommt – dies geschieht gewöhnlich in Zeiten europäischer Wirtschaftsrezession oder in wirtschaftlich angespannten Zeiten – wird sich der Durchschnittseuropäer sofort an Negativbilder der vorhergehenden Generation erinnern: grausame Soldaten, schreckliche Selbstmorde und gewissenlos handelnde Konkurrenten. Solche Assoziationen werden von Kriegsbildern, vermischt mit der Vorstellung vom listigen Orientalen, abgeleitet. Alle dem Japaner normalerweise zugeschriebenen Eigenschaften verkehren sich in solchen Fällen ins Negative: „Gruppenverhalten“ wird zum „Konformismus“; „Disziplin“ bedeutet „Reglementierung“; „Lernbereitschaft“ „sklavische Nachahmung“, etc.

Angesichts dieser höchst widersprüchlichen Japanbilder, die heute zum europäischen Erbe gehören, verwundert es nicht, wenn die Europäer zu dem Schluß gelangen, sie könnten die Japaner nicht berechnen, nicht einmal begreifen:

„Die Japaner sind in höchstem Maße sowohl aggressiv wie friedlich, militaristisch wie ästhetisch-sensibel, beleidigend und höflich, unbeugsam und anpassungsfähig, unterwürfig und empfindsam gegen unpassendes Benehmen, loyal und heimtückisch, tapfer und furchtsam, konservativ und für Neues aufgeschlossen.“⁸⁵

Träfe dieses schizoide Verhalten auf die Japaner zu, so müßte man folgern, daß sich in ihrem Springen von einem Extrem zum anderen eher emotionale als rationale Grundzüge äußerten (gilt doch vor allem die Ratio als ein dominant europäischer Charakterzug). Die Auffassung, die Japaner seien schizophren, gefühlsbestimmt und letzten Endes undurchsichtig und unzuverlässig, hat sich inzwischen in einer Art Eigendynamik zu einem Stereotyp verfestigt. Sie wurde erstmals, wie wir gesehen haben, von jesuitischen Missionaren im 16. Jahrhundert geäußert, im 19. Jahrhundert dann von beinahe jedem Japanreisenden oder in Japan lebenden Europäern wiederholt. Sie alle würden mit Überzeugung der amerikanischen Missionarin, Miss Scidmore, zugestimmt haben, die schrieb: „Die Japaner sind das größte Rätsel dieses Jahrhunderts, sie sind die unergründlichste und widersprüchlichste aller Rassen.“⁸⁶ Selbst einer der kenntnisreichsten und ersten Japanologen, Professor Chamberlain, kennzeichnete das Wesen der japanischen Logik in folgender Weise:

„Die japanische Logik ließe sich leicht als das Gegenteil der europäischen Logik bezeichnen . . . ; wäre dem jedoch so, dann verhielte sich die Sache relativ einfach: Man müßte schlicht nach

dem „Gesetz der Gegensätze“ verfahren. Aber auch das wird nicht weiterhelfen. Widersprüche tauchen nur gelegentlich und sporadisch auf, und zwar in bestimmten – oder unbestimmten – Zusammenhängen . . . , so daß schließlich selbst der älteste Bewohner Japans bei dem Gedanken aufschreckt, daß alle seine bisherigen Erfahrungen nicht hinreichen, um in die Tiefendimensionen des japanischen Geistes und faszinierenden wie rätselhaften japanischen Volkes einzudringen.“⁸⁵

Hier handelt es sich nicht einfach um das Vorurteil eines europäischen Professors aus dem 19. Jahrhundert. Noch im Jahre 1979 konnte ein preisgekrönter japanischer Journalist, Kimpei Shiba, der ausführlich die Eigenarten seines Landes Ausländern zu erklären versuchte, äußern: „Die Japaner gehören zweifelsohne zu den unlogischsten und widersprüchlichsten Völkern dieser Erde . . .“⁸⁶

Eine andere Version der vermeintlichen Unfähigkeit der Japaner, logisch zu denken, stellt die häufig getroffene Feststellung dar, daß die japanische Sprache sich nicht zu einem konsistenten Denken eigne, oder auch, die Japaner seien unfähig, philosophisch zu denken. (Diejenigen, die in dieser Weise argumentieren, können indes nicht erklären, wie es dazu kommt, daß Technologie und Mathematik in Japan in erstaunlich hohem Grad entwickelt sind).

In der heutigen Presse dagegen liest man über Japan, es sei „die jüngste und am wenigsten berechenbare ökonomische Supermacht der Welt.“⁸⁷

Wenn ein so anerkannter japanischer Journalist wie Shiba noch in jüngster Zeit das alte Stereotyp von Japan als einem befremdlichen und auf den Kopf gestellten Land, in dem Paradoxien und Gegensätze einander unversöhnlich gegenüberstehen, erneut aufgreift, dann überrascht es kaum, daß populäre Schriftsteller wie etwa Arthur Koestler zu dem Schluß gelangen, daß „alle Völker ein Konglomerat von Widersprüchen darstellen, doch *nirgendwo außerhalb Japans* werden die konfligierenden Bereiche so sauberlich voneinander getrennt und, je nach Bedarf, einander strikt gegenübergestellt, so daß notwendigerweise zwiespältige Persönlichkeiten in einer zwiespältigen Kultur das Resultat sind“; der Leser wird mühelos erraten, zu welchem abgedroschenen Vergleich Koestler schließlich greift, nämlich zu dem, die Gegensätze seien „so scharf gestochen wie ein farbiger japanischer Holzschnitt.“⁸⁸

Die europäischen Japanbilder, die sich in den einzelnen geschichtlichen Perioden herausbildeten, haben vieles gemeinsam. Die Europäer betrachten sich permanent als Lehrmeister Japans und die Japaner als

Imitatoren oder Schüler. Zunächst kamen die Europäer als Missionare nach Japan, um die Heiden zu bekehren; im 19. und frühen 20. Jahrhundert sodann übernahmen sie die Rolle, den weltlichen Glauben an industriellen Fortschritt und eine politische Philosophie der Aufklärung zu propagieren, mithin die Rückständigen zu belehren. Sie meinten, wie die Franzosen es nannten, eine „zivilisatorische Mission“ erfüllen zu müssen. Von dieser Einstellung haben sie bis zum heutigen Tag nicht abgelassen, wie der Kommentar eines bekannten europäischen Japanexperten aus dem Jahr 1978 beweist: „Will man die japanische Einstellung gegenüber neuen Technologien bestimmen, so könnte man sie mit derjenigen wißbegieriger Schüler vergleichen, die zu uns als ihren Lehrern aufblicken.“

Aufgrund eines solchen Überlegenheitsgefühls taten sich die Europäer schwer, Japan ernstzunehmen und unternahmen keinerlei Anstrengungen, die Entwicklungen in diesem Land überhaupt zur Kenntnis zu nehmen. Folge war, daß sie an ihrem höchst subjektiven und überholten Japanbild festhielten.

Bereits die Missionare im 16. Jahrhundert waren darauf eingestellt, eine heidnische Bevölkerung vorzufinden, unwissend und primitiv. Statt dessen entdeckten sie ein in hohem Grade kultiviertes Japan. Auch die ästhetisierenden Japanvorstellungen aus dem 19. Jahrhundert erwiesen sich bereits zum Zeitpunkt ihrer Entstehung als hoffnungslos verfehlt; sie machten es unmöglich, daß sich die Europäer auf Japan als eine im Entstehen begriffene Militärmacht vorbereiteten. Das traf 1904 auf Rußland zu und wiederholte sich merkwürdigerweise eine Generation später auf seiten der europäischen Kolonialmächte, die, in Überschätzung ihrer eigenen Stärke und aus mangelndem Verständnis der damaligen japanischen Ziele offenbar nicht in der Lage waren, etwas hinzuzulernen, so daß sie fassungslos die Kapitulation von Hongkong, Malaya, Singapur, Birma, Vietnam und Niederländisch-Ostindien in den frühen vierziger Jahren mit ansehen mußten.

In jener Zeit des Kolonialismus und Imperialismus unterhielt Europa die engsten Kontakte zu Asien, einschließlich Japan. Alle Arten von Vorurteilen und entsprechende Fehlvorstellungen wucherten ungehindert weiter. Als sich Europa im 20. Jahrhundert aus Asien zurückzog, brachen die Kontakte ab, so daß es für neue, belebende Japanbilder keine Gelegenheit mehr gab; das koloniale und imperiale Überlegenheitsbewußtsein gegenüber einem orientalischen Volk und die daraus abgeleiteten Einstellungen existierten folglich unwidersprochen weiter.

Dies erklärt unter anderem, warum die Europäer in den 70er Jahren durch das schnelle Wirtschaftswachstum Japans und sein Vordringen

auf die Weltmärkte völlig überrascht wurden. Auf diesen Einbruch reagierten sie mit überholten Vorstellungen aus den 30er Jahren, d. h., der asiatische Kontinent hatte in ihren Augen einen unfairen Wettbewerbsvorteil aufgrund von billigen Arbeitskräften. Geringe oder gar keine Aufmerksamkeit hatten sie dem Phänomen entgegengebracht, daß Japan nach und nach technologieintensive Industrien aufgebaut hatte, die der Hauptgrund für seine neue Wettbewerbskraft waren. Hätte man den japanischen Entwicklungen in den 50er und 60er Jahren genügend Rechnung getragen, so wären die Europäer vielleicht zu der Überzeugung gelangt, daß sie ihrerseits von Japan hätten lernen können. Zumindest wäre ihr Schock gelinder gewesen angesichts des Faktums, daß Japan in den 70er Jahren eine beträchtlich bessere Handelsbilanz als Europa zeigte. Offensichtlich jedoch versteiften sich die Europäer immer noch darauf, die „orientalische“ Industriemacht nicht zur Kenntnis zu nehmen. Das alte europäische Selbstverständnis eines Lehrmeisters blieb weiterhin hartnäckig bestehen, zusammen mit der Vorstellung von Japanern als „Orientalen“ und also zurückgebliebenen Schülern, die man nicht ernstnehmen müsse.

Selbst heute läßt sich nicht mit Sicherheit behaupten, daß die Europäer von ihrer Unterschätzung Japans Abstand genommen und einen Anfang gemacht hätten, die dortigen Entwicklungen sorgfältig zu beobachten, um nicht ein zweites Mal zu überstürzten und verspäteten Aktionen getrieben zu werden.

Immer noch herrscht in Europa eine unbegreifliche Unkenntnis über Japan, die in auffallendem Gegensatz zu den japanischen Kenntnissen von Europa steht. Dieses „Wissensdefizit“ ist dafür verantwortlich, daß zwischen der europäisch-japanischen Verständigung ein Abgrund besteht, der ebenso bedrohlich ist wie das beträchtliche europäische Handelsbilanzdefizit gegenüber Japan.

Bevor wir auf die Auswirkungen dieser mangelnden Kommunikation im Bereich der Handelsbeziehungen zwischen beiden Ländern eingehen, lohnt es sich, einen Blick auf die andere Seite der Medaille zu werfen. Was haben die Japaner von Europa gelernt? Welche Vorteile sind ihnen daraus erwachsen? Wieso konnten sie ein genaueres Wissen von Europa erlangen und wie denken sie heutzutage über die Europäer?

8. Sitzung

Johan Galtung: "Struktur, Kultur und intellektueller Stil. Ein vergleichender Essay über sachsonische, teutonische, gallische und nipponische Wissenschaft", in: Das Fremde und das Eigene. Prolegomena zu einer interkulturellen Germanistik, München: iudicium, 1985, 151-93

Das Fremde und das Eigene

Prolegomena zu einer
interkulturellen Germanistik

Herausgegeben
von
Alois Wierlacher

iudicium verlag
München

020817

Die Tatsache, daß es im Umkreis philologischer Seminare heute noch immer eine prinzipielle „Landeskundendiskussion“ gibt, ist ein Zeichen für das Fortbestehen oder die Verschärfung ungelöster Organisationsprobleme in Lehre und Forschung und für die wissenssoziologisch unschwer zu erklärende Argumentationsgewalt partikularer Interessen. Mit Wissenschaftlichkeit hat sie nur insofern zu tun, als diese entweder mit den Erbhöfen eng verstandener Fächergrenzen und deren eifersüchtig gehüteten Provinzen gleichgesetzt wird, oder die Vertreter der „Landeskunde“ ihrerseits entweder ungeniert dilettantisch vorgehen oder hypertrophe Vorstellungen von einer „Landeswissenschaft“ aufbauen, die alles Erdenkliche integrieren soll.

Bestehen bleibt dagegen als ständige Herausforderung an das lernende, lehrende und forschende Subjekt die Komplexität der Gegenstände, auf die es sich jeweils einläßt: Verstehen und Wissenschaft beginnen überhaupt erst dort, wo es sich bereit findet, die eigenen Perzeptionsmuster in Frage zu stellen und für ein präzises Vorhaben weiterführende Ansätze über die Grenzen des gewohnten Instrumentariums hinaus zu entwickeln.

Jeder, ob nun anfänglich sprachbezogene, literarische oder landeskundliche Lern- und Erkenntnisprozeß hat deshalb den Charakter eines spezifischen Projekts, für das geeignete Ergebnisse und Methoden aus benachbarten Bereichen heranzuziehen sind. Dem Postulat lebenslangen Lernens sollten sich selbst Philologen unterwerfen. Wie dieses jeweils projektbezogen zu realisieren sei, ist die eigentliche Frage der Erschließung multidisziplinärer Erkenntnismöglichkeiten, die hinter dem nebulösen Problem der „Landeskunde“ steht. Wo der Verstehensvorgang selbst reflektiert wird, kommt unweigerlich eine Form des Vergleichs ins Spiel, der im interkulturellen Verhältnis die eigenen historisch bedingten Voraussetzungen und Perzeptionsmuster mit den Manifestationen der fremden Kultur in Beziehung setzen muß. Nicht enzyklopädische „Auslandskunde“ ist also gefragt, sondern eine Schule des reflektierten Aufarbeitens von Erfahrung, Wissen und Problemstellungen, die mit dem Fremden das Eigene in seiner interkulturellen Gemeinsamkeit und Unterschiedlichkeit erschließt.

Hier liegen Aufgaben der Forschung und der Erziehung, die in jeder Hinsicht der Mühe wert sind. Ihr praktischer Nutzen ist umso größer, je höher das Niveau ist, auf dem sie in Angriff genommen werden. Die bildungspolitischen Instanzen, die Selbstverwaltungsorgane der Forschung und Lehre und die Lernenden und Lehrenden selbst sollten deshalb nicht auf rasche Verwertbarkeit zielen, die ohnehin illusionär bleiben muß, sondern die Tatsache ernst nehmen, daß eine neue Form internationaler Bildung in vielen Berufen die Voraussetzung erfolgreichen Handelns bildet.

Struktur, Kultur und intellektueller Stil

Ein vergleichender Essay über saxonische, teutonische, gallische und nipponische Wissenschaft

Vorbemerkung des Herausgebers

Die hier in deutscher Übersetzung (von Bernd Samland) leicht gekürzte Studie erschien unter dem Titel *Structure, culture and intellectual style. An essay comparing saxonix, teutonic, gallic and nipponic approaches* zuerst in *Social Science Information* 20, 1981, S. 817–856, auf deutsch 1983 in Berlin (Zentrale Universitätsdruckerei der Freien Universität). Ihr Abdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Autors, in der Hoffnung, daß uns der ebenso launige wie bedenkenswerte Vortrag zur näheren Erforschung und zur Tolerierung der kulturellen Unterschiede auch des wissenschaftlichen Redens und Schreibens anregt. Insbesondere für eine interkulturell orientierte Germanistik gilt, was im Einführungstext der Freien Universität zu Galtungs Ausführungen zu lesen ist: „Über den Frieden läßt sich leicht reden. Bedeutend schwieriger ist eine Einigung darüber, wie er zu erhalten sei. Kein Streit wird jedoch darüber aufkommen, daß eine gehörige Rücksichtnahme auf die Eigenart benachbarter und fremder Lebensgewohnheiten zu den Vorbedingungen gehört, das Nebeneinander von immer mehr Menschen auf dem immer enger werdenden Erdball erträglich oder auch nur denkbar zu machen. Die Wissenschaftler, deren Zahl sich allein in den letzten fünfzig Jahren fast verzehnfacht hat, tun gut daran, mit dieser Einsicht bei sich selber anzufangen.“

A.W.

1. Über intellektuelle Stile im allgemeinen

Lieber Leser – was Sie vor sich haben, ist im Wortsinn ein *Essay*. Er basiert auf Eindrücken und Einsichten, die sich in meinem Gedächtnis und auf dem Papier niedergeschlagen haben, während der Reisen und Aufenthalte, die mich viele Jahre in unterschiedliche intellektuelle Atmosphären rund um die Welt führten. Ich selbst stamme aus einem Land an der Peripherie dessen, was immer noch weitgehend das Zentrum der Welt ist, und zweifellos bin ich davon geprägt. Da ich die Gelegenheit hatte, auf dem Gebiet der Wissenschaftsmethodologie (Galtung, 1967, 1977, 1979) wie auf dem der empirischen Sozialwissenschaft zu arbeiten, besonders in der Friedensforschung (1975–1980) und in der Entwicklungs- und Zukunftsforschung (1980), ist mir immer wieder aufgefallen, wie wenig den Angehörigen einer intellektuellen Gemeinschaft offenbar die Eigentümlichkeiten ihrer Ge-

meinschaft bewußt sind. Sie können oft zwar sehr gut andere charakterisieren, sich selbst aber nicht – und es könnte sich zeigen, daß auch dieser Essay keine Ausnahme von der Regel ist.¹

Ehe ich versuchen möchte, einen bestimmten intellektuellen Stil zu charakterisieren, lassen Sie mich zunächst etwas über „intellektuellen Stil“ im allgemeinen sagen. Was versuchen wir Intellektuellen denn zu tun? Zweifellos verarbeiten wir Eindrücke zu Ausdrücken – wir geben ihnen sprachliche Fassung, mündlich oder schriftlich. Aus dem Grund ist für uns die Freiheit, Eindrücke zu sammeln, ebenso wichtig wie die Freiheit des Ausdrucks. Da wir im allgemeinen nicht glauben, alles aus uns selbst hervorbringen zu können, brauchen wir Eindrücke, und wir müssen fähig sein, sie als Teil unseres eigenen Vergnügens und unserer Selbstverwirklichung auszudrücken; und wir müssen auch fähig sein, insbesondere in die Kreise der Intellektuellen einzudringen und allgemein zum Publikum vorzudringen, indem wir unsere intellektuellen Produkte lancieren und dabei nach Kritik suchen, wie wir sagen – und wie alle andern ziehen wir im allgemeinen positive Kritik der negativen vor.² So sind wir durch die Eindrücke, die wir empfangen, und durch die Ausdrucksmöglichkeiten, über die wir verfügen, konditioniert; in der gegenwärtig dominierenden Philosophie der „Wahrheit“ (mutmaßlich das, was wir zu enträtseln versuchen) wird Wahrheit mehr oder weniger gleichgesetzt mit dem, was innerhalb eines Kreises von akzeptablen Kollegen intersubjektiv akzeptabel ist.³

In diesem Zusammenhang braucht, was die universale Problematik der Erkenntnis angeht, nur das Werk Kants⁴ und Wittgensteins (1921, 1922) erwähnt zu werden. Auf der individuellen Ebene sind es die subjektiven, persönlichen Elemente, die den Forschungsprozeß färben können.⁵

Was mich jedoch interessiert, ist die Ebene zwischen dem Individuellen und dem Universalen. Im weitesten Sinne ist es die Ebene der Zivilisationen oder Sub-Zivilisationen – in andern Worten, die makro-kulturelle Ebene.

Der vorliegende Essay bleibt auf der Ebene der Makro-Kulturen, begibt sich aber auf die Ebene unterhalb der Zivilisationen: in die Sub-Zivilisationen. Genauer gesagt, sind es drei okzidentale Subzivilisationen und eine orientalische, die Gegenstand dieser Untersuchung sind: *sachsonische, teutonische, gallische* und *nipponische* Wissenschaft, wie es im Untertitel heißt. Warum diese seltsamen Bezeichnungen?⁶ Aus dem einfachen Grund, weil sie nicht mit Britannien, Deutschland, Frankreich und Japan identifiziert werden sollen – da diese als Länder Akteure im internationalen System sind und in sich vielfältige kulturelle Merkmale vereinen. Ich sehe allerdings die Stile, die durch diese Begriffe charakterisiert werden sollen, in den genann-

ten Ländern als vorherrschend an, wenn auch möglicherweise in der Vergangenheit, vielleicht sogar noch vor zehn Jahren, stärker als heute; das liegt an der starken Interdependenz und Interaktion auf der Welt und an der Unterwerfung unter einen allgemeinen intellektuellen Weltstil – der später zu beschreiben sein wird. Im übrigen ist zu hoffen, daß eine Untersuchung dieser Art auch auf indische, chinesische und arabische und andere Denkstile ausgedehnt werden kann.⁷

Ein Grund, dies zu tun, besteht darin, daß es interessant sein könnte, eine Weltkarte der intellektuellen Stile zu besitzen. Auf dieser Weltkarte würden, um ins Detail zu gehen, Oxbridge in England und die wichtigsten Universitäten an der Ost- und Westküste der USA das Zentrum des sachsonischen intellektuellen Stils bilden; einige der kleineren, klassischen Universitäten in Deutschland (möglicherweise Münster, Marburg, Heidelberg, Tübingen) könnten als Zentrum des teutonischen intellektuellen Stils betrachtet werden; es gibt keinen Zweifel darüber, wo sich *das* Zentrum des gallischen intellektuellen Stils befindet; und der nipponische intellektuelle Stil hätte die Achse Tódai-Kyódai (die Universitäten Tokio und Kyoto) zum Zentrum. Dies ist ganz offensichtlich eine ideal-typische Analyse im Sinne Webers, die nicht wörtlich als empirische Beschreibung genommen werden darf. Aber als erste Annäherung mag sie nichtsdestoweniger nützlich sein.

Man könnte sich sodann eine Landkarte vorstellen, auf der diese Zentren als Leuchttürme verzeichnet sind, die die intellektuellen Aktivitäten in weiten Gebieten, also in den Peripherien, lenken. Die Peripherien würden, grob gesprochen, nicht nur das umfassen, was von den erwähnten Ländern übrig bleibt, sondern auch die intellektuellen Aktivitäten in den Kolonial- und Neokolonialreichen. So ist es bemerkenswert, wie der intellektuelle Stil vom sachsonischen zum gallischen und wieder zurück zum sachsonischen Stil wechselt, wenn man in Afrika im Auto am Golf von Guinea entlangfährt: es ist mehr als eine Übung im Wechsel vom Linksverkehr zum Rechtsverkehr, die Grenze von einer ehemaligen britischen zu einer ehemaligen französischen Kolonie zu überschreiten. Offenbar gehörte die Befreiung vom intellektuellen Stil nicht zum Programm der Entkolonialisierung; das könnte auch ein Grund dafür sein, warum die Befreiung von anderen Aspekten des Kolonialismus womöglich auch nicht besonders erfolgreich gewesen ist.⁸

Der gallische Einfluß geht jedoch weit über *la communauté française* hinaus: er erstreckt sich über den ganzen Bereich der romanischen Länder. Wie man in Südamerika sagt: *Paris es la capital de la raza latina*. Wozu übrigens auch Rumänien weitgehend gehört. Sonst aber möchte ich be-

×haupten, daß Osteuropa einschließlich der Sowjetunion als im Bann des teutonischen intellektuellen Stils stehend betrachtet werden kann: teilweise aufgrund eines allgemeinen kulturellen Einflusses über die Jahrhunderte hinweg, teilweise aufgrund des Einflusses einer Schlüsselfigur des teutonischen Denkens: Karl Marx. Japan schließlich bildet ein eigenes Zentrum für sich; wie im Fall der übrigen Aspekte der japanischen Kultur verfügt es über keine Peripherie, die über das Land selbst hinausreicht.

Ich möchte das als Einleitung genügen lassen. Es ist eine Zentrum-Peripherie-Welt, die bis jetzt nur über vier Zentren sehr verschiedener Art verfügt. Der größte Teil der Welt ist Peripherie. Aber es stellt sich die interessante Frage nach der möglichen Unterteilung dieser Peripherie:

- unter dem Einfluß von 0 Zentren: intellektuell „marginalisiertes“, randständiges Territorium, das frei ist, sich in jede Richtung zu entwickeln;
- unter dem Einfluß von 1 Zentrum: kulturelle Peripherie dieses einen Zentrums; eine intellektuelle Peripherie, die auf Identifikation ausgerichtet ist;
- unter dem Einfluß von 2 Zentren: zieht potentiell Nutzen aus den sich kreuzenden Einflüssen, um sich die Stärken beider anzueignen;
- unter dem Einfluß von 3 oder mehr Zentren: möglicherweise zu überwältigend; zu verwirrend, als daß sich etwas Neues entwickeln könnte.

Dies bedarf einer detaillierteren Analyse, die nach der Diskussion der vier intellektuellen Stile erfolgen soll.

Wie soll man nun, nachdem sie benannt sind, die Stile charakterisieren? Aus Gründen der logischen Ökonomie scheint es vernünftig zu versuchen, sie im Rahmen derselben Dimensionen zu charakterisieren, obwohl dadurch womöglich der Untersuchung von Anfang an eine bestimmte Richtung gegeben wird. Bei dem Gedanken, die „intellektuelle Tätigkeit“ in vier Gruppen zu unterteilen, ist sicherlich auch ein Element der westlichen Atomisierung vorhanden – was zweifellos ein Licht auf den Autor wirft. Es soll jedoch im späteren Verlauf dieses Essays versucht werden, diese Dinge ganzheitlicher zu betrachten.

× Was also tun die Intellektuellen? Ich glaube, man kann mit Recht ihre Aufgabe als *deskriptiv* und *erklärend* bezeichnen; das heißt, sie beschreiben, wie die Wirklichkeit beschaffen ist und versuchen, sie zu verstehen.⁹ In der für Lehrbücher der Methodologie typischen Sprache würde man von der Sammlung, Verarbeitung und Analyse von Daten einerseits und der Theoriebildung andererseits sprechen.¹⁰ Wie wir wissen, kann jede der beiden Tätigkeiten die jeweils andere bedingen.

Aber intellektuelle Tätigkeit geht natürlich darüber hinaus. Es gibt noch die Dimension der Paradigmen-Analyse, die Betrachtung der Grundlagen

dessen, was man tut, die Erforschung der Standortgebundenheit, der die eigene intellektuelle Tätigkeit unterworfen ist. Man könnte sagen, daß es in diesem Essay genau darum geht. Dazu ein kleiner Hinweis auf einen sehr einfachen Sachverhalt: Für jeden von uns ist es nur zu leicht, die subjektiven Beschränkungen eines bestimmten Kollegen zu erkennen. Wir können sie erkennen, weil es andere Kollegen zum Vergleich gibt. Ich halte es aus diesem Grund für sehr schwierig, unsere Beschränkungen als Menschen in einem universalen Sinn zu begreifen, weil wir nichts anderes zum Vergleich haben. Soviel wir wissen, gibt es keine anderen Wesen, die uns mit sich selbst vergleichen. Wie Koestler bemerkt hat, mag es zwar irgendwo irgendwelche geben, aber die haben möglicherweise eine so geringe Meinung von uns, daß es sie überhaupt nicht interessiert, uns ihre Befunde mitzuteilen – wie etwa ein Biologe gewöhnlich auch nicht darüber nachdenkt, wie er seine Entdeckung über Bakterien den Bakterien selbst mitteilen könnte. Doch auf der Ebene der Makro-Kulturen können wir das sehr wohl: Es gibt Gegensätze, sie können mitgeteilt werden und sie können verstanden werden, und Übersetzungen sind irgendwo zwischen dem vollkommen Vollkommenen und dem vollkommen Unvollkommenen angesiedelt.

Nun ein weiteres Beispiel dafür, worum es in diesem Essay geht: Alle Intellektuellen sind fasziniert von anderen Intellektuellen und widmen in der Tat viel von ihrer Zeit der Erforschung dessen, was andere tun. Dieser Typus von Kommentar über andere Intellektuelle kann zweckmäßigerweise wieder in die drei oben entwickelten Subkategorien unterteilt werden: Beschreibung und Erklärung (in dem Sinne von Verstehen, warum ihre Tätigkeit so ist, wie sie ist) und Erforschung der Paradigmen für ein solches Verstehen.

Damit haben wir vier Dimensionen, in deren Rahmen wir, als Arbeitshypothese, die vier intellektuellen Stile charakterisieren können. Da ich davon ausgegangen bin, daß in allen Kulturen alle vier Dimensionen zu einem gewissen Grad vorhanden sein müssen, damit eine Aktivität intellektuell genannt werden kann, *wird der intellektuelle Stil zur Frage des Profils, zur Frage nach der jeweiligen Stärke oder Schwäche in jeder Dimension.* Wenn wir an dieser einfachen Trennung stark/schwach festhalten, ergeben sich natürlicherweise sechzehn verschiedene Stile, von denen einer „ideal“ in dem Sinne ist, daß in ihm alle vier Dimensionen voll entwickelt sind, während einer überhaupt kaum ein intellektueller Stil ist, weil er in allen Dimensionen schwach ist. Aber diese simple Kombinatorik führt uns nicht sehr weit. Was zählt, ist die ausgeprägte Qualität, das Gewicht, das den Dimensionen innerhalb eines intellektuellen Stils gegeben wird. Und das ist der Gegenstand des nächsten Abschnitts.

Intellektuelle Stile

2. *Sachsonischer, teutonischer, gallischer und nipponischer Stil: Versuch einer Charakteristik*

In der Tabelle 1 wird der Leser in einer stark zusammenfassenden Darstellung das finden, was ich sagen möchte. Es muß jedoch noch genauer ausgeführt werden, und das soll jetzt primär durch eine Einkreisung des Gegenstandes geschehen. In andern Worten, dieser Abschnitt soll nicht in vier Unterabschnitte – einer für jeden intellektuellen Stil – eingeteilt werden. Vielmehr werde ich versuchen, die jeweiligen Gegensätze herauszuarbeiten und so das Merkmal eines Stils durch das Merkmal eines anderen Stils zu erläutern. Auf diese Weise, hoffe ich, wird sich am Ende des Abschnitts ein Bild dieser Stile, so wie sie aufzufassen sind, ergeben.

TABELLE 1

Intellektuelle Stile im Überblick

	Sachsonisch	Teutonisch	Gallisch	Nipponisch
Paradigmenanalyse	schwach	stark	stark	schwach
<i>Beschreibungen:</i>				
Thesenproduktion	sehr stark	schwach	schwach	stark
<i>Erklärungen:</i>				
Theoriebildung	schwach	sehr stark	sehr stark	schwach
<i>Kommentar über andere Intellektuelle:</i>				
- Paradigmen	stark	stark	stark	sehr stark
- Thesen				stark
- Theorien				

Die Tabelle weist eigentlich bloß zwei Profile auf; eines, das den sachsonischen und nipponischen Stil umfaßt, und eines, das den teutonischen und gallischen Stil umfaßt. Außerdem scheinen alle vier Stile in einem Punkt stark zu sein: sie alle sind ziemlich gut in der Kommentierung anderer Intellektueller. Diese Aussage verweist auf einen sehr einfachen Sachverhalt: die Gruppe der Intellektuellen ist in einem gewissen Grad eine ge-

schlossene Gesellschaft, die in allen Gesellschaften von sich selber zehrt. Viele Intellektuelle nehmen als die wichtigsten Eindrücke das wahr, was andere Intellektuelle sagen und tun. Das ist die Wirklichkeit, auf die sie reagieren, die empirische wie auch die potentielle Wirklichkeit. Und sie reagieren meistens negativ, denn ihr Kommentar ist oft kritisch. Hat man dies festgestellt, dann bemerkt man allerdings auch, daß sie recht unterschiedlich reagieren, und deshalb können wir an diesem Punkt gut in die Diskussion eintreten. Kurz gesagt: wie spielt sich die intellektuelle Kommentierung – diese ziemlich inzestuöse und ergötzliche Tätigkeit – in den vier Stilen ab?

In großen Zügen lautet unsere Behauptung, daß der sachsonische Stil die *Debatte* und den *Diskurs* begünstige und fördere. Es ist dort die allgemeine Auffassung, daß Intellektuelle ein Team bilden, daß ihre Zusammengehörigkeit bewahrt bleiben muß, daß es ein *Gentlemen's Agreement* gibt, demzufolge „wir zusammenhalten und trotz unserer Differenzen unsere Debatte fortsetzen sollten“, daß der Pluralismus ein übergreifender Wert ist, der höher steht als die Werte, die den individuell oder kollektiv vertretenen Glaubenssystemen zuerkannt werden. Seminare führen vorwiegend Leute verschiedener Prägung zusammen; wer den Vorsitz hat, wird die Debatte zurückhaltend leiten, und der/die erste Diskutant(in) wird seine oder ihre Wortmeldung mit der üblichen Bemerkung beginnen, wie etwa: „Es war mir ein Vergnügen, den Vortrag von Mr. X zu hören, und ich bewundere nicht nur seine Beherrschung der Fakten, sondern auch die Zusammenstellung der Fakten, aber ...“ Die mit „aber“ beginnende Einschränkung wird dann möglicherweise sehr lang werden und viele bohrende Spitzen und beißende Bemerkungen enthalten, aber höchstwahrscheinlich wird doch am Ende eine schmeichelhafte beifällige Äußerung stehen.

Hier sollte man vielleicht die Unterschiede erwähnen, die zwischen den Varianten des sachsonischen Stils in den Vereinigten Staaten [hier kurz US genannt] und im Vereinigten Königreich [hier kurz UK: United Kingdom genannt] bestehen. Nach meiner Erfahrung wird im UK der durch „aber“ eingeleitete Satz um vieles länger sein als der schmeichelhafte Einleitungssatz, während in den US das Gegenteil häufiger ist, besonders, je weiter man nach Westen kommt. Der US-Professor in einem Graduiertenseminar wird sein Bestes tun, um selbst in der miserabelsten Darbietung doch jenes kleine Körnchen Gold zu finden, das, wenn man es poliert, noch einen glaubwürdigen Glanz erzeugt. Er wird dazu neigen, alle andern Dinge beiseite zu schieben, schnurstracks auf diesen Kern zusteuern und ihn herausstellen: „Ich glaube, damit haben Sie einen entscheidenden Punkt getroffen!“ Sein UK-Kollege wäre wohl etwas weniger großzügig. Er würde zwar

nicht alle Hoffnungen vom Tisch wischen, aber er würde sehr deutlich machen, daß derjenige, der etwas vorträgt, etwas zu verteidigen hat, daß er auf der Anklagebank sitzt und die Last des Beweises bei ihm und nicht bei den Diskutanten liegt. Der US-Professor wird es für seine Aufgabe halten, etwas Positives zu erzielen; in Britannien kann sehr wohl das Gegenteil der Fall sein. Aber von den Unterschieden einmal abgesehen: man geht allgemein von dem Gedanken aus, in einer Debatte die verschiedensten Anschauungen zur Sprache zu bringen und sie zu konfrontieren, damit sich letzten Endes vielleicht etwas ergebe, das mehr ist als die Summe seiner Teile. Es gilt, den andern aufzubauen, nicht, ihn fertigzumachen.

Nicht so in teutonischen und gallischen intellektuellen Diskussionen. Erst einmal wird die Meinungsstreuung oder Meinungsvielfalt in einer einzelnen Debatte wahrscheinlich viel kleiner, das Publikum viel homogener sein, so daß man es mit weniger Widerspruch zu tun haben wird. Zweitens wird es selbst unter Freunden keine Höflichkeitsbezeugungen in der Einführung geben, jedenfalls mit Sicherheit nicht, wenn auch nur die geringste Diskrepanz der Meinungen vorliegt. Drittens wird sich niemand von seinem oder ihrem Weg abbringen lassen, nur um das kleine Körnchen Gold zu finden, das kleine Element der Hoffnung, auf dem sich aufbauen ließe – im Gegenteil: die Diskutanten werden schnurstracks auf den schwächsten Punkt zusteuern. So mag eine Diskussion im gallischen Stil mit der Bemerkung eröffnet werden: „Je ne suis pas d'accord ...“ Im teutonischen Stil mit: „Sie haben nicht erwähnt ...“¹¹. Dieser schwächste Punkt wird aus dem Meer von Worten herausgefischt, ins hellste Rampenlicht gestellt, damit auch ja keine Zweifel aufkommen, und dann mit dem Seziersmesser auseinandergenommen, was mit beachtlicher Wendigkeit und Verständigkeit geschieht. Vermutlich wird sich die Debatte weitgehend derartigen Aspekten widmen, und wenn überhaupt, so wird es am Ende nur wenige besänftigende Worte geben, um den Angeklagten als menschliches Wesen wieder aufzurichten; kein Versuch wird unternommen, das Blut aufzuwischen und das verletzte Ego wieder zusammenzufügen. Entgegen der sachsenischen Sitte, sich bei solchen Gelegenheiten in Humor und Schulterklopfen zu üben, ist hier der Blick eher kühl, die Miene starr, und in den Augenwinkeln ist womöglich eine Spur von Hohn und Spott zu erkennen. Der vortragende Angeklagte erlebt die Situation als Opfer. Da er das aber schon vorher weiß, wird er wohl, um sich nicht unterkriegen zu lassen, auf der Hut sein und lieber auf Nummer Sicher gehen, von Anfang an nicht von der vorgeschriebenen Bahn abweichen, einige einleitende Bemerkungen machen, die feindliche Aufmerksamkeit ablenken, indem er die gehörigen magischen Worte ausspricht, den Autoritäten Gehorsam zollt und sich

weiterer Kunstgriffe bedient. Das Endergebnis braucht nicht unbedingt intellektuell trivial zu sein, weist aber ein Element der Unterwürfigkeit auf. Die entsprechenden Personen in der sachsenischen Szene dürften wohl schneller zur Sache kommen, die US-Spieler vielleicht unbekümmerter als die andern. Aber es sollte auch der Preis für die Unbekümmertheit erwähnt werden: *anything goes*, alles ist möglich und wertvoll, man braucht seine Ideen nicht richtig zu durchdenken, denn am anderen Ende wird immer ein verständnisvolles Ohr sein, das bereitwillig hilft – unter anderem aus dem Grund, weil man das Gefühl kollektiver Verantwortung als Angehöriger eines „intellektuellen Standes“ hat.

In der nipponischen Situation ist das alles ganz anders. Erst einmal sind die Japaner nicht sehr geschickt im Debattieren; darin sind sie nicht wirklich geübt. Zweitens, was immer auch geschieht, *die erste Regel ist, die prä-etablierten sozialen Beziehungen nicht zu verletzen*. Diese äußern sich in zwei typischen Formen¹². Da ist einmal der allgemeine Respekt vor der Autorität, vor dem Meister, wo immer er sein mag – der Respekt vor einer vertikalen Ordnung. Und dann existiert ein Gefühl der Kollektivität, der organischen Solidarität: wir sind alle eins, im wesentlichen von gleicher Art, und was immer auch geschieht, es müßte uns doch möglich sein, am Ende abends auf der Tatami-Matte zu sitzen, Sapporo-Bier oder Suntory-Whisky zu trinken und uns Geschichten über ähnliche Begegnungen an anderen Orten zu erzählen. Was den letzten Punkt angeht, gleichen die Japaner ihren sachsenischen Kollegen, ohne aber den gleichen Spaß an pointierten intellektuellen Auseinandersetzungen zu haben oder dafür talentiert zu sein.

Was also passiert in einer japanischen intellektuellen Debatte? Diese Frage läßt sich nicht leicht beantworten, und schon gar nicht von einem *gaijin* (einem Ausländer oder Fremden), denn in Gegenwart eines *gaijin* verändert sich die Atmosphäre ganz entschieden. Der grundlegende Punkt ist, daß der intellektuelle Kommentar eine ganz andere Form annimmt. Dabei geht es nicht so sehr um die Erforschung der Paradigmen, um die Infragestellung der grundlegenden Daten und die Untersuchung, ob in der Theoriebildung adäquate Schlußfolgerungen gezogen werden. Es geht vielmehr um eine Klassifizierung: Zu welcher Schule gehören Sie? Woher haben Sie das? Wer hat das zuerst gesagt? Man könnte es fast das lexikalisch-enzklopädische Verfahren der intellektuellen Kommentierung nennen, die philologische Art und Weise, solche Dinge wie die gesellschaftliche und persönliche Biographie in den Griff zu bekommen. Wichtig ist dabei auch, den Umkreis der intellektuellen Bindungen des Betreffenden zu erkunden: Was wäre Ihre Meinung über dieses oder jenes? Letztes Jahr haben sie dies

gesagt, nun sagen Sie das: welcher Zusammenhang besteht zwischen beiden Aussagen? Steht das, was Sie über den Gegenstand X gesagt haben, auf irgendeine Weise in Beziehung zu dem, was Mr. B über Y gesagt hat?

Es ist eine kartographische Erfassung des intellektuellen Territoriums, eine Erkundung der Grenzlinien, und als allgemeine Überschrift läßt sich über diese Übung ein einziges Wort setzen: *Schule*, oder im Japanischen, mit einer besonderen Konnotation: *iemoto*. Selbstverständlich kann jede beliebige Schule starke Reaktionen auslösen, aber derartige Gefühle verbirgt man gewöhnlich beim Akt der Etikettierung. Die Frage ist nur, ob die betreffende Person das Etikett auch akzeptiert; doch steht das erst einmal fest, bedarf es keines weiteren Kommentars mehr. Jeder weitere Kommentar könnte vielmehr die gesellschaftlichen Beziehungen zerstören. Das hat viel Ähnlichkeit mit dem allgegenwärtigen japanischen Vorstellungsritual: zwei japanische Gentleman, beide sehr gut gekleidet in konservativer westlicher Kleidung (schwarzer Anzug, weißes Hemd, dunkle Krawatte, dunkle Socken, schwarze Schuhe) gehen aufeinander zu, verbeugen sich, sprechen Begrüßungsworte, bis sie beide eine Haltung eingenommen haben, in der Rücken und Beine einen angemessenen Winkel bilden; daraufhin greifen sie nach den Visitenkarten in ihren Brusttaschen und ziehen sie hervor, und nachdem sie die Karten ausgetauscht und kurz überflogen haben, weiß jeder über den relativen Status des anderen Bescheid. Die Debatte ist eher ein gesellschaftlicher als ein intellektueller Akt. Die Klassifizierung in Schulen geht der Debatte zwingend voraus und sorgt dafür, daß es zu geringeren Erschütterungen der sozialen Beziehungen kommt.

Nichts von dem, was ich gesagt habe, soll nun aber heißen, daß es innerhalb der vier intellektuellen Kulturen keine Meinungsverschiedenheiten gäbe. Die Frage ist nur, wie sie jeweils behandelt werden. In der sachsenischen Praxis treten sie offen zu Tage, es gibt eine Debatte; in der US-Variante jedoch werden Unterschiede wohl eher hinweggedeutet werden als in der UK-Variante, und man wird wohl eher versuchen, am Ende eine allgemeine Stimmung der Übereinstimmung zu erzielen. Kommt es zu irgendeiner Art der „Annäherung“, so wird das freudig begrüßt. Jemand, der gewillt ist zu signalisieren, daß er seine Meinung im Laufe der Debatte geändert habe, wird dafür Lorbeeren ernten. In teutonischen und gallischen Kulturen bestimmt nicht: es gibt eben Meinungsverschiedenheiten, erwachsene Menschen haben ihre eigene Meinung, und diese Meinungen sind keinesfalls gleichrangig. Da heißt es ganz einfach: „Ich habe recht, Sie haben unrecht“ – oder doch dergleichen. Sachsenische Kollegen mögen durchaus eine ähnliche Meinung von ihrer eigenen Meinung haben, aber der Unterschied ist dieser: man sieht die Debatte als Quelle des Vergnügens

an, auch wenn sie über eine beträchtliche Distanz im Meinungsspektrum hinweg geführt wird. Auch Teutonen und Gallier lieben die Debatte, nur darf der Gegner nicht allzuweit vom eigenen Standpunkt entfernt sein – an einer solchen Debatte sich zu beteiligen wäre reine Zeitverschwendung, wäre hoffnungslos, ein Akt der Herablassung. (Man debattiert doch nicht mit Halb-Menschen, Primitiven oder Barbaren.) Und was von den Debatten gesagt wurde, gilt auch für die Zeitschriften, Magazine und Revuen: dies ist möglicherweise auch der Grund, warum in den USA die Fachzeitschrift (gewöhnlich heißt sie *American X Review*, wobei man für X jede sozialwissenschaftliche Disziplin einsetzen kann) eine sehr umfassende Angelegenheit ist, die alle Beteiligten des Fachs einbezieht, während sie in anderen Intellektuellen-Kulturen eine etwas begrenztere Sache ist. Der Preis, den die US dafür zahlen, daß sie so ökumenisch werden, ist vielleicht ein gewisser sanftmütiger Ton; andere Kulturen sind da viel sektiererischer und haben einen weniger ausgeprägten Nationalcharakter, außer eben den des Sektierertums.

Von all diesen Bemerkungen ausgehend, möchte ich nun zur zweiten Spalte der Tabelle 1 kommen: wie wird die Beschreibung der Wirklichkeit in den vier Stilen gehandhabt? Die grundlegende Behauptung lautet, natürlich, daß der sachsenische Stil in dieser besonderen Hinsicht sehr stark ist. Der britische Hang zur Dokumentierung ist so sprichwörtlich wie die US-amerikanische Liebe zur Statistik.¹² Alle Quellen gründlich erforscht zu haben, alle Daten zusammengestellt zu haben, ohne etwas zu verschleiern, ist das entscheidende Kriterium für Wissenschaftlichkeit. Das ist keinesfalls leicht; es ist ein Handwerk, das besonderer Fertigkeiten bedarf. Aber als solches besitzt es ein besonderes Merkmal: Überzeugungen und Glaubensbekenntnisse finden hier in geringerem Maße Eingang als in anderen intellektuellen Betätigungen. Man kann für oder gegen eine Theorie sein; man kann ein Faktum mögen oder nicht; aber man kann nicht für oder wider ein Faktum sein. Vielleicht könnte man einen Schritt weitergehen und einfach sagen: *Daten verbinden, Theorien trennen*. Es gibt klare, auch explizite Regeln zur Bestimmung dessen, was ein zuverlässiges Faktum konstituiert und was nicht; der entsprechende Regelkanon in Bezug auf Theorien ist da schon viel vager. Nur wenige Dinge vermögen eine Debatte unter Gentleman, die in der sachsenischen Praxis sowieso schon als eine höhere Form des zwischenmenschlichen Verkehrs gepriesen wird, so sehr zu vervollkommen wie gerade *Daten*. Und nur wenige Dinge tragen so sehr dazu bei, scharfe Trennungslinien zu erzeugen – Menschen mit festen Überzeugungen – wie es *Theorien* im teutonischen und gallischen intellektuellen Ansatz vermögen.

Man könnte nun das Bild des sachsenischen intellektuellen Stils durch die Betonung seiner schwachen Punkte vervollständigen: nicht sehr stark in der Theoriebildung und nicht eben stark in der bewußten Wahrnehmung der Paradigmen. Das soll nicht heißen, daß gerade Britannien keine Wissenschaftsphilosophen höchsten Ranges hervorgebracht (im Gegensatz zu importiert) habe. Aber irgendwie ist es nicht so offensichtlich, daß sie sich direkt auf die wissenschaftliche Arbeit beziehen. In einem gewissen Sinn gehören sie zu einer anderen, gesonderten Zunft, die nebenher besteht. Britische Historiker und britische Anthropologen sind dafür bekannt und geachtet, daß sie mit außerordentlicher Kunstfertigkeit und Energie eine ungeheure Vielfalt von Details, von Daten aller Art zu Tage fördern – von denen manche äußerst schwierig zu beschaffen sind. Sie sind gewiß nicht dafür bekannt, daß sie umfassende, mitreißende Theorien und grandiose Perspektiven entwickeln und daß von ihnen jenes Licht ausgegangen wäre, das weite Gebiete hell erleuchtet, wenn auch zu Lasten aller Nuancen, der Schatten in den Klüften, der Schluchten des Zweifels und so weiter. Man könnte sich sogar vorstellen, daß ein durchschnittlicher sachsenischer Forscher vom Schwindel gepackt würde, wenn eine theoretische Pyramide auch nur fünf Zentimeter hoch über den Erdboden ragte ... Das höchste, an das er sich heranwagen würde, wären Mertons sprichwörtliche „Theorien mittlerer Reichweite“¹⁴ eine Reihe kleiner, in der Landschaft verstreuter Pyramiden, die von keiner Super-Pyramide überwölbt werden, außer von den fundamentalen Grundsätzen der sachsenischen intellektuellen Kultur in ihren ideographischen (UK) und nomothetischen (US) Varianten.¹⁵

Wie läßt sich das alles begründen? An einer einzelnen Ursache kann es nicht liegen; es ist Bestandteil der allgemeinen Kultur. Der Historiker weiß ganz einfach, daß er etwas gegen umfassende Verallgemeinerungen („sweeping generalizations“) hat, und das gilt auch für den Anthropologen. Eine Untersuchung dieses Sachverhalts dürfte keine besonders interessanten Antworten ergeben. Infolge dieser Art von Unbewußtheit wird der teutonische oder gallische Intellektuelle womöglich nicht einmal erkennen, daß es ihm ein bißchen an Dokumentierung fehlt, an Belegen, die das stützen, was er sagt. Für ihn steht im Zentrum der intellektuellen Tätigkeit die Theoriebildung. Die Funktion der Daten besteht darin, vor allem zu illustrieren und nicht zu beweisen. Ein Widerspruch zwischen Theorie und Daten würde zu Lasten der Daten erledigt: man wird sie entweder als a-typisch oder als völlig irrig betrachten, oder, noch bezeichnender, als irrelevant für die Theorie. Und an diesem Punkt tritt der Unterschied zwischen empirischer und potentieller Wirklichkeit auf den Plan: für den teutonischen oder

gallischen Intellektuellen braucht die potentielle Wirklichkeit nicht so sehr die Wirklichkeit zu sein, die es noch stärker zu meiden oder noch stärker anzustreben gilt als die empirische Wirklichkeit; sie kann vielmehr *eine wirklichere Wirklichkeit* sein, frei vom Lärm und den Unreinheiten der empirischen Wirklichkeit. Theorien beziehen sich, verweisen auf jene Wirklichkeit, wobei die mathematische Wirtschaftswissenschaft vielleicht ein einschlägiges Beispiel ist. Dagegen ließe sich einwenden, daß nur wenige Leute auf diesem Gebiet so stark sind wie die US- und UK-Wirtschaftswissenschaftler – eine anerkannte Tatsache. Aber darauf könnte man auch antworten, daß sie in dieser Hinsicht gar nicht richtig sachsenisch sind. Denn sie wenden sich ja eigentlich einer potentiellen Wirklichkeit zu, die eine gewöhnlich nicht sehr deutliche Beziehung zu der Wirklichkeit hat, wie die Menschen im allgemeinen sie kennen – und sie wählen ihre Daten so aus, daß sie in diese Wirklichkeit passen.¹⁶

Theoriebildung ist die Verknüpfung von Wörtern, mit gelegentlicher Verankerung in der Datenbasis. Kaum einer wird bestreiten, daß teutonische und gallische Intellektuelle darin Meister sein können. Hat man aber dieses gemeinsame Merkmal herausgestellt, muß man doch ganz deutlich auf die gewaltigen Unterschiede hinweisen, die zwischen ihrem jeweiligen Vorgehen bestehen.

Es kann von der Behauptung ausgegangen werden, daß die teutonische Theoriebildung vor allem rein deduktiver Natur ist. Sie läßt sich von der grundlegenden Idee der *Gedankennotwendigkeit* leiten: hat man erst einmal die Prämissen und gewisse Regeln des logischen Schließens akzeptiert, so ergibt sich eben die Schlußfolgerung. Ziel ist es, von einer kleinen Zahl von Prämissen zu einer großen Zahl von Schlußfolgerungen zu gelangen, die ein möglichst weites Untersuchungsgebiet betreffen. Grundlage dafür ist die logische Beziehung der *Implikation*: $p \rightarrow q$, die alle möglichen Beziehungen zwischen p und q zuläßt, *außer* der Idee, daß p (Prämisse) falsch und gleichzeitig q (Schlußfolgerung) richtig sein könnte. Sagt man: „Wenn p , dann q “, und fügt man hinzu: „ p ist richtig, das hat mir meine (ob empirische oder nichtempirische) Untersuchung gezeigt“, dann muß, *modus ponens*, die Schlußfolgerung einfach lauten: „ q ist richtig.“ Darauf basiert, zumindest im Prinzip, die deduktive Theoriekonstruktion. Die Teutonen sind Meister im Errichten solcher Pyramiden. Die Mathematik basiert darauf, und so *kann* möglicherweise die Mathematisierung dazu führen, den Intellektuellen in Richtung des teutonischen Stils zu beeinflussen.¹⁷

Warum dieser Ausflug in die elementare Logik? Nur um eines zu verdeutlichen: Theoriebildung basiert auf starken und strengen Dichotomien und ist in höchstem Maß unzweideutig. Daten können eine Hypo-

these nur bis zu einem bestimmten Punkt bestätigen; wenn sie es aber hundertprozentig tun, wird man sogar argwöhnen dürfen, daß die Hypothese eine Tautologie ist. In andern Worten, es bleibt Raum für eine gewisse Ambiguität. Nicht so bei der Implikationsbeziehung und damit also der Theoriebildung: hat man erst einmal die Prämisse akzeptiert, muß man auch die Schlußfolgerungen akzeptieren. In andern Worten, man wird zum Gefangenen der Prämissen und des deduktiven Rahmens, in den sie eingebettet sind. Wenn man eine begriffliche Vorstellung des Universums oder eines seiner Teile wünscht, die im Grunde wohlgeordnet ist – ob sich diese Ordnung nun aus der Wirklichkeit selbst ergibt oder etwas ist, das man der Wirklichkeit aufstülpt (oder beides) –, so läßt sich gegen diesen Ansatz nichts einwenden. Wird man aber auf einer tieferen Ebene von Vieldeutigkeiten angezogen, weil man entweder nicht der Gefangene seiner eigenen Gedanken sein möchte oder weil man das Universum selbst für vieldeutig hält, dann kann die deduktive Theoriebildung auf der Grundlage der aristotelischen Logik zu einer quälenden Last werden, und zu einer gefährlichen dazu. Sie steckt die Wirklichkeit in eine Zwangsjacke.

Zumindest drei verschiedenen Reaktionen auf dieses Problem sind möglich. Die erste entspricht dem Verfahren, wie es im Rahmen des gallischen intellektuellen Stils angewandt wird; die zweite dem Verfahren im Rahmen des nipponischen intellektuellen Stils. Und die dritte Reaktion ist, ganz einfach ausgedrückt, folgende: man überläßt sich voll und ganz dem Vergnügen an der deduktiven Übung, ohne auf irgendeine Weise anzunehmen, daß die „Wahrheit“ der Thesen und Aussagen in der pyramidenförmigen Verknüpfung auch eine empirische Wahrheit sei. Sie braucht bloß eine postulierte Wahrheit zu sein, und der Rest ist Spiel. Das Spiel heißt formale Logik; der bedeutendste Zweig des Baumes der formalen Logik ist die Mathematik. Wie man weiß, gibt es in allen vier intellektuellen Kulturen hervorragende Mathematiker.

Das Argument, das es nun zu entwickeln gilt, lautet, daß das gallische (und später auch das nipponische) Verfahren der Theoriebildung sich sehr von dem teutonischen Verfahren unterscheiden. Insbesondere glaube ich, daß das gallische Verfahren sicher auch eine Verknüpfung von Wörtern ist, aber nicht unbedingt eine deduktive. Die Wörter verfügen über Konnotationen, sie haben Überzeugungskraft. Sie können in der Tat sogar viel überzeugender sein als eine teutonische Pyramide eng sich verschränkender Einheiten. Aber es kann sein, daß diese Überzeugungskraft weniger von einer logischen Struktur ausgeht als vielmehr von einer bestimmten künstlerischen Qualität, die die Prosa der gallischen Sozialwissenschaften

sehr oft besitzt, besonders dann, wenn sie von ihren wahren Meistern gesprochen und geschrieben wird. Die Überzeugungskraft geht vielleicht weniger von der Implikation aus als von der *élégance*. Hinter dieser *élégance* steckt nicht nur die Beherrschung eines guten Stils, im Gegensatz zu der dürren Prosa der deutschen Sozialwissenschaften, die oft an Fadheit grenzt, sondern auch der Gebrauch von Bonmots, das Spiel mit Worten und ihren Bedeutungen, der Einsatz von Alliterationen und mannigfaltigen semantischen und sogar typographischen Kunstgriffen. Die Umkehrung von Sätzen gehört dazu: beginnt ein Artikel mit der Annahme, daß das Ei die Art und Weise sei, mit der die Henne eine andere Henne erzeuge, so muß er mit der Annahme (nicht mit dem Ergebnis!) enden, daß die Henne die Art und Weise sei, mit der ein Ei ein anderes Ei erzeuge. So wird auf die gleiche Weise aus der Armut der Philosophie gegen Ende eines Essays die Philosophie der Armut. Typographisch kann das sogar noch deutlicher werden, wenn dafür gesorgt wird, daß zwischen dem ersten und dem letzten Wort auf der selben Druckseite eine Art Korrespondenz besteht. Auf den ästhetischen Aspekt – Balance, Symmetrie – kommt es an.¹⁸

Was ich sagen möchte, ist, daß es vielleicht eine diesem Ansatz zugrundeliegende Denkfigur gibt, die sehr weitgehend die Praxis der Theoriebildung bestimmt. Es ist hier schon des öfteren darauf hingewiesen worden, daß dies für den teutonischen intellektuellen Stil die *Pyramide* ist (vielleicht je steiler, desto besser), an deren Spitze ein grundsätzlicher „Widerspruch“ steht. So waren für Marx der Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit, für Freud der zwischen Es und Überich, für Hitler der zwischen Ariern und Juden derartige Schlüsselprinzipien, Perspektiven, Axiome, aus denen, mehr oder weniger rigoros, eine ungeheure Anzahl von Schlußfolgerungen deduziert wurden. Das grundlegende Postulat für alle drei lautete, daß der Widerspruch überwunden werden müsse, damit das System zur „Reife“ gelange: indem in einer reifen sozialistischen Gesellschaft die Arbeit das Kapital kontrolliert, indem das Überich und das Es ein Ich erzeugen, das ausgleichend beide beherrscht, und indem die Arier die Juden besiegen, entweder durch Ausrottung oder Vertreibung. Aus einem einzigen Grundprinzip wurden viele Schlüsse gezogen, manche davon mit höchst dramatischen Auswirkungen.

Nicht so im gallischen intellektuellen Stil. Sollte ich die entsprechende Denkfigur erraten, so würde ich ihr die Form einer *Hängematte* geben: zwei Pfeiler, und zwischen ihnen hängt schwebend die Hängematte. Der Körper kommt zur Ruhe, sobald die Verknüpfung der Wörter zwischen den beiden entgegengesetzten Polen schwebt, voller Spannung zwar, aber

voll ausbalancierter Spannung. „Entgegengesetzt“ ist nicht dasselbe wie „gegenüberstehend;“ vielleicht sollte man lieber von „Gewicht und Gegengewicht“ sprechen. Die Dinge existieren in einer Totalität; es eignet ihnen eher eine Balance als ein Zentrum und ein Gipfel, wie es die Pyramidenmetapher für den teutonischen Stil anzeigt. Aber diese Totalität läßt sich nicht durch rigorose Deduktion darstellen. Man kann sie nur andeuten, man muß sie umtanzen und aus vielen Blickwinkeln betrachten, bis sie am Ende zwischen den beiden Polen schwebend ruht.¹⁹

Die teutonische wie auch die gallische Form der Theoriekonstruktion erfordern ein sprachliches Vermögen, das nur wenige meistern. Ich würde sogar die Hypothese wagen, daß es schwieriger ist, eine solide teutonische Pyramide zu errichten oder eine fein-schwebende gallische Hängematte künstlerisch auszubalancieren, als alle Kunstfertigkeiten zu mobilisieren, die nötig sind, um eine These im Rahmen des sachsonischen Stils zu belegen. Und das paßt auch sehr gut zu dem, was bereits über den Stil des intellektuellen Diskurses gesagt worden ist. Die teutonischen und gallischen intellektuellen Diskurse sind ihrer Art nach stark darwinistische Kämpfe, in denen nur die Stärksten überleben, abgehärtet und befähigt, die Bedingungen des nächsten Kampfes zu diktieren. Die sachsonischen – die US-Varianten mehr noch als die UK-Varianten – und die nipponischen Praktiken sind toleranter, demokratischer, weniger elitär. Das hängt sicherlich damit zusammen, daß sowohl die USA als auch Japan Länder mit einer breiten Massenerziehung sind, auch im tertiären, akademischen Bereich, und aus dem Grunde mehr Menschen den Zugang zur Arena des intellektuellen Diskurses ermöglichen müssen (oder umgekehrt: weil sie mehr Menschen den Zugang ermöglichen, können sie zu Ländern mit einer breiten Massenerziehung auch auf der Tertiärstufe werden).²⁰

In den teutonischen und gallischen Fällen handelt es sich nicht nur darum, keinen falschen Schritt zu tun, sondern auch um den Versuch, ein neues Territorium zu betreten. Das Gefühl dafür, was im Rahmen des jeweiligen Stils korrekt ist, muß in der Tat ziemlich stark ausgebildet sein. Im teutonischen Fall strebt man Strenge an, wenn nötig, auf Kosten der Eleganz; im gallischen Fall ist Eleganz das Ziel, vielleicht auf Kosten der Strenge im teutonischen Sinn. Von dem hier vertretenen Standpunkt aus ist natürlich weder das eine noch das andere richtig oder falsch; es sind einfach zwei verschiedene Arten der Annäherung an das intellektuelle Unternehmen. Und von beiden ist vermutlich die gallische Form elitärer: der wahre *maitre* muß das beherrschen, was die sachsonischen, teutonischen und nipponischen Intellektuellen beherrschen, *und dazu noch*

Künstler sein; so wird für die Gemeinschaft der Intellektuellen eine Struktur geschaffen, die isomorph zur Struktur der französischen Verwaltung ist.²¹

Wo aber fügt sich nun das nipponische Verfahren der Theoriebildung ein? Auf den ersten Blick könnte man sagen, daß im nipponischen intellektuellen Stil vielleicht nicht viel an Theoriebildung vorhanden ist, oder nicht mehr als man es im sachsonischen Denken findet. Theorien beziehen Stellung; sie sagen nicht nur, daß bestimmte Dinge so und nicht anders seien; sie verketteten eine Reihe von Dingen in einem Rahmen des Gültigen [*valid*], und alles, was außerhalb dieses Systems bleibt, wird leichthin als ungültig (Man beachte die doppelte Bedeutung des englischen Wortes *invalid*) betrachtet. Das Fehlen von Ambiguität, die Klarheit der teutonisch geformten Theorie ist unvereinbar mit den Grundlagen der hinduistischen, buddhistischen und daoistischen Betrachtungsweisen. Diese Betrachtungsweisen des Ostens streiten gegen den Atomismus und die deduktive Strenge westlicher Verfahren im allgemeinen und des teutonischen im besonderen. Zum Beispiel braucht man nur an das hinduistische Beharren auf der *Un-Teilbarkeit* von Grundelementen zu denken (man kann nicht ein Element erkennen – und damit begreifen –, ohne die übrigen zu erkennen oder zu begreifen);²² auf das buddhistische Beharren auf dem Kreischarakter des Denkens hinzuweisen (ein Satz und seine Umkehrung kommen der Wahrheit weitaus näher als einer der Sätze allein: „Ich fahre ein Auto“ im Gegengewicht zu: „Das Auto fährt mich,“ ergeben zusammen ein wahres Bild der Situation – ein Punkt, dem man ohne weiteres zustimmen könnte);²³ und man braucht nur die daoistische Konzentration auf eine sehr bewegliche Dialektik zu erwähnen. Man muß dabei auch die zahlreichen Mehrdeutigkeiten des Japanischen berücksichtigen (vgl. Galtung und Nishimura, 1981), die in hohem Maße mit diesen Elementen des hinduistischen und orientalischen Denkens vereinbar sind, jedoch viel weniger vereinbar mit der deduktiven Theoriebildung. Fühlt sich indes ein Japaner unbehaglich angesichts einer eleganten westlichen Theorie, so wird er die Ursache seines Unbehagens vielleicht gar nicht identifizieren können und deshalb versuchen, die Theorie auf ihrem eigenen Feld anzugreifen und zum Beispiel behaupten, daß die Prämissen und/oder die Schlußfolgerungen empirisch einfach nicht haltbar seien. Der westliche Vertreter der Theorie wird darauf wohl mit Überraschung reagieren, weil solche Argumente einfach nicht hieb- und stichfest sind, und er wird unfähig sein, die wirkliche Ursache der Einwände zu verstehen.

Viele Fäden laufen an diesem Punkt zusammen. Zunächst einmal machen die Japaner im Alltagsdiskurs kaum jemals absolute, kategorische

Aussagen; sie ziehen die Vagheit selbst bei trivialen Dingen vor (sie würden viel lieber nicht „Der Zug fährt um zwölf Uhr“ sagen), weil eindeutige Aussagen unbescheiden klingen, weil sie den Anschein von Urteilen über die Wirklichkeit erwecken. Zu sagen: „Dies ist meine Theorie“, und sie dann zu erläutern, das wäre eine unverhohlene Unbescheidenheit, eine völlig unjapanische Haltung. Was man tun könnte, wäre, mit einem intellektuellen Kommentar zu beginnen; man sagt etwa: „Es gibt eine Theorie ...“, und beschreibt sie dann als die eines anderen, zeichnet sie vielleicht in die intellektuelle Landkarte ein, ohne aber dazu unbedingt ein Bekenntnis abzulegen. Für den westlichen Geist wird das sehr unbefriedigend klingen, denn er will immer wissen, ob er es mit dem Pro oder Kontra bei einer Sache zu tun hat, welcher Standpunkt da vertreten wird, so daß er sich der Person und nicht nur einer abstrakten Theorie stellen kann.

Doch in einer tieferen Schicht, glaube ich, ist die Angst vor Nicht-Mehrdeutigkeit viel wichtiger. So wie der okzidentale Geist sich vor Inkonsistenz, Ambiguität, Widersprüchlichkeit zu fürchten scheint und deshalb nach Bildern strebt, die frei sind von Widersprüchen,²⁴ strebt der orientalische Geist nach dem Gegenteil, und nicht unbedingt aus sprachlichen Gründen, sondern einfach, weil die zugrundeliegende Kosmologie sehr unterschiedliche Visionen von der Beschaffenheit der Wirklichkeit enthält. Das heißt nun nicht, daß Theoriebildung unmöglich sei; sie erfordert aber holistischere, dialektische Verfahren. Diese sind durchdrungen von der alten Weisheit der hinduistischen, buddhistischen und daoistischen Lehren (nicht so sehr von den shintoistischen und konfuzianischen), und sie sind daher in Ausdrücke gekleidet, die wunderbar klingen mögen, besonders in westlichen Ohren. Klar scheint auch zu sein, daß es bis heute noch niemandem gelungen ist, eine Synthese „moderner“ wissenschaftlicher Einsichten und „traditioneller“ Formen der Erkenntnis herbeizuführen. Die Suche danach geht vielleicht noch weiter (siehe z.B. Mushakoji, 1979), aber insofern es sich noch um vorläufige Ergebnisse handelt, erscheint der erzeugte Diskurs dem westlich geschulten Auge oder Ohr nicht als Theoriebildung, sondern als ein bloßer Wortschwall. Den mag man nun „Weisheit“ nennen, doch das muß nicht unbedingt eine positive Bezeichnung sein.

Daher lautet meine Schlußfolgerung, daß das nipponische Verhalten gegenüber diesem Dilemma die folgenden drei Formen annehmen wird: (a) es wird nur wenig oder überhaupt keine Theorie entwickelt, oder es wird nur sehr vorsichtig daran gearbeitet, mit allen möglichen Entschuldigungen und Rechtfertigungen; (b) es wird etwas erarbeitet, das einer Theorie näherkommt, aber in nicht-okzidental Begriffe ausgedrückt wird, die nicht leicht mit den okzidental Aspekten der japanischen intellektuellen

Tätigkeit zu versöhnen sind; und (c) der japanische Geist wendet sich immer mehr der Mathematik zu. Es gibt viele erstklassige Mathematiker in Japan, aber bis jetzt ist der japanische Beitrag zur sozialwissenschaftlichen Theoriebildung, einschließlich solcher Gebiete wie der Friedens-, Entwicklungs- und Zukunftsforschung, wirklich noch belanglos.²⁵

Wir wollen uns nun dem Problem der Theoriebildung von einem anderen Punkt nähern, und zwar ausgehend von einigen Konzeptionen der Gesellschaftsstruktur in den vier Typen von Gesellschaft, mit denen wir es hier zu tun haben. Die Ausgangshypothese ist sehr einfach: Es muß irgendeine Art von Entsprechung zwischen den allgemeinen Gesellschaftsstrukturen und der Struktur der wissenschaftlichen Gemeinschaft (des Wissenschaftsbetriebs) geben, und es muß auch irgendeine Entsprechung zwischen der Struktur der wissenschaftlichen Gemeinschaft und der Struktur des wissenschaftlichen Produkts geben, das heißt, der Mixtur, die letzten Endes aus Paradigmenanalyse/Thesenprodukten/Theoriebildung/Kommentar erzeugt wird.²⁶ Von welchen Annahmen über die Struktur der wissenschaftlichen Gemeinschaft könnte man ausgehen?

In Deutschland scheint die Struktur im großen und ganzen doch ziemlich einer Pyramide zu entsprechen. Es herrschte ein ungeheurer Respekt vor dem *Professor*, ein wirklicher Respekt, der nicht nur vorgetäuscht wurde, und das Verhältnis des Professors zu seinen unbedeutenderen kleinen Assistenten und Studenten war das eines Meisters zu seinen Jüngern. Der steile Aufbau der Struktur der wissenschaftlichen Gemeinschaft entspricht sehr gut dem steilen Aufbau der Theoriepyramide: je höher der Professor steht, desto tieferreichender oder abstrakter sind die fundamentalen Prinzipien, mit denen er arbeitet; je niedriger er auf der Pyramide angesiedelt ist, desto niedriger ist auch das Niveau seiner Thesen, bis man unten bei den Studenten angelangt ist, dem Fußvolk der Forschung, die sich die Hände mit empirischen Dingen beschmutzen. Man kann vielleicht in alledem ein Zurückbleiben der Universitäten hinter den Veränderungen sehen, die doch schließlich auch in Deutschland, besonders im Deutschland unter der Sozialdemokratie, stattgefunden haben – seit den feudalistischen Tagen, die durchaus bis ins neunzehnte und sogar zwanzigste Jahrhundert andauerten.

Aber ist nicht Frankreich ein Land des gleichen Typs? Es ist sicherlich elitär in dem Sinne, daß die wissenschaftliche Gemeinschaft in der französischen Gesellschaft eine Elite ist. Aber ich bezweifle doch sehr, ob man über Meister-Jünger-Verhältnisse in Frankreich in der gleichen Weise sprechen kann, wie das für Deutschland zutrifft. In Deutschland kann es vorkommen, daß man stolz auf seinen Status als Jünger ist, und man läßt sich

als Anhänger des *Meisters* Sowieso bezeichnen und bezeichnet sich selbst so. In Frankreich habe ich so etwas fast nie zu hören bekommen: dort klingt es eher so, als ob sich jeder selbst für einen Meister hält, oder doch einen Meister in *statu nascendi*. Man mag zwar bei jemandem in der Abteilung oder im Labor arbeiten, doch das ist nur eine zeitweise notwendige Beleidigung des menschlichen Geistes, der Menschenwürde, ein Stadium, das bald überwunden sein müßte. Danach wird nämlich die endgültige Synthese von Marx und Freud geschrieben werden ... Es ist eine wissenschaftliche Gemeinschaft von Meistern, jeder mit seinem unnachahmlichen, höchst individuellen Stil, von denen oft ein jeder bei sich zu Hause arbeitet, unbelastet von jener Art von Institut, dem sich die deutschen Professoren letzten Endes unterwerfen; aber weil sie keine ausreichende wissenschaftliche oder organisatorische Unterstützung haben, sind sie fast ebenso frustriert wie die deutschen Meister es sind, weil sie nun wiederum von administrativen Pflichten erdrückt werden und eine beträchtliche Anzahl von Formularen ausfüllen müssen, um den bürokratischen Erfordernissen nachzukommen.

Woran liegt es, daß die deutschen Institute größer zu sein scheinen als die französischen, daß letztere dazu neigen, sich zu teilen und zu unterteilen, bis sie aus anderthalb Personen bestehen, die zu Hause arbeiten? Möglicherweise daran, daß die gesellschaftliche Außenstruktur ein noch höheres Maß an Konkurrenzfähigkeit fordert; möglicherweise daran, daß die Individualität als grundlegende Charaktereigenschaft noch stärker ausgeprägt ist; möglicherweise daran, daß solche Züge wie vertikale Ordnung und eine gewisse autoritäre Unterwürfigkeit (die einhergeht mit der autoritären Beherrschung anderer) nicht auf beide Länder gleichmäßig verteilt sind. Ich weiß nicht, aber es sieht so aus, als ob der wissenschaftliche Begriff der Wahrheit als das, was intersubjektiv mitgeteilt und reproduziert werden kann, beträchtlich modifiziert werden muß auf Grund der kulturellen Unterschiede. Ist das ein sachsonisches Vorurteil?

Konkreter: In Deutschland wird Intersubjektivität innerhalb einer philosophischen Schule, innerhalb einer pyramidenförmig gestalteten Meister-Jünger-Beziehung erreicht. Im wesentlichen bedeutet das, daß die Jünger zum Verständnis des Meisters gelangen und in diesem Prozeß seine Theorie akzeptieren, ohne sie grundsätzlich in Frage zu stellen. Oder, falls jemand sie doch in Frage stellt, muß er die ganze Last des Beweises auf sich nehmen und sich selbst als Meister etablieren – über oder neben dem alten Meister: eine herkulische Aufgabe. Intersubjektivität zwischen zwei Pyramiden ist nicht erwünscht; die theoretischen Konstruktionen sind unvergleichbar, und ihre Anhänger feiern ihre Unvergleichbarkeit, indem sie

sich gegenseitig massiv bescheinigen, daß der andere nicht nur irre, sondern grundsätzlich irre.²⁷

Ich bezweifle, daß es in Frankreich eine stärkere horizontale Intersubjektivität gibt, die das Fehlen vertikaler Intersubjektivität wettmacht. Man bewundert zwar die Überzeugungskraft, den sprachlichen Glanz, der zur Schau gestellt wird, das klare Licht, das von den Leuchten des Fachs ausgeht. Aber zu einem richtigen Gedankenaustausch wird es nie kommen, wenn auch nur aus keinem anderen Grund, als daß jeder Meister seine eigene Sprache hat. Falls jemand anders versuchen sollte, in einer Art von Rückantwort zu verstehen zu geben, daß er die Botschaft empfangen habe, so würde das entschieden zurückgewiesen als eine Verletzung der persönlichen Integrität des Meisters: „Sie haben mich nicht richtig verstanden, ich habe nicht gesagt ...“ Die Bemühungen, Reproduzierbarkeit zu demonstrieren, werden als versuchtes Plagiat abgewertet, als Mangel an Originalität auf beiden Seiten.

Aber das soll nicht heißen, daß es auf einer höheren Ebene nicht doch eine Art von Intersubjektivität gibt. *Sie kann in der Zugehörigkeit zum gallischen intellektuellen Stil an sich ihren Ausdruck finden*, in der gemeinsamen Überzeugung, daß so und nicht anders eine Theorie konstruiert werden müsse, und daß Menschen minderen Ranges nie fähig sein werden, das zu tun, was schon durch die Tatsache bewiesen wird, daß sie es nicht tun. Und so wird man vielleicht mit einem beifälligen, oft unkenntlichen Kopfnicken die Tatsache begrüßen, daß Monsieur Soundso sich endlich den angemessenen Stil angeeignet hat, auch wenn man das, was er mitzuteilen hat, für puren Unsinn hält. Möchte ein deutscher Professor sehen, ob er es wagen kann, einem seiner Jünger ein „Gutachten“ zur Erlangung eines höheren Titels auszustellen, so wird er peinlich genau den Pyramidenausschnitt, den sein Jünger als Dissertation vorgelegt hat, auf mögliche Löcher in der Gedankenkette untersuchen. Der französische Professor wird möglicherweise eher einen mündlichen Dialog vorziehen, um zu sehen, ob der *candidat* das Niveau erreicht hat, für sich selbst zu sprechen und sich zu verteidigen. Das könnte sehr wohl zu einem *dialogue de sourds* werden, denn es dient nicht so sehr dem Zweck der Kommunikation als dem Zweck, das pattern des sprachlichen Verhaltens im allgemeinen zu prüfen. Der Gedanke, daß ein intellektuelles Seminar ein Ort der gegenseitigen Hilfe sei –, „Ich werde Ihnen heute helfen, vielleicht helfen Sie mir morgen“ – geht von der Vorstellung aus, daß sich dort Gleiche in einer Gemeinschaft treffen. Das spiegelt sich in der sachsonischen Grundvoraussetzung: „Wir gehören alle zur Elite in der britischen Gesellschaft, wir sind alle nachweislich Fachleute, die sich zwar in ihren Fertigkeiten unterscheiden mögen, doch nicht

in dem Maße, daß wir uns nicht horizontal verständigen können.“ Das ist unvereinbar mit der vertikalen deutschen Beziehung, in der der Meister so tun muß, als habe er nichts mehr zu lernen. Und es ist auch unvereinbar mit der fragmentarisierten französischen Beziehung, in der so viele Leute anscheinend so tun, als seien sie völlig irrelevant füreinander, wie sehr sie auch den gleichen intellektuellen Stil teilen mögen, oder gerade weil sie ihn teilen. In einem solchen Rahmen können die Leute an der Spitze sogar völlig unerreichbar werden für jede Herausforderung und Debatte, aus Angst vor einer *lèse majesté*.

Wie aber verhält es sich mit Japan? Ist das nicht im Grunde eine vertikal geordnete, kollektivistische Gesellschaft? Ist nicht das Atom der japanischen Gesellschaft, die menschliche Gruppe, die rund um die organische Solidarität gebaut ist und einen Führer hat, durchaus vereinbar mit dem Meister-Jünger-Bild des deutschen Modells? Gewiß ist es das, und man möchte sich vorstellen, daß es in Japan viele kleine Pyramiden eines intellektuellen Stils geben müßte, der sich nicht so sehr vom teutonischen unterscheidet. Innerhalb dieser Pyramiden könnte sich dann die Theoriebildung entfalten, die sozialen Binnenbeziehungen würden erstarken und die sozialen Außenbeziehungen überflüssig machen. Aber dieser letzte Punkt ist es gerade, der problematisch ist: seit dem zweiten Weltkrieg sind die gesamt-japanischen Gesellschaften für die Wissenschaft X und die Wissenschaft Y derart wichtig geworden, daß sie wahrscheinlich dabei behilflich waren, viele der kleineren *iemoto* (mit einem *sensei*, Meister) zu nivellieren, und so eine gewisse gesamt-japanische Einebnung bewirken.²⁸ Ein allgemeiner japanischer Kollektivismus konnte sich wahrscheinlich nur durch ein gewisses Opfer an Vertikalität erzielen lassen, und in der Horizontalität, die sich daraus ergab, ist die japanische intellektuelle Tätigkeit vielleicht mehr zu Thesenproduktion als zur Theoriebildung gezwungen worden – aus den vielen, oben erwähnten Gründen.

Einige Bemerkungen zur Paradigmen-Analyse. Wie aus der Darstellung in Tabelle 1 ersichtlich, fällt die Stärke auf dem Gebiet der Paradigmen-Analyse zusammen mit der Stärke auf dem der Theoriebildung. Ich glaube, nicht ganz zufällig: das eine ist mit dem andern verwandt, beide erwachsen aus der gleichen grundlegenden Fähigkeit, der sprachlichen Analyse, und können relativ losgelöst von zu starken Konfrontationen mit der empirischen Wirklichkeit durchgeführt werden. Paradigmen-Analyse und Theoriebildung sind in der teutonischen und gallischen Praxis ebenso allgegenwärtig wie sie in der sachsonischen (besonders der US-Form)²⁹ und nipponischen intellektuellen Tätigkeit zumeist fehlen. Darin liegt zweifellos ein zweiter Schlüssel zur Erklärung des nipponischen intellektuellen

ellen Stils von heute (falls meine Beobachtungen der wirklichen Situation nahekommen): Japan liegt an der Peripherie der sachsonischen, speziell der US-amerikanischen, intellektuellen Kultur, wovon die Sozialwissenschaften gewiß nicht am wenigsten betroffen sind. Dies scheint im Gegensatz zu stehen zu dem traditionellen Interesse der Japaner an konfuzianischen Studien (die eher auf eindrucksvoller Theoriebildung oder der „Verknüpfung von Wörtern“ beruhen) und an deutscher Jurisprudenz, die ihrer Struktur nach auch äußerst deduktiv ist. Und das bringt uns zu einem Punkt, der noch weiterer Ausführung bedarf: wenn Japan sich nach und nach von der US-Vormundschaft und Beherrschung in militärischen und politischen Angelegenheiten befreit, wie es das bereits auf wirtschaftlichem Gebiet getan hat, wird dann im gleichen Zug auch der intellektuelle Stil folgen? Wird etwas entstehen, das weniger Ähnlichkeit hat mit dem sachsonischen Stil?

Ich erwähne das, weil es zu einer stärker zivilisationsgebundenen und weniger politischen Interpretation dessen beitragen könnte, was gegen Ende der sechziger Jahre in Deutschland geschehen ist. Dort kam es zu einem ungeheuren Wiederaufleben des marxistischen Denkens und zu einem entsprechenden Angriff auf den „Positivismus“, „Funktionalismus“ und auch den Empirismus in den gesamten Sozialwissenschaften (ausgenommen empirische Studien jener Art, die eine unzweideutige Unterstützung der Thesen jener Art des marxistischen Denkens erwarten ließen, die gerade entstand).³⁰ Könnte dies auch eine teutonische Protestwelle gewesen sein gegen das sachsonische Vordringen, wie es besonders von den US-Sozialwissenschaften bewirkt wurde? Wellen von Fulbright-Wissenschaftlern in beide Richtungen, zahllose Austauschprogramme, empirische Techniken der US-Sozialwissenschaften, die weit ins deutsche Herzland vorstießen – mußte das nicht unausweichlich zu einer Art Widerstand führen? Könnte es vielleicht sein, daß der deutsche Nationalismus ein Teil dieser marxistischen Auferstehung war? Und wenn das der Fall sein sollte: verdiente das nicht Unterstützung – nicht nur oder nicht unbedingt wegen des politischen Beiklangs, sondern auch, weil dadurch eine größere Vielfalt intellektueller Stile herbeigeführt wurde? Jenen, die im sachsonischen Stil den Weltstil sehen, die intellektuelle Kultur, die einer entstehenden Weltzivilisation mit einer Weltregierung und so weiter zugrundeliegt, muß das als ein Rückschritt erscheinen. Andern aber, die die Welt anders sehen, könnte sich der Vorgang unterschiedlich darstellen, z.B. als eine Unabhängigkeitsbewegung.

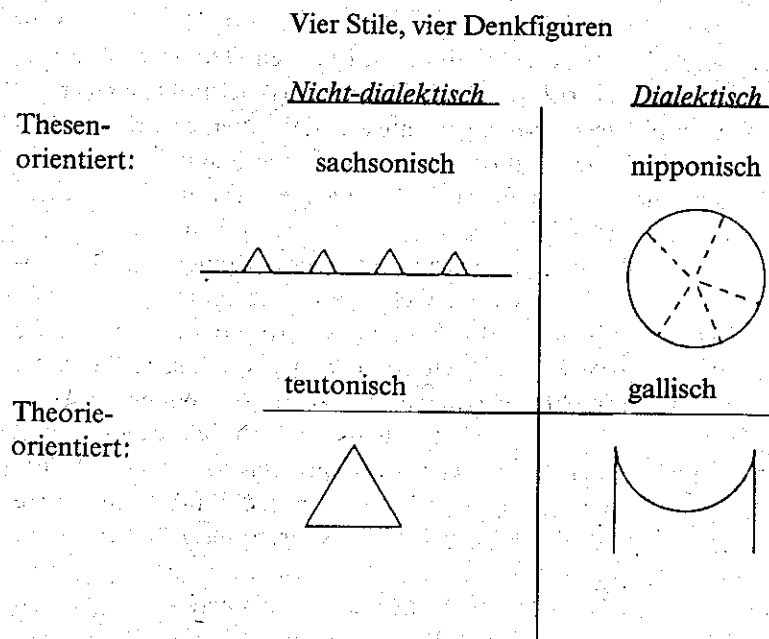
Lassen Sie mich nun versuchen, das Gesagte zusammenzufassen, indem ich in der kürzest möglichen Form die typische Frage stelle, die in den vier

Stilen gestellt wird, wenn jemand mit einer These konfrontiert wird:

- sachsonischer Stil: *how do you operationalize it? (US-Version)*
Wie läßt sich das operationalisieren?
- how do you document it? (UK-Version)*
Wie läßt sich das belegen?
- teutonischer Stil: *Wie können Sie das zurückführen/ableiten?*
- gallischer Stil: *peut-on dire cela en bon français?*
Kann man das auch auf gut Französisch sagen?
- nipponischer Stil: *donatano monka desuka?*
Wer ist Ihr Meister?

Tabelle 2 zeigt eine andere Möglichkeit der Zusammenfassung:

TABELLE 2



Man sollte die Figuren natürlich nicht zu ernst nehmen. Aber sie zeigen deutlich die Kontraste: die sehr kleinen sachsonischen Pyramiden, die auf dem soliden Boden der Empirie errichtet sind; die gigantischen teutonischen Pyramidenkonstruktionen, die ein weites Gebiet umfassen; die

dialektische Spannung in der gallischen Form der Darstellung; die vagen Versuche, Daten miteinander zu verkoppeln, in einem Unternehmen, das vielleicht zu einem sich entwickelnden nipponischen Stil führen könnte, der auf dem buddhistischen Rad basiert. Die Quadranten der Tabelle sind in der Reihenfolge angeordnet, in der die Stile in der Tabelle 1 erscheinen. Die Figuren mögen vielleicht ganz nützlich sein, an einige der oben erwähnten Punkte zu erinnern, die womöglich nicht so entwickelt wurden, wie sie es verdienen.³¹

Demnach wären der sachsonische und nipponische Stil faktenorientiert, was bedeuten würde, daß das Erziehungssystem sehr großen Wert auf die Anhäufung von Fakten legt. Entsprechend wären die deutschen Schulen mehr aufs Erlernen von Denkweisen ausgerichtet und die französischen Schulen auf die Beherrschung der französischen Sprache, wobei es darauf ankommt, sie nicht nur korrekt, sondern auch elegant zu sprechen und zu schreiben, indem man von den großen Meistern des gallischen Stils lernt.

Zweitens: der teutonische Stil ist der einzige, der ein klares Zentrum oder einen deutlichen Gipfel hat. Über den gallischen Stil läßt sich sagen, was manchmal über die gallische Form der Darstellung gesagt wird: *on ne sait pas où est le commencement et où est la fin*. Ich denke dabei nicht an den vulgären, simplistischen Typus der Darstellung, der oft als „logisch“ oder „cartesianisch“ bezeichnet wird, etwa: „Der menschliche Körper hat (a) Arme, (b) Beine; die Arme werden eingeteilt in (1) den rechten Arm, (2) den linken Arm“ Diese Redeform möchte ich in ihrer Vulgarität eher als die administrative/bürokratische Redeform bezeichnen, vielleicht als die Redeform der Intelligenzija, aber nicht als den Stil der Intellektuellen.³²

Aber das bringt uns zu einem wichtigen Punkt des teutonischen Stils: das ungeheure intellektuelle Risiko, das man mit ihm eingeht. Es steht soviel auf dem Spiel! Sollte sich irgend etwas als ungültig erweisen, sollte eine These falsifiziert werden, sollte ein Satz, zu dem man wie auch immer gelangt sein mag, aus welchen Gründen auch immer sich als unhaltbar erweisen – so führt das in den andern drei Stilen zu keinerlei größeren Katastrophen. Für den sachsonischen Intellektuellen wird dabei höchstens eine einzige Pyramide zerstört, und er kann sofort damit beginnen, aus den Trümmern eine weitere kleine Pyramide zu konstruieren. Der nipponische Intellektuelle hat, wenn überhaupt, ein äußerst flexibles Rad, das sich durch allerlei Fakten dreht. Der gallische Intellektuelle wird seine Schwierigkeiten gewöhnlich hinter einer weiteren eleganten Formulierung verbergen können, die vieldeutig genug und vielleicht etwas großspurig ist, ihm am Ende aber doch die Bescheinigung „votre presentation magistrale“ einträgt. In einer solch glücklichen Lage ist der rein teutonische Intellektuelle

Sprache

nicht: er trägt das Risiko, womöglich mit ansehen zu müssen, wie seine Pyramide in Stücke fällt. Deshalb ist es auch kein Wunder, daß er seine Arbeit mit einer gewissen inneren Nervosität in Angriff nimmt, die sich in Muskelverspannung ausdrückt und einem Gesicht, aus dem die letzte Spur von Humor und Distanz gewichen ist. Keine Anekdote, keine Analogie, keine Euphonie und kein spielerisches Jonglieren mit Bedeutungen – nichts vermag das Desaster zu verschleiern, das eine teutonische Pyramide treffen kann; und stürzt sie ein, kann mit ihr der intellektuelle Einsatz eines ganzen Lebens verfallen.³³

Zu diesem Unterschied zwischen dem teutonischen und dem gallischen Intellektuellen kommt noch ein abschließender Unterschied hinzu, der bisher nicht ausdrücklich erwähnt wurde: ich behaupte, daß der teutonische Intellektuelle einfach *glaubt*, was er sagt – was seinem gallischen Gegenüber wohl niemals wirklich in den Sinn käme. Der teutonische Intellektuelle könnte sogar zu einem Punkt kommen, an dem er glaubt, daß seine Pyramide tatsächlich ein gutes Modell der empirischen Wirklichkeit sei, und entsprechend handelt: so mag er glauben, daß, wenn man nur die entscheidende Wahrheit des Systems verändere, die empirischen Konsequenzen sich von selbst ergeben werden, auf die gleiche Weise, wie sich die logischen Konsequenzen aus seinen rigorosen logischen Deduktionen ergeben haben. Ich glaube, der gallische Intellektuelle würde eher dazu neigen, sein Modell als Metapher zu betrachten, die zwar etwas Licht auf die Wirklichkeit wirft, aber sonst nicht allzu ernstgenommen werden darf; und nebenbei wird er sich dann in ziemlich sachsonische und sehr harte empirische Arbeit stürzen (was auch sein teutonischer Kollege tun wird, aber immer mit dem Hintergedanken, die Richtigkeit seiner Pyramide beweisen zu wollen). Und das ist das Ende der Geschichte: der teutonische wird vielleicht zum Extremisten werden, je nach Sachlage auf der Linken oder der Rechten, weil er seine Theorie ernst nimmt;³⁴ der gallische Intellektuelle wird wohl lieber ein gutes déjeuner vorziehen und, begleitet von funkelnder Konversation, ein herrliches französisches Menü genießen.

3. Vielfalt der intellektuellen Stile:

Einige Bedingungen und Konsequenzen

Die meisten Leser werden in den oben erörterten Punkten einige Elemente wiedererkannt haben, und vielleicht haben sie bei einigen innerlich zustimmend mit dem Kopf genickt, oder sie haben, erschüttert von der Oberflächlichkeit und dem Mangel an Beweisen, einigen anderen Punkten aufs hef-

tigste widersprochen. Deshalb sollte auch jeder mit Skepsis betrachten, was ich jetzt zu tun versuche: ich möchte das ganze Bild plausibler machen, indem ich die vier Beschreibungen enger verwebte zu einem Netz aus Voraussetzungen und Konsequenzen – keinesfalls nun aber in einem klar umrissenen deduktiven Rahmen, sondern in einer Art Mischung aus sachsonischen, teutonischen, gallischen und nipponischen Annäherungen an das Phänomen, das ich zu erforschen suche.

Um an einem Punkt zu beginnen: ich habe eine Anzahl kultureller und struktureller Phänomene erwähnt, die die oben genannten intellektuellen Stile bedingen, wenn auch nicht auf eindeutige Weise. Vielleicht sollte man sie noch einmal betrachten, um zu sehen, ob aus ihnen nicht noch einige Einsichten zu gewinnen sind.

Die intellektuelle Tätigkeit ist eine primär sprachliche Tätigkeit; sie wird in Worte gefaßt, ist in Sprache eingebettet. Zwischen natürlicher und künstlicher Sprache besteht ein Kontinuum – in dem die Mathematik vielleicht den äußersten Punkt auf der Seite der Kunstsprache einnimmt – mit verschiedenen Ebenen des Fachjargons, die eine Wissenschaftssprache irgendwo dazwischen ansiedeln: was sowohl ihre Unverständlichkeit für den Außenstehenden als auch ihre Eindeutigkeit für den Insider angeht. In einem anderen Zusammenhang habe ich versucht zu erforschen, auf welche Weise Sprachen Träger einer bestimmten sozialen Kosmologie sein können (siehe Galtung und Nishimura, 1981), und es besteht kaum Zweifel daran, daß die deutsche Sprache für den teutonischen intellektuellen Stil ebenso geeignet ist wie die Japanische Sprache für den nipponischen Stil. So hat ein deutscher Satz auf jeden Fall einen Anfang und ein Ende, er verläuft linear, in eine einzige Richtung; ein japanischer Satz kann auf viele Weisen gedreht und gewendet werden, ohne alle seine Bedeutungen preisgegeben zu haben, wenn sich auch jedes Mal neue Nuancen ergeben können. Vielleicht liegen Englisch und Französisch irgendwo dazwischen; aber sicherlich sind sie dem Deutschen näher, da sie innerhalb der indo-europäischen Sprachenfamilie engverwandte Sprachen sind. Ich erwähne das nur, weil es einen Weg zur Untersuchung anderer intellektueller Stile zeigen könnte, indem man etwa den indischen Stil mit dem Hindi in Beziehung bringt, den arabischen Stil mit der arabischen und den chinesischen Stil mit der chinesischen Sprache – zumindest als Ausgangspunkt.

Aber dann könnte man sich auch noch auf eine andere Art und Weise dem Problem nähern: ausgehend von dem Unterschied zwischen *Elitesprache* und *Populärsprache*. Gibt es in der Sprache einen Klassenunterschied, der auch dem Klassenunterschied im intellektuellen Darstellungsstil entspricht? Vielleicht ja: Die Deutschen der Oberklasse sprechen ein viel stren-

geres und komplizierteres Deutsch, das sich in ihrem intellektuellen Stil spiegelt; Franzosen der Oberklasse sprechen ein viel kunstvolleres und eleganteres Französisch, das sich in ihrem intellektuellen Stil spiegelt; die Briten der Oberklasse sprechen korrekter (aber die englische Grammatik ist ja nicht so kompliziert; kompliziert ist hauptsächlich die Rechtschreibung), vor allem aber sprechen sie eine Sprache, die über ein reicheres Vokabular und feinere Nuancen verfügt und daher sehr viel fähiger ist, das Detail genau zu benennen; und die Japaner der Oberklassen sprechen ein noch viel mehrdeutigeres, komplizierteres und standesbewußteres Japanisch. Und das verweist auf einen Sachverhalt, der bis jetzt noch nicht ausreichend erwähnt wurde: auf den Klassencharakter des intellektuellen Stils. Die vielfältigen Unterschiede, auf die im vorangegangenen Abschnitt verwiesen wurde, mögen bei den intellektuellen Eliten oder denen, die als intellektuelle Eliten bezeichnet werden, durchaus existieren, und doch kann es eine Ähnlichkeit unter den Völkern geben. Aber selbst wenn das der Fall ist, darf man die Macht doch nicht unterschätzen, die die Eliten über die Menschen haben; man darf nicht vergessen, wie sie die Menschen dazu erziehen, den Stil zu bewundern, den sie selbst so gut beherrschen, und wie sehr die Leute dazu neigen, ihrem Beispiel zu folgen. Die vier Fragen, die am Ende des vorangegangenen Abschnitts stehen und einen Versuch darstellen, die Unterschiede schlagwortartig zu benennen, werden ja in den vier Kulturen nicht nur von den akademisch gebildeten Intellektuellen gestellt, sondern auch vom „Mann auf der Straße“.³⁵

Tiefer noch reicht aber der kulturell definierte Begriff der Wahrheit. Vielleicht ist dabei die wesentliche Unterscheidung, ob man in der Wahrheit etwas Feststehendes sieht, das zwar schwer zu erreichen, zu offenbaren oder zu enträtseln ist, oder aber etwas Flüchtiges, Fließendes, weil die Wirklichkeit selbst flüchtig und fließend ist. Dabei geht es nicht um die Frage Substanzbegriff oder Funktionsbegriff; der letztgenannte Wahrheitsbegriff würde selbst funktionale Invarianten leugnen, während der erste mit ihnen vereinbar ist. Offensichtlich passen deduktive Systeme – besonders, wenn die Pyramiden sehr groß, also schwer zu de-konstruieren sind auf Grund des intellektuellen Einsatzes, der in sie investiert wurde – besser zum Wahrheitsbegriff des ersten Typ, während dialektische Formen der Erkenntnis besser zum zweiten Typ passen. Die erste Form steckt die Wirklichkeit in eine Zwangsjacke; die zweite Form soll sich in dem Maße anpassen können, wie die Wirklichkeit sich formal und materiell verändert. Ist die erste Form zu starr, besteht doch immer die Gefahr, daß die zweite zu flexibel ist.

An diesem Punkt könnte man sich jedoch auch der Klassenanalyse, den

mehr strukturellen Perspektiven zuwenden. In wessen Interesse liegt eine starre, beziehungsweise flexible Sicht der gesellschaftlichen Wirklichkeit? (Wir haben es hier ja mit den Sozialwissenschaften zu tun.) Die simplistische Antwort würde lauten: es sind die Herrschenden, die eine Wahrheit vorziehen werden, die beständig ist, da die bestehende soziale Wahrheit ihnen zusagt; die Beherrschten aber werden eine flexible Sicht bevorzugen, da nur diese ihnen Hoffnung auf die Zukunft geben kann. Wenn man diesen Gedankengang auf Länder anwendet, würde das zu der interessanten Hypothese führen, daß ihre begriffliche Vorstellung von der Wahrheit sich gleichzeitig mit ihrer Stellung in der Welt ändern müßte; so wie sich die Länder bewegen, von der Position des Überlegenen, der den Status quo bejaht, zur Position des Unterlegenen, der sich nach Veränderung sehnt, müßte auch der intellektuelle Stil Veränderungen unterworfen sein. Das wirft die Frage auf: war die teutonische intellektuelle Kultur dialektischer, als Deutschland noch eine weitaus bescheidenere Rolle in der Welt spielte? – oder muß man so weit zurück in der Zeit gehen, daß die Frage sinnlos wird? Was ist mit Frankreich: war die französische intellektuelle Kultur deduktiver (in der Art, wie wir sie oben lächerlich machen wollten), als Frankreich noch mehr auf dem Höhepunkt seiner *gloire* stand? Was ist mit Japan? Werden die japanischen Intellektuellen, so wie die aufgehende Sonne immer weiter aufsteigt, mehr Sinn für imposante Theorien entwickeln, die eine gefällige Wirklichkeit einfrieren, und sich dann weniger für die flüchtigen Bilder einer fließenden Wirklichkeit interessieren? Werden die Briten, so wie es weiter mit ihnen bergab geht, die Welt dann dialektischer betrachten? Ich weiß die Antworten nicht, finde aber, es lohnt, die Frage zu stellen.

Im vorigen Abschnitt haben drei Variablen zur Charakterisierung von Gesellschaftsstrukturen eine große Rolle gespielt: Vertikalität/Horizontalität, Kollektivismus/Individualismus, Polarisierung/Integration. Demnach müßte eine wissenschaftliche Gemeinschaft, die vertikal, individualistisch und polarisiert ist, einen intellektuellen Stil wie den teutonischen hervorbringen; ist sie eher horizontal, aber individualistisch und polarisiert, müßte das Ergebnis eher dem gallischen intellektuellen Stil gleichen; ist sie horizontal, individualistisch, aber viel weniger polarisiert, müßte so etwas wie die sachsenische Kultur zu erwarten sein, mit der Betonung jener Aspekte intellektueller Tätigkeit, die eine geregelte, kooperative Diskussion unter Gleichen fördern. Und ist die Struktur schließlich vertikal, kollektivistisch und nicht-polarisiert wie die japanische, müßte man mit der Entstehung des nipponischen Stils rechnen: gebührender Respekt vor der Autorität, aber keine übergebührende Betonung strittiger Themen, die

durch scharf zugespitzte Theorien in den Diskurs eingeführt werden. Falls jedoch die intellektuelle Gemeinschaft vertikal, kollektivistisch und polarisiert ist, könnte ein dem teutonischen ähnlicher Stil entstehen: jede Schule produziert ihre eigene deduktive Pyramide, und der Schlüssel zu der Pyramide liegt allein beim Meister der Schule – vielleicht noch viel entschiedener als in Deutschland selbst. Andererseits aber ist es schon schwierig, die teutonische Kultur auf diesem Gebiet zu schlagen: schließlich ist es ein wichtiger Aspekt der teutonischen Kultur, daß ganze Schulen, ganze Lehren nach ihren teutonischen Gründern benannt sind, wie der Marxismus, der Freudianismus (man hätte vielleicht auch vom Hitlerismus reden können, aber das Wort hat sich nie durchgesetzt, da Hitler nie als Intellektueller galt!).

Damit bleiben uns doch noch drei weitere Kombinationsmöglichkeiten, die zu einigen Erkenntnissen führen könnten. Was also ist mit den beiden Formen, die – in ihrer polarisierten und ihrer nicht-polarisierten Variante – Horizontalität und Kollektivismus in der wissenschaftlichen Gemeinschaft verbinden? In der nicht-polarisierten Form würde das eine Art äußerst horizontal strukturierter Wissenschaftskommune sein müssen, nicht bloß eine Gemeinschaft, die in der Wissenschaftsproduktion arbeitet. Um die horizontale Struktur zu bewahren, dürfte man es zu keiner Arbeitsteilung kommen lassen, bei der die einen weiter oben, die anderen weiter unten in den deduktiven Pyramiden arbeiten; Theoriebildung in strenger Pyramidenform wäre dadurch ausgeschlossen, da sie früher oder später, wie es scheint zu eben dieser Arbeitsteilung führen muß. Höchstwahrscheinlich würden die erarbeiteten Erkenntnisse eher in Begriffen der Thesenproduktion als in denen der Theoriebildung formuliert werden, also mehr in die Richtung der sachsonischen und nipponischen Verfahren zielen. Wären diese Gemeinschaften aber polarisiert, würden sie disparate Bilder produzieren, die nicht unbedingt antagonistisch zu sein brauchen, sondern – unterschiedliche kognitive Kulturen reflektierend – einfach füreinander irrelevant sein könnten. Intellektuelle Zen-Klöster in enger Nachbarschaft, aber mit einem niedrigen Grad von Interaktion?

Und dann gibt es noch die vertikale, individualistische und nicht-polarisierte Struktur: der teutonische Stil im Großformat, der die ganze Welt umfaßt! Interessanterweise ist gerade dieser Alptraum das, was der geheimen Methodologie der meisten Methodologie-Lehrbücher eingeschrieben steht: individuelle Brillanz in wildem Konkurrenzkampf, der letzten Endes zu einer *unified theory*³⁶ (Einheitstheorie) führt, die keiner Konkurrenz mehr ausgesetzt ist, da sie die ganze Welt umfaßt: *Universalismus!* Man könnte es so sagen: der teutonische Stil ist erträglich, wenn er in einem

pluralistischen Rahmen auftritt; ohne diesen Rahmen wird er unerträglich.

Und dies führt zur Analyse einer Frage, die bereits angedeutet, aber noch nicht weiter verfolgt worden ist: in welcher Beziehung stehen diese verschiedenen Stile zum Verhältnis von Freiheit und Unterdrückung? Anders gesagt: vor welchen Intellektuellen würden repressive Regime Angst haben? Hätten sie mehr Angst vor dem Thesensammler oder mehr Angst vor dem Theoretiker, vor demjenigen, der Daten sammelt ohne Theorie, oder vor demjenigen, der eine Theorie aufstellt ohne Daten? Eine Hypothese könnte lauten: sie haben weder vor dem einen noch vor dem andern Angst. Derjenige, der nur Daten sammelt, ohne ihnen allzuviel Bedeutung beizumessen, wird so etwas wie ein Briefmarkensammler, der sich fleißig nur seiner Datensammlung widmet. Und derjenige, der Bedeutung sammelt, ohne sie auf konkrete Fakten zu beziehen, wird zu einem gleichermaßen unschuldigen harmlosen Gemüt werden. Wovor ein repressives Regime aber Angst haben würde, das wäre ein Mensch, der beides tut, der Daten sammelt und ihnen im Licht einer Theorie eine Bedeutung, einen Sinn zu geben sucht; der Theorien aufstellt und versucht, sie anhand von Daten zu überprüfen.

Wenn diese Hypothese etwas für sich hat, so führt das zu zwei interessanten Schlußfolgerungen. Erstens: die intellektuellen Kulturen, so wie sie in der vereinfachten Beschreibung in Tabelle 1 definiert sind, weisen alle ein bedeutendes Ungleichgewicht auf; sie sind entweder thesen-aussagenorientiert oder theorieorientiert; in keiner herrscht ein wohlverteiltes Gleichgewicht der beiden Richtungen. Könnte das eine Folge des Umstandes sein, daß alle diese Kulturen das Ergebnis von verhältnismäßig repressiven Gesellschaften sind? Und könnte das wiederum die Folge des Umstandes sein, daß alle diese berühmten intellektuellen Stile das Produkt von Ländern mit imperialen Traditionen sind? – von Ländern, in denen Oberklassen (eine militärische und/oder grundbesitzende Aristokratie/Bürokratie) über den Intellektuellen stehen und nach innen und außen Herrschaft ausüben? Und zweitens, wenn das zutrifft, könnte es sein, daß kleinere Länder, weniger behindert durch imperiale Traditionen und innere Klassengegensätze, zumindest potentiell weniger repressiv sind und deshalb intellektuelle Stile entwickeln können, in denen ein ausgeglicheneres Verhältnis zwischen Thesenproduktion und Theoriebildung besteht und nicht versucht wird, die beiden voneinander zu trennen?

Dabei denke ich natürlich an die nordischen Länder, besonders an Norwegen, Schweden und Finnland. Es mag einem auffallen, wie sehr in der Forschung und der wissenschaftlichen Untersuchung allgemein hypothetisch-deduktive Stile vorherrschen, mit einer Art Gleichgewicht zwischen

Induktion und Deduktion.³⁷ Daten inspirieren Theorie, die Theorie inspiriert die Sammlung weiterer Daten, die wiederum ein Mehr an Theorie inspirieren – dieser spiralförmige Prozeß wird dem Leser dargestellt, vor ihm entfaltet, so daß er ihn Schritt für Schritt selbst verfolgen, ihn kontrollieren und überprüfen kann. Ob nun als Voraussetzung oder Konsequenz – jedenfalls steht dieser Sachverhalt durchaus im Einklang mit dem relativ niedrigeren Stand der Repression in den Gesellschaften. Er steht im Kontrast zu den überaus massiv dokumentierten kritischen Analysen der US-Gesellschaft, die von den US-Sozialwissenschaftlern produziert werden³⁸ und theoretisch ziemlich dürftig sind, und zu den kopflastigen Theorien, die von den Kritikern der deutschen und französischen Gesellschaft produziert werden und meistens ziemlich dürftig dokumentiert und belegt sind.

Es gibt allerdings im Rahmen des Erörterten noch eine andere Möglichkeit, um die relative Ausgeglichenheit des intellektuellen Stils bei den Nachfahren der Wikinger in Nordeuropa zu verstehen: ich denke dabei an die Vorstellung vom *Strahlenschnittpunkt*, auf den im ersten Abschnitt angespielt wurde. Diese Länder haben unter dem sachsonischen und teutonischen Einfluß gestanden, und dies mag zu dem Respekt vor der sachsonischen Praxis des Datensammelns und der Dokumentierung und vor der teutonischen Spekulation und Theoriekonstruktion geführt haben; es hat jedenfalls zu dem Versuch geführt, beides in einer entwicklungsfähigen Methodologie zusammenzufügen. Vom gallischen Stil ist sehr wenig vorhanden: niemand könnte auch nur im entferntesten den nordischen Sozialwissenschaftlern eine Eleganz vorwerfen, die an die der brilliantesten Franzosen heranreicht! Im Gegenteil, die nordischen Autoren schreiben eine lesbare, journalistische Prosa, und in diesem Genre könnten sie ihre französischen Kollegen möglicherweise leicht ausstechen. Immerhin erwarten die Franzosen ja auch gar nicht, von der Allgemeinheit verstanden zu werden; die nordischen Sozialwissenschaftler aber doch – oder zumindest hegen sie diese Hoffnung. Auch sind die nordischen Sozialwissenschaftler nicht so sehr an intellektueller Kommentierung interessiert: was sie über solche Dinge lesen, wird im sprachlichen Diskurs gewöhnlich nicht erwähnt werden; es bleibt im Hintergrund, man behält es im Gedächtnis als etwas, an dem man sein eigenes Verfahren überprüft. Was man zu tun versucht ist: Daten und Theorien derart zusammenzufügen, daß sie sich zu einer achtbar geschmiedeten Kette von Worten verbinden.

Aber warum sollte das nicht auch in den Niederlanden der Fall sein? Hier wäre unser Argument, daß die Niederländer nicht nur dem sachsonischen und teutonischen Einfluß, sondern auch dem gallischen ausgesetzt sind: und im Kreuzfeuer dreier intellektueller Stile zu stehen, ist einfach zu

viel. Bis sich ein polyglotter niederländischer Sozialwissenschaftler die Literatur aller drei Kulturen angeeignet hat (wobei nicht zu vergessen ist, daß die sachsonische die US- und UK-Varianten einschließt!), ist seine ursprüngliche Neigung – wie immer sie auch ausgesehen haben mag – vermutlich längst gründlich abgetötet worden. An diesem Punkt müßte man wohl entweder in einer der Kulturen Zuflucht suchen und sich einem Prozeß der Selbstkolonialisierung unterwerfen, oder aber zum Bibliographen werden, zum Meister der intellektuellen Kommentierung.³⁹ Es müßte fast ein Wunder sein, wenn unter solchen Umständen eine schöpferische Sozialwissenschaft gedeihe.

Und diese allgemeine Hypothese würde natürlich gleichermaßen für die intellektuellen Kulturen der Peripherie gelten. Im Mittelpunkt ihres Interesses würde die talentvolle Nachahmung stehen: immer *up to date* sein, immer informiert sein über die neusten Ereignisse im Zentrum. Von Brüssel bis Genf und hinunter bis Rom, Madrid und Lissabon und quer über den Atlantik bis in viele der südamerikanischen Länder werden die Sozialwissenschaftler mit dem Kopf nach Paris gerichtet schlafen... Ihre Pilgerfahrt, ein- oder zweimal im Jahr, dient der Lebensnotwendigkeit, die Batterien wiederaufzuladen. Erkenntnisse von wirklicher Bedeutung lassen sich in keiner geringeren als der französischen Sprache ausdrücken; ein beifälliges Kopfnicken aus dem Zentrum ist das entscheidende Signal der Anerkennung, das es heimzubringen gilt. Die Beziehung zwischen Zentrum und Peripherie innerhalb einer intellektuellen Kultur wird somit zu einem Verhältnis wie dem zwischen einem leuchtenden Stern und den schwarzen Löchern, von denen die Astronomen sprechen: während der Stern nur strahlt und aussendet, empfängt das Loch nur und absorbiert. Ähnliches gibt es auch unter den Menschen: jene die nur aussenden und nie etwas empfangen, und jene, die nur empfangen und nie etwas aussenden. Das Gefälle Zentrum-Peripherie ist eine Institutionalisierung dieses Phänomens. Wie in linguistischen Systemen werden Veränderungen in intellektuellen Kulturen vermutlich im Zentrum oder in unmittelbarer Nähe des Zentrums stattfinden müssen, um sich in Wirklichkeit durchzusetzen. Finden sie an der Peripherie statt, gelten sie nicht als „Innovationen“, sondern werden als „Fehler“ abgetan, es sei denn, hinter ihnen steht außerordentliche Kraft, Initiative und ein starkes Charisma.

Für die Peripherie der Peripherie jedoch stellt sich die Lage nicht so düster dar. Ich habe das Gefühl, daß ich an den Peripherie-Universitäten der Peripherie-Länder einer intellektuellen Kultur oft mehr Kreativität beobachten konnte als den Provinzuniversitäten des Zentral-Landes selbst oder an den Universitäten der Hauptstadt des Peripherie-Landes. Dafür

gibt es einen einfachen Grund: die beiden letzten Gruppen sind viel zu sehr damit beschäftigt, zu imitieren und *up to date* zu sein, als daß sie Zeit oder Interesse für irgend etwas anderes hätten; die Peripherie der Peripherie kann in andere Richtungen Ausschau halten und muß sich nicht gezwungen fühlen, eine Imitation zu imitieren. Dort kann man dem Muff und der Abgestumpftheit entfliehen, die die Dauerfolgen übertriebener Nachahmung sind, und zu einem wahrhaft kreativen Verhalten finden. Wenn solche intellektuellen Gemeinschaften sich im pluralistischen Geist gegenseitiger Toleranz und Koexistenz in horizontalen Systemen verbinden, könnte daraus vermutlich etwas sehr Kreatives entstehen. Es braucht nicht betont zu werden, daß dies vom Zentrum des Zentrums übelgenommen würde, das ja darauf aus ist, Proselyten zu machen und irrtümlich glaubt, daß die Peripherie der Peripherie fallen werde, sobald die Peripherie selbst erst erobert ist.

Abschließend sollte nur noch hinzugefügt werden, daß die letzte Generation dem Zentrum jener intellektuellen Stile, die sich auf die Thesenproduktion konzentrieren, ein ungeheuer wirkungsvolles Herrschaftsinstrument zur Verfügung gestellt hat: und das *ist eine äußerst industrialisierte intellektuelle Produktionsweise*.⁴⁰ Ich denke dabei an das massive Sammeln von Daten durch große und finanziell gut ausgestattete Teams und an die Verarbeitung und Analyse dieser Daten durch eindrucksvolle, aber auch teure Computer – mit all den dazugehörigen „*think tanks*“, Bibliotheken, Konferenzen und Sitzungen und dergleichen. Es gibt kaum einen Zweifel daran, daß diese Produktionsweise besonders gut mit dem sachsenischen Stil vereinbar ist; bis jetzt sind Computer noch nicht imstande gewesen, das zu reproduzieren, was ein guter teutonischer Intellektueller bei der Pyramidenkonstruktion zu leisten vermag, ganz zu schweigen davon, was ein guter gallischer Intellektueller bei seiner Tätigkeit auf der Grenzlinie zwischen Kunst und Wissenschaft leisten kann. Diese letzten beiden sind eher vereinbar mit einer „*handwerklichen*“ intellektuellen Produktionsweise, bei der man seine Arbeit zu Hause im eigenen Wohnzimmer umgeben von Büchern tut. Der sachsenische intellektuelle Stil wird vorwiegend dort in Erscheinung treten, wo Computer vordringen; die Produktionsmittel bestimmen weitgehend die Produktionsweise. Sogar im Kernland Teutoniens und Galliens werden Computer ihren Platz finden und Myriaden von Daten hervorbringen, auf der Suche nach mehr Interpretation, als die Theorie-Klassen dieser Länder jemals produzieren könnten. In der Konsequenz werden daten-orientierte Subkulturen entstehen – möglicherweise von der Theoriebildung ebenso abgekoppelt wie die Theoretiker von der Thesenproduktion –, was dem intellektuellen Gesamtsystem einen etwas schizo-

phrenen Charakter geben wird. Was dabei auf lange Sicht herauskommen wird, bleibt abzuwarten; aber es kann vielleicht ein sachsenisches trojanisches Pferd sein.

4. *Schlußfolgerung: bewegen wir uns auf einen intellektuellen Weltstil zu?*

Das glaube ich nicht. Es gibt genügend kulturelle Vielfalt auf der Welt, die zum Teil von Sprachen verschiedenster Art getragen wird, und es gibt genügend Unterschiede in den strukturellen Positionen, sowohl in den Ländern selbst wie auch zwischen ihnen, die dafür sorgen, daß die Unterschiede der intellektuellen Stile erhalten bleiben – wenn an den Gedankengängen der vorangegangenen Abschnitte überhaupt etwas dran sein sollte. So wie Klassen und Länder auf- und absteigen, wird es auch mit ihren intellektuellen Stilen sein – und durch die Umstände bestimmt, werden sie einen Vorsprung haben oder im Rückstand liegen. Manches dabei wird die Folge der strukturellen Position sein, manches die Folge der kulturellen Veränderungen, die durch die neue objektive Position herbeigeführt werden. Das meiste aber die Folge der vereinten Wirkung beider. Deshalb wird auch das, was hier sachsenischer, teutonischer und gallischer Stil genannt wurde, nicht an bestimmte Gruppen in bestimmten Ländern gebunden sein; vielmehr läßt es sich als etwas betrachten, das in Bewegung ist und seine geographische und gesellschaftliche Position mit der Bewegung der Geschichte verändert; noch ein Grund mehr, diese Begriffe zu verwenden und nicht die Nationalbezeichnungen.

Es gibt allerdings zwei Phänomene, die einen trotzdem an eine Art intellektuellen Weltstils denken lassen könnten: die Kopplung des sachsenischen intellektuellen Stils mit der industriellen Form intellektueller Produktion einerseits und andererseits die Art und Weise, in der der sachsenische Stil besonders den Bedürfnissen des Systems der Vereinten Nationen und des Systems der zwischenstaatlichen und nichtstaatlichen Organisationen und transnationalen Konzerne entspricht (siehe Rittberger und Galtung, 1981). Es ist leicht einzusehen, warum der sachsenische Stil, reich an Dokumentation und sehr arm an Theorie, reich an formaler Sprache und dürftig an Eleganz, die Sprache der Sekretariate der UN und der UN-Organisationen sein muß: alle Mitglieder sind gleichberechtigt, es besteht das Bedürfnis wenn schon nicht nach einem Konsens, so doch wenigstens nach einer Basis, auf der Gentlemen streiten können. Der sachsenische intellektuelle Stil liefert eine solche Basis. Gleichzeitig verstärkt er die Unterscheidung zwischen einerseits den Fachleuten des Sekretariats und

den Außenberatern, die das Rohmaterial für die Debatte liefern – und den regierenden Körperschaften einschließlich der Generalversammlung andererseits, die mit diesen Materialien versehen auftreten, sich das heraussuchen, was sie brauchen, und es einfügen in ihre jeweiligen Denksysteme mit den eingebauten Polarisierungen, die von den scharfen Gegensätzen des Weltsystems erzeugt werden. Obwohl sie sich wie teutonische und/oder gallische Intellektuelle verhalten mögen, geht es doch darum, daß die Organisationen als solche diese Verhaltensmuster nicht ins Sekretariat eingebaut sehen wollen – oder es scheint wenigstens so.

Aber das alles spielt sich auf der Oberfläche der Welt ab. Unter dieser Oberfläche werden die Stile weiterleben: die Teutonen werden weiterhin irritiert sein, wenn die Gallier zu lyrisch werden, wenn sie zum Beispiel ein Wort durch ein anderes mit gleicher Bedeutung ersetzen, um stilistische Abwechslung oder eine klangliche Wirkung zu erzielen; und die Gallier werden weiterhin von der teutonischen Pedanterie gelangweilt sein. Beide aber werden sie nach Perspektiven und Formen der Erkenntnis greifen, die etwas Ordnung in die unordentliche sachsenische Landschaft störrischer Fakten bringen sollen; und die sachsenischen Vertreter werden weiterhin unruhig werden, wenn die Teutonen und Gallier ins weite All abheben und nur eine dünne Spur von Daten hinter sich lassen. Manche von ihnen werden von den andern lernen, was sie selbst nicht beherrschen, aber im großen und ganzen wird die Tugend des einen das Laster des anderen bleiben. Offensichtlich sind Kräfte am Werk, die stärker sind als die Lehrbücher der Methodologie mit ihren Ansprüchen auf universale Gültigkeit. Und das ist nur gut so: es wäre schrecklich, wenn alles, was der menschliche Intellekt unternimmt, von dem gleichen intellektuellen Stil geleitet werden sollte.

Anmerkungen

- ¹ Dieser Arbeit vorausgegangen sind Versuche, die intellektuellen Stile zu charakterisieren, die sich bei vielen Sozialwissenschaftlern in Lateinamerika (Galtung, 1979, 5. Kapitel) und in Deutschland (1979, 8. Kapitel) finden. Die die lateinamerikanischen Wissenschaftler betreffende Studie erschien zuerst in *Social Science Information* 5 (3), 1966, pp. 7–33. Eine spanische Fassung wurde veröffentlicht in *Revista Latino Americana de Sociologia* 1 (1965), pp. 72–101. Siehe auch die Kritik von J. Graciarena (1965) in derselben Zeitschrift.
- ² Kurz: Intellektuelle tun eine *Arbeit*; wir *verarbeiten*. Aber das bedeutet, daß die materiellen und sozialen Bedingungen als wesentlicher Faktor das wissenschaftliche Output bestimmen. Ein Beispiel wäre der Unterschied zwischen der handwerklichen und industriellen Weise intellektueller Produktion, zwischen dem Intellektuellen, der im wesentlichen allein arbeitet, und den Intellektuellen, die zusammen in „Fabriken“ arbeiten, mit einer (gewöhnlich) scharfen Arbeitsteilung – *think tanks*, Universitäten, Akademien. Dieses Thema wird ausgeführt in einer Arbeit für das GPID-Projekt (Galtung, 1980). Siehe dazu auch die prägnante Analyse der Situation der Intellektuellen in vielen Entwicklungsländern von S.H. Alatas (1977).
- ³ Eine Untersuchung der Beziehung zwischen Sozialstruktur und Wahrheitskriterien bietet „Sozialstruktur und Wissenschaftsstruktur“, das 1. Kapitel in *Methodologie und Ideologie*, pp. 13–51.
- ⁴ Es wäre nützlich gewesen, wenn Kant bei der Untersuchung der Beschränkungen des menschlichen Geistes seine eigenen Beschränkungen näher untersucht hätte – „seine“ nicht im persönlichen Sinn, sondern „seine“ als Teil einer Nation, einer Klasse, einer Tradition, einer Zivilisation und dergleichen. Aber es war kein Zeitalter vergleichender Studien, um Punkt für Punkt eine Zivilisation an der andern zu messen.
- ⁵ Dies ist natürlich der Grund dafür, daß im Journalismus wie in der Forschung die Quellen anzugeben sind: der Leser hat das Recht, die Glaubwürdigkeit einzuschätzen.
- ⁶ Toynbee verwendet solche Zeichnungen, aber ich versuche nicht, mich hinter ihm zu verstecken. Mein Grund ist, wie gesagt, eine zu starke Identifikation mit den Ländern zu vermeiden.
- ⁷ In der Erforschung der Kosmologien (Galtung, 1981) fehlen Verweise auf die indianischen, afrikanischen und pazifischen Zivilisationen deshalb völlig, weil der Autor über sie nicht Bescheid weiß (und, vielleicht, den westlichen Anthropologen mißtraut).
- ⁸ Ein Grund dafür ist natürlich, daß diejenigen, die in ihren jugendlichen Lehrjahren darum gekämpft haben, sich einen intellektuellen Stil anzueignen, um als Angehörige einer Gemeinschaft akzeptiert zu werden, diesen nicht leichthin aufgeben werden – und ihn bestimmt nicht als Behinderung, sondern als Instrument der Befreiung sehen. Aber der intellektuelle Stil reicht tiefer als die Sprache: er kann beim Übergang von der Arbeit in einer europäischen Sprache zur Arbeit in einer afrikanischen Sprache erhalten bleiben, zumindest für einige Zeit.
- ⁹ Dies wird detaillierter ausgeführt in meinem Aufsatz *In defense of epistemological eclecticism* (1980a).

- ¹⁰ So ist mein Buch *Theory and methods of social research* auf diese Weise unterteilt.
- ¹¹ Andererseits sollte darauf hingewiesen werden, daß in beiden Stilen bereits die Tatsache, überhaupt für würdig befunden zu werden, daß einem zugehört wird und daß man sogar kommentiert wird, etwas Besonderes ist: eine so hohe Ehre, daß Höflichkeit ganz überflüssig wird.
- ¹² Diese beiden lassen sich in Beziehung setzen zum Konfuzianismus, beziehungsweise Mahayana-Buddhismus.
- ¹³ Beides sind empirische Verfahren, aber während die UK-Form eine Fülle von Erkenntnissen über ausgewählte, begrenzte Untersuchungsgegenstände sammelt, ist die US-Form extensiver, behandelt weit mehr Analyseeinheiten mit weniger (aber vergleichbarer) Information über möglichst viele Untersuchungsgegenstände. (Diese Unterscheidung wird erörtert in *Theory and methode of social research*, Kap. I, 1.1.). Im wesentlichen handelt es sich um die alte Unterscheidung zwischen ideographischem und nomothetischem Verfahren.
- ¹⁴ Es gibt z.B. in der US-Soziologie praktisch fast keine Theorien irgendwelcher Art, die über die mittlere Reichweite hinausgehen – vielleicht mit der Ausnahme von Parsons (wenn man in dieser Art von Arbeit nicht eher eine taxonomische Arbeit anstelle einer Theorie sehen will). Perspektiven von höherer Warte aus sind gewöhnlich aus Europa importiert (z.B. mit der Welle brillanter jüdischer Flüchtlinge, die gewöhnlich vielleicht in die teutonische Richtung schlugen, aber fähig waren, sich der örtlichen intellektuellen Kultur anzupassen), wie auch aus Lateinamerika (*dependencia-Theorie*).
- ¹⁵ Weiterentwickelt in „Social structure and scientific structure“ in *Papers on methodology*, Kapitel 1.
- ¹⁶ In anderen Worten lautet die Hypothese, daß die mathematische Wirtschaftswissenschaft in einer vorwiegend sachsenischen Kultur eher einer Insel gleichen wird, intellektuell isoliert von Wirtschaftshochschulen und Business Colleges mit ihren stärker daten-orientierten Verfahren. Auf institutioneller Ebene könnte sie auch in den Planungsabteilungen der Ministerien isoliert sein, die eingebettet sind in eine politisch eher teutonisch ausgerichtete Kultur – z.B. mit marxistischen Neigungen, wie in den nordischen Ländern.
- ¹⁷ Kann – sie könnte aber auch ein völlig unabhängiges Spiel werden, isoliert von anderen Aspekten menschlicher Tätigkeit, einschließlich der intellektuellen Tätigkeit – obwohl eine solch perfekt abgrenzende Aufteilung sich gewöhnlich nicht leicht aufrechterhalten läßt. Vielleicht ist das nur in einer Klassen- oder sogar Kastengesellschaft möglich. So sagt Ogura Kinnoyuki in „Arithmetic in a Class Society“ (1974): „Die kirchliche Arithmetik, basierend auf der Zahlentheorie des Boethius, verfügte über keine Rechenmethoden. Sie bediente sich indischer Symbole, hatte aber praktisch keine Beziehung zum täglichen Leben und betonte die okkulte Bedeutung der Zahlen. Im Gegensatz dazu bestand die Arithmetik der Bourgeoisie, die sich auch indischer Symbole bediente, hauptsächlich aus Berechnungen und betonte die wirtschaftliche Anwendung.“ So ging viel Arbeit in die Theorie vollkommener Zahlen, ganzer Zahlen, die der Summe ihrer Divisoren gleich waren (z.B. $6=1+2+3$), weil sie „die Wahrheit des Schöpfers des Universums bezeugten“ (p. 22).
- ¹⁸ Dies ist eine britische (sachsenische?) Reaktion – voll Bewunderung – auf einen der gallischen Meister, und zwar aus einer Rezension von Michel Foucaults *Surveiller et punir* (Paris, Gallimard, 1975), erschienen in *Times Literary Supplement*

vom 26. September 1975: „Dieses Buch zeigt wieder einmal alle charakteristischen Züge Foucaults – einen bemerkenswerten Gebrauch von Bildern, einen scharfen Sinn für das Paradoxon und die Mehrdeutigkeit, eine Vorliebe für Inversionen, ein nichtnachlassendes Aufspüren der Multiplizität menschlicher Erfahrung, eine solch unwiderstehliche Luzidität in kritischen Passagen, daß der Leser der Überzeugungskraft nicht widerstehen kann; und doch zeigt sich auch der ärgerliche Rückzug in ein Vokabular, das sich dem Uneingeweihten hermetisch verschließt, und dazu kommen Momente unzweifelhaften Sichgehenlassens.“ Und der Rezensent gibt ein Beispiel für „eine von Foucaults geschickten Inversionen, *die Seele ist zum Gefängnis des Körpers geworden*“ (p. 1090 – meine Hervorhebung).

- ¹⁹ Der Strukturalismus von Claude Lévi-Strauss ist für mich ein Beispiel dafür. Die grundlegende Gleichung $a:b=x:y$ (a verhält sich zu b wie x zu y) ist kein Axiom, von dem streng deduktive Ableitungen gemacht werden können und ist deshalb nicht zu vergleichen mit der berühmten Mathematisierung der Verwandtschaftsbeziehungen, die André Weil 1949 durchgeführt hat. Vielmehr sind die Beziehungen $a:b$ und $x:y$ die beiden Pfeiler, die ich erwähnt habe, und der Denkvorgang schwebt zwischen beiden, verwoben in ein Muster dichten und höchst eleganten Denkens.
- ²⁰ Dies spiegelt sich auch sehr gut in dem unterschiedlichen Verhalten US-amerikanischer, britischer, französischer und deutscher Studenten, ganz zu schweigen von dem der japanischen in einem Seminar: Die US-Studenten beteiligen sich äußerst aktiv, bitten ums Wort; den britischen, französischen und deutschen Studenten geht es mehr darum, ob sie etwas zu sagen haben. Das spiegelt sich auch in der Haltung des US-Professors, der sich an seine langsamen und schwachen Studenten richtet – und vielleicht sogar an die nichtakademische Welt, an die ganze Gesellschaft. Seine französischen und deutschen Kollegen würden das gewiß nicht tun; sie wenden sich an ihre besten Studenten, ihre Kollegen, letzten Endes nur an sich selbst. Auch die japanischen Professoren wirken in geschlossenen Systemen, und die extreme Vertikalität der Systeme bewirkt ein niedriges Niveau der allgemeinen Unterrichtsbeteiligung und ein hohes Niveau einseitiger Rezipientenmentalität. Es besteht zwar ein hohes Niveau der Beteiligung an der Tertiärstufe der Erziehung, aber dann wieder ist diese Stufe selbst derartig in Kasten und Klassen geschichtet, innerhalb der Universitäten selbst und zwischen den Universitäten, daß sich der US-Effekt der Beteiligung (besonders wenn man weiter nach Westen kommt) erst gar nicht einstellt. Ich bin den Diskussionen am *Maison des Sciences de l'homme* für manche dieser Beobachtungen zu Dank verpflichtet, besonders Catherine Ballé und Edmund Leites.
- ²¹ Zur Analyse vieler dieser Probleme, siehe *Le Mal Français* von Alain Peyrefitte – ein Buch auch von einem Meister und sehr im gallischen Stil geschrieben – besonders das 31. Kapitel „*Le cloisonnement*“ mit Abschnitten wie „Ils sont tous directeurs“ (pp. 312-326).
- ²² Das klassische Beispiel ist die Unteilbarkeit von *artha*, *dharma*, *kama* und *moksha*.
- ²³ Hakan Wiberg verdanke ich den folgenden Witz: „Einstein auf dem Berner Bahnhof fragte, wenn er sich nach dem Zug nach Zürich erkundigte, nicht: ‚Hält dieser Zug in Zürich?‘ sondern ‚Hält Zürich an diesem Zug?‘“ Das ist wieder die gleiche Geschichte: die Spannung zwischen zwei Aussagen ist das, was zur Er-

kenntnis führt, und die buddhistische Literatur ist sehr reich daran, da sie genau auf dem Prinzip von Gewicht und Gegengewicht basiert. Einer dieser Sätze allein, selbst der Einstein in den Mund gelegte, transportiert noch nicht genügend Erkenntnis.

²⁴ Das kommt sehr gut zum Ausdruck in *Japanese religious attitudes* (Maryknoll, New York, 1972) von Fernando M. Besabe S.J., p.87: „...japanische Autoren stellen fest, daß der wesentliche Unterschied zwischen den Menschen des Westens und den Japanern darin besteht, daß sich erstere immer die Frage stellen ‚dieses oder jenes?‘ (*ara ka kore ka*), während der Japaner den Sinn eines solchen Dualismus nicht verstehen kann und sich immer wiederholen wird ‚dieses und auch jenes‘ (*are mo kore mo*).“ Aber Theorien dienen dem Sortieren und Sieben, dazu, das Gültige vom Ungültigen zu trennen, das Wahre vom Falschen, in andern Worten, eine Linie zu ziehen zwischen diesem und jenem.

²⁵ Der OECD-Bericht *Social Science Policy: Japan* (1977) gibt ein äußerst negatives Bild vom Zustand der Sozialwissenschaften in Japan, mit solch unfreundlichen Bemerkungen wie:

Anstellung auf Lebenszeit hat bestimmte Auswirkungen auf das Universitätssystem. Eine Folge davon ist eine weitgehende Inzucht, die gewöhnlich als notwendiges Element der Heranziehung eines Nachfolgers durch einen älteren Professor akzeptiert wird. Gleichzeitig bedeutet das Akzeptieren dieser Tradition, daß oft gezögert wird, „das Boot zu schaukeln“, indem man neue Ansätze oder Ideen in das Universitätssystem einführt, und daß dadurch der Prozeß der Veränderung verlangsamt wird. (p. 114)

...viele wissenschaftliche Abhandlungen unterscheiden nicht zwischen politischer Ideologie und akademischer Objektivität. Häufig wird sozialwissenschaftliche Forschung nur als Studium der Literatur durchgeführt, oder es wird betrieben als Einführung oder Übersetzung ausländischer sozialwissenschaftlicher Texte und Materialien. (p. 115)

...es gibt zusätzliche Gründe für die Lethargie der Angehörigen der sozialwissenschaftlichen Fakultäten: zu vielen scheint es an einer Vision dessen zu fehlen, was die Sozialwissenschaften sind oder werden können. Und in zu vielen Fällen sind sie selbst auch nicht ausreichend ausgebildet. (p. 135)

Und so weiter, und so fort. Die Prüfer der OECD haben meiner Ansicht nach die kulturelle Eigenart der japanischen Sozialwissenschaft nicht begriffen: die Japaner interessieren sich vielleicht für etwas anderes als das, was die Prüfer im Sinn hatten. So beziehen sich das erste und dritte Zitat auf die *iemoto*-Tradition und ihren Primat über die individualistische, konkurrenz-orientierte westliche Tradition mit universalen Ansprüchen. Und das zweite Zitat bezieht sich auf die Bedeutung, die man dem Vorhandensein von genügend Material für die angemessene Klassifizierung der Arbeit anderer beimißt. Aber ich will nicht abstreiten, daß die Prüfer aus ihrer ethnozentrischen sachsenischen Perspektive auch recht haben.

²⁶ Siehe dazu die weitere Untersuchung Galtung, 1977, 1. Kapitel.

²⁷ In dem Essay über den teutonischen intellektuellen Stil (Galtung, 1979) werden zwölf Punkte als „erste Einführung in den teutonischen intellektuellen Stil“ aufgeführt (pp. 195-197). Zum Beispiel:

5. Viel Arbeit geht in das Ausstellen von Gutachten, die andere Systeme, Artikel, Bücher, Autoren, Gruppen, Schulen usw. klassifizieren. Ist solch ein Gutachten

erst einmal ausgestellt worden, wird es kaum jemals wieder zurückgezogen. Ob dessen Gültigkeit geleugnet oder auch akzeptiert wird, gilt als irrelevant; die Außengruppe kann in solchen Dingen kein Richter sein. Ihr Urteil spiegelt nur ihre grundlegenden Irrtümer.

11. Diskussionen nehmen nicht die Form von Dialogen (oder Multilogen) an, sondern die Form von parallelen Monologen, ähnlich den Kraftproben, die der Selbstbestätigung dienen und nicht der gemeinsamen Suche nach etwas Neuem. Sehr wenig Austausch, geschweige denn Lernen, findet über die Grenzen des Systems hinweg statt.

12. Der allgemeine Stil des Diskurses ist ernsthaft und humorlos; Witze gelten als frivol und zeigen den fehlenden Glauben an das, was man sagt.

²⁸ Von grundlegender Bedeutung für die Anfänge der japanischen Sozialwissenschaft war jedoch die Einführung der deutschen Jurisprudenz, die dazu neigte, einen doppelten Impetus in Richtung des teutonischen Stils zu geben, besonders, da sie im Zentrum der Struktur, in *Today*, lanciert wurde. Aber heute nimmt der gesamt-japanische Rahmen an Bedeutung zu, nicht zuletzt durch den homogenisierenden Einfluß der Dienststellen der Zentralregierung.

²⁹ So scheinen die nordamerikanischen Sozialwissenschaftler besonders anfällig für die Annahme zu sein, daß das, was sie betreiben, universale Sozialwissenschaft sei, „Ökonomie“ als solche, und nicht „US-Ökonomie“, gefärbt von der strukturellen Position der USA in der Welt (und der US-Wirtschaftswissenschaftler in den USA) und von den besonderen kulturellen Annahmen der USA im allgemeinen und seiner Eliten im besonderen.

³⁰ Die Schwierigkeiten, Marxisten dazu zu bringen, den Marxismus auf eine Weise darzustellen, daß er empirischen Überprüfungen unterworfen werden kann, in denen Schlußfolgerungen der Art „nicht 100 % gültig, nur x %“ möglich werden, unterscheiden sich nicht sehr von den Schwierigkeiten, Liberale dazu zu bringen, das Konzept der „Ausbeutung“ in ihre theoretischen Systeme einzuarbeiten.

³¹ Ein anderer Zugang zu diesem Gebiet, der Gedankenorganisation, findet sich in H. Leisegang, *Denkformen* (1951). Er operiert mit vier Formen: Kreis, Kreis aus Kreisen, Pyramide und euklidische Geometrie – weitgehend basierend auf Denkern der westlichen Antike. S. Takdir Alisjahbana in *Values as integrating forces in personality, society and culture* (1966) formuliert Leisegangs Vorgehen wie folgt: „In Leisegangs Auffassung führt die *Denkform*, die der Wirklichkeit abgesehen ist, unweigerlich zu einer Weltanschauung, da Dinge und Ereignisse in Übereinstimmung mit einer Denkform logisch miteinander verbunden sind, die anderen Denkformen nicht gesetzmäßig miteinander verbunden sein würden, ohne daß es zu einer leicht erkennbaren Unfolgerichtigkeit käme, die das logische Gewissen stören müßte.“ (p. 208). Das Wort „logisch“ in dieser Passage ist jedoch vermutlich zu stark, wenn es sich auf die aristotelische Logik beziehen soll, während das Wort „Gewissen“ schon angemessener ist. Die *Denkform* selbst konstituiert den Sinn dessen, was verbunden ist und wie es verbunden ist.

³² Zur Unterscheidung von Intellektuellen und Intelligenzija, siehe den Aufsatz „On the rise of intellectuals as a class“ (Galtung, 1980b).

³³ Ich sehe diese Erklärung als eine grundlegende für die in Anmerkung 27 angeführten Punkte an. Insbesondere ist es eine Funktion der strengen Einteilung in Schulen, die Argumente, die von außen an die Schule herangetragen werden, für

die eigene Schule irrelevant zu machen und damit das Risiko der Falsifizierung zu verringern.

- ³⁴ In *Deductive Thinking and political practice* (Galtung, 1979) wird das so ausgedrückt: „...es herrscht ein fundamentaler Isomorphismus zwischen Deduktion und Ursächlichkeit; Primärvariablen oder Faktoren sind auch Hauptursachen ... die Pfeile der Folgerung werden zu Pfeilen der Kausalität. Damit dies funktioniert, muß die gesellschaftliche Wirklichkeit empirisch so stark gekoppelt sein wie ein deduktives System logisch verbunden ist.“ (p. 201).
- ³⁵ Ashis Nandy hat mich darauf hingewiesen, daß es fruchtbar sein könnte, zwischen den brahmanischen und sudraischen intellektuellen Stilen zu unterscheiden; der erste esoterischer, der zweite erdverbundener, was an die Unterscheidung in Anmerkung 17 erinnert. Jedoch sollte man die ungeheure Macht der Eliten im Gedächtnis behalten, in dem Sinne, daß „der herrschende intellektuelle Stil der intellektuelle Stil der herrschenden Klassen ist“ (um Marx zu paraphrasieren).
- ³⁶ Man fühlt sich an das Ziel des Wiener Kreises vor dem zweiten Weltkrieg erinnert, das sich in vielen Bemühungen um eine „unified science“ (Einheitswissenschaft), geschrieben in der Sprache Rudolf Carnaps, ausdrückte, in der Spezialisten aus allen Wissenschaftsgebieten zusammengeführt würden (vgl. die *International encyclopedia of unified science*).
- ³⁷ Ein Hauptvertreter dieser Richtung in den nordischen Ländern ist Arne Naess gewesen, äußerst einflußreich durch seine avancierten Arbeiten zur Wissenschaftsphilosophie und Methodologie wie auch durch seine Lehrbücher für propädeutische Kurse in Philosophie. Sein Vorgehen ist von dem Bemühen geprägt, Induktion und Deduktion in einem spiralförmigen hypothetisch-deduktiven Prozeß auszubalancieren.
- ³⁸ Tatsächlich gleicht der Stil eines US-Sozialwissenschaftlers, der an einer kritischen Analyse arbeitet, weitgehend dem Stil eines Journalisten, oder, so gesehen, dem Stil, dessen sich die Leute ganz allgemein bedienen. So wurde auch gerade diese Arbeit angeregt durch eine Bemerkung einer US-Hausfrau in den USA, die Kochrezepte sammelte: „Ich gehe morgen in die Bibliothek, um etwas Forschung nach einigen Kochrezepten zu betreiben.“ Eine deutsche oder französische Hausfrau würde für diese Art von Tätigkeit kaum einen solchen Ausdruck benutzt haben; in ihren Gesellschaften ist die Distanz zwischen dem Alltagsdenken und dem wissenschaftlichen Denken beträchtlich größer; die beiden sind sogar zusammenhanglos; es sind zwei getrennte Welten, in denen die Intellektuellen das Monopol auf intellektuelle Arbeit haben.
- ³⁹ Siehe F. Bovenkerk, *Sociologie in Nederland deugt niet* (1981), eine Rezension von Maurice Punch, „Dutch sociology and university reform“ (*Sociale Wetenschappen* 24, (1), 1981). Um den Versuch zu unternehmen, den „beklagenswerten Zustand der Dinge“ zu erklären, zitiert er aus den Memoiren eines spanischen Diplomaten, des Herzogs de Buena, daß nämlich die Niederländer „das konservativste Volk auf der Welt“ seien, und daß sie „die Mentalität eines Buchhalters“ zeigten. Vielleicht, aber ich versuche den Mangel an Originalität in der niederländischen Sozialwissenschaft auf eine andere Weise zu erklären.
- ⁴⁰ Siehe Anmerkung 2.

Literatur

- Alatas, S.H.: *Intellectuals in developing societies*. London, Frank Cass. 1977
- Besabe, F.M.: *Japanese religious attitudes*. New York, Maryknoll 1972.
- Bovenkerk, F.: „Sociologie in Nederland deugt niet“, *De Volkskrant* April 1981.
- Kinnosuke, O.: „Arithmetic in a class society“, in: Nakayama et al., *Science and society in modern Japan*. Tokyo, Tokyo University Press. 1974
- Galtung J.: *Theory and methods in social research*. London and Unwin. 1967
- *Essays in peace research*, vols. I–V. Copenhagen, Ejlers. 1975–1980
- *Methodology and ideology*. Copenhagen, Ejlers. 1978. Deutsche Ausgabe: *Methodologie und Ideologie*. Frankfurt/Main, Suhrkamp 1978.
- *Papers on methodology*. Copenhagen. Ejlers. 1979
- chap. 5, pp. 136–160. „Socio-Cultural factors and development of sociology in Latin America“.
- chap. 8, pp. 194–209. „Deductive thinking and political practice: An essay on Teutonic intellectual style“.
- *In defense of epistemological eclecticism*. Geneva, Institut Universitaire d'études du développement (GPID Papers). 1980a
- *On the rise of intellectuals as a class*. Geneva, Institut Universitaire d'études du développement (GPID Papers). 1980b
- *The true worlds*. New York, Free Press/Macmillan. 1980c
- „Five cosmologies: An impressionistic introduction“, *Alternatives* Fall. 1981
- Galtung, J.; Nishimura F.: *Structure, culture and languages as carriers of cosmology: An essay comparing Indo-European Languages, Chinese and Japanese*. Geneva, Universitaire d'études du développement (GPID Papers). 1981
- Graciarena, J.: „La sociologia en América Latina. Algunas consideraciones sobre la cooperación internacional y el desarrollo reciente de la investigación sociológica en América Latina“, *Revista Latinoamericana de Sociologia* 1 (2), 1965, pp. 231–242.
- Leisegang, H.: *Denkformen*. Berlin, de Gruyter. (2nd. ed.) 1951
- Mushakoji, K.: *Scientific revolution and interparadigmatic dialogues*. Tokyo, 1979, HSDRCPIID-14/UNUP-75.
- OECD: *Social sciences policy: Japan* (Report prepared by A. King, J. Morley and D. Seers.) Paris, OECD. 1979
- Peyrefitte, A.: *Le mal français*. Paris, Plon. 1976
- Rittberger, V.; Galtung J.: *Processes in the UN system: An issues paper*. Geneva, Institut Universitaire d'études et du développement. (GPID Papers). 1981
- Takdir Alisjhabana, S.: *Values as integrating forces in peronality, society and culture*. Kuala Lumpur, University of Malaya Press. 1966
- Weil, A.: „Sur l'étude algébrique de certains types de lois de mariage (système Murugin)“, chap. xiv, pp. 279–285 in: C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la pensée*. Paris, Presses Universitaires de France. 1949
- Wittgenstein, L.: *Tractatus logico-philosophicus*. London, International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method. (New ed. 1949, London, Routledge and Kegan Paul). 1921–1922

9. Sitzung

1. Lafcadio Hearn: "Der Geist der japanischen Zivilisation", in: ders.: Kokoro, Frankfurt 1920, 41-66
2. Daisetz Teitaro Suzuki: "Ost und West", Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, von Erich Fromm, Daisetz Teitaro Suzuki, Richard de Martino, Frankfurt (M) 1972, 9-20



EINZIG AUTORISIERTE
ÜBERSETZUNG AUS
DEM ENGLISCHEN V.
BERTA FRANZOS

22. BIS 25. TAUSEND

BUCHSCHMUCK VON
EMIL ORLIK



LAFCADIO
HEARN

KOKORO

MIT VORWORT V.
HUGO VON HOF-
MANNSTHAL

FRANKFURT AM MAIN
LITERARISCHE ANSTALT
RÜTTEN & LOENING :: 1920

446/66



C2-414

unendlichen Himmelsraum über allem zu schweben schien. In den Ohren der Reisenden klang noch das Wort „Ah, Sie müssen höher blicken, höher, viel höher!“ — und ließ dem mächtigen, unwiderstehlichen Gefühl, das in ihren Herzen schwoll, einen bestimmten Rhythmus. Dann versank alles für ihn in einen Nebel. Er sah weder den Fuyi dort oben, noch die nahen Berge unten, die ihr duftiges Blau unter den Strahlen der Sonne in Grün wandelten, noch das Gewirr der Schiffe in der Bucht, noch etwas von dem neuen Japan. Vor seinem Geiste tauchte das alte Japan auf: Der Landwind, erfüllt vom Duft des Frühlings, strich über ihn hin und löste aus lange verschlossenen Räumen die Schatten von allem, was er einst verlassen hatte, und vergessen wollte. Er sah die Gesichter seiner teuren Toten, er erkannte ihre Stimmen über das Grab hinaus. Er war wieder ein kleiner Knabe in seines Vaters Yashiki, der aus einem leuchtenden Zimmer in das andere lief, auf besonnten Plätzen spielte, wo Blätterschatten über den Rasen glitten, oder in den weichen grünen träumerischen Frieden der Landschaft blickte. Wieder fühlte er die sanfte Berührung von seiner Mutter Hand, die seine trippelnden Schrittden zu der Morgenandacht vor dem kleinen Hausaltar, vor die Ahnentafel der Vorfahren geleitete, und die Lippen des Mannes murmelten wieder, mit plötzlich neuem Sinn, das schlichte Gebet des Kindes. □ □ □ □ □ □ □ □



DER GEIST DER
JAPANISCHEN
ZIVILISATION



OHNE ein einziges Schiff einzubüßen und ohne eine einzige Schlacht zu verlieren, hat Japan die Macht Chinas gebrochen, ein neues Korea geschaffen, sein eigenes Territorium erweitert und die ganze politische Physiognomie Ostasiens verändert. Wie erstaunlich dies schon in politischer Beziehung ist, erscheint es in psychologischer noch überraschender; denn es repräsentiert ein Spiel von Kräften, die man im Auslande dieser Rasse kaum zugetraut hatte, Kräfte einer sehr hohen Ordnung. Der Psychologe weiß, daß die Adoptierung der sogenannten „abendländischen Zivilisation“ innerhalb eines Zeitraums von dreißig Jahren nicht die Erwerbung von organischen Fähigkeiten bedeuten kann, die das japanische Hirn früher nicht besessen hatte. Er weiß, daß dies nicht irgend eine plötzliche Veränderung der geistigen und moralischen Beschaffenheit der Rasse zur Folge haben kann. Solche Wandlungen vollziehen sich nicht in einer Generation. Übermittelte Zivilisation wirkt noch langsamer, braucht sogar Hunderte von Jahren zur Herbeiführung bestimmter, bleibender psychologischer Resultate.

In diesem Lichte betrachtet, ist Japan das merkwürdigste Land der Welt. Und das Wunderbarste in der ganzen Episode seiner Okzidentalierung ist, daß das Hirn der Rasse einer solchen Erschütterung standhalten konnte. Ein solches Faktum steht in der Geschichte der Menschheit einzig da. — Was hat es zu bedeuten? Nichts Geringeres als eine Neuorganisation eines Teils des vorhandenen Denk-

apparats — und schon dies bedeutete den Tod für viele kühne junge Geister. Die Adoptierung westlicher Zivilisation war keineswegs eine so leichte Sache, wie gedankenlose Leute annahmen, und es ist offenbar, daß diese geistige Reorganisation, die mit hohen Kosten erkauft wurde, nur auf jenen Gebieten gute Resultate erzielte, in denen die eigenartige Begabung der Nation schon früher zutage getreten war. So war die Anwendung westlicher industrieller Erfindungen in den Händen der Japaner bewunderungswürdig, hat sich in Industrien bewährt, in denen die Japaner schon seit altersher, in ihrer eigenen besonderen Weise Bemerkenswertes leisteten. Es war keine eigentliche Umgestaltung; die alten Fähigkeiten wurden vielmehr in neue Bahnen gelenkt. Die wissenschaftlichen Berufe zeigen denselben Entwicklungsverlauf. Für gewisse wissenschaftliche Berufe, wie Medizin, Chirurgie (es gibt keine geschickteren Wundärzte als die Japaner), Chemie, Mikroskopie, besitzen die Japaner eine natürliche Begabung, und auf allen diesen Gebieten haben sie schon Weltberühmtes geleistet. In der Kriegskunst und Staatskunst haben sie wunderbares Können bewiesen, und die Geschichte Japans offenbart uns ihre großen militärischen und politischen Fähigkeiten. Auf allen dem nationalen Geiste fremden Gebieten wurde jedoch nichts Besonderes geleistet. So scheint beispielsweise das Studium abendländischer Kunst, Musik, Literatur eine reine Zeitvergeudung gewesen zu sein.¹ Diese Dinge wenden sich in hohem Maße an unser Empfindungsleben; sie wirken aber in keiner Weise auf das

Empfindungsleben der Japaner. Jeder ernste Denker weiß, daß eine Umwandlung des Empfindens des Individuums durch die Erziehung unmöglich ist. Es wäre absurd anzunehmen, daß eine solche Umwandlung des emotionalen Charakters einer orientalischen Rasse innerhalb des kurzen Zeitraums von dreißig Jahren durch den bloßen Kontakt mit abendländischen Ideen möglich wäre. Das Empfindungsleben, das älter und tiefer ist als das geistige Leben, kann durch die Veränderung des Milieus ebenso wenig umgestaltet werden, wie sich die Oberfläche des Spiegels durch vorüberhuschende Bilder verändert... Alles, was Japan so wunderbar zu leisten vermochte, hat es ohne Umgestaltung seines Selbst vollbracht, — und diejenigen, die glauben, es sei uns im Empfinden näher gerückt, als vor dreißig Jahren, verkennen unwiderlegliche Gesetze der Wissenschaft.

Unsere Sympathie wird von unserem Verständnis begrenzt. Wir sympathisieren in dem Grade, in dem wir begreifen. Ein Europäer mag sich einbilden, daß er mit einem Chinesen oder Japaner sympathisiert, aber die Sympathie kann immer nur auf eine gewisse kleine Oberfläche allgemeiner menschlicher Empfindungen beschränkt bleiben, jene Seiten, in denen der Mann und das Kind eins sind. Das komplizierte Gefühlsleben des Orientalen setzt sich aus einer Reihe von ancestralen und individuellen Erfahrungen zusammen, für die im Abendland keine Analogie vorhanden ist, und die wir deshalb nicht in vollem Maß erfassen. Aus den gleichen Gründen vermag der Japaner, selbst wenn er es

wollte, dem Europäer kein vollkommenes Verständnis entgegenzubringen. Während es also dem Europäer nicht möglich ist, die richtigen Werte des Geistes- und Seelenlebens der Japaner (eines ist ja mit dem anderen verwoben) zu erkennen, vermag er sich gleichzeitig nicht des Eindrucks zu erwehren, daß dieses Innenleben im Vergleich mit dem unserigen, sehr unbedeutend ist. Es ist zierlich, es hat latente Möglichkeiten von auserlesenem Reiz und Wert, aber es ist andererseits so diminitiv, daß das des Abendländers im Vergleich damit überwältigend erscheint.

Denn wir können nur nach sichtbaren und greifbaren Manifestationen urteilen. Und tun wir dies, Welch ein Kontrast ergibt sich dann zwischen westlicher und östlicher Gefühls- und Gedankenwelt! Weit größer als zwischen den gebrechlichen Holzstraßen der japanischen Hauptstadt und der massiven Solidität einer Verkehrsader in London oder Paris. Vergleicht man nun die Ausdrucksformen, die der Osten und der Westen ihren Träumen, Bestrebungen und Empfindungen gegeben haben, vergleichen wir beispielsweise eine gotische Kathedrale mit einem Shintotempel, eine Verdische Oper oder Wagnersche Trilogie, mit einer Geishaaufführung, ein europäisches Epos mit einer japanischen Dichtung: wie inkommensurabel ist der Unterschied an Gefühlsstärke, an Macht der Phantasie und künstlerischer Synthese! Unsere Musik ist freilich eine wesentlich moderne Kunst, aber auch in der Vergangenheit ist der Unterschied an schöpferischer Kraft zwischen japanischer und euro-

päischer Kunst kaum weniger markant, sicherlich nicht in der Periode römischer Machtenfaltung, der Zeit der riesigen Amphitheater und Aquädukte, die sich über ganze Provinzen erstreckten, noch in der griechischen Periode göttlicher Skulpturen und unvergleichlicher Poesie.

Und dies führt zu einer anderen Eigentümlichkeit in der plötzlichen Entwicklung der japanischen Rasse. Wo finden wir die äußeren materiellen Zeichen jener ungeheueren Kraft, die sie in der Industrie und im Kriege an den Tag gelegt hat? Nirgends! Das, was wir in ihrem seelischen und geistigen Leben vermissen, vermissen wir auch in ihrer Industrie und in ihrem Handelsverkehr: die Großzügigkeit!

Das Land bleibt, was es war. Seine Physiognomie hat sich in all den Veränderungen der Meiji-periode kaum verändert. Die Miniatureisenbahnen und Telegraphenstangen, die Brücken und Tunnels verschwinden beinahe in dem uralten Grün der Landschaft. In all den Städten, mit Ausnahme der offenen Häfen und ihrer Fremdenniederlassungen gibt es kaum einen Straßenzug, der den Einfluß der abendländischen Ideen zeigen würde. Man könnte zweihundert Meilen durch das Innere des Landes reisen, ohne auf merkbare Zeichen moderner Zivilisation zu stoßen. Nirgends findet man, daß der Handel sich in gigantischen Warenhäusern selbstbewußt ausbreitet, oder daß die Industrie ihre Maschinen in Riesenhallen anhäuft. Eine japanische Stadt ist das, was sie vor tausend Jahren war: nicht viel mehr, als ein Gewirr kleiner hölzerner

Häuschen, äußerst pittoresk wie Lampions, aber kaum weniger gebrechlich. Und nirgends ist großes Getriebe oder Geräusch, kein starker Verkehr, kein Drängen und Stoßen zu bemerken. Selbst in Tokio kann man, wenn man will, ländliche Stille genießen. Dieser Mangel sichtbarer und hörbarer Zeichen der neu entdeckten Kraft, die die Märkte des Abendlandes bedroht und die Landkarte des Ostens verändert, ruft einen seltsamen, ich möchte fast sagen, gespenstischen Eindruck hervor. Es ist beinahe dasselbe Gefühl, das einen überkommt, wenn man Meilen weit gepilgert ist, um ein japanisches Heiligtum zu sehen, und dann nichts findet als Öde, Schweigen und Einsamkeit, — ein geisterhaftes, leeres Holzgebilde, das in tausendjährigem Schatten modert. Die Kraft Japans bedarf gleich der Kraft seines uralten Glaubens keiner großen Manifestationen. Beide wurzeln da, wo die echte Kraft jedes großen Volkes wurzelt: in dem Geist der Rasse.



Während ich in Gedanken versunken dasitze, taucht die Erinnerung an eine Stadt vor mir auf, eine himmelragende Stadt, die brüllt und tobt wie ein Meer. Zuerst höre ich nur ihr brandendes Tosen, dann gestaltet sich die Vision: Ich sehe einen Abgrund, der einer Straße gleicht, zwischen Bergen, die aus Häusern bestehen. Ich bin müde, denn ich bin viele Meilen zwischen diesen Steinabgründen gewandert, und doch hat mein Fuß keine Erde betreten, sondern nur Steinblöcke, und ich habe nichts gehört,

als tosenden Lärm. Ich weiß, tief unter diesen Steinstraßen ist eine unterirdische Welt: ein System von Leitungen für Wasser, Beleuchtung und Dampfanlagen. Auf jeder Seite fürmen sich Fassaden, von Fensterreihen durchschnitten — architektonische Felsen, die die Sonne ausschließen. Darüber ist der blaue Himmelsstreifen von feinen Linien durchkreuzt — einem verschlungenen Netz von Telegraphendrähten. In jenem Häuserblock zur Rechten wohnen neuntausend Seelen; die Mieter des gegenüberliegenden zahlen die jährliche Miete von einer Million Dollars. Sieben Millionen würden nicht genügen, die Kosten jener Steinkolosse zu bezahlen, die den Square drüben beschatten, und es gibt ihrer so viele, daß sie sich auf Meilen erstrecken. Stiegenaufgänge aus Stahl und Zement, aus Messing und Stein mit kostbaren Balustraden, führen über zehn und zwanzig Stockwerke hinauf, aber kein Fuß betritt sie. Durch Elektrizität und Dampf werden die Menschen hinauf und hinab befördert, die Höhen sind zu schwindelnd, die Entfernungen zu groß, um sie zu Fuß zurückzulegen. Mein Freund, der fünftausend Dollars Miete für seine Wohnung im vierzehnten Stockwerke eines solchen Monstrums bezahlt, hat seinen Stiegenaufgang nie betreten. Ich gehe nur aus Neugierde zu Fuß, sonst täte ich es nicht, denn die Entfernungen sind zu ungeheuer, die Zeit zu kostbar für solch eine langsame Beförderung. Die Menschen fahren von Bezirk zu Bezirk, vom Haus ins Bureau, per Dampf. Die Stimme kann sich durch die kolossale Höhe nicht vernehmlich machen, Befehle und Anordnungen werden durch das Telephon

gegeben und entgegengenommen. Aus der Ferne wirkende Elektrizität öffnet die Türen, — ein Druck, und Hunderte von Zimmern werden erleuchtet oder geheizt.

Aber all dies Ungeheure hat den Charakter der Härte und Unerbittlichkeit. Es ist die gigantische, für Utilitätszwecke der Dauerhaftigkeit angewendete mathematische Kraft. Diese kolossalen Anhäufungen von Palästen, Warenhäusern und Geschäftsniederlagen sind nicht schön, sondern unheimlich. Man fühlt sich schon beklommen durch den bloßen Gedanken an die Kraft, und das Leben, das sie geschaffen hat, ein Leben ohne Gemeingefühl, und eine Kraft ohne Mitleid. Sie sind der architektonische Ausdruck des neuen Industriezeitalters. Und der Donner der Hufe und das Getöse der Räder hallt ununterbrochen fort. Will man an seinen Nachbar eine Frage richten, muß man sie ihm ins Ohr schreien. Es bedarf der Erfahrung, um sich in diesem Chaos zurechtzufinden oder verständlich zu machen. Dem Neuling ist zumute, als wäre er in eine Panik, einen Wirbelsturm, einen Cyklon geraten. Und dennoch bedeutet dies alles nur: Ordnung.



Kurz zusammengefaßt: wir bauen für die Ewigkeit, die Japaner für die Vergänglichkeit. Von den Dingen, die für den täglichen Gebrauch bestimmt sind, werden in Japan nur wenige im Hinblick auf ihre Dauerhaftigkeit verfertigt. Die abgenutzten Strohsandalen werden an jeder Reisestation durch neue er-

setzt; die Kleider bestehen aus einzelnen Stoffstücken, die mit großen Stichen zusammengeheftet und für die Wäsche mühelos wieder auseinandergetrennt werden können; im Gasthaus erhält jeder Gast neue Eßstäbchen; die leichten Shojirahmen dienen zugleich als Fenster und Wände und werden zweimal im Jahre neu bespannt, die Fußbodenmatten jeden Herbst erneuert, alles dies sind nur aufs Geratewohl herausgegriffene Beispiele aus zahllosen kleinen Dingen im japanischen Leben, die die Fähigkeit der Nation, sich mit dem Undauerhaften zu begnügen, beweisen.

Was ist die Geschichte eines gewöhnlichen japanischen Wohnhauses? Wenn ich des Morgens mein Heim verlasse, sehe ich an der nächsten Straßenecke, wie einige Männer an einer freien Stelle Bambuspfähle aufrichten. Bei meiner Rückkehr, nach fünf Stunden, finde ich an derselben Stelle das Gerüst eines zweistöckigen Häuschens. Am nächsten Vormittag sehe ich, daß die Mauern — mit Lehm überstrichenes Flechtwerk, — beinahe fertig sind. Bei Sonnenuntergang ist das Haus schon unter Dach. Am folgenden Morgen sehe ich die Matten schon gespannt, und die innere Verputzarbeit schon beendet, und in fünf Tagen ist das Haus fix und fertig. Dies ist freilich ein wohlfeil hergestelltes Haus, ein feineres würde weit mehr Zeit und Kosten erfordern. Aber japanische Städte bestehen zumeist aus solchen einfachen Häusern. Sie sind ebeniso billig, als sie einfach sind.

Ich kann mich nun nicht mehr entsinnen, wo ich zuerst die Bemerkung las, die Kurve eines chine-

sischen Daches bewahre die Erinnerung an das nomadische Zelt. Diese Idee verfolgte mich lange, nachdem mir undankbarerweise der Name des Buchs entfallen war, aus dem ich diese Anregung geschöpft hatte. Und als ich zum erstenmal in Izumo die eigentümliche Struktur eines Shintotempels erblickte, mit den seltsamen Kreuzvorsprüngen an seinen gegiebelten Enden und seinen Dachfirsten, drängte sich mir die Hypothese des vergessenen Essayisten wieder auf.

Aber in Japan weist außer den primitiven architektonischen Traditionen noch vieles sonst auf eine nomadische Abkunft der Rasse hin. Überall und immer fehlt das, was wir Solidität nennen, und das ganze äußere Leben trägt, mit Ausnahme der Tracht der ländlichen Bevölkerung und ihrer unveränderten Handwerkszeuge, das charakteristische Merkmal der Vergänglichkeit. Ganz abgesehen davon, daß es während des verhältnismäßig kurzen historischen Zeitraums, den wir in der geschriebenen Geschichte von Japan aufgezeichnet finden, mehr als sechzig Hauptstädte gegeben hat, von denen viele gänzlich vom Erdboden verschwunden sind, darf man kühn behaupten, daß jede japanische Stadt innerhalb einer Generation von Grund aus umgebaut wurde. Einige Tempel und einige kolossale Festungen machen eine Ausnahme davon. Zum Teil ist dieser Umstand auf Feuersbrünste und Erdbeben zurückzuführen, hauptsächlich hat er aber darin seinen Grund, daß die Häuser nicht für die Dauer erbaut werden. Das gemeine Volk hat keinen ererbten Hausbesitz. Der teuerste Fleck Erde ist für alle die Grabstätte, nicht

die Wohnstätte, und es gibt wenig Bleibendes im Lande außer den Gräften der Toten und dem Sitz der alten Heiligtümer.

Das Land selbst ist ein Land der Unbeständigkeit. Flüsse verändern ihren Lauf, Küsten ihren Umriß, Ebenen ihr Niveau, vulkanische Berge erheben sich und zerfallen, Täler werden durch Lavafluten oder Erdrutsche ausgefüllt, Seen bilden sich und versiegen wieder. Selbst der unvergleichliche Gipfel des Fuyi, jenes schneebedeckten Wunders, das die heimischen Künstler seit Jahrhunderten begeistert, soll seine Form schon in der Zeit meines Aufenthaltes im Lande verändert, und nicht wenig andere Berge sollen in derselben kurzen Zeit sogar eine völlig andere Gestalt angenommen haben. Nur die allgemeinen Linien des Landes, der Hauptcharakter der Natur bleiben. Selbst die Schönheit der Landschaft ist gleichsam ein Trugbild, eine Schönheit irisierender Farben und wallender Nebel. Nur wer wirklich die Landschaft kennt, kann ermessen, wie gut die neckischen Bergnebel Verwandlungen veranschaulichen, die sich schon vollzogen haben, und wie mystisch sie Veränderungen vorspiegeln, die sich künftig in der Geschichte des Archipels vollziehen werden.

Die Götter sind das Bleibende. Nach wie vor umschweben sie ihre Wohnstätten auf den Hügeln und verbreiten stille Andacht in dem Dämmer ihrer Haine, vielleicht gerade weil sie ohne Form und Substanz sind. Ihre Altäre fallen selten der Vergessenheit anheim wie die Wohnstätten der Menschen. Aber jeder Shintotempel muß unbedingt in

kürzeren oder längeren Intervallen umgebaut und das Allerheiligste, der Schrein der Isé, nach altem Gebot alle zwanzig Jahre niedergerissen werden. Sein Holz wird in Tausenden von kleinen Amuletten an die Pilger verteilt.

Der Buddhismus mit seiner Lehre von der Unbeständigkeit alles Seins kam aus dem arischen Indien über China nach Japan.

Die Erbauer der ersten buddhistischen Tempel in Japan gehörten einer anderen Rasse an und bauten gediegen: dafür zeugen die chinesischen Bauten in Kamakura, die so viele Jahrhunderte überdauert haben, während von der großen Stadt, die sie einst umgab, keine Spur zurückgeblieben ist. Aber der psychologische Einfluß des Buddhismus war nicht geeignet, in irgend einem Lande Schätzung materieller Stabilität aufkommen zu lassen. Die Lehre, daß das Weltall eine Illusion, das Leben nur eine flüchtige Episode einer unendlichen Reise sei, daß man jede Anhänglichkeit an Menschen, Orte und Dinge mit Kummer und Leiden bezahlen müsse, daß nur Unterdrückung jedes Wunsches — selbst des Wunsches nach Nirvana, — der Menschheit zum ewigen Frieden verhelfen könne, harmonierte sicherlich mit dem alten Rasseempfinden. Obgleich die breiten Massen des Volkes nie in die tiefere Philosophie des fremden Glaubens eindringen, muß seine Lehre von der Wandelbarkeit aller Dinge im Verlaufe der Zeit doch den nationalen Charakter tief beeinflußt haben. Sie erklärte und tröstete, sie verlieh die Kraft, alles Ungemach tapfer zu ertragen, sie stählte jene Geduld, die ein Charakterzug der

Rasse ist. Selbst in der Kunst, die der buddhistische Einfluß entwickelt — wenn nicht gar geschaffen — hat, hat die Lehre der Vergänglichkeit ihre Spuren hinterlassen. Der Buddhismus lehrt, die Welt sei ein Traum, eine Illusion, eine Phantasmagorie; aber er lehrte auch die Menschen, die vorübereilenden Eindrücke dieses Traumes zu erfassen, und sie in Beziehung zu der höchsten Wahrheit zu deuten. Und sie waren gelehrige Schüler. In der strahlenden Pracht der Blütenentfaltung des Lenzes, in den wechselnden Jahreszeiten, in dem Purpur des welkenden Herbstlaubes, in der geisterhaften Schönheit des Schnees, in dem phantastisch geheimnisvollen Wallen der Fluten und Wolken, erblickten sie alte Parabeln von ewiger Bedeutung. Selbst ihr Unglück, — Feuersbrünste, Überschwemmungen, Erdbeben, Pest — kündete ihnen stets wieder die Lehre des ewigen Vergehens.

Was in der Zeitlichkeit lebt, muß vergehen. Die Wälder, die Berge — alle Dinge. Der sterblichen Zeit verfällt alles, was wünscht.

Die Sonne und der Mond, Sakra selbst, mit seinem Trabantengefolge, alle werden sie ausnahmslos vergehen; da ist nicht einer, der bestehen wird.

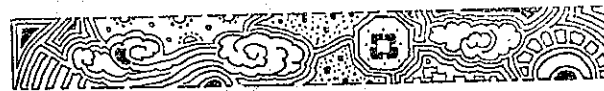
Im Anfange waren alle Dinge miteinander verbunden, — später trennten sie sich wieder: Neue Zusammensetzungen geben neuen Substanzen Ursprung, denn in der Natur gibt es keinen einheitlichen, bestehenden Grundstoff.

Alle zusammengesetzten Dinge müssen altern; unbeständig sind alle zusammengesetzten Dinge. Bis zum kleinsten Sesamkörnchen gibt es keine Zusam-

mensetzung, die beständig wäre. Alles ist vergänglich. Angeborene Sterblichkeit haftet allen Dingen an.

Alle zusammengesetzten Dinge sind ausnahmslos unbeständig, unsicher, wertlos, vergänglich, zerfallend; sie sind zufällig wie Spiegelbilder, wie Traumgesichte, wie Schaum... So wie alle irdischen Tongefäße schließlich in Scherben zersplittern, so endet auch das Leben der Menschen.

Und ein Glaube an das Dasein der Materie ist sinnlos und unmöglich auszudrücken, er ist weder ein Ding noch ein Uding: und das wissen auch Kinder und unkundige Menschen. □ □ □ □ □ □



Doch es lohnt wohl der Mühe, zu ergründen, ob nicht gerade diese Undauerhaftigkeit und dieser kleine Maßstab irgendwelche Eigentümlichkeiten besitzen, die vorteilhaft auf die Gestaltung des japanischen Lebens eingewirkt haben.

Nichts ist charakteristischer für dieses Leben als sein ewiges Fluktuieren. Die japanische Bevölkerung repräsentiert ein Medium, dessen Partikel in permanenter Zirkulation sind. Die Bewegung an sich ist eigentümlich. Sie ist umfassender und exzentrischer, als die einer abendländischen Bevölkerung. Sie ist auch spontaner, so spontan, daß sie in der westlichen Zivilisation nicht möglich wäre. Das Verhältnis zwischen der Beweglichkeit der Japaner und der der Europäer könnte durch einen Vergleich zwischen den Geschwindigkeitsgraden gewisser hoher

und gewisser niedriger Vibrationen veranschaulicht werden. Aber der hohe Geschwindigkeitsgrad würde bei einem solchen Vergleiche das Resultat einer künstlichen Kraft repräsentieren, was hingegen bei der langsamen Vibration nicht der Fall wäre. Und dieser Artunterschied würde mehr bedeuten, als man aus oberflächlichen Andeutungen entnehmen kann.

Nach einer Richtung mögen sich die Amerikaner mit Recht für große Reisende halten. In anderer Richtung trifft es sicherlich nicht zu. Der amerikanische Mann aus dem Volke kann sich darin keineswegs mit dem Japaner derselben Klasse messen. Und vergleicht man die Beweglichkeit verschiedener Völker, so muß man natürlich in erster Linie die breiten Massen in Betracht ziehen, die Arbeiter, nicht bloß die kleine Klasse der Bemittelten. Die Japaner sind in ihrem eigenen Lande die größten Reisenden unter allen zivilisierten Völkern. Sie sind die größten Reisenden, da selbst ihr Land, das bloß aus Bergketten besteht, für sie kein Hindernis bildet. Die Japaner, die am meisten reisen, rekrutieren sich aus der Klasse, die zu ihrer Beförderung Eisenbahnen und Dampfschiffe nicht benötigt.

Bei uns ist nun aber der gewöhnliche Arbeiter unvergleichlich weniger frei, als der gewöhnliche Arbeiter in Japan. Er ist weniger frei, durch den unendlich komplizierteren Mechanismus der abendländischen Gesellschaft, deren Kräfte auf Zusammenschluß und Concentration hinarbeiten.

Er ist weniger frei, weil die soziale und industrielle Maschinerie, von der er abhängt, ihn nach ihren eigenen bestimmten Bedürfnissen ummodellt,

und immer so, daß sie in ihm spezielle Fähigkeiten ausbildet auf Kosten anderer inhärenter Fähigkeiten. Er ist weniger frei, weil er eine Lebenshaltung beibehalten muß, die es ihm unmöglich macht, durch Sparsamkeit allein ökonomische Unabhängigkeit zu erreichen. Um sich unabhängig zu machen, muß er einen exzeptionellen Charakter und exzeptionelle Fähigkeiten haben, durch die er den vielen Tausend Konkurrenten überlegen ist, die ebenso begierig sind, sich demselben Joche zu entringen. Kurz, er ist weniger frei, weil der spezielle Charakter seiner Zivilisation seine natürliche Fähigkeit lähmt, ohne Zuhilfenahme von Maschinen und Kapital leben zu können. Aber ein solches künstliches Leben bedeutet früher oder später eine Einbuße der unabhängigen Bewegungsfreiheit. Ehe ein Abendländer sich zu einem Ortswechsel entschließt, hat er gar vieles zu bedenken; der Japaner wird von solchen Sorgen nicht angefochten. Er verläßt einfach den Ort, der ihm nicht mehr zusagt, und begibt sich an einen ihm genehmen, ohne weiteres Kopfzerbrechen. Er ist durch nichts behindert. Für ihn ist Armut kein Hemmnis, vielmehr ein Ansporn. Er besitzt kein bewegliches Eigentum, oder wenigstens nur ein solches, über das er in wenigen Minuten verfügen kann. Entfernungen haben für ihn keine Bedeutung. Die Natur hat ihn mit vollkommen wohlgebildeten Füßen begabt, die ihn mit Leichtigkeit fünfzig englische Meilen täglich zurücklegen lassen. Sein Magen ist so beschaffen, daß er bei einer kärglichen Kost, von der ein Europäer nicht leben könnte, genügende Ernährung findet. Seine Konstitution ist gegen Hitze, Kälte

und Nase gleich widerstandsfähig, weil er sich noch nicht durch ungesunde Kleidung, überflüssigen Komfort und den Gebrauch, Wärme bei Öfen und Kaminen zu suchen, und vor allem durch die Gewohnheit, Schuhe aus Leder zu tragen, verweichlicht hat.

Es scheint mir überhaupt, daß die Art unserer Fußbekleidung größeren Einfluß übt, als man gemeinlich anzunehmen pflegt. Die abendländische Fußbekleidung ist an sich ein Hemmnis der individuellen Freiheit. Sie ist es schon durch ihre Kostspieligkeit, — aber weit mehr noch durch ihre Form. Sie hat den abendländischen Fuß aus seiner ursprünglichen Gestalt zu etwas Zweckwidrigem verstümmelt, das ihn zum Gehen untauglich macht. Die physischen Folgen beschränken sich nicht auf die Füße. Was, sei's direkt oder indirekt, als eine Hemmung auf die Organe der Fortbewegung wirkt, muß seinen Einfluß auf die ganze physische Konstitution erstrecken.

Aber macht das Übel da Halt? Vielleicht kommt unsere Bereitwilligkeit, uns den absurden Konventionen unserer Zivilisation zu unterwerfen, daher, daß wir uns so lange der Tyrannei der Schuhmacher unterworfen haben. Unsere Staatskunst, unsere soziale Ethik, unsere Religionen, mögen viele Schwächen aufweisen, die mehr oder weniger mit unserer Gewohnheit, Lederschuhe zu tragen, zusammenhängen. Die Duldsamkeit gegenüber einer körperlichen Verkrüppelung muß zur Entwicklung der Nachsicht gegenüber seelischer Unterdrückung beitragen.

Der japanische Mann aus dem Volke, dieser geschickte Handwerker, der imstande ist, mühelos

jeden abendländischen Handwerker in demselben Industriezweig zu unterbieten, war so glücklich, von der Schuster- und Schneiderplage verschont zu bleiben. Seine Füße sind schön, sein Körper gesund, sein Sinn frei. Gefällt es ihm, hundert Meilen weit fortzureisen, kann er sich für seine Fahrt in fünf Minuten bereit machen, seine ganze Ausrüstung braucht nicht mehr als fünf Cents zu kosten, und sein ganzes Gepäck kann in einem Sacktuch untergebracht werden. Mit zehn Dollars kann er ein ganzes Jahr lang reisen ohne arbeiten zu müssen, oder er kann einfach seine Reisekosten durch Arbeit verdienen, aber er kann auch als Pilger reisen. Man mag einwenden, jeder Wilde könne dasselbe tun. Zugegeben, — aber jeder zivilisierte Mensch vermag es nicht, — und der Japaner ist seit mindestens tausend Jahren ein hochzivilisierter Mensch. Daher seine jetzige Befähigung, den abendländischen Markt zu bedrohen.

Wir waren allzusehr gewöhnt, diese Art freizügige Beweglichkeit mit dem Leben unserer Bettler und Landstreicher daheim zu vergleichen, als daß wir imstande wären, sie nach ihrem richtigen Werte zu schätzen. Wir haben uns auch gewöhnt, dies Wanderleben in unangenehme Zusammenhänge mit Unreinlichkeit und üblen Gerüchen zu bringen. Aber wie Professor Chamberlain treffend sagt: „Eine japanische Volksmasse ist die wohlriechendste in der Welt.“ Der japanische „Landstreicher“ nimmt täglich sein warmes Bad, solange er auch nur über den Bruchteil eines Cents verfügt, und tut er dies nicht, dann begnügt er sich mit einem kalten. Sein klei-

nes Bündel enthält Kämmе, Zahnstocher, Rasierzeug und Zahnbürsten. Er vernachlässigt sich nie. An seinem Bestimmungsort angekommen, verwandelt er sich in einen Reisenden von gefälligen Manieren und tadelloser, wenn auch schlichter Erscheinung.²

Die Fähigkeit, ohne Möbel, ohne Habe und mit einem ganz minimalen Kleidervorrat zu existieren, ist nicht nur ein Beweis der Überlegenheit der japanischen Rasse im Kampf ums Dasein, sondern offenbart den wahren Charakter einiger Schwächen unserer eigenen Zivilisation. Sie veranlaßt uns, uns über die nutzlose Mannigfaltigkeit unserer eigenen täglichen Bedürfnisse klar zu werden. Wir können uns nicht ohne Fleisch, Brot und Butter behelfen, ohne Glasfenster und Öfen, ohne Hüte und weiße Hemden, ohne Koffer und Schachteln, Bettstellen und Matratzen, Laken, Pölster und Decken — und all dies und anderes mehr kann der Japaner missen und ist dabei in Wahrheit besser dran. Man bedenke doch, welche wichtige Rolle in der abendländischen Toilette dem Stärkhemd eingeräumt ist. Und dennoch ist dieses Leinenhemd, — das sogenannte Kennzeichen des Gentleman, — an sich ein nutzloses Kleidungsstück. Es gibt weder Wärme, noch ist es bequem. Es repräsentiert in unserer Kleidung das Überbleibsel eines Etwas, das einst eine luxuriöse Klassendistinktion war, aber heute sinnlos und unnütz ist, wie die Knöpfe, die man an die Außenseite unserer Paletotärmel näht. □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □



□ Das Fehlen großer Denkmäler zur Erinnerung an die wirklich großen Dinge, die Japan vollbracht hat, ist bezeichnend für den merkwürdigen Entwicklungsgang seiner Zivilisation. Japan produziert ohne Kapital, in unserem Sinne des Wortes. Es ist ein Industrieland geworden, ohne daß seine Kultur wesentlich mechanisch und artifizielл wurde. Die große Reisernte wird in Millionen winziger Farmen gezogen; die große Seidenernte in Millionen kleiner Hütten; die Teernte wächst auf zahllosen winzigen Grundstücken. Kommt man nach Kyōto, um bei einem der größten Porzellanerzeuger der Welt eine Bestellung zu machen, wird man finden, daß diese Waren, die man in London und Paris besser kennt als im Lande selbst, in einer hölzernen Hütte erzeugt werden, in der kein amerikanischer Bauer leben wollte. Der größte Erzeuger von Cloisonnévasen, der für einen fünf Zoll hohen Gegenstand zweihundert Dollars verlangen kann, vollbringt seine Wunder in einem zweistöckigen Rahmenhaus, das vielleicht kaum sechs kleine Stübchen enthält. Die schönen im ganzen Lande berühmten Seidengürtel werden in Häusern gewebt, deren Errichtung keine fünfhundert Dollars kostet. Natürlich sind sie Handarbeit. Aber selbst Fabrikswebereien, die mit der Maschine betrieben werden, — und dies zwar so gut, daß sie weit größere abendländische Unternehmungen übertreffen, — sind mit wenigen Ausnahmen, kaum imponierender. Es sind langgestreckte, niedrige, ein- oder zweistöckige Holzschuppen, deren Erbauung etwa so viel kostet, als bei uns ein paar Holzställe.

Aber aus diesen Hütten gehen Seidenwaren hervor, die auf allen Weltmärkten verbreitet sind. Manchmal kann man nur durch das Surren der Maschinen eine Fabrik von einer alten Yashiki, oder einem alten japanischen Schulhaus unterscheiden, es sei denn, daß man die chinesische Inschrift über dem Gartentor zu deuten vermag. Es existieren wohl einige große, aus Ziegelsteinen erbaute Fabriken und Brauereien; aber es sind ihrer nur wenige, und obgleich sie den fremden Ansiedelungen ganz nahegerückt sind, wirken sie doch in der Landschaft als eine Art Anachronismus.

Unsere eigenen Riesengebäude und Maschinenmonstren sind aus großen Kapitalsvereinigungen hervorgegangen. Aber im fernen Osten gibt es keine derartigen Assoziationen, ja, das hierfür erforderliche Kapital ist überhaupt nicht vorhanden. Und selbst gesetzt, es würde sich in Japan im Verlauf von Generationen eine Kapitalistenvereinigung bilden, so wäre doch die Errichtung solcher architektonischer Monstrositäten nicht zu befürchten. Selbst zweistöckige Ziegelgebäude haben sich in den Haupthandelszentren nicht als praktisch erwiesen. Es ist, als ob die häufigen Erdbeben Japan zu der Beibehaltung der ursprünglichen Einfachheit der Bauart zwängen. Die Beschaffenheit des Bodens selbst sträubt sich gegen die Einführung der abendländischen Architektur und stemmt sich gelegentlich gegen die neuen Verkehrswege durch die Zerstörung ganzer Schienenstränge.

Nicht nur die Industrie ist in dieser Weise unorganisiert, sondern auch das ganze Regierungs-

system weist einen ähnlichen Zustand auf. Feststehend ist nur der Thron. Die Staatsregierung ist in fortwährendem Wechsel begriffen. Minister, Statthalter, Oberaufseher, Inspektoren, alle hohen Militärs und Staatswürdenträger werden in überaus schnellen Zeiträumen abgesetzt, und eine Menge Unterbeamten fallen jedesmal mit ihnen. Die Provinz, in der ich die ersten zwölf Monate meines japanischen Aufenthaltes zubrachte, hat in fünf Jahren vier verschiedene Gouverneure gehabt. Während meines Aufenthaltes in Kumamoto vor Ausbruch des Krieges wurde der militärische Oberbefehl an diesem wichtigen Posten dreimal gewechselt. Die höchste staatliche Lehranstalt hatte in drei Jahren drei Direktoren. Auf dem Erziehungsgebiete insbesondere war der Wechsel ein ganz phänomenaler. Während meines dortigen Aufenthaltes lösten nicht weniger als fünf Unterrichtsminister einander ab, und mehr als fünf verschiedene Unterrichtssysteme kamen zur Anwendung. Die sechsundzwanzigtausend öffentlichen Schulen sind so abhängig von den lokalen Behörden, daß, wenn sich auch kein anderer Einfluß geltend machen würde, ein konstanter Wechsel unvermeidlich wäre, eben wegen des Wechsels der Behörden. Direktoren und Lehrer werden von Posten zu Posten versetzt. Es gibt da Männer von kaum dreißig Jahren, die beinahe in allen Provinzen des Landes unterrichtet haben. Es ist fast ein Wunder zu nennen, daß unter solchen Verhältnissen ein Unterrichtssystem so gute und dauernde Resultate erzielen konnte.

□ Wir sind gewohnt von der Ansicht auszugehen,

daß ein gewisses Maß von Stabilität für jeden wahren Fortschritt und jede Entwicklung unerläßlich sei. Aber Japan hat den Beweis erbracht, daß eine große Entwicklung ohne jegliche Stabilität möglich ist.

Die Erklärung hierfür liegt im Rassecharakter, der dem unserigen diametral entgegengesetzt ist. Durch und durch beweglich und durch und durch impressionabel, hat dieses Volk einmütig große Ziele angestrebt und sich darein gefügt, daß die ganze Masse seiner vierzig Millionen Einwohner nach den Ideen seiner Herrscher geformt wird, wie das Wasser oder der Sand vom Winde. Und diese gefügige Bildsamkeit beruht auf einer Folge von Eigenschaften, die zu allen Zeiten das geistige Leben des Volkes ausgezeichnet haben: auf ihrer außerordentlichen Selbstlosigkeit, ihrer unerschütterlichen Loyalität. Der relative Mangel des individuellen Egoismus im Nationalcharakter war die Rettung des Kaiserreiches, hat ein großes Volk in stand gesetzt, seine Unabhängigkeit gegenüber einer ungeheuren Übermacht zu behaupten. Deshalb schuldet Japan den zwei Begründern seiner Religionen die größte Dankbarkeit: dem Shintoismus, der lehrt, daß der Mensch an Kaiser und Reich denken müsse, ehe er an sich und seine Angehörigen denken dürfe, und dem Buddhismus, der ihn dazu erzog, zu entsagen, sich zu verleugnen, Leiden zu ertragen und den Verlust der Dinge, die wir lieben, und die Abhängigkeit von den Dingen, die wir hassen, als ein unabänderliches Gesetz hinzunehmen.

Heutzutage macht sich eine sichtliche Tendenz zu größerer Stabilität geltend, ein Streben, das zu

einem ebensolchen Bürokratismus führen kann, wie er sich als der Fluch und die Schwäche Chinas erwiesen hat. Die moralischen Resultate des neu eingeführten Erziehungssystems haben den materiellen Errungenschaften nicht entsprochen. Der Vorwurf des Mangels an „Individualität“ (in der üblichen Bedeutung unverfälschter Selbstsucht) wird gegen die Japaner des nächsten Jahrhunderts kaum erhoben werden. Selbst die Aufsätze der Studenten spiegeln bereits die neue Weltanschauung des aggressiven Egoismus wieder. „Die Wandelbarkeit,“ — schreibt ein Schüler mit leisem Anklang an den Buddhismus, „ist das Wesen unseres Lebens. Wir sehen oft Leute, die gestern reich waren und heute arm sind. Dies ist das Resultat, das nach den Entwicklungsgesetzen der Wettbewerb hervorbringt. Wir können uns diesem Wettbewerb nicht entziehen, wir müssen einander bekämpfen, selbst wenn wir es nicht wollen. Mit welcher Waffe werden wir kämpfen? Mit der Waffe der Wissenschaft, geschmiedet durch die Erziehung.“

Nun, es gibt zwei Arten, seine Persönlichkeit auszubilden: eine führt zur ausschließlichen Entwicklung der edlen Eigenschaften, und die andere bedeutet etwas, wovon es am besten ist, so wenig als möglich zu sprechen. Aber es ist nicht die erstere, die das neue Japan jetzt zu studieren beginnt. Ich gestehe, zu jenen zu gehören, die der Ansicht sind, daß das menschliche Herz selbst in der Geschichte der Rasse mehr zu bedeuten hat als der Intellekt, und daß es sich früher oder später zeigen wird, daß das Herz die grausamen Fragen der Le-

benssphinx besser zu lösen vermag, als der Intellekt. Ich glaube noch immer, daß die alten Japaner der Lösung dieser Rätsel näher standen, weil sie die moralische Schönheit als etwas Höheres ansahen, als die intellektuelle... Und zum Schluß möchte ich aus einem Artikel über Erziehung von Ferdinand Brunetière, folgendes zitieren:

„Alle unsere erziehlichen Maßnahmen werden sich als vergeblich erweisen, wenn wir uns nicht der Richtigkeit von Lamennais' schönem Ausspruch bewußt werden: ‚Die menschliche Gesellschaft beruht auf dem gegenseitigen Geben, oder der Opferwilligkeit des einen für den anderen, oder jedes einzelnen für alle. Die Aufopferungsfähigkeit ist der Kern des wahren Gesellschaftslebens.‘ Bisher haben wir das fast ein Jahrhundert lang außer acht gelassen, und nun haben wir es aufs neue zu lernen. Ohne daß dieses Prinzip anerkannt wird, kann es keine Gesellschaft und Erziehung geben, zum mindesten nicht, wenn das Ziel der Erziehung dahin geht, Menschen für die Gesellschaft zu bilden... Der Individualismus ist heutzutage der Feind der Erziehung, wie er auch zugleich der Feind der sozialen Ordnung ist. Es war nicht immer so, aber es ist so geworden. Es wird nicht immer so sein, aber jetzt ist es so. Und ohne die Ausrottung des Individualismus zu wollen, — was aus einem Extrem in das andere verfallen hieße, — müssen wir erkennen, daß, was immer wir für die Familie, die Gesellschaft, die Erziehung und das Vaterland tun wollen, die Bekämpfung des Individualismus das erste Ziel sein muß.“ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □



Zen-Buddhismus und Psychoanalyse

Erich Fromm
Daisetz Teitaro Suzuki
Richard de Martino

analyse an der Nationalen
ntlichungen: *Psychoanalyse
d seine Zukunft, Jenseits der
x, Psychoanalyse und Ethik,
logie und Gesellschaftstheo-
rcht vor der Freiheit, Die
hen.*

erikanischen Yale Universi-
len westlichen Vertreter des
*Die große Befreiung, Zen
en, Der westliche und der
t-Bewußtsein.*

philosophie und Religionswis-
t Kyoto.

g einer Arbeitstagung über
die unter der Leitung
der medizinischen Fakul-
von Mexiko in Cuernavaca
eingehende Erörterung der
ehren statt. Grundlage der
Dr. Suzuki, dem bedeutend-
Westen. In seinem Referat,
Bang... idet, gibt er eine
essenz... des Zen-Buddhis-
h Fromm, einer der bekann-
r und Richard de Martino,
swissenschaft an der japani-
die Brücke zwischen östli-
nschaft zu schlagen und die
ie Begegnung von Zen-Bud-
ante. Die Beiträge der drei
edanken zur Situation des
ie der besonderen Fragestel-
ektiven für seine zukünftige
lung eröffnen.

Suhrkamp

gemeinsam verbrachten Woche in den Diskussionen und Gesprächen vorgelegt wurden. Infolgedessen werden diese Vorträge, wie ich glaube, besonders für Psychiater und Psychologen wertvoll sein, und für viele andere, die sich mit dem Problem Mensch beschäftigen: sie machen den Leser mit dem Zen-Buddhismus so weit vertraut, daß er imstande sein wird, selbständig weiter einzudringen. Sie stellen allerdings keine »leichte Lektüre« dar.

Die beiden anderen Teile des Buches bedürfen kaum eines Kommentars. Es wäre nur zu erwähnen, daß die Beiträge Dr. Suzukis und Herrn de Martinos fast wortgetreue Wiedergaben ihrer Vorträge sind (in Dr. Suzukis Arbeit wurde nur die direkte Anrede des Vortrags in die einer Veröffentlichung umgeändert), wogegen meine eigene Arbeit sowohl hinsichtlich der Länge als auch des Inhalts vollkommen überarbeitet wurde. Der Hauptgrund dafür ist die Tagung selbst, denn wenn ich auch mit der Literatur über den Zen-Buddhismus vertraut war, so bewirkten doch die Anregungen der Tagung und die darauffolgende Gedankenarbeit, daß ich meine Ideen beträchtlich erweiterte und revidierte. Dies gilt nicht nur für mein Verständnis des Zen, sondern auch für gewisse psychoanalytische Auffassungen, wie beispielsweise die Probleme, woraus das Unbewußte besteht, wie das Unbewußte ins Bewußtsein transformiert wird und was das Ziel der psychoanalytischen Therapie ist.

Erich Fromm

Daisetz Teitaro Suzuki Über Zen-Buddhismus

I Ost und West

Viele Denker des Westens haben, jeder von seinem besonderen Gesichtspunkt aus, das abgenutzte Thema »Ost und West« behandelt, aber soviel ich weiß, gab es nur verhältnismäßig wenige Schriftsteller des Fernen Ostens, die als Vertreter des Ostens ihre Ansichten zum Ausdruck gebracht haben. Deshalb habe ich dieses Thema als eine Art Einleitung zu dem Folgenden gewählt.

Basho (1644–1694), ein großer japanischer Dichter des siebzehnten Jahrhunderts, schuf einst ein Gedicht aus siebzehn Silben, wie es als »Haiku« oder »Hokku« bekannt ist.

»Yoku mireba »Wenn ich aufmerksam schaue,
Nazuna hana saku Seh' ich die Nazuna
Kakine kana.« An der Hecke blühen!«

Wahrscheinlich ging Basho eine Landstraße entlang, als er etwas bemerkte, das unscheinbar an der Hecke stand. Er näherte sich, sah genau hin und fand, daß es nichts als eine wilde Pflanze war, die recht unbedeutend ist und für gewöhnlich von Vorübergehenden nicht beachtet wird. Es ist eine einfache Tatsache, die in dem Gedicht beschrieben wird, ohne daß dabei ein besonders poetisches Gefühl zum Ausdruck kommt, außer vielleicht in den beiden letzten Silben, die auf japanisch »kana« lauten. Diese Partikel, die häufig an ein Hauptwort, ein Adjektiv oder ein Adverb angehängt wird, drückt ein gewisses Gefühl der Bewunderung, des Lobes, des Leidens oder der Freude aus und kann manchmal in der Übersetzung ziemlich treffend durch ein Ausrufungszeichen wiedergegeben werden. Im vorliegenden Haiku endet der ganze Vers mit einem solchen Ausrufungszeichen.

Es ist nicht leicht, dem, der mit der japanischen Sprache nicht

vertraut ist, das Gefühl zu vermitteln, das die siebzehn oder vielmehr fünfzehn Silben mit einem Ausrufungszeichen durchdringt. Ich will versuchen, so gut ich kann, es zu erklären. Der Dichter selbst wäre vielleicht mit meiner Interpretation nicht einverstanden; aber das macht nicht viel aus, wenn wir nur wissen, daß es überhaupt jemand gibt, der es so versteht wie ich.

↙ Zunächst war Basho, wie die meisten Dichter des Ostens, ein Naturdichter. Sie lieben die Natur so sehr, daß sie sich mit ihr eins fühlen, daß sie jeden Pulsschlag in den Adern der Natur spüren. Die meisten Menschen des Westens neigen dazu, sich der Natur zu entfremden. Sie glauben, der Mensch und die Natur hätten außer in einigen wünschenswerten Punkten nichts gemeinsam, und die Natur sei nur dazu da, um vom Menschen ausgehöhlt zu werden. Den Menschen des Ostens jedoch ist die Natur sehr nahe. Dieses Gefühl für die Natur wurde angesprochen, als Basho eine unauffällige und fast unbedeutende Pflanze entdeckte, die an der alten, schäbigen Hecke entlang der abgelegenen Landstraße so unschuldig und anspruchslos blühte und keineswegs begehrte, von jemandem bemerkt zu werden. Und doch, wenn man sie betrachtet, wie zart ist sie, wie voll göttlicher Pracht und Herrlichkeit, die die Salomos weit übertrifft! Ihre Demut, ihre schlichte Schönheit erwecken Bewunderung. Der Dichter kann aus jedem Blütenblatt das Geheimnis des Lebens oder Seins lesen. Vielleicht war sich Basho selbst dessen gar nicht bewußt, aber ich bin sicher, daß sich damals in seinem Herzen ein Gefühl regte, in etwa mit dem verwandt, das die Christen göttliche Liebe nennen und das bis in die Tiefen des kosmischen Lebens reicht.

Die Gebirgszüge des Himalaya erregen in uns vielleicht das Gefühl von Ehrfurcht gegen ihre Erhabenheit; die Wogen des Stillen Ozeans lassen uns an die Unendlichkeit denken. Aber wenn der Geist eines Menschen poetisch, mystisch oder religiös aufgeschlossen ist, fühlt er wie Basho, daß selbst in jedem Grashalm etwas liegt, das über alle gemeinen, niedrigen

Basho - Tennyson

menschlichen Gefühle hinausreicht und in einen Bereich erhebt, der an Glanz dem Land der Reinheit gleichkommt. Größe hat in solchen Fällen nichts zu bedeuten. In dieser Hinsicht hat der japanische Dichter eine besondere Begabung, in kleinen Dingen etwas zu entdecken, das alle quantitativen Ausmaße übertrifft.

↳ Das ist der Osten. Sehen wir nun, was uns der Westen in einer ähnlichen Situation zu bieten hat. Ich wähle Tennyson, der zwar vielleicht kein so typischer Dichter des Westens ist, um ihn zum Vergleich mit dem Dichter des Fernen Ostens heranzuziehen. Aber sein kurzes Gedicht, das ich hier zitiere, ist dem Bashos nahe verwandt. Es lautet:

»Blume in der geborstenen Mauer,
Ich pflücke dich aus den Mauerritzen,
Mitsamt den Wurzeln halte ich dich in der Hand,
Kleine Blume – doch wenn ich verstehen könnte,
Was du mitsamt den Wurzeln und alles in allem bist,
Wüßte ich, was Gott und Mensch ist.«

In diesen Zeilen ist zweierlei bemerkenswert:

↳ 1. Tennyson pflückt die Blume, hält sie »mitsamt den Wurzeln« in der Hand und betrachtet sie wohl mit Aufmerksamkeit. Höchstwahrscheinlich hatte er ein ähnliches Gefühl wie Basho, als er die Nazuna-Blume an der Hecke am Wegrand entdeckte. Aber der Unterschied zwischen den beiden Dichtern besteht darin: Basho pflückt die Blume nicht, er betrachtet sie nur. Er ist in Gedanken versunken. Er fühlt etwas in seinem Innern, aber er spricht es nicht aus. Er läßt ein Ausrufungszeichen alles sagen, was er sagen will; denn er hat keine Worte; sein Gefühl ist zu voll, zu tief, und er hat nicht den Wunsch, es in Begriffe zu fassen.

Tennyson hingegen ist aktiv und analytisch. Als erstes pflückt er die Blume von der Stelle, wo sie wächst. Er reißt sie aus ihrem Nährboden. Ganz anders als der östliche Dichter läßt er die Blume nicht in Frieden. Er muß sie »mitsamt den Wurzeln« aus der geborstenen Mauer reißen, was bedeutet, daß die Pflanze sterben muß. Offenbar ist ihm ihr Schicksal

gleichgültig; seine Neugier muß befriedigt werden. Wie gewisse Mediziner viviseziert er die Blume. Basho berührt die Nazuna nicht einmal, er betrachtet sie nur, er schaut sie »aufmerksam« an, weiter nichts. Er ist vollkommen passiv, ein guter Kontrast zu Tennysons Aktivismus.

Ich möchte diesen Punkt besonders betonen und komme später nochmals darauf zurück. Der Osten schweigt, der Westen ist beredt. Aber das Schweigen des Ostens bedeutet nicht, einfach stumm zu sein und wortlos oder sprachlos zu bleiben. Oft ist das Schweigen ebenso beredt wie ein Wortschwall. Der Westen liebt es, alles in Worte zu fassen. Und nicht nur das, er verwandelt das Wort in Materie und läßt diese Materialität manchmal überdeutlich oder vielmehr allzu grob und sinnlich in seiner Kunst und Religion zum Ausdruck kommen.

2. Was tut Tennyson als nächstes? Er betrachtet die gepflückte Blume, die aller Wahrscheinlichkeit nach zu welken beginnt, und fragt sich: »Verstehe ich dich?« Basho fragt überhaupt nicht. Er fühlt das ganze Geheimnis, das seine bescheidene Nazuna offenbart – das Geheimnis, das bis zum Ursprung aller Existenz reicht. Er ist von diesem Gefühl berauscht und äußert sich in einem unaussprechbaren, unhörbaren Schrei.

Im Gegensatz dazu fährt Tennyson mit seiner Gedankenarbeit fort: »Wenn ich dich verstehen könnte« (ich betone das Wenn), »würde ich, was Gott und Mensch ist.« Sein Appell an das Verstehen ist typisch für den Westen. Basho nimmt hin, Tennyson widersteht. Tennysons Individualität distanziert ihn von der Blume, von »Gott und Mensch«. Er identifiziert sich weder mit Gott noch mit der Natur. Er ist stets von ihnen abgesondert. Sein Verstehen ist »wissenschaftlich objektiv«, wie es heutzutage genannt wird. Basho ist durch und durch »subjektiv«. (Das ist kein gutes Wort; denn das Subjekt wird immer einem Objekt gegenübergestellt. Mein »Subjekt« ist etwas, was ich »absolute Subjektivität« nennen möchte.) Basho beharrt auf dieser »absoluten Subjektivität«, mit der er die Nazuna und die Nazuna ihn sieht. Hier gibt es

weder Einfühlung noch Mitgefühl und auch keine Identifizierung.

Basho sagt: »Wenn ich aufmerksam schaue.« Das Wort »aufmerksam« deutet an, daß Basho hier nicht mehr Zuschauer ist, sondern daß sich die Blume ihrer selbst bewußt wurde und sich schweigend, beredt ausdrückt. Und diese schweigende Beredsamkeit, dieses beredte Schweigen der Blume wird in menschlicher Ausdrucksweise durch Bashos siebzehn Silben wiedergegeben. Welche Gefühlstiefe, welches Geheimnis des Ausdrucks, ja sogar welche Philosophie der »absoluten Subjektivität« darin liegt, ist nur denen verständlich, die das alles selbst schon erlebt haben.

Bei Tennyson gibt es, soviel ich sehen kann, zunächst keine Gefühlstiefe; typisch für die westliche Mentalität, ist er ganz Intellekt. Er ist ein Verfechter des Logos. Er muß etwas sagen, er muß sein konkretes Erlebnis abstrahieren oder gedanklich verarbeiten. Er muß aus dem Bereich des Gefühls in das des Intellekts treten und das Leben und das Gefühl einer Reihe von Analysen unterwerfen, um die Neugier des westlichen Menschen zu befriedigen.

Ich habe diese zwei Dichter, Basho und Tennyson, gewählt, weil sie zwei charakteristische Arten zeigen, die Wirklichkeit zu betrachten. Basho kommt aus dem Osten und Tennyson aus dem Westen. Wenn wir sie vergleichen, sehen wir, daß jeder die Traditionen seiner Umwelt offenbart. Demnach ist der westliche Geist analytisch, unterscheidend, differenzierend, induktiv, individualistisch, intellektuell, objektiv, wissenschaftlich, verallgemeinernd, begrifflich, schematisch, unpersönlich, am Recht hängend, organisierend, Macht ausübend, selbstbewußt, geneigt, anderen seinen Willen aufzuzwingen, usw. Die Wesenszüge des Ostens können dagegen folgendermaßen charakterisiert werden: synthetisch, zusammenfassend, integrierend, nicht unterscheidend, deduktiv, unsystematisch, dogmatisch, intuitiv (bzw. affektiv), nicht diskursiv, subjektiv, geistig individualistisch und sozial kollektivistisch usw. [2].

Sollen diese charakteristischen Eigenschaften von Ost und West durch Personen symbolisiert werden, muß ich auf Laotse (viertes Jahrhundert v. Chr.), einen großen Denker im alten China, zurückgehen. Ich lasse ihn den Osten vertreten, und das, was er »die Vielen« nennt, den Westen. Wenn ich »die Vielen« sage, will ich meinerseits jedoch nicht dem Westen in irgendeinem abfälligen Sinne die Rolle jener Masse zuteilen, die der alte Philosoph beschreibt.

Laotse ähnelt nach seiner eigenen Beschreibung einem Idioten. Er sieht aus, als wisse er nichts, als berühre ihn nichts. In dieser utilitaristischen Welt ist er praktisch unnütz. Er ist fast ausdruckslos. Und doch ist etwas in ihm, das ihn von einem unwissenden Einfältigen unterscheidet; er gleicht diesem nur äußerlich.

Im Gegensatz dazu besitzt der Westen ein Paar scharfe, durchdringende Augen, die tief in den Höhlen liegen und die Außenwelt überblicken wie die Augen eines Adlers, der hoch in den Lüften schwebt. (Tatsächlich ist der Adler das nationale Symbol einer gewissen westlichen Macht.) Seine scharfgeschnittene Nase, seine dünnen Lippen und die gesamten Gesichtszüge – sie alle deuten auf eine hochentwickelte Intelligenz und eine Bereitschaft zum Handeln hin. Diese Bereitschaft ist mit der eines Löwen vergleichbar. Und in der Tat sind Löwen und Adler die Symbole des Westens.

Tschuangtse im dritten Jahrhundert v. Chr. erzählt die Geschichte von Konton (hun-tun), dem Chaos. Die Freunde des Chaos verdankten ihm vieles von dem, was sie erreicht hatten, und wollten sich erkenntlich zeigen. Sie beobachteten, daß das Chaos keine Sinnesorgane hatte, um die Außenwelt zu unterscheiden. So gaben sie ihm an einem Tag Augen, am nächsten eine Nase, und innerhalb einer Woche vollendeten sie das Werk, es in eine fühlende Person wie sie selbst zu verwandeln. Während sie einander zu ihrem Erfolg gratulierten, starb das Chaos.

Der Osten ist das Chaos, der Westen die Schar jener dankbaren und wohlmeinenden, aber unkritischen Freunde.

Zweifellos erscheint der Osten in vieler Hinsicht dumm und stupide, da die Menschen des Ostens nicht so viele sichtbare und greifbare Zeichen von Intelligenz erkennen lassen. Sie sind chaotisch und scheinbar gleichgültig. Aber sie wissen, daß ihre angeborene Intelligenz ohne diesen chaotischen Zug dem menschlichen Zusammenleben nicht viel nützen würde. Die fragmentarischen Einzelglieder können ohne Bezug auf das Unendliche selbst, das tatsächlich jedem einzelnen der endlichen Glieder zugrundeliegt, nicht harmonisch und friedlich zusammenwirken. Die Intelligenz gehört dem Kopf an; und ihr Wirken ist auffallender und leistet viel, wogegen das Chaos still und stumm hinter aller oberflächlichen Betriebsamkeit verharrt. Seine wahre Bedeutung tritt niemals so stark hervor, daß sie für Beobachter erkennbar würde.

Der wissenschaftlich eingestellte Westen gebraucht seine Intelligenz, um alle möglichen Einrichtungen zu erfinden, um den Lebensstandard zu erhöhen und sich seiner Meinung nach unnötige Arbeit und Plackerei zu ersparen. Er gibt sich daher alle Mühe, die ihm zugänglichen natürlichen Hilfsquellen zu »entwickeln«. Dem Osten hingegen macht es nichts aus, alle möglichen niedrigen und manuellen Arbeiten zu verrichten; er ist offenbar mit dem »unentwickelten« Stand seiner Zivilisation zufrieden. Er möchte nicht dem Maschinendenken verfallen; sich zu einem Sklaven der Maschine machen. Diese Liebe zur Arbeit darf man wohl charakteristisch für den Osten nennen. Die Geschichte eines Bauern, die Tschuangtse erzählt, ist in vieler Hinsicht bezeichnend und vielsagend, obwohl sie sich vor über zweitausend Jahren in China abgespielt haben soll.

Tschuangtse war einer der größten Philosophen des alten China. Man sollte ihn viel mehr studieren, als dies zur Zeit geschieht. Die Chinesen sind nicht so spekulativ wie die Inder und vernachlässigen leicht ihre eigenen Denker. Obwohl die Kenner der chinesischen Literatur Tschuangtse als den größten Stilisten sehr gut kennen, werden seine Gedanken nicht so gewürdigt, wie sie es verdienen. Er war ein hervorragender

Sammler von Geschichten, die zu seiner Zeit in Umlauf waren. Wahrscheinlich hat er jedoch auch viele Geschichten selbst erdacht, um seine eigenen Lebensansichten zu illustrieren. Hier ist eine Geschichte, die seine Philosophie der Arbeit prächtig veranschaulicht, die Geschichte eines Bauern, der es ablehnte, ein Ziehgestänge zu benutzen, um Wasser aus seinem Brunnen zu heben.

Ein Bauer grub einen Brunnen, um sein Land zu bewässern. Das Wasser trug er in einem Eimer mühsam aus dem Brunnen herauf. Als das ein Vorübergehender sah, fragte er den Bauern, warum er dazu nicht einen Ziehbrunnen verwende; er spare Arbeit und leiste mehr als die primitive Methode. Der Bauer sagte: „Ich weiß, daß er Arbeit spart, und gerade das ist der Grund, warum ich ihn nicht verwende. Ich fürchte, daß man dem Maschinendenken verfällt, wenn man eine solche Einrichtung verwendet, und das führt zu Indolenz und Faulheit.“

Die Menschen des Westens fragen oft, warum die Chinesen nicht mehr Wissenschaften und mechanische Vorrichtungen entwickelt haben. Das ist eigenartig, sagen sie, da doch die Chinesen für ihre Entdeckungen und Erfindungen wie den Magneten, das Schießpulver, das Rad, das Papier und andere Dinge bekannt sind. Der Hauptgrund ist der, daß die Chinesen und andere asiatische Völker das Leben so lieben, wie es ist, und es nicht in ein Mittel verwandeln wollen, etwas zu erreichen, was den Lauf des Lebens in eine völlig andere Bahn lenken würde. Sie lieben die Arbeit um ihrer selbst willen, wenn auch, objektiv gesehen, arbeiten etwas vollbringen heißt. Aber bei der Arbeit freuen sie sich an der Arbeit und beeilen sich nicht, sie zu beenden. Mechanische Vorrichtungen sind wohl wirksamer, sie leisten mehr, aber die Maschine ist unpersönlich und unschöpferisch und hat keinen Sinn.

Mechanisierung bedeutet Verstandesarbeit, und da der Verstand in erster Linie zweckmäßig denkt, hat die Maschine keine geistige Ästhetik und keinen ethischen Geist. Hierin liegt der

Grund, der Tschuangtse's Bauern veranlaßte, sich nicht der Maschine auszuliefern. Die Maschine drängt uns, die Arbeit zu beenden und das Ziel zu erreichen, für das sie geschaffen wurde. Die Arbeit an sich ist wertlos, außer als Mittel zum Zweck. Das heißt, das Leben verliert hier seine schöpferische Kraft und wird zu einem Instrument, und der Mensch ist nunmehr ein Mechanismus, der Güter produziert. Die Philosophen sprechen von der Bedeutung der Person; wie wir jetzt sehen, ist in unserem hochindustrialisierten und mechanisierten Zeitalter die Maschine alles und der Mensch fast völlig zur Knechtschaft verdammt. Das ist es, glaube ich, was Tschuangtse fürchtete. Natürlich können wir das Rad der Industrialisierung nicht bis zum Zeitalter der primitiven Handarbeit zurückdrehen. Aber es wird gut sein, wenn wir der Bedeutung der Hände eingedenk sind und auch der Übel, die mit der Mechanisierung des modernen Lebens einhergehen, das den Intellekt auf Kosten des Lebensganzen zu sehr betont.

Soviel für den Osten. Nun einige Worte über den Westen. Denis de Rougemont sagt in seinem *Man's Western Quest*, daß »der Mensch und die Maschine« die beiden hervorstechendsten Merkmale der westlichen Kultur seien. Das ist bezeichnend, weil der Mensch und die Maschine einander widersprechende Erscheinungen sind und der Westen schwer darum kämpft, sie miteinander in Einklang zu bringen. Ich weiß nicht, ob die Menschen des Westens dies bewußt oder unbewußt tun. Ich möchte nur auf die Art und Weise hinweisen, wie diese beiden heterogenen Ideen gegenwärtig die Gedanken des Westens beeinflussen. Es muß beachtet werden, daß die Maschine zu Tschuangtse's Philosophie der Arbeit in Widerspruch steht und daß die westlichen Auffassungen von individueller Freiheit und persönlicher Verantwortung den östlichen Auffassungen von absoluter Freiheit widersprechen. Ich will hier keine Einzelheiten anführen, sondern will nur versuchen, die Widersprüche zusammenzufassen, denen der Westen gegenwärtig gegenübersteht und unter denen er leidet:



- 1. Mensch und Maschine bilden einen Widerspruch, und wegen dieses Widerspruches steht der Westen unter großer psychologischer Spannung, die sich in verschiedenen Bereichen seines modernen Lebens äußert.
- 2. Zum Begriff des Menschen gehören Individualität und persönliche Verantwortung, wogegen die Maschine das Produkt von Gedankenarbeit, Abstraktion, Verallgemeinerung, Totalisierung und Kollektivdasein ist.
- 3. Objektiv, intellektuell oder vom Maschinendenken aus gesehen, hat persönliche Verantwortung keinen Sinn. Die Verantwortung hängt logisch mit der Freiheit zusammen, und in der Logik gibt es keine Freiheit, denn alles wird durch starre syllogistische Regeln beherrscht.
- 4. Überdies wird der Mensch als biologisches Produkt von biologischen Gesetzen beherrscht. Die Vererbung ist eine Tatsache, die keine Persönlichkeit ändern kann. Ich werde nicht durch meinen eigenen freien Willen geboren. Die Eltern bringen mich nicht durch ihren freien Willen zur Welt. Geburtenplanung hat in Wirklichkeit keinen Sinn.
- 5. Freiheit ist ebenfalls eine unsinnige Idee. Ich lebe sozial, in einer Gemeinschaft, wodurch ich in all meinen Bewegungen eingeschränkt werde, und zwar sowohl in geistiger als auch physischer Hinsicht. Selbst wenn ich allein bin, bin ich keineswegs frei. Ich habe alle möglichen Impulse, die ich nicht immer beherrsche. Einige Impulse gehen ohne meinen Willen mit mir durch. Solange wir in dieser begrenzten Welt leben, können wir niemals behaupten, wir seien frei oder handelten, wie wir wollten. Selbst dieser Wunsch ist etwas, das uns nicht gehört.
- 6. Der Mensch kann von Freiheit sprechen, soviel er mag; die Maschine schränkt seine Freiheit doch so sehr ein, daß sie leeres Gerede bleibt. Der Mensch des Westens ist von Anfang an genötigt, beschränkt, gehemmt. Seine Spontaneität ist keineswegs seine eigene, sondern die der Maschine. Die Maschine hat keine schöpferische Kraft; sie arbeitet nur soweit oder soviel, wie es das, was in sie hineingesteckt wird, ermöglicht. Sie handelt nie als »Person«.

- 7. Der Mensch ist nur frei, wenn er unpersönlich ist. Er ist frei, wenn er sich verleugnet und im Ganzen aufgeht. Genauer gesprochen, er ist frei, wenn er er selbst und doch nicht er selbst ist. Solange er diesen scheinbaren Widerspruch nicht voll und ganz versteht, steht es ihm nicht zu, von Freiheit, Verantwortung oder Spontaneität zu sprechen. So ist zum Beispiel die Spontaneität, von der die Menschen des Westens, vor allem einige Psychoanalytiker, sprechen, nicht mehr und nicht weniger als kindliche oder tierische Spontaneität und nicht die Spontaneität der voll ausgereiften Persönlichkeit.
- 8. Maschine, Behaviorismus, bedingte Reflexe, Kommunismus, künstliche Besamung, Automation allgemein, Vivisektion, Wasserstoffbombe – sie alle stehen in innigster Beziehung zueinander und bilden zusammengeschweißte feste Glieder einer logischen Kette.
- 9. Der Westen bemüht sich, einen Kreis in ein Quadrat zu verwandeln. Der Osten versucht, einen Kreis dem Quadrat gleichzusetzen. Für das Zen ist der Kreis ein Kreis und das Quadrat ein Quadrat, und gleichzeitig ist das Quadrat ein Kreis und der Kreis ein Quadrat.
- 10. Freiheit ist ein subjektiver Begriff, der sich objektiv nicht interpretieren läßt. Wenn wir es versuchen, verwickeln wir uns unentwirrbar in Widersprüche. Deshalb sage ich, es ist Unsinn, in dieser objektiven Welt der Beschränkungen um uns von Freiheit zu sprechen.
- 11. Im Westen ist Ja gleich Ja und Nein gleich Nein. Ja kann niemals Nein bedeuten und umgekehrt. Der Osten läßt Ja zu Nein und Nein zu Ja hinübergleiten; zwischen Ja und Nein gibt es keine starre Grenze. Es liegt in der Natur des Lebens, daß dies so ist. Nur in der Logik ist die Grenze unverwischbar. Die Logik wurde vom Menschen als Hilfsmittel für nützliche Zwecke geschaffen.
- 12. Wenn dem Westen diese Tatsache bewußt wird und er gewisse physikalische Phänomene nicht durch Erklärungen aus der Welt schaffen kann, erfindet er Begriffe, wie sie in der Physik als Komplementarität oder als Unschärferelation

bekannt sind. Wie gut es ihm aber auch gelingen mag, einen Begriff nach dem anderen zu erfinden, er kann bestehende Tatsachen nicht überlisten.

13. Wir befassen uns hier nicht mit der Religion, aber es ist vielleicht nicht uninteressant, folgendes festzustellen: Das Christentum, die Religion des Westens, spricht von Logos, Wort, Fleisch, Inkarnation und leidenschaftlicher Weltlichkeit. Die Religionen des Ostens streben nach Exkarnation, Stille, Absorption, ewigem Frieden. Für Zen ist Inkarnation gleich Exkarnation, die Stille dröhnt wie Donner, das Wort ist wortlos, das Fleisch fleischlos, Hier-jetzt ist gleich Leere (sunnyata) und Unendlichkeit.

II Das Unbewußte im Zen-Buddhismus

Es ist vielleicht nicht dasselbe, was ich unter dem »Unbewußten« verstehe und was Psychoanalytiker damit meinen, und ich muß daher meine Auffassung erklären. Vor allem, wie ich an die Frage des Unbewußten herangehe. Wenn ich einen solchen Ausdruck gebrauchen soll, würde ich sagen, mein »Unbewußtes« ist »metawissenschaftlich« (überwissenschaftlich) oder »antewissenschaftlich« (vorwissenschaftlich). Sie alle sind Wissenschaftler, und ich bin ein Anhänger des Zen, und meine Auffassung ist »antewissenschaftlich« – manchmal sogar »antiwissenschaftlich«, fürchte ich. »Antewissenschaftlich« ist vielleicht kein passender Ausdruck, aber er scheint das auszudrücken, was ich damit sagen möchte. Auch »metawissenschaftlich« ist vielleicht nicht schlecht, denn die Auffassung des Zen kommt zur Entfaltung, nachdem die Wissenschaft oder die Intellektualisierung seit geraumer Zeit das gesamte Gebiet menschlicher Forschung eingenommen hat; und das Zen verlangt, daß wir, bevor wir uns bedingungslos der Herrschaft der Wissenschaft über den gesamten Bereich menschlicher Tätigkeit unterwerfen, innehalten und nachdenken, ob die Dinge, so wie sie sind, in Ordnung sind.

Die wissenschaftliche Methode, die Wirklichkeit zu untersuchen, besteht darin, einen Gegenstand vom sogenannten objektiven Standpunkt aus zu betrachten. Nehmen wir beispielsweise an, eine Blume hier auf dem Tisch sei Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung. Die Wissenschaftler werden sie allen möglichen botanischen, chemischen und physikalischen Analysen unterziehen und uns mitteilen, was sie von diesen verschiedenen Blickwinkeln aus über die Blume gefunden haben, und sie werden sagen, daß die Untersuchung der Blume abgeschlossen und nichts weiter über sie zu sagen sei, wenn nicht zufällig im Verlauf anderer Untersuchungen etwas Neues entdeckt werde.

Das Hauptmerkmal, das die Einstellung der Wissenschaft zur Wirklichkeit auszeichnet, besteht darin, daß sie einen Gegenstand beschreibt, über ihn spricht, um ihn herumgeht, alles festhält, was unsere Sinne und unseren Verstand erregt, und es vom Gegenstand selbst fortabstrahiert, und wenn sie glaubt, fertig zu sein, diese analytisch gebildeten Abstraktionen synthetisiert und das Ergebnis für den Gegenstand selbst hält.

Aber es bleibt immer noch die Frage offen: »Ist wirklich der ganze Gegenstand im Netz gefangen?« Ich möchte sagen: »Keineswegs!« Denn der Gegenstand, den wir glauben gefangen zu haben, ist bloß eine Summe von Abstraktionen und nicht der Gegenstand selbst. Für praktische utilitaristische Zwecke scheinen all diese sogenannten wissenschaftlichen Formeln mehr als ausreichend zu sein, aber der sogenannte Gegenstand ist nicht ganz da. Wenn wir das Netz eingeholt haben, finden wir, daß etwas durch die feineren Maschen geschlüpft ist.

Es gibt jedoch noch einen anderen Weg, der Wirklichkeit gegenüberzutreten, der vor oder nach den Wissenschaften kommt. Ich nenne ihn Zen.

10. Sitzung

Harumi Befu: "Civilization and Culture: Japan in Search of Identity", Japanese Civilization in the Modern World. Life and Society. Edited by Tadao Umesao, Harumi Befu, Josef Kreiner, Senri 1984 (Senri Ethnological Studies, 18), 59-75

SENRI ETHNOLOGICAL STUDIES No. 16

ICET

**JAPANESE CIVILIZATION
IN THE MODERN WORLD**

LIFE AND SOCIETY

edited by

Tadao UMESAO

Harumi BEFU

Josef KREINER

National Museum of Ethnology
1984

ICET

Civilization and Culture: Japan in Search of Identity

Harumi BEFU
Stanford University

1. Introduction
2. Foreign Culture and Japanese Civilization
3. The "syntax" of Japanese Civilization
4. "Japanese (*Washiki*)" Style and "Western (*Yōshiki*)" Style as Cultural Concepts
5. "Japanese" vs. "Western" and "*Ōyake* (Public)" vs. "*Wataku-shi* (Private)"
6. The Superiority of the "Public" ("Western") vis-à-vis the "Private" ("Japanese")
7. Invasion of the "Western" into the "Private" Sector
8. Crisis in "Western" Dominance
9. The Concept of *Nihonron*
10. Contents of *Nihonron*
11. Mutual Implications of Language, Race and Culture in *Nihonron*
12. The Uniqueness of Japanese Culture
13. Evidence of *Nihonron* as a National Sport
14. The Basis for *Nihonron* Popularity
15. The Empirical Validity of *Nihonron* Theses
16. *Nihonron* and *Tatema*
17. Internationalization as the "External" Background for *Nihonron*
18. Dominance of the "Western" style as an "internal" factor in the Popularity of *Nihonron*
19. *Nihonron* as a challenge to the dominance of the "Western"

1. INTRODUCTION

"Culture" and "Civilization" are similar and yet different concepts which need to be distinguished in academic discourse. In the West, in common sense parlance a culture is often thought to have reached the state of civilization when cities develop and the right of the citizen is recognized. Civilization in this sense came into existence only a few thousand years ago, and millions of years after the birth of human culture. In contrast to this conception of civilization, Umesao Tadao defines civilization as "an integration of society and culture. For a society to exist, there must be land on which to exist. Civilization refers to an integration of all the physical equipment, devices and facilities built on land as well as the entire culture transmitted in the society" [UMESAO 1974: 246]. Thus in Umesao's sense, culture and civilization lack the diachronic differentiation seen in the Western conception.

Umesao further differentiates "modern civilization" from "civilization," the former referring to "the new, large scale lifestyles designed on the basis of the industrial revolution." According to Umesao "three regions on the globe succeeded in its realization, namely, Western Europe, Japan, and the United States" [UMESAO 1967: 112].

Umesao's view of civilization is born of his ecological approach. Designating the western and eastern ends of the Eurasian land mass as type I regions and the area between them as type II regions, Umesao claims that modern civilization developed only in type I regions and finds reasons for this in the historical and ecological differences between the two.

Ancient civilizations flowered only in the type II regions, whereas regions of type I saw only modest imitations of these ancient civilizations. In the type II regions, colossal empires rose and fell one after another. In contrast, in type I regions, feudalism was established, after which a capitalistic economy, in combination with industrial technology, produced modern civilization. Behind this civilizational history is the ecological history of the enormous expanse of the Eurasian continent, elaboration of which, however, is beyond the scope of this paper. I refer the reader to various of Umesao's publications.

An issue central to this paper is the difference between Japan as a modern civilization and western Europe and its extension, North America (to be abbreviated here as Euramerica) as another. How is this difference to be explained? If the ecological approach explains homogeneity for Japan and Euramerica (both as modern civilizations of Type I), then *ipso facto*, an ecological explanation for the differences between the two would be rather difficult. For example, according to Umesao, one of the characteristics of Japanese civilization is the parallel existence of *washiki* (the "Japanese") cultural style and *yōshiki* (the "Western") cultural style. (Hereafter the two Japanese concepts, *washiki* and *yōshiki*, will be expressed "Japanese" and "Western"—in quotation marks—for smoother reading. Without quotation marks, the terms will be used in their generic sense.) Is this characteristic to be explained ecologically, or is it a problem of cultural history? It is no doubt a phenomenon which should be considered from both approaches but in this paper I would like to focus on cultural-historical considerations. In brief, my argument is that Japan developed its own civilization by contrasting itself with the more advanced Euramerican civilizations and by incorporating their cultural elements.

It goes without saying, as Umesao notes, that Japan did not merely graft foreign culture onto itself. Instead, Japan created its own modern civilization by integrating Euramerican culture with its traditional civilization. It is for this reason that Japan's modern civilization is understandable only by placing it within the context of its own traditional civilization. It is on such an assumption that the following argument is presented.

2. FOREIGN CULTURE AND JAPANESE CIVILIZATION

No civilization in the world is totally unaffected by outside cultures: all civiliza-

tions have gone through millions of years of history, during which time they all have to a greater or lesser extent, accepted and integrated foreign cultural elements.

Japanese civilization is often said to be "pure" or "homogeneous." This means only that from the large-scale introduction of Chinese culture in the sixth century until the middle of the nineteenth, influence of neighboring civilizations was relatively small. This proposition, however, denies or at best minimizes the significance of the imprint of Chinese civilization, which is very, very considerable to say the least. Nor is there any argument about the influence of Western culture upon Japanese civilization in the last hundred years. Again in considering Japan's prehistory, cultural elements from northern, central, and (insular as well as continental) Southeast Asia have all gone to make up essential parts of traditional Japanese culture. Japanese language, rice culture, Buddhism and other essential elements of Japanese civilization all came from abroad. This realization forces upon us a major revision of the thesis of Japanese cultural purity. No doubt, new cultural elements have been forged into a unique amalgam in the Japanese archipelago. No doubt, too, foreign cultural elements have gone through unique transformations. This is natural and predictable. It would be strange indeed if foreign cultural elements did not change but instead remained and persisted in a fossilized condition for hundreds of years. Be that as it may, belief in the purity of Japanese culture—whatever it may mean—will probably remain among Japanese for a long time to come. This belief is an important theme in *Nihonron*, a genre of Japanese intellectual writing on Japanese cultural identity to be elaborated on below.

3. THE "SYNTAX" OF JAPANESE CIVILIZATION

Umesao uses the term "syntax," or "grammar" of civilization to refer to modes of integration of foreign culture such as replacement, syncretism, and coexistence. Among them, Umesao takes up "coexistence" as a characteristic feature of Japanese civilization. In other words, Japanese civilization contains "Japanese" and "Western" styles of living which are clearly distinguishable and distinguished.

This does not mean that other processes ("grammar" in Umesao's sense) of integrating foreign cultural elements are absent in Japan. For example, the phonology of the Japanese language has been affected, albeit only slightly, by the introduction of "Chinese (*on*) readings" of Chinese characters in Japanese language. Or, to take another example, the works of modern Japanese composers, such as Takemitsu Tōru and Miki Minoru, integrate traditional Japanese and Western music. These are examples of syncretism. In an earlier time Japanese used carriages (*kago*) for transportation, which were replaced by the rickshaw in the early modern period, which in turn have now been completely replaced by the automobile, the bus, the train and other modern means of transportation. Nonetheless Umesao is right in seeing the parallel existence of the Western and Japanese styles as a major "syntactic" mode of Japanese civilization. This paper concerns this syntactic mode as it relates to Japan's cultural identity.

4. "JAPANESE (*WASHIKI*)" STYLE AND "WESTERN (*YŌSHIKI*)" STYLE AS CULTURAL CONCEPTS

Offhand the distinction between "Japanese" and "Western" styles may seem to be objective reality, the labels being merely names for clearly distinguishable phenomena. That this is not so, that on the contrary, the labels apply to culturally conceptualized, arbitrary distinctions is in several senses an important realization.

First of all, it is clear from the examples Umesao cites for "Japanese" and "Western" styles, such as *sake* (Japanese rice wine), living room furniture, clothing and bread, that these terms refer to material objects. Second, these material objects are consumer goods essential to everyday life. Third, in classifying them as "Japanese" or "Western," the process of their production is not so much criterial as are the final products themselves. For example, modern technology has totally automated the brewing process of Japanese *sake* from the initial stage of washing the rice to the bottling of the finished product. This "Western" process, however, has not moved Japanese to change the labelling of *sake* from "Japanese" to "Western." To take another example, even if one knew *sushi* was made by a robot, as it sometimes is nowadays, no one would dream of calling *sushi* a "Western" style food. An evening dress made entirely from silk produced in Japan is still "Western;" but *kimono* made from synthetic material is nevertheless "Japanese."

Fourth, the label "Japanese" does not necessarily designate "made in Japan;" nor does "Western" refer to imported goods. At present the vast majority of the materials used for the New Year's feast (*osechi ryōri*) are imported from abroad. Still in all, *osechi ryōri* remains quintessentially "Japanese." In other words, the origin of the material used for consumer product is not at issue in the designation of "Japanese" or "Western."

The "Japanese" vs. "Western" distinction is not based on objective classification. This is illustrated with the example of cooked rice, which has the "Japanese" or *washiki* designation of *gohan* when served with Japanese dishes, but acquires the "Western" or *yōshiki* designation of *raisu* ("rice") when served with Western dishes. Thus the "Japanese" and "Western" are not labels inherent in the objects to be classified. The classification has a subjective, or arbitrary element.

This subjectivity or arbitrariness does not, however, mean that classification varies from one Japanese to another, nor does it create any argument among Japanese as to whether a certain object should be classified as "Japanese" or "Western." This subjectivity is cultural, yielding a classification upon which Japanese generally agree. In this sense, "Japanese" and "Western" are cultural concepts with a high degree of popular consensus.

Being a cultural classification, the "Japanese"/"Western" dichotomy is, while clear and self evident to Japanese, not always comprehensible to non-Japanese. For example, as Aroutiounov [1966] demonstrates, in the eyes of the Japanese, *ryokan* (inn with *tatami* rooms) is "Japanese," regardless of whether it has Western style chairs or baths in the individual rooms or other Western style amenities. As an

objective phenomenon, *ryokan* combines both Japanese and Western elements. But to be able to talk about a combination, is in itself is a telltale sign of the fact that separate elements of "Japanese" and "Western" styles are already recognized.

5. "JAPANESE" VS. "WESTERN" AND "ŌYAKE (PUBLIC)" VS. "WATAKUSHI (PRIVATE)"

The pair concepts, "Japanese" and "Western," are correlated in the grammar of Japanese civilization with another pair of Japanese concepts, *ōyake* and *watakushi*, commonly rendered in the dictionary as "public" and "private." The Japanese terms, however, in a certain critical sense, do not correspond with their dictionary translations. *Ōyake* has to do with governance, the societal, the communal, and all else which involves the corporate interest of the body politic, particularly in the arena of social life traditionally regarded as "sacred (*hare*)."¹ Of late, the process of secularization has reduced the area of the "sacred;" still, *Ōyake* refers to formerly sacred areas of life.

Watakushi, on the other hand, refers to matters of personal affair and individual interest. *Watakushi* is often seen as embracing interests opposed to those of *ōyake*. Typically, *watakushi* refers to personal matters or affairs which concern the family in opposition to communal or larger, societal affairs. For the sake of convenience, "public" and "private" in quotation marks will be adopted here for the Japanese terms, *ōyake* and *watakushi*. The conceptual difference between the Japanese terms and their English counterparts should, however, never be forgotten.

Umesao [1981] has observed that from the early days of modern Japan, dress in the "public" sphere was defined as "Western." As a consequence, "Japanese" style clothing came to be confined more and more to "private" areas of life. Umesao credits Yoshida Mitsukuni for noting that it was Itō Hirobumi, the then Prime Minister, who made a political decision early in the Meiji period (1868–1912) to adopt Western clothes at official functions in the Imperial Palace [UMESAO 1981: 350]. This decision firmly established the place of Western clothes in the "public" domain of Japanese social life. But official adoption of Western attire in the Imperial Palace is not the only expression of the "Western" in the "public" sphere of life. Work places, government offices, and schools are all "public" places, and as such, require Western attire. Anyone going to work nowadays in Japanese clothes would be considered out of his or her mind. In "public" places, not only in clothing but in food and shelter, too, Western forms are required nowadays. In entertaining Western diplomats in "public" places, "Western," especially French style food is served, but as the situation becomes more and more "private," Japanese cuisine is more likely to be served. "Public" buildings—such as government offices, schools, and major business offices are all ferro-concrete, with "Western" style interior furnishings. It is only in remote corners of Japan that one might be able to find a Japanese style building serving "public" purposes. Among food, shelter and clothing, shelter and

六
食 → 六
注

clothing are more thoroughly Westernized in "public" places, whereas not infrequently Japanese food is still served in "public" situations.

Somewhat different from the above areas of life but still exemplary of the "Western" style in "public" places is music. From Meiji on, music education in schools has focused exclusively on Western music. Until the recent (postwar) revival of Japanese music curriculum in some music academies, the only way one could learn traditional Japanese music was through private lessons. The great bulk of music education in schools today is still comprised overwhelmingly of Western music. Outside schools, too, Western music dominates the entertainment scene. Every December Beethoven's Ninth Symphony is performed all over Japan on an average of just over twice a day. No piece of Japanese music comes close to enjoying this kind of popularity. Among the Japanese youth, the popularity of rock, punk and new wave music overwhelms what little interest they may show for traditional Japanese music.

Thus invasion of "Western" lifestyle in the "public" area has resulted in the almost complete replacement of "Japanese" lifestyles. It looks as though "Japanese" style has come to be, by and large, confined to the "private" area of life.

6. THE SUPERIORITY OF THE "PUBLIC" ("WESTERN") VIS-À-VIS THE "PRIVATE" ("JAPANESE")

Traditionally, Japanese culture has placed the "public" ahead of the "private." Societal and communal interests took precedence over the needs of individual members. This contrasts with Western social philosophy, where individual interest occupies a paramount place in society, and an individual's rights are protected by the constitution or the legal system. In the West, if personal rights must be infringed on for the sake of public good, law must specify the extent of this infringement. In contrast, in traditional Japan, "public" good is prior to personal interest. Infringement of the "public" right for personal reasons has been considered selfish and bad. It is only since the adoption of the postwar constitution that personal rights have become widely recognized by law. Legal changes notwithstanding, however, traditional attitudes still prevail in many sectors of social life.

Coming back to the main concern of this section, equation of the "Western" with the "public" and of the "Japanese" with the "private" has necessarily placed the "Western" style above the "Japanese" in the hierarchy of Japanese values. As the highly valued "Western" mode is more and more widely adopted the "Japanese" mode, having lower status, is correspondingly practiced less and less. If a child went to school wearing a *kimono* nowadays, he or she would be ridiculed precisely because of the inferior value assigned to Japanese clothes. Some may argue that the high cost of a *kimono* makes it prohibitive for parents to buy one for their children's everyday use. This argument, however, puts the "cart before the horse." If the *kimono* were considered appropriate for everyday use, Japanese would most surely find ways of mass-producing them inexpensively. In the absence of a mass market,

kimono has become the specialty wear for occasions such as weddings and the January 15th coming-of-age ceremonies, resulting in the generally higher price.

To summarize the argument above, the political significance of the "Western" and the "Japanese" is expressed in the recognition of the former as "public" and the relegation of the latter to the "private" sector of life. As long as the "public" implies power, authority and prestige, the "Western" style will correspondingly symbolize high political status, subjugating the "Japanese" style to a lesser status.

7. INVASION OF THE "WESTERN" INTO THE "PRIVATE" SECTOR

In the above discussion, we have been concerned with the "Western" style in the "public" sector and the "Japanese" in the "private" sector, and have left aside other logically possible combinations, namely, the "Western" in the "private" and the "Japanese" in the "public" sectors. Let us consider them now.

It is quite clear that the "Western" style has intruded extensively into the "private" area of life. For example, homes in the Western architectural style are quite common nowadays, many having a ferro-concrete structure. Most modern homes, whether "Japanese" or "Western" in external appearance, have at least one Western style room and some Western style furniture. Dining rooms are more often than not equipped with a table and chairs. A piano, beds, study desks, a stereo set, a television and numerous other "Western" style furnishings have become accepted parts of the Japanese home. This does not mean that the "Japanese" style has totally disappeared from the household scene. *Kimono* is worn at home by many. It is rare even for an architecturally "Western" house not to have at least one *tatami* room. The fact that in general the housewife wears *kimono* more than the husband is a symbolic manifestation of the fact that the traditional place of a Japanese woman is confined to the "private" area of social life.

The last combination to be considered is "Japanese" *cum* "public." Due to the success of the policy of Meiji leaders to give "Western" lifestyle a political meaning, at present "public" places are well nigh monopolized by the "Western" lifestyle. Inasmuch as the objectives of introducing things Western—whether it be technology, legal institutions or the educational system—were political, and as political leaders intended to symbolize "civilized enlightenment" (*bunmei kaika*) through adoption of Western material culture, retention of the Japanese style in "public" places would have been a political contradiction. After a hundred some odd years of invasion of the "public" area by the "Western"—with political backing—it is quite understandable that the "Japanese" style has been virtually eliminated from the "public" domain.

In sum, the "Western" lifestyle has not only dominated "public" places but has also invaded the "private" areas. Thus the "Japanese" style has been virtually erased from "public" life, and is holding its own less and less even in the "private" sector.

8. CRISIS IN "WESTERN" DOMINANCE

The relationship between the "Western"/"Japanese" and the "public"/"private" dichotomies must be analyzed historically. In premodern times obviously there was no "Western" lifestyle in Japan, and both "public" and "private" sectors of life were necessarily "Japanese." From the Meiji period on, the "Western" first occupied "public" spaces and then gradually permeated the "private" areas. As a result, traditional culture gradually lost ground to "Western" culture. Now it goes without saying, inasmuch as the "Japanese" style of life is what enables Japanese to identify themselves as Japanese, that reduction of the area of "Japanese" style implies a corresponding shrinkage of the area of self-expression as Japanese. Furthermore, the problem is not simply in the reduction of the area of the "Japanese" lifestyle, but in the fact that expression of the "Japanese" style in "public," i.e., socially and politically important places is difficult if not impossible; and even in less important, "private" areas of life, it is threatened by the encroachment of the "Western" style. One of the far reaching effects of the decision of the Meiji leaders and also of the adoration of things Western by Japanese is to place traditional Japanese culture in an inferior position vis-à-vis Western culture. As a serious consequence Japanese are gradually losing areas in which they can express their identity as Japanese. In other words, Japanese are finding fewer and fewer opportunities to legitimize their being Japanese. Crisis arise in the fact that they must express their cultural identity with a cultural style which has been defined as politically inferior and also perceived by themselves as such. In saving the Japanese from this crisis in cultural identity, the genre of literature called *Nihonron* plays a critical role.

9. THE CONCEPT OF NIHONRON

I would like to discuss *Nihonron* as a means of rescuing Japanese from this crisis in cultural identity. A variety of terms such as *Nihon bunkaron* ("theory" of Japanese culture), *Nihon shakairon* ("theory" of Japanese society), *Nihonjinron* ("theory" of Japanese national character), *Nihonron* ("theory" of Japan), etc. are current, and all refer to one and the same general genre, in spite of the differences in their denotations as indicated in the parenthetical, literal translations above. A glance at the literature in this field is enough to convince anyone that no clear distinction is conceptually made among these "subdisciplines" of Japanology. A work presumably in *Nihon bunkaron* according to the promotional commentaries on the dust jacket may freely deal with social structure or national character. A contribution supposedly in *Nihon shakairon* might well refer to cultural or psychological aspects. For convenience's sake I shall adopt *Nihonron* to refer to this whole genre.

10. CONTENTS OF NIHONRON

In its bare essence, *Nihonron* purports to demonstrate the uniqueness of Japanese culture, society and national character. This is not the place to elaborate on the

contents of innumerable *Nihonron* essays. It will suffice to give a few examples so that the reader may have some notion of what *Nihonron* is about.

The group orientation of the Japanese has been made much of by numerous writers, especially those analyzing Japanese business practices [HAZAMA 1971; INUTA 1977; IWATA 1978; CLARK 1979]. Self-sacrificing dedication to company goals is supposedly an illustration of this quality of Japanese social character. Hierarchical ranking of members who emotionally depend on each other is regarded as the basic structure of Japanese groups, ultimately deriving from the traditional family system [NAKANE 1967; DOI 1971; HAMAGUCHI 1977].

Themes much touted in *Nihonron*, for example, are that Japanese value harmony in human relations [HAMAGUCHI 1977] and with nature, that their essential communication is performed non-verbally (*ishin denshin* or *haragei*), and that their aesthetic orientation includes valuing rustic simplicity (*wabi, sabi*) and melancholic empathy with nature (*mono no aware*), etc.

The point is that these and many other characteristics are claimed to be uniquely Japanese. This claim implies two things. First, it summarizes the general beliefs of Japanese as to how Japanese society is put together, verbalizing what the less literate intuitively feel but are unable to codify and at the same time informing those less informed what they should believe with respect to the "shape" of Japanese culture and society. Secondly, in addition to this "informational" function, this cosmology has a normative function. It gives instruction in such areas as ideal human relations and aesthetic standards. Being normative, it exhorts Japanese to behave according to the format prescribed in *Nihonron* and to believe, if they do not already do so, in the truth of this cosmology.

11. MUTUAL IMPLICATIONS OF LANGUAGE, RACE AND CULTURE IN *NIHONRON*

One fundamental assumption in *Nihonron*, often buried in semi-consciousness, is that Japanese language, race and culture are mutually implicative. That is, being Japanese means being descendants of those who have lived on the Japanese islands for generations and have shared their genes, or as Japanese put it, share their "blood line (*chi* or *Kettō*)". To be Japanese likewise implies that those who have lived on the Japanese islands and shared their blood speak the language their ancestors have spoken from time immemorial.

Until recently with relatively small and minor exceptions, this language was not spoken by any other ethnic group; nor was it spoken outside the Japanese archipelago. Furthermore, the genetically Japanese people spoke only the Japanese language as a native tongue. Likewise until recently, when they began migrating to North and South America, Japanese people never adopted another, entire culture in place of their own.

Thus, to be Japanese is to have descended from Japanese and to speak the Japanese language as a mother tongue and to possess Japanese culture. Similarly,

speakers of Japanese as a mother tongue have all descended from "genetically" Japanese people who have lived on the Japanese islands and practiced Japanese culture. At the same time, those who have practiced Japanese culture are native speakers of Japanese and descendants of Japanese living on the Japanese islands. Thus in the minds of Japanese the following equation holds:

Japanese archipelago \equiv genetic Japanese \equiv Japanese culture \equiv Japanese language.

The small exceptions are the Ainu and foreigners in Japan who have learned to speak Japanese and Japanese immigrants abroad who have adopted foreign cultures and languages. While important for the evaluation of the validity of *Nihonron*, the status of these minorities for the present discussion is not critically important.

12. THE UNIQUENESS OF JAPANESE CULTURE

Of course every culture in the world is unique in its own way; Japan is no different from any other culture in this respect. *Nihonron*, however, argues for two specific ideas about Japan's uniqueness.

For one, Japan's uniqueness lies in its specific qualities, observable nowhere else in the world, such as harmony, cooperation, verticality of social structure, emphasis on non-verbal communication and appreciation of such aesthetic concepts as *wabi* and *mono no aware*. These cultural concepts or at least their concatenation in a particular configuration as found in Japan is obviously unique as claimed.

Secondly, Japanese are fond of actively claiming their cultural uniqueness. They may not all agree on the specific contents of what make them or their culture unique and some may not even be aware of what these uniquenesses are. But their fondness of talking about their uniqueness, whatever the substance of the claimed uniqueness might be, is so widespread and firmly established that one may even characterize this fondness as a national sport.

13. EVIDENCE OF NIHONRON AS A NATIONAL SPORT

It is not possible to have an accurate assessment of the extent to which *Nihonron* literature is read. No bibliography has ever been compiled which covers the subject in all forms of publication in this genre.

One publication which has attempted to compile a list of full volume monographs, leaving aside articles in periodicals, is *Nihonjinron*, edited by the Nomura Research Institute [1978], which lists titles in *Nihonron* published from 1946 to 1978. It is far from being complete, yet it lists a total of 697 titles. According to the compilers of the bibliography, at least until the time of this compilation interest in *Nihonron* was steadily on the increase. From 1978 to the present, publications have continued to increase. Virtually everyday one sees some articles on the subject in newspaper or weekly or monthly magazines of mass circulation. Almost every week a newly published book or two are advertised and touted to be a new and fresh *Nihonron*.

Nihonron is not a post-war phenomenon by any means. Its roots go back to

Meiji, when Japan launched its modernization program, and even beyond, when Japanese scholars, such as Motoori Norinaga, were trying to identify what was essentially Japanese, especially in contrast to China. Since our immediate concern, however, is the current state of affairs, we shall leave historical considerations for another occasion.

14. THE BASIS FOR *NIHONRON* POPULARITY

Popularity of *Nihonron*, past and present, has at least two bases. First, since the middle of the last century, Japan has been forced to engage in intercourse with Western nations and adopt on an increasingly massive scale their practices and institutions in military, political, economic, technological, educational, artistic and many other areas, so much so that the everyday lifestyle of the Japanese—clothing, housing, meals, transportation, etc.—has by now a great deal in common with that of Westerners. This verisimilitude of Japan with the West, at least in the minds of Japanese, has necessitated some mode of clearly separating Japanese from others at a conscious level. *Nihonron*, whose very purpose is to claim Japan's uniqueness, thus is not just a convenient vehicle, but a necessity for self-identification.

A second compelling reason for the popularity of *Nihonron* lies in Japan's deep-seated feeling of inferiority towards Western nations. This feeling developed out of the technological superiority of the West which forced open Japan's ports. This was graphically symbolized in the arrival along the coast of Japan of the ironclad battleships of Western nations in the mid-1800s, with guns pointing towards the land. Japan had no choice but to swallow its pride and rescind its two-and-a-half century long policy of isolation. The inferiority feeling that was planted in the Japanese mind has never completely left the land of rising sun. What is interesting about *Nihonron* is that the claimed uniqueness of cultural institutions defies comparison. For what is unique is qualitatively different from anything else and therefore does not permit comparison. If unable to be compared, along a common yardstick with other cultures, especially Western nations, then Japan cannot be regarded as inferior, since inferior/superior labels imply comparison along a common measure, such as the strength of the army or the gross national product. That is, the uniqueness argument inherent in *Nihonron* enables Japanese to obviate the issue of Japan's perceived inferiority.

15. THE EMPIRICAL VALIDITY OF *NIHONRON* THESESES

Whether the propositions about claimed unique qualities of Japan are empirically true is not an issue in this paper. What we are interested in is the fact that Japanese people maintain their belief in the truth of these propositions, whether the propositions are true or not. We are concerned as to why these beliefs are sustained.

Prima facie, these propositions do sound plausible—that Japanese are group-minded, whether in family, company or community; that they love nature, its roots

being found in their religious beliefs; that they proverbially communicate with non-verbal means; etc. We have heard these assertions *ad nauseum* from generations of scholars on Japanese culture, both Japanese and Western.

But there are good reasons to accept these claims with a grain of salt, if they are meant to be empirical representations of the behavioral reality of Japanese. One finds too many exceptions to these "rules" for one thing. For example, in broken families, labor disputes and for the roving lone wolves (often in occupations glossed as *jiyūgyō*), groupiness seems to have left the scene. Rampant environmental destruction necessarily belies the nature loving thesis. Verbosity in such entertainment genre as *manzai* and *rakugo* as well as in modern TV and radio talk shows scarcely remains one of the supposed Japanese penchant for non-verbal skills.

Space does not allow elaboration of a full-fledged critique of *Nihonron*, nor would it be proper to do so in this context. Interested readers may consult other sources such as Aizawa [1976], Befu [1980a, 1980b], Sahashi [1980], Mouer and Sugimoto [1980], and Kawamura [1982]. What is important here is that belief in the truth of the uniqueness of Japanese culture is conscious and salient in the minds of Japanese, and that propositions in *Nihonron* constitute an ideology which orients and guides the attitudes and thinking of the common people and serve as normative imperatives for their behavior.

16. NIHONRON AND TATEMAE

Then why is it that Japanese accept *Nihonron* as an ideology when it does not truthfully reflect reality? The pair Japanese concepts of *tatemae* and *honne* may provide a clue to this question. *Tatemae* refers to ideals, what is proper, the etiquette book behavior as it were, or *ex cathedra* pronouncements on public occasions by such individuals as the head of the state or company presidents. *Nihonron* as an ideology ultimately belongs to this realm of *tatemae*. *Honne*, on the other hand, exists in the realm of down-to-earth attitudes, real feelings and private intentions. While discrepancy between the ideal and the real exists inevitably in all societies, some such as American society, regard this discrepancy as dishonest or unethical, worthy of moral chastisement. Japanese, on the other hand, do not always expect the two to coincide, and the cultural concepts of *honne* and *tatemae* allow such discrepancy. (This does not mean that *honne-tatemae* discrepancy is rampantly condoned. Situations in which this discrepancy is allowed are circumscribed by cultural rules which are intuitively understood by Japanese but ill-codified.) No one is surprised if a politician publicly pronounces selfless dedication for the betterment of humanity and then wheels and deals in private for personal gain. Inability to appreciate this discrepancy is in fact regarded as a sign of lack of social sophistication in Japan.

It is the nature of ideology that contrary evidence does not shake the believer's faith in it. When prophecy fails, it is not because of faulty ideology, but due to extraneous circumstances. What goes for belief systems goes for *Nihonron* as an ideology as well.

17. INTERNATIONALIZATION AS THE "EXTERNAL" BACKGROUND FOR *NIHONRON*

Why is *Nihonron* so popular in Japan? Two sets of factors, external and internal, may be identified. External factors may be summarized under the rubric of "internationalization" [BEFU 1984]. While the word *kokusaika* (internationalization), and related words like *kokusaijin* (internationalist), *kokusaisei* (internationality), *kokusai-shugi* (internationalism) and *kokusaikan* (international sense) have been around for a long time, their wide circulation in the media is a more recent phenomenon, being evident since around 1970. Before that date, one seldom saw these terms being used. Instead, *kindaika* (modernization), *seiōka* (westernization), *ōbeika* (Euramericanization), *bunmeika* (civilization), and their cognates were commonly used to cover roughly the same semantic domain as "internationalization."

What is this semantic domain, then? What phenomena are covered in common usage by the terms *kokusaika*? An examination of newspapers and popular magazines with a wide circulations reveals the following usage.

- (1) Foreigners coming to Japan either to establish residence or as tourists.
- (2) Financial investment from abroad, resulting in contact of foreign businesses with Japanese.
- (3) Similarly, Japanese investment abroad, and establishment of Japanese businesses overseas.
- (4) Japanese going abroad as students, businessmen, their dependents and tourists.
- (5) Acquisition of foreign languages by Japanese.
- (6) Associating with foreigners.
- (7) Loosening of the standards for naturalization of foreigners.
- (8) Studying of Japanese language and culture by foreigners.
- (9) "Exporting" Japanese culture (in the sense of fine arts and literature) abroad.

When these events are seen in small volumes nothing much need be made of them, and is. When the volume increases, however, they take on an "international" dimension.

Every year hundreds of thousands of foreigners come to Japan, and even larger numbers of Japanese go abroad. With increasing contact with both foreigners and foreign cultures, Japanese are inevitably made aware of the differences between themselves and foreigners, and are forced to question what Japanese culture is vis-à-vis these foreign cultures. Also, as they painfully experience the difficulty of learning foreign languages, the difficulty of associating with foreigners, and the difficulty of adapting to local cultures in foreign countries, they cannot help but recognize in sharp relief the differences between Japan and foreign cultures and question what it is that makes Japan so different. *Nihonron* answers these questions regarding self-identity and cultural identity for the Japanese.

One should not lose sight of the fact that *Nihonron* presents an image of Japan

which is created for the purpose of establishing an identity to separate Japan conceptually from Western cultures. It selects certain cultural traits at the expense of others and exaggerates them. It is not an objective account of Japanese culture.

If it were indeed an attempt to be objective in its claim for uniqueness of given traits, comparison should be made with cultures of all different parts of the world. Instead, *Nihonron* merely compares Japan with Western countries. This fact is intimately related to Japan's heavily one-sided intercourse with Western Europe and the United States in the last century. Not only has Japan's international contact been largely with the West, but the West has served as Japan's primary reference point for the last hundred years. These two facts are directly related to one another, that is, the reason for the contact with the West was that Japan wanted to reach the West's technological level of advancement and absorb the culture of this reference group. Japan's internationalization, thus, has had a heavily Western bias. This is quite evident, for example, when we see Japanese attitudes toward the major non-Western foreign ethnic group in Japan, namely, Koreans. While their number (approximately 660,000) constitutes by far the largest majority (86%) of foreign populations in Japan, no Japanese would regard a Korean's presence in Japan's as an indication of Japan's internationalization. The fact that the term *gaijin* ("foreigner") in a narrower, but more popular sense designates only Caucasians is another indication that internationalization as a concept assumes the West as Japan's reference group. *Nihonron* then is a genre which seeks Japan's uniqueness through comparison of Japan with the West, rather than through a global comparison of all cultures of the world. As long as the West is Japan's reference group, this bias is unavoidable.

In sum, Japan's internationalization has forced a large number of Japanese to come in contact with the West, with the result that these Japanese are led to ask who they are vis-à-vis Westerners and what Japanese culture is in comparison with the West. These questions directly relate to the identity crisis arising out of the overwhelming dominance of the "Western" life style in Japan. In fact these "external" factors add to the urgency of resolving the identity crises.

As I have argued above, it is *Nihonron* which attempts to rescue Japan from this crisis by defining who the Japanese are and by establishing Japan's cultural identity. It further proves to Japanese that internationalized as they are, they still retain essential characteristics as Japanese and that Japan, Westernized as it is, still possess its unique *geist*.

18. DOMINANCE OF THE "WESTERN" STYLE AS AN "INTERNAL" FACTOR IN THE POPULARITY OF *NIHONRON*

For the popularity of *Nihonron*, internal, or "domestic" factors must also be considered, namely the superiority and the increasing dominance of the "Western" life style in Japanese civilization. As argued above not only does the "Western" style have politically (i.e., in the "public" domain) more prestigious status than the

"Japanese" style, but it has been permeating the "private" sector of daily life. Correspondingly, the area for expression of Japanese life style has been further reduced for the vast majority of Japanese.

Take the typical daily routine of an average white collar worker. With an alarm, he gets up at 6:00 a.m. Getting out of his bed and changing from pajama into his suit, he proceeds to shave with an electric razor. In the dining room, glancing at his digital watch from time to time, he washes down his ham-and-egg breakfast with coffee. Putting his shoes on, he dashes out to the nearest bus stop. Reaching his office in a ferro-concrete building, he sits at his desk all day, carrying on his assigned tasks. For lunch he goes down to a basement restaurant for a hamburger steak. On his way back from work he might stop by at a favorite bar with his colleagues for a shot of whiskey or two. There, they might discuss the performance of their favorite baseball teams. On the train back home, our average salary man would read an evening newspaper, printed with the latest computer technology. For his dinner at home, he would drink beer as he relishes a mini steak from Australia. After dinner, he would enjoy a Beethoven symphony on a stereo as he has his dessert of cake and black tea. At 11:00 p.m. he would watch the news and weather forecast on television. Before retiring, he would go to the family Buddhist altar and thank the Indian-derived deity that he is one hundred percent Japanese.

In this daily routine, this average white collar worker's life is filled with "Western" gadgets, machines, and objects. Repeating a routine of this sort every day, many Japanese are not even aware that it is basically Western. However, once they ask themselves who they are as Japanese, the answer to this question cannot help lead them to seek the "essence" of their culture. It is reality that Japanese culture has become so removed from everyday life that it needs to be sought out. What is problematic is that it is not easily discovered, for the essence of Japanese culture does not consist of physical objects such as chopsticks, kimono and folding fan. It is instead abstract and symbolic; as such it is not amenable to perception by the five senses or readily demonstrable. All the more, for this reason, the spread of "Western" life style in daily life creates an identity crisis among Japanese.

19. *NIHONRON* AS A CHALLENGE TO THE DOMINANCE OF THE "WESTERN"

Through a circuitous route, I have demonstrated the relevance of *Nihonron* to the "Western"/"Japanese" dichotomy in Japanese civilization. The function of *Nihonron* is to rescue the "Japanese" style from its inferior status and demonstrate the merit of the "Japanese" culture by crystalizing the essence of Japanese culture and making this essence readily comprehensible to ordinary Japanese, and to remove Japan from the possibility of invidious comparison with the West through the claim of incomparable uniqueness of its essence.

Domestically, political "backseating" of the "Japanese" style and further invasion of the "Western" style into the "private" sphere of social life is likely to continue

into the foreseeable future. Externally, Japan's Westernization and internationalization must perforce continue if Japan's economy and the current standard of living are to be sustained. This suggests that the crisis in cultural identity among the masses is also going to stay, and if anything, will be intensified. Thus *Nihonron*, too, will most likely continue to be in vogue for some time to come.

BIBLIOGRAPHY

- AIZAWA, Hisashi (相沢 久)
1976 『日本人論のために』 潮出版社.
- AROUTIOUNOV, Sergei
1966 The Western and traditional styles in Japanese everyday life: their boundaries and synthesis. Paper presented at the Pacific Science Congress, Tokyo.
- BEFU, Harumi
1980a The group model of Japanese society and an alternative. In Christine S. Drake (ed.), *The Cultural Context: Essays in Honor of Edward Norbeck*, *Rice University Studies* 66(1): 169-178.
1980b The group model of Japanese society: a critique. In Ross Mouer and Yoshio Sugimoto (eds.), *Japanese Society: Reappraisals and New Directions*, *Social Analysis* 5/6: 29-43.
1983 Japan's Internationalization and Nihon Bunkaron. In Hiroshi Mnnari and Harumi Befu (eds.), *The Challenge of Japan's Internationalization: Organization and Culture*, Kodansha International, pp. 232-266.
- CLARK, Rodney
1979 *The Japanese Company*. Yale University Press.
- DOI, Takeo (土居健郎)
1971 『甘えの構造』 弘文堂.
- HAMAGUCHI, Esyun (浜口恵俊)
1977 『「日本らしさ」の再発見』 日本経済新聞社.
- HAZAMA, Hiroshi (間 宏)
1971 『日本の経営』 日本経済新聞社.
- INUTA, Mitsuru (犬田 充)
1977 『集団主義の構造』 産業能率短期大学出版部.
- IWATA, Ryūshi (岩田龍子)
1978 『現代日本の経営風土』 日本経済新聞社.
- KAWAMURA, Nozomu (河村 望)
1982 『日本文化論の周辺』 人間の科学社.
- MOUER, Ross and Yoshio SUGIMOTO
1980 Reappraising Images of Japanese Society. In Ross Mouer and Yoshio Sugimoto (eds.), *Japanese Society: Reappraisals and New Directions*, *Social Analysis* 5/6: 5-19.
- NAKANE, Chie (中根千枝)
1967 『タテ社会の人間関係』 講談社.
- NOMURA RESEARCH INSTITUTE (野村総合研究所)
1978 『日本人論』 野村総合研究所 (NRI レファレンス No. 2).
- SAHASHI Shigeru (ed.) (佐橋 滋 編)
1980 『日本人論の検証—現代日本社会研究—』 誠文堂新光社.