
Sakai Naoki

Das Problem des „Japanischen Denkens“: Die Herausbildung „Japans“ und das Schema der Koffiguration¹

1. Fragestellung

Warum müssen wir „japanisches“ Denken oder japanisches „Denken“ in Frage stellen? Warum müssen wir das Vorhandensein von japanischem Denken als fragwürdig erachten? Welche Art von Wissen verfolgen wir im Namen von „japanischem Denken“? Und was läßt sich in erster Linie als „japanisches Denken“ bezeichnen?

Diese Fragen können wir nicht beantworten, indem wir zunächst konkrete Beispiele von „japanischem Denken“ zusammentragen und von diesen gemeinsame Merkmale abstrahieren, da wir dann von vornherein wissen müßten, was oder was nicht unter „japanischem Denken“ verstanden wird.

Das gleiche gilt für diskursive Positivitäten, die von schulischen und wissenschaftlichen Institutionen unterhalten werden, das heißt von Fächern wie „Japanische Literatur“ und „Japanische Geschichte“. Nicht ein mutmaßlicher Gegenstand des Wissens, sondern die Existenz akademischer Disziplinen erlauben uns, „Japanische Literatur“, „Japanische Geschichte“ und selbstverständlich auch „Japanisches Denken“ zu thematisieren. Erinnern wir uns an eine Einsicht Foucaults: Nicht, weil die Gegenstände des Wissens vorweg gegeben sind, werden bestimmte Disziplinen gebildet, um diese zu untersuchen, sondern, im Gegenteil, die Gegenstände werden erzeugt, weil die Disziplinen vorhanden sind. Demzufolge können wir argumentieren, daß mit der Herausbildung des Diskurses der *kokubungaku* oder der „Nationalen Literatur“ auch „Japanische Literatur“ entstand; daß die „Japanische Sprache“ zu der Zeit aufkam, als eine Disziplin institutionalisiert wurde, um diesen mutmaßlichen Gegenstand zu untersuchen. Das heißt, nicht die mutmaßliche Existenz des Gegenstandes japanisches Denken bestimmt die Disziplin der Geschichte des japanischen Denkens, sondern die Existenz der Disziplin ermöglicht den Gegenstand. Dies soll selbstverständlich nicht heißen, daß „japanisches Denken“ niemals außerhalb der Grenzen akademischer Spezialisierung diskutiert wird. Aber die

¹ Die englischsprachige Version dieses gekürzten Aufsatzes wurde veröffentlicht in: Translation & Subjectivity – On 'Japan' and Cultural Nationalism. Minneapolis/London, 1997, S. 40-71

zuverlässigste Antwort auf die eingangs gestellten Fragen kann wohl am ehesten in dem Feld gefunden werden, wo Sachkenntnis besteht, japanisches Denken zu untersuchen.

Auf diesem Feld findet sich jedoch kaum eine Arbeit, die eindeutig das Wesen des japanischen Denkens aufzeigt, während die Frage „Was ist japanisches Denken?“ sehr häufig gestellt wird. Weiterhin fällt auf, wie unsicher dieses Feld in Schule und Wissenschaft institutionalisiert ist, etwa im Vergleich zu Japanischer Literatur und Japanischer Geschichte, die im System der nationalen Ausbildung sehr viel fester etabliert sind. Als spezialisiertes Wissen findet die Geschichte des japanischen Denkens zwar unzweifelhaft ihre Legitimität in einem bestimmten Verständnis von dem, was „japanisches Denken“ ist, jedoch fehlt eine explizite Definition, auf der diese angebliche Sachkenntnis aufbaut. So schrieb beispielsweise der Sinologe Kaji Nobuyuki folgendes: „Wir können nicht annehmen, daß japanisches Denken bereits irgendwo existiert. Noch können wir davon ausgehen, daß japanisches Denken bereits eine Form angenommen hätte. Es existiert lediglich in unserem beständigen Fragen und Untersuchen, was es sei und was seine Geschichte sein könnte.“² Demzufolge ist die Geschichte des japanischen Denkens ein akademisches Feld, das von der beständigen Frage „Was ist japanisches Denken?“ bewegt wird. Geleitet von einer vagen Vorstellung dessen, was sie verfolgen, beteiligen sich Forscher an der Aufgabe der Entzifferung des japanischen Denkens und streben nach dessen genauerer Definition. Es scheint sich um eine hermeneutische Fragestellung zu handeln, ein ekstatisches oder selbsttranszendierendes Projekt, welches auf die Bedeutung des eigenen Fragens gerichtet ist. Formal ausgedrückt, ist also die Geschichte des japanischen Denkens ein Feld des Wissens, das von dem Verlangen nach der Bedeutung des „japanischen Denkens“ aufrechterhalten wird. Jedoch wird dieses Wissensgebiet nur solange existieren, wie dieses Verlangen unstillbar bleibt. Der Diskurs darüber, was japanisches Denken sei, würde sofort aufhören, wenn auf diese Frage eine Antwort zu finden wäre. Die Existenz des japanischen Denkens wird also hypostasiert, seine esoterische Essenz in die Vergangenheit hinein projiziert, und bleibt doch der Erkenntnis verborgen.

Das heißt, daß wir das Problem des japanischen Denkens aus Perspektiven entwickeln müssen, die nicht vollkommen mit diesem Verlangen in Einklang stehen, welches von der Suche nach japanischem Denken entfacht wird; statt uns diesem Verlangen zu ergeben, sollten wir besser den Apparat analysieren, der das Verlangen produziert, und zwar, indem wir uns von ihm weg bewegen. Kurzum, wir müssen die Komponenten des Verlangens wie „Japan“ und „Denken“ ableiten und aufhören, diese „ernst

2 Kaji Nobuyuki, *Chūgoku kenkyū kara mita nihon shisōshi kenkyū* [Die Forschung der Geschichte des japanischen Denkens vom Standpunkt der Chinaforschung aus gesehen]. Tōkyō, 1985, S. 1

zu nehmen“. Um das Verlangen aufzulösen, ist eine bestimmte Kunst der Unterbrechung erforderlich, damit die Frage, „Was ist japanisches Denken?“, nicht zu einer Konsolidierung der Geschichte des japanischen Denkens als Disziplin führt. Diese Kunst würde ioh gern als eine solche Geschichte oder Historiographie bezeichnen, die die Bedingungen der Möglichkeiten der Geschichte des japanischen Denkens selbst historisiert.

„Japanisches Denken“ ist den Forschern weder unmittelbar erfahrbar noch bekannt, aber dennoch scheint es ihnen möglich, es zu erforschen. Dagegen erscheint es weder wahrscheinlich, daß etwa „Marssches Denken“, das genauso wenig erfahrbar und bekannt ist, erforscht werden sollte, noch, daß seine Geschichte ein Wissensgebiet bilden könnte. Während das japanische Denken also den „Japanern“ oder der „japanischen Kultur“ sozusagen als deren Umgebung zugeschrieben wird, existiert nichts Vergleichbares, das dem „Marsschen Denken“ zugeschrieben werden kann. Wir setzen damit voraus, daß es eine spezifische Denkweise der einheitlichen ethnischen Gemeinschaft namens „Japaner“ gibt, die das geographische Territorium namens „Japan“ heutzutage bewohnt. Wir fühlen uns so lange berechtigt zu fragen, was japanisches Denken sei, wie es uns nicht gelingt, das Vorhandensein der „Japaner“, der „japanischen Kultur“, oder irgendeine vage Vorstellung von „Japan“ in Frage zu stellen.

Der Nachweis, daß ein Name immer schon vorhanden war, um damit eine Vorstellung von einer abgeschlossenen geographischen Region zu bezeichnen, setzt nicht notwendig die Existenz einer einheitlichen ethnischen Gemeinschaft voraus, die eine Region mit diesem Namen bewohnt. Das heißt, aus der historischen Genealogie des Namens „Japan“ – bzw. *Na* oder *Wa* im Altertum – können wir nicht die vergangene Existenz einer geschlossenen sozialen Gruppe namens „Japan“ herleiten. Es sind diskursive Formationen von sehr viel höherer Komplexität erforderlich, damit eine einheitliche Gruppe, die so genannt wird, eine soziale Realität bildet, bzw. damit sich die Mitglieder der Bevölkerung selbst über das Medium des Namens mit der Einheit identifizieren. Der geographische Eigenname „Amerika“ bedeutet keineswegs, daß es auch eine Gemeinschaft namens „Amerika“ gibt. Eine Vielzahl von Völkern bewohnt die Region, die als Amerika bezeichnet wird, vom Norden Alaskas bis zum südlichen Feuerland, aber – es sei denn, man verwechselt Amerika mit den Vereinigten Staaten von Amerika – diese bilden nicht eine einzige Gemeinschaft.

Indem die esoterische Unzugänglichkeit des japanischen Denkens offen zugegeben wurde, gilt es in der Geschichte des japanischen Denken bislang als unproblematisch, Zweifel und offensichtliche Unstimmigkeiten über die Annahmen von den „Japanern“ und „Japan“ zu umgehen, als ob die Existenz der „Japaner“ in der Vergangenheit eine Belanglosigkeit sei, die angesichts der schweren problematischen Natur des japanischen Denkens selbst im Grunde vernachlässigt werden könne. Beispielsweise argu-

mentierte Watsuji Tetsurō³ in seiner Diskussion des „japanischen Geistes“ (ein Äquivalent für japanisches Denken) folgendermaßen: „Solange wir nicht eigens befragt werden, was der japanische Geist ist, nehmen wir an, zu wissen, was er sei. Aber sobald die Frage gestellt wird, werden wir zunehmend unsicher. Schließlich stellen wir fest, daß niemand von uns weiß, was er sei. Da ich mich gezwungen sah, über den japanischen Geist zu schreiben, muß ich nun zumindest zugeben, daß ich mir tatsächlich im Unklaren bin, worüber ich schreiben soll.“⁴

Aber unmittelbar im Anschluß an diese Feststellung schweift Watsujis Argumentation ab und gleitet zu einem anderen Thema über, nämlich, daß der japanische Geist nicht unbedingt reaktionär sei, sondern auch fortschrittlichen Zwecken dienen könne. Obgleich er also die Historizität der Idee von dem „Selbstbewußtsein als Nation“, ohne das „weder der moderne Staat, der auf dem Selbstbewußtsein als Nation ruht, noch Nationalismus möglich sei“, eingesteht, fängt Watsuji plötzlich und ohne ersichtlichen Grund an, die Geschichte des japanischen Geistes seit dem Altertum zu erzählen. Mit anderen Worten, er behauptet entgegen allen Ungereimtheiten, daß „die japanische Nation als Volksgemeinschaft“ potentiell bereits im Altertum existierte. Ferner fällt auf, daß Watsuji die Begriffe „Japan“, „japanisches Volk“ und „nationales Subjekt“ als Synonyma gebraucht und „Japan“ als geographische Einheit immer wieder mit dem nationalen Subjekt „Japan“ gleichsetzt.“ Seine Argumentation folgt also einer relativ simplen Überlegung: Die „Japaner“ muß es gegeben haben, weil die geographische Region „Japan“ existierte. Andererseits gesteht Watsuji ein, daß die Idee von den „Japanern“ als „nationales Subjekt“ unbekannt und unerkennbar ist. Das heißt, „wir“, die Erforscher der Geschichte des japanischen Denkens allgemein, wissen zwar nicht, was „japanisches Denken“ ist, können aber sicher sein, daß es einmal existierte.

Mit diesem bohrenden Nachfragen in bezug auf ein Verständnis von *unserer* Geschichte haben nicht nur Watsuji, sondern auch andere Forscher der japanischen Ideen- und Kulturgeschichte, wie z.B. Tsuda Sôkichi⁵, das Verlangen nach „japanischem Denken, das vom japanischen Volk selbst

3 Watsuji Tetsurô (1889–1960), Universitätsprofessor und wichtiger Repräsentant für philosophische Ethik, japanische Geistesgeschichte und komparative Philosophiegeschichte in Japan. In deutscher Übersetzung liegt vor: *Fudo – Wind und Erde : der Zusammenhang zwischen Klima und Kultur*, Darmstadt 1992 (Anm. d. Ü.).

4 Watsuji Tetsurô, *Zoku Nihon seishin kenkyû* [Studien über den japanischen Geist. Fortsetzung]. In: Watsuji Tetsurô *Zenshû*. Bd. 4. Tôkyô, 1965 (Originalversion von 1935), S. 281.

5 Tsuda Sôkichi (1873–1961), Universitätsprofessor und wichtiger Repräsentant für japanische Geistesgeschichte. Zahlreiche Studien in westlichen Sprachen (Anm. d. Ü.).

hervorgebracht wurde“⁶, immer wieder reproduziert. Indem „die Japaner als Volk“ oder „nationales Subjekt“ in die Vergangenheit hinein verlegt werden, sind wir aufgefordert, nicht die „Quiddität“, sondern „das Wesen oder das Sein“ des japanischen Denkens anzunehmen, wobei diese Annahme den Verständnishorizont konstituieren hilft, vor dem historische Dokumente der Vergangenheit auf der Suche nach dem, was japanisches Denken ist, gelesen werden. Wir wissen nicht, was japanisches Denken ist, aber da wir zumindest wissen, daß es existierte, können wir fortfahren, es zu untersuchen.

Die Untersuchung des japanischen Denkens erzeugt Kanäle tautologischer Fragen und Antworten, innerhalb derer man die Existenz des japanischen Denkens prinzipiell nicht in Frage stellen darf; innerhalb derer es einem untersagt ist, zu fragen, ob „die Japaner“ oder „das nationale Subjekt“ überhaupt in der Vergangenheit existierten. Beteiligte man sich also an einer Geschichte des japanischen Denkens, ohne die Entstehung der Disziplin selbst kritisch zu hinterfragen, führte dies zu einer Reproduktion dessen, was Tosaka Jun einmal die „Erkenntnis der Nationalgeschichte“ nannte: „Das bequemste Argument ist das, welches die Schlussfolgerung von vornherein zur Voraussetzung macht.“⁷

2. Die Forscher der Geschichte des japanischen Denkens und die Aussage-Positionalität

Es ist notwendig festzuhalten, daß Annahmen wie die „Japaner“ und „das nationale Subjekt des japanische Volkes“, ohne die „japanisches Denken“ jeglichen Sinnes entbehre, als selbstverständlich erachtet worden sind, ohne diese einer Argumentation auszusetzen. Aber es genügt nicht, dies festzustellen, da wir nicht nur darauf aus sind zu konstatieren, wie die Vergangenheit in der Historiographie angemessen zu repräsentieren ist, sondern auch darauf, zu beschreiben, was der Forscher *tut*, wenn er „japanisches Denken“ untersticht. Blicke unser Interesse auf das beschränkt, was in der Vergangenheit geschah und gedacht wurde, blieben Postulate wie „die Japaner“ und „die Volksgemeinschaft“ lediglich eine hypothetische Angelegenheit. Der andere, bisher vernachlässigte Aspekt der Geschichte des japanischen Denkens heißt meiner Ansicht nach, daß wir auch danach fragen müssen, was der Forscher der Geschichte des japanischen Denkens *glaubte zu tun*, wenn er sie erforscht. Das ist unweiger-

6 Tsuda Sôkichi, *Nihon shisô keisei no katei* [Der Prozeß der Entstehung des japanischen Denkens]. In: Tsuda Sôkichi *Zenshû*, Bd. 21, Tôkyô, 1977, S. 151 (Originalversion von 1934).

7 Tosaka Jun (1900–1945), Philosoph und Universitätsprofessor; *Studien über Marx und Theorie des Materialismus* (Anm. d. Ü.). Tosaka Jun, *Nihon ideologii-ron* [Zur japanischen Ideologie]. Tôkyô: Iwanami Shoten, 1977, S. 27. (Das Original erschien 1935).

lich mit der Art und Weise der Identifikation des Forschers verbunden. Gleichzeitig ist es ein Problem der diskursiven Formation, innerhalb derer die Aussage-Position der Forscher konstruiert wird.

2.1. Aussagen innerhalb oder außerhalb des „japanischen Denkens“

Die Frage, ob das Adjektiv „japanisch“ bei den Erforschern der Geschichte des japanischen Denkens eine starke gefühlsmäßige Beteiligung auslöst, hängt im wesentlichen davon ab, welche Aussage-Position sie einnehmen: Die Forscher sprechen von einer Position aus, die entweder ein kontinuierliches oder ein diskontinuierliches Verhältnis zum japanischen Denken einnimmt. Je nachdem, mit welcher Position sich der Forscher identifiziert, wird er japanisches Denken als ein eigenes oder als Problem eines anderen diskutieren. Das heißt, auch wenn der Forscher eingesteht, daß die Japaner als „Nation“ eine eigentlich moderne Erfindung sind, wird der Forscher, der „Japaner“ ist, historische Dokumente mit der Erwartung einer gewissen Vertrautheit und Nähe lesen, da diese Dokumente unter dem Titel „japanisches Denken“ klassifiziert sind. Was damit jedoch stillschweigend vorausgesetzt wird, ist die Tatsache, daß, da der Forscher und der Autor dieser Dokumente beide zu „demselben“ Japan gehören, es eine gemeinsame Basis des Verstehens geben muß, die ausländische Forscher niemals teilen können. Es liegt, so können wir festhalten, im performativen Aspekt akademischer Disziplinen wie japanische Geschichte und japanische Literatur, daß „Nation“ (*kokumin*) und „Volk/Ethnie“ (*minzoku*) voneinander unterschieden *und* miteinander vermengt werden, als ob sie synonym seien. Diesen Disziplinen scheint häufig ein elementares historisches Gespür für die Tatsache abzugehen, daß, „so paradox es scheinen mag, die alten Ideen, die in Japans Vergangenheit existierten, aus der Sicht des gegenwärtigen japanischen Lebens sehr fremdartig klingen sollten“⁸. Ein recht berühmter japanischer Wissenschaftler gab einmal ein pathetisches Bekenntnis ab: Er hatte sich in seiner Jugendzeit lange mit den Werken europäischer Philosophen wie Platon und Hegel abgemüht, bis ihm das *Sankyô Giryû* von Prinz Shôtoku (ein in klassischem Chinesisch verfaßtes buddhistisches Traktat aus dem 7. Jahrhundert) in die Hände fiel und er erkannte, daß er die Abhandlung von Prinz Shôtoku sehr viel besser verstand als die der europäischen Philosophen, da er und Prinz Shôtoku als Japaner „dieselben“ seien. Es ist fraglich, ob wir diese Worte ernst nehmen dürfen, ohne unsere eigene Ernsthaftigkeit aufs Spiel zu setzen, aber die Emotion, die aus diesem Bekenntnis spricht, rührt zweifellos aus der Identifikation mit der kontinuierlichen Position her.

Die meisten historischen Dokumente Japans, die aus der Zeit vor dem 20. Jahrhundert stammen, sind in Sprachen verfaßt, die nach heutigem

8 Tsuda, *Nihon shisô keisei no katei*, S. 157.

Standard fremd sind, und die sprachliche Verschiedenartigkeit von frühneuzeitlichen und vormodernen Dokumenten ist geradezu erstaunlich im Vergleich zur relativen Ähnlichkeit von mittelalterlichem und modernem Englisch. Aus diesem Grund ist die Mehrheit der heutigen japanischen Bevölkerung nicht in der Lage, diese zu lesen. Mit anderen Worten, zumindest was diese Dokumente betrifft, sind die meisten der heute lebenden Japaner für diese Ausländer, bzw. umgekehrt, die Vorstellungen und Gefühle, die in diesen Dokumenten zum Ausdruck gebracht werden, sind den gegenwärtigen Japanern unleugbar fremd. Dennoch erlaubt die angenommene Kontinuität der „Japaner“ den heutigen Japanern nicht, vergangenes japanisches Denken eigentlich als Denken von „Fremden“ aufzufassen.

Beim Lesen historischer Dokumente und beim Erörtern des japanischen Denkens der Vergangenheit gebrauchen Forscher die historische Vergangenheit als Vorwand, um *in der Gegenwart* die Unterscheidung zwischen „Japanern“ und „Fremden“ zu reproduzieren, eine Unterscheidung, die außerhalb des Kontextes von moderner und gegenwärtiger Zeit eigentlich irrelevant sein sollte. Forscher, die sich mit der diskontinuierlichen Position zum „japanischen Denken“ identifizieren oder „verknüpfen“, werden dazu vermutlich eine entgegengesetzte Position einnehmen.

Ich möchte diejenigen, die eine diskontinuierliche Position einnehmen, als „Anti-Japaner“ bezeichnen, nicht wegen einer Feindseligkeit gegen das mutmaßliche Objekt namens „Japan“, sondern aufgrund ihrer Identifikationsweise. Denn ein Forscher mit einer „anti-japanischen“ Position kann im Prinzip eine extrem pro-japanische Einstellung besitzen. In der Mehrzahl der Fälle jedoch scheint die Wahl der Aussage-Position vorherzubestimmen, was aus den historischen Dokumenten gelesen wird. Dies fällt insbesondere unter Forschern auf, die in Japan gelebt haben und die ausgrenzenden Seiten der gegenwärtigen japanischen Gesellschaft kennengelernt haben; sie glauben oft, in den historischen Dokumenten der Vergangenheit dieselben Eigenschaften entdecken zu können wie in der Gegenwart, „weil sie von denselben Japanern geschrieben wurden!“

In der Geschichte des japanischen Denkens als Ensemble institutionalisierter Äußerungen läßt sich sofort eine Regel entdecken, nach der Sprecher und Adressat dazu gebracht werden, an ihre jeweiligen Positionen anzuknüpfen. Selbstverständlich können die individuellen Sprecher unterschiedliche subjektive Positionen einnehmen, wie etwa Universitätsdozent, Hausfrau, Kommunalpolitiker usw., aber zumindest in bezug auf Äußerungen in der Geschichte des japanischen Denkens müssen die Forscher eine zäsurale Position behaupten, also entweder „japanisch“/„nicht-japanisch“ oder „anti-japanisch“/„nicht-japanisch“ sein, und müssen sich als „Japaner“ oder „Anti-Japaner“ äußern, da sie eine ambivalente und gesplante Position eingenommen haben. Damit die Wahl des „Anknüpfens“ besteht, muß es auch die Möglichkeit geben, eine von diesen Positionen

distanzierte Nichtidentifikation einzugehen, also weder japanisch noch anti-japanisch, sondern nicht-japanisch zu sein. Die Möglichkeit, nicht-japanisch zu sein, erzeugt eine metaleptische Distanz bzw. das Heraustreten aus der vorherigen narrativen Ebene, ohne die eine nachfolgende Verknüpfung oder Identifikation unmöglich wäre. Der Forscher gehört gleichzeitig der Ebene an, auf der „Japan“ objektiviert wird, und einer anderen Ebene, auf der die Opposition des „Japan“ und „Anti-Japan“ bedeutsam ist. Damit der Forscher sich selbst als „Japaner“ oder „Anti-Japaner“ ansprechen kann, bedarf es dieser Zäsur der Aussage-Positionalität und ihrer dualen Modalität.

Aus dieser Beobachtung können zwei Thesen abgeleitet werden. Erstens, solange man sich mit der kontinuierlichen Position des „japanischen Denkens“ „verknüpft“, kann man als Japaner sprechen, unabhängig davon, ob man in Afrika, Nordamerika oder China aufgewachsen ist, denn obwohl diese Aussage-Position in den meisten Fällen mit der eigenen nationalen Identität zusammenfällt, müssen beide voneinander differenziert werden. „Japanisch“ ist kein natürliches Attribut eines Individuums, sondern eine Identität, die sich jeweils in der Relation und innerhalb eines bestimmten Diskurses konstituiert. Zweitens besteht der eigentlich moderne Charakter dieser Disziplin aus einem historischen Zufall, aufgrund dessen die biiäre Opposition, sowohl die der „Japaner“ gegenüber „Anti-Japanern“ als auch die der „Japaner“/„Anti-Japaner“ gegenüber „Nicht-Japanern“, von der Opposition Westen und Nicht-Westen bestimmt wurde. Japan wurde in diesem Fall dazu bestimmt, die Rolle des Partikularen zu spielen, und verkörperte damit den Nicht-Westen. Dies zeigt sich am deutlichsten darin, daß auf dem Gebiet der japanischen Ideengeschichte seit der Meiji-Zeit (1868–1912) nur wenige Arbeiten geschrieben worden sind, die keinen expliziten oder impliziten Bezug zur Geschichte des westlichen Denkens nehmen. Die Geschichte des japanischen Denkens wurde als ein symmetrisches Äquivalent zur westlichen Ideengeschichte oder westlichen Philosophie geschaffen, so daß dieses Gebiet von vornherein vom Anspruch auf Symmetrie und Gleichheit dominiert wurde.⁹ Die gesamte Disziplin wurde

9 Rey Chow schreibt in ihrer Analyse einer vergleichbaren Situation der chinesischen Moderne: „Die Identifikation mit einer ethnischen oder ‚nationalen‘ Geschichte, und der Genuß und das Leiden, die damit verbunden sind, können nicht einfach als ‚Nativismus‘ verstanden werden. Die Zuschauerin ist nicht einfach ethnisch, sondern *ethnisiert*: das Erkennen ihres ‚Chinesisch-Seins‘ ist bereits Teil des Prozesses einer wechselseitigen kulturellen Durchdringung, die in weiten Räumen der modernen Geschichte wirksam ist.“ (Woman and Chinese Modernity: The Politics of Reading between West and East. Minneapolis 1991, S. 25, Hervorhebung im Original). „Der Punkt muß betont werden, insbesondere vom Standpunkt derer aus, die feminisiert und ethnisiert sind: diese identifikatorischen Akte sind Orte produktiver Beziehungen, die mit dem entsprechenden Maß an Komplexität neu gelesen werden sollten. Diese Komplexität liegt nicht nur in der Identifikation mit der ethnischen Kultur, sondern auch in dem starken Sinn einer Kom-

auf der Prämisse aufgebaut, daß, wenn es Denken im Westen gibt, es dazu ein Äquivalent in Japan geben müsse. Aber dieser Anspruch führte notwendigerweise zu einer Wahrnehmung des Mangels, wie am besten durch die häufig bekannte bittere Erkenntnis bezeugt wird, daß es in Japan nichts gäbe, was wert sei, Philosophie genannt zu werden. Aufgrund dieses mimetischen Verlangens haben Intellektuelle seit Nishi Amane¹⁰ wiederholt die Abwesenheit von logischem Argumentieren und philosophischem Denken in Japan beklagt. Ich werde später darauf zurückkommen, daß durch dieses mimetische Verlangen der selbstreferentielle Charakter in der Geschichte des japanischen Denkens verankert wurde.

2.2. Der Westen als idealisierte Leserschaft

Unter den Fachleuten der Geschichte des japanischen Denkens, als einer derer der Staatsphilosoph Inoue Tetsujirō (1855–1944) sehr bekannt ist, gibt es nur wenige, die sich nicht zu dem einen oder andern Zeitpunkt ihrer Laufbahn in das Studium der westlichen Philosophie vertieft haben. Obwohl die überwältigende Mehrheit der Arbeiten in der japanischen Ideengeschichte in japanischer Sprache geschrieben wurde und wohl kaum eine Leserschaft außerhalb Japans finden wird, scheint dieses Gebiet von dem Bedürfnis diktiert zu sein, „japanisches Denken“ einer westlichen Leserschaft verständlich machen zu wollen. Außer den wenigen Forschern, die nicht die japanische Nationalität besitzen, richten sich die Forscher der japanischen Ideengeschichte im allgemeinen an „die Japaner“, entweder in Vorwegnahme oder in Widerlegung zu dem, was mutmaßlich „westliche Leser“ von ihnen erwarten, die wiederum in dieser Beziehung insbesondere keine Japaner sind. Das heißt, die Wahl des Forschers, als Japaner zu sprechen und an die kontinuierliche Position des „japanischen Denkens“ anzuknüpfen, stellt bereits eine Art Unterwerfung (*subjection*) dar, die ihn oder sie dazu bringt, der mutmaßlichen Erwartung der „Leser“ entsprechen zu wollen, eben indem man die Erwartung „des Westens“ antizipiert.

plizenschaft mit dem ‚verkenntlichmachenden‘ Prozeß, den diese Struktur in erster Linie vermittelt. Zum Beispiel muß eine chinesische Person, die an China emotional gebunden ist, sich nicht notwendigerweise auf chinesische Weise ernähren und kleiden, wie jegliche oberflächliche Bekanntschaft mit einem ‚verwestlichten‘ Chinesen vermuten ließe. Im Gegensatz zu dem, was östliche Dinge den meisten Europäern und Amerikanern bedeuten, stellen ‚westliche Dinge‘ für eine chinesische Person keineswegs nur verzichtbare Ausschmückungen dar; ihr Vorhandensein repräsentierte im vergangenen Jahrhundert die Notwendigkeit einer fundamentalen Anpassung und Übernahme. Es ist die Dauerhaftigkeit der Spuren des Kontakts mit dem Westen, die, auch in einer Bindung einer ethnischen Kultur an ‚sich selbst‘, erkannt werden sollte.“ (S. 27.)

¹⁰ Nishi Amane (1829–1897), Sozialphilosoph und Enzyklopädist; bedeutender Vertreter des aufklärerischen Denkens im Japan der frühen Meiji-Zeit, der sich für die Einführung der westlichen Philosophie nach Japan einsetzte; Begründer des japanischen Übersetzungswortes *tetsugaku* für ‚Philosophie‘ (Anm. d. Ü.)

Selbstverständlich ist die „westliche Leserschaft“, die hier vorausgesetzt wird, ein ideales Postulat und hat sehr wenig mit den Lesern zu tun, die tatsächlich in Westeuropa oder Nordamerika leben. Doch innerhalb dieses Konfigurations-, oder besser Kofigurationsschemas ist die Geschichte des japanischen Denkens nur als ein übertragenes Äquivalent zum westlichen Denken möglich gewesen. Da aber der Westen als eine von vielen möglichen „anti-japanischen“ Positionen beständig mit dem Westen als der Allgemeinheit der „nicht-japanischen“ Positionalität verwechselt wurde, wurden die Leser des „westlichen Denkens“ häufig als „westliche Leser“ universellen Denkens im allgemeinen betrachtet.

Zusätzlich werden „westliche Leser“ als ein Äquivalent zu den Lesern positioniert, die sich mit der kontinuierlichen Position des „japanischen Denkens“ identifizieren, womit ihnen zugleich unterstellt wird, sie verstünden „von innen heraus“ die „Gesamtheit des westlichen Denkens“ von Heraklit bis Eriugines, von Leibniz über Poincaré bis hin zu Sartre und Habermas. Demzufolge wären die „westlichen Leser“ ein die kontinuierliche Geschichte des Westens hindurch einheitlich bestehendes „Subjekt“.

Es ist jedoch wichtig festzuhalten, daß die durch das Verlangen nach einer eigenen kulturellen und nationalen Authentizität entstandene Unterwerfung (*subjection*) der Japaner unter den mutmaßlichen Westen nicht unmittelbar als eine zwischenmenschliche Unterwerfung (*subjugation*) unter das sogenannte westliche Individuum verstanden werden kann. Denn Geschichte des japanischen Denkens als Disziplin schließt auch solche ein, die sich nicht mit der kontinuierlichen Position des „japanischen Denkens“ verknüpfen, und einige von diesen betrachten sich selbst als „dem Westen zugehörig“. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß diejenigen, die sich selbst als „westliche Menschen“ ansprechen, durch das Schema der Kofiguration in gleicher Weise dem Westen unterworfen sind. Nur zu häufig sind wir solchen begegnet, die aus dem sogenannten Westen (dessen geographische, wenn nicht gar rassische Identität äußerst obskur ist) stammen und die durch das „Verknüpfen“ mit der Position des „westlichen Denkens“ sich selbst vortäuschen, daß die Gesamtheit des „westlichen Denkens“ tatsächlich in ihnen vorhanden sei. Es versteht sich aber von selbst, daß ihr Bestehen auf einer westlichen Identität, als gegensätzlich zur japanischen, und auf „unserer“ Perspektive, als unterschiedlich zur „ihrigen“, eine symptomatische Geste der narzißtisch Form einer doppelten Unterwerfung ist, mit der sie sich dem Verlangen ergeben, in Vorwegnahme dessen, was „die Japaner“ mutmaßlich von ihnen erwarten, die Rolle des „westlichen Menschen“ zu spielen.

Dieses Schicksal, in das die Geschichte des japanischen Denkens verstrickt ist, darf weder im Sinne einer Rückständigkeit verstanden werden, noch als ein Mangel an Authentizität. Diese unvermeidbaren Konsequenzen der Kofiguration sind Zeichen der Historizität bzw. der eigentlichen

Modernität der Geschichte des japanischen Denkens als Disziplin. So, wie die mutmaßlichen Leser die idealisierten westlichen Leser sind, ist auch das westliche Denken, welches in der Geschichte des japanischen Denkens behauptet wird, eine Idee. Und „japanisches Denken“ und „Japan“ sind Ideen, die symmetrisch zu den Ideen des „westlichen Denkens“ und dem mutmaßlichen Westen aufrechterhalten werden müssen. Auf diese Weise ist ein epistemologisches Arrangement entstanden, demzufolge auf der Partikularität und Autonomie Japans zu insistieren paradoxerweise heißt, die mutmaßliche Allgemeinheit des idealisierten Westens zu preisen.

Der Versuch, die eigene ethnische oder nationale Identität entsprechend der Kluft zwischen dieser und dem angenommenen Westen zu positionieren, d.h. die Geschichte der eigenen Nation durch die Dynamik von Anziehung und Abstoßung des Westens zu kreieren, ist beinahe ausnahmslos von nicht-westlichen Intellektuellen als eine historische Mission angenommen worden. Der für die Moderne charakteristische Eurozentrismus ist in den Erzählungen der nicht-westlichen Intellektuellen überaus deutlich. Mit Bezug auf diese Dynamik müssen die angenommenen Subjekte des „japanischen Denkens“ wie „Nation“ oder „das Volk als nationale Gemeinschaft“ neu überdacht werden.

Sofern sich Forscher mit der subjektiven Position des „Japaner-Seins“ identifizieren, erweist sich „japanisches Denken“ als „mein“ oder „unser“ Denken. Aber die starke Bindung an die eigene Ethnizität oder Nationalität würde ohne die Beziehung zu einem Gegensatz nicht viel Sinn machen. Der kontrastierende Gegensatz könnte ebenso gut China oder Indien sein, doch war das, was als „anti-japanisch“ oder auch „nicht-japanisch“ angenommen wurde, ausnahmslos der „Westen“ oder die „euro-amerikanische“ Zivilisation; denn Indien oder China könnten zwar als mögliche „anti-japanische“ Positionen betrachtet werden, niemals aber, nicht einmal in der kulturvergleichenden Forschung, als „nicht-japanische“ Positionalität. Die Versuche eines Tsuda Sôkichi oder eines Watsuji Tetsurô, die alten Dokumente Japans als Ausdruck „unseres nationalen Denkens“ (*waga kokumin shisô*)¹¹ oder des „japanischen nationalen Selbstbewußtseins“ (*nihonjin no kokuminteki jikaku*) zu lesen, in denen Japan beständig mit seinen minderwertigen Gegnern wie Indien und China verglichen wird, erhielten ihre Legitimität von der hierarchischen Ordnung der modernen Welt und der Dynamik der Anziehung und Abstoßung des Westens, der sich die Autoren nicht entziehen konnten.

Der Vergleich ist also nicht nur auf der Ebene des Satz-Subjekts (*shugo*) wirksam, wo der Gegenstand des Subjekts thematisch diskutiert wird, sondern auch auf der der institutionalisierten Prädikation, was Michel

11 „Waga kokumin shisô“ ist Teil des Titels der populären Geschichte Tsuda Sôkichis, *Bungaku ni arawaretaru waga kokumin shisô no kenkyû* [Die Erforschung unseres nationalen Denkens, wie es in der Literatur zum Ausdruck kommt]; eigene Hervorhebung.

Foucault „Aussage-Modalitäten“ nannte. Die Forscher hatten keine andere Wahl als ihre Aussagen in einer vergleichenden Konstellation zu machen, und so konnte das Gebiet weder Geschichte des Denkens noch Geschichte der Philosophie heißen, sondern es mußte Geschichte des *japanischen* Denkens lauten.

3. Die Geschichte des japanischen Denkens als Subjektivierungstechnologie

3.1. Japanisches Denken als existentieller Zwang

Forscher beteiligen sich an der Konstellation der Geschichte des japanischen Denkens, indem sie sich mit der kontinuierlichen Position des japanischen Denkens in erster Linie deshalb verknüpfen, um die existentiellen Zwänge zu objektivieren und zu problematisieren, denen sie unbewußt unterworfen sind. Während ihnen die aus alter Zeit überlieferten Denkweisen und Traditionen bewußt werden können, indem sie sie von der „nicht-japanischen“ Position aus betrachten, müssen sie diese dennoch als ihr eigenes Schicksal, als unentrinnbare Zwänge für ihr eigenes Denken akzeptieren, da sie ebenso dazu angehalten sind, sich mit der kontinuierlichen Position des japanischen Denkens zu identifizieren. Aus diesem Grund stehen ihnen zwei Möglichkeiten offen.

Die erste Möglichkeit ist, die existentiellen Zwänge zu objektivieren, indem sie als günstiges Geschick verherrlicht werden, und sogar dankbar für eine solche Vergangenheit zu sein („Wir sind stolz, Japaner zu sein!“). Es versteht sich von selbst, daß dies der Spiegel von dem ist, was als „Narzißmus des Westens“¹² gilt, eine Haltung, in der man ewig dankbar dafür ist, ein westlicher Mensch zu sein. (Doch – wie wir allzu gut wissen – trägt eine solche Erklärung des eigenen Vertrauens über das, was man ist, immer schon die Verleugnung der Angst um die eigene Identität in sich, und vermag umgehend in ausgrenzende Gewalt umzuschlagen, wie die Geschichte des Kolonialismus und Imperialismus hinreichend belegt.) Es läßt sich mühelos beobachten, daß, wie im Fali von Watsuji Tetsurōs Kulturalismus, die erste Wahl fast immer der narzißtischen Verherrlichung der nationalen Kultur gilt.

Die zweite Möglichkeit ist, das kulturelle Erbe zu objektivieren, indem es als Hindernis betrachtet wird, das von innen heraus überwunden werden muß. Es ist unbedingt festzuhalten, daß die Geschichte des japanischen Denkens eine wichtige Rolle gespielt hat, indem sie auf diese Weise die Politik und Kultur Japans „von innen her“ kritisierte. Aber um diese kritische Funktion beibehalten zu können, mußte die Geschichte des japani-

12 Zum Begriff „Narzißmus des Westens“ vgl. R. Young, *White Mythologies: Writing History and the West*, London/New York 1990.

schen Denkens das Schema der Konfiguration konservieren, mit dem japanisches Denken als ein Gegenstand des mimetischen Verlangens positioniert wurde.

Für diese zweite Möglichkeit ist Maruyama Masaos¹³ Arbeit an der Geschichte des japanischen Denkens von monumentaler Bedeutung, da sie deutlich die Bedingungen der Möglichkeiten der Geschichte des japanischen Denkens aufzeigt.

In den *Studien zur politischen Ideengeschichte Japans* geht Maruyama auf das zentrale Problem der historischen Transformation vom japanischen Volk (*minzoku*) zur japanischen Nation (*kokumin*) ein, und seine Argumentation in dieser Anthologie wird geleitet von einer Untersuchung darüber, welche notwendigen politischen Technologien etabliert werden müssen, um eine Nation mit einem „politischen Nationalbewußtsein“ zu erzeugen, welches sich mit einer freiwillig gebildeten nationalen Gemeinschaft identifiziert, die sich ihrer gemeinsamen kulturellen Merkmale (*bunkateki ittaisei*) bewußt ist.¹⁴ „Bevor ein Volk zu einer Nation werden kann, muß es aktiv danach verlangen, einer gemeinsamen Gemeinschaft anzugehören und an gemeinsamen Institutionen teilzuhaben, oder zumindest eine derartige Situation als wünschenswert betrachten.“¹⁵ Hier definiert Maruyama das Hauptthema seiner Untersuchung, welches eben auch eine Analyse der Mechanismen ist, mit denen das Verlangen nach japanischem Denken in der Geschichte des japanischen Denkens produziert wird. Ferner ist bemerkenswert, daß die Nation, die über die Identifikation mit einer nationalen Gemeinschaft entsteht, ihre Einheit bereits als Gemeinschaft einer nationalen Kultur, als Gemeinschaft, deren kulturelle Identität schon hergestellt ist, besitzt. Und das Sein der Nation wird wie folgt definiert: „Mit anderen Worten, eine Nation existiert nur dann, wenn die Mitglieder einer bestimmten menschlichen Gemeinschaft sich ihrer gemeinsamen Merkmale, die sie miteinander teilen, und die sie von einer anderen Nation als besondere Nation unterscheiden, bewußt sind, und wenn sie das Verlangen besitzen, diese Gemeinschaft zu erhalten und zu fördern.“¹⁶ Folglich wird die Geschichte des japanischen Denkens als eine Entwicklung vom Denken des japanischen Volkes zum Denken der japanischen Nation erzählt, während die Japaner als das dauerhafte Subjekt des Denkens durch die gesamte Entwicklung hindurch angenommen werden müssen. Maruyama be-

13 Maruyama Masao (1914-1996), Universitätsprofessor. Seit dem letzten Krieg der bedeutendste Vertreter für die Geschichte des politischen Denkens in Japan. Zahlreiche Studien in westlichen Sprachen. Auf Deutsch liegen u. a. vor: *Denken in Japan*, (Frankfurt/M. 1988), und *Loyalität und Rebellion*, München 1996 (Anm. d. Ü.)

14 Maruyama Masao, *Nihon seiji shisōshi kenkyū*, Tokyo 1952. Zit. wird nach der englischen Übersetzung von M. Hane, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*. Tokyo/Princeton 1974, S. 323.

15 Ebenda.

16 Ebenda.

hauptet, daß das nationale Bewußtsein gleichzeitig mit dem vergleichenden Bewußtsein, daß die Japaner von anderen Nationen unterscheidet, entsteht. Am Ende richtet sich sein kritisches Interesse auf die Frage, weshalb es den Japanern nicht gelang, den „dezisionistischen“ Zusammenschluß zu einer Nation, das Bewußtsein einer nationalen Gemeinschaft zu erreichen, und sucht die historischen Gründe für dieses Mißlingen. Auch in einer so kursorischen Zusammenfassung wie dieser wird deutlich, daß Maruyamas Analyse dem Verlangen nach dem japanischen Denken entsprechend dem Schema der Konfiguration gilt.

Nachdem er in den *Studien zur politischen Ideengeschichte Japans* die Trennung der sozialen von der natürlichen Ordnung als Bedingung für die Entstehung der modernen japanischen „Nation“ als Subjekt der Erfindung behauptet hat, setzt Maruyama den konfuzianischen „Weg der Weisen“ innerhalb Ogyû Sorais¹⁷ System mit der Transzendenz des „Wegs“ über das menschliche Verstehen gleich. „Für Sorai ist der Weg der Weisen absolut und deshalb keineswegs anderen Denkweisen entgegengesetzt, sondern schließt diese alle mit ein.“¹⁸ Dennoch sind die Weisen keine abstrakten Ideen, sondern konkrete Personen, mit denen man in eine dialogische Beziehung treten kann. Auch kann der „Weg der Weisen“ nicht mit bestimmten existierenden Institutionen verglichen werden. Er ist über jegliche anfechtbare Position der Parteilichkeit erhaben und entspricht damit der sozialen Totalität der Gemeinschaft. Es ist die Totalität, in der die Teile sowohl in ein organisches Ganzes synthetisiert als auch für sich selbst sind. („Ein Teil ist nur dann ein Teil des Ganzen, wenn es seine *Partikularität* behält.“)¹⁹ Doch ist der Weg der Weisen inhaltlich keine Idee, die als Norm für die Taten der Individuen dient: es ist die konkrete Realität der „Riten und Musik, Gesetzgebung und staatlichen Verwaltung“.

Demzufolge sollten die Weisen als so etwas wie eine idealisierte Leserschaft angesehen werden. Dennoch behauptet Maruyama, daß der Weg der Weisen „historisch und geographisch begrenzt“²⁰, gleichzeitig aber absolut und über Zeit und Raum hinweg universal gültig sei. Mit der Darstellung der Weisen und dem Alten China in Sorais System beschreibt Maruyama sehr genau die Position des Westens und seiner idealisierten Leserschaft, die gleichzeitig „anti-japanisch“ und „nicht-japanisch“, partikular und universell ist. Maruyama fällt eine politische Entscheidung, dem Westen einen Status zuzuerkennen, der dem des Alten China bei Sorai entspricht.

17 Ogyû Sorai (1666–1728), konfuzianischer Gelehrter, der unter japanischen Fachleuten sowohl als bedeutender Vertreter des politischen Denkens als auch der historisch-philologischen Forschung gilt (Anm. d. Ü.).

18 Maruyama, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, S. 84.

19 Maruyama, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, S. 89, Hervorhebung im Original.

20 Maruyama, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, S. 92.

Und so, wie es Sorai vermutlich mit der Politik des Tokugawa-Hauses (1603–1867) und China in seiner „Schule der alten Schriften und Worte“ (*Kobunjigaku*) getan hat, hat er politisch und absolut entschieden, Japan zu objektivieren und damit die Universalität des „Westens“ als „nicht-japanische Position“ zu postulieren. Ich würde gern hinzufügen, daß, obwohl Maruyama auf diesen Punkt nicht eingegangen ist, Ogyû Sorais „Schule der alten Schriften und Worte“ die multisprachliche Koexistenz von Sprachen zurückwies und auf der Voraussetzung aufbaute, daß hybride Sprachen wie das „Japanische Lesen des Chinesischen“ (*wakun*) oder die japanischen Methoden, das Chinesische zu annotieren, vollkommen auszuschließen seien. Ogyû Sorai mußte kontrastierende Sprachformen, die er ineinander übersetzen wollte, voneinander trennen, um das Schema der Koffiguration einzuführen. Diese Trennung konnte nicht geschehen, ohne zunächst die hybride Mixtur der heterogenen sprachlichen Medien auszuschließen.²¹ Zumindest in der Theorie verursachte die Einführung des Schemas der Koffiguration die Möglichkeit, es negativ zu bewerten, wenn ein Individuum mehreren verschiedenen sprachlichen Gemeinschaften angehört, und sich zwischen diesen hin und her bewegt. Damit entstand die Norm, daß die wahrhaft authentische Sprache eines Individuums weder hybrid noch alternierend sein sollte. Wie sich jedoch an der Position des Übersetzers zeigen läßt, die es unmöglich macht, sich ausschließlich nur der persönlichen Beziehung zwischen Sprecher und Adressat oder der vollkommen indifferenten Haltung des Beobachters zuzuwenden, kann die wahrhaft authentische Sprache erst durch das ständige Oszillieren zwischen dem Innen und dem Außen der Übersetzungsszene, dem metaleptischen Einstieg in und Ausstieg aus der persönlichen Beziehung mit dem Sprecher und dem Adressaten im Prozeß der Übersetzung erkannt werden. Erst durch die essentiell sprachliche Hybridität, die der Position des Übersetzers innewohnt, erfährt man die Authentizität der eigenen Sprache. Im Unterschied dazu negiert das Schema der Koffiguration den essentiell heterogenen Charakter einer Sprache. Ebenso geht Maruyama davon aus, daß die Wahrnehmung einer authentischen Sprache den Japanern durch das Erlernen des alten Chinesisch, der Fremdsprache der „nicht-japanischen“ Weisen, also durch das Schema der Koffiguration, vermittelt wurde.

Die politische Philosophie des Ogyû Sorai trägt für Maruyama bereits Züge modernen Denkens, und er sieht in ihr die Aussage-Positionalität der Modernität repräsentiert. Ferner können darin die Umrisse eines Systems ausgemacht werden, innerhalb dessen der Forscher sich durch das Verlangen nach „japanischem Denken“ in der Geschichte japanischen Denkens selbst diszipliniert. Geht man davon aus, daß „eine Nation etwas ist, das

21 Sakai Naoki, *Voices of the Past: The Status of Language in Eighteenth-Century Japanese Discourse*, Ithaca N.Y. 1991, S. 95.

eine Nation sein will“²², darf man bei der Frage, wie „die Nation“ herzustellen ist, nicht das Problem der politischen (oder subjektiven) *techné* umgehen, wie das Verlangen, „eine Nation werden zu wollen“, herzustellen und effektiv zu institutionalisieren ist. Außerdem kann keine Nation entstehen, wenn es der Bevölkerung an einer eigentlich irrationalen Mentalität fehlt, aus der die „aktive Spontaneität des Ego“ entsteht. Von Fukuzawa Yukichi²³ übernahm Maruyama die Auffassung, daß die Nation ein aktives Subjekt sein müsse („Kann man von einem ‘niut- und kraftlosen’ Volk, welches nicht zur Rebellion fähig ist, wirklich Loyalität zur Nation [nation] erwarten?“)²⁴. Das Subjekt ist also demnach das Subjekt der Erfindung, ein Subjekt, welches sich selbst hervorbringt, indem es sich repräsentiert. Wie die Weisen von Ogyū Sorai dargestellt wurden („über rationales Verständnis und Werturteil erhaben“)²⁵, muß das „absolute Andere“ postuliert werden; das Subjekt bringt sich selbst durch nachahmende Identifikation mit dem „absoluten Anderen“ hervor, indem es die unüberwindbare Distanz zwischen diesem Anderen und sich selbst anerkennt; das heißt, das Subjekt konstituiert sich selbst in dem starken Verlangen danach, vom Anderen „zu lernen“ und zu „imitieren“.

Damit ferner das Verlangen nachahmend ist, darf das, wovon das Subjekt zu lernen wünscht, keine „Idee“, sondern muß eine „Person“ sein.²⁶ Es ist also die imitative Beziehung zum „Westen“, durch die der Forscher der Geschichte des japanischen Denkens die Möglichkeit erhält, sowohl „Japan“ als auch Japan als ein Objekt der *persönlichen* Identifikation gleichzeitig zu repräsentieren.

Was Maruyama von der Geschichte des japanischen Denkens erwartet, ist die Herstellung (*poiesis*) der Nation als ein Subjekt. Seine gesamte Arbeit ist der Untersuchung der Subjektivierungstechnologie gewidmet, mit Hilfe derer die „japanische Nation“ hergestellt wird.

3.2. Die moderne Welt und der Narzißmus des Westens

Maruyamas Analyse des japanischen Ultrationalismus in seinem „Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics“ steht nicht im Widerspruch zu dem vergleichenden Rahmen, der von dem Schema der Ko-

22 Maruyama, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, S. 323.

23 Fukuzawa Yukichi (1834–1901), Sozialphilosoph und Publizist; bedeutendster Vertreter des aufklärerischen Denkens im Japan der frühen Meiji-Zeit. Setzte auf die Initiative selbständiger Individuen zur Schaffung einer unabhängigen Nation (Anm. d. Ü.).

24 Maruyama, „Chūsei to Hangyaku.“ Tōkyō, 1992. Zitiert wird nach der deutschen Übersetzung: *Loyalität und Rebellion*, hrsg., übers. u. annot. von W. Schamoni und W. Seifert. München 1996, S. 70.

25 Maruyama, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, S. 241.

26 Ebenda, S. 206-73.

figuration diktiert wird.²⁷ Er unterscheidet sorgfältig den Westen als die „nicht-japanische“ Position und den Westen als die „anti-japanische“ Position, und äußert seine beinahe existentielle Verpflichtung gegenüber dem Wesen des modernen Westens. Er weigert sich, den modernen „Westen“, insofern er in seinem absoluten Wesen begriffen wird, auf „den Westen“ in seiner zufälligen Erscheinungsform zu reduzieren. Dennoch wird der Westen nicht als eine eher allgemeine oder ubiquitäre „Idee“ aufgefaßt: er muß in seiner historischen Einzigartigkeit verstanden werden, die nicht mit Universalität zu verwechseln ist. Daher schließt seine Verpflichtung gegenüber dem Westen, die als etwas wie der „Weg“, der von einer „Person“ erfunden wird, dargestellt werden kann, keineswegs eine Wahrnehmung der Gefahren aus, die dem Westen inhärent sind. Im Unterschied zu vielen mittelmäßigen und opportunistischen Modernitätsbegriffen ist sich sein Verständnis von Moderne vollkommen darüber klar, wie bodenlos die Nation als modernes Subjekt ist, das sich ohne ein metaphysisches Sicherheitsnetz hervorbringt.

Maruyamas Sicht auf „den Westen“ als „Person“ enthält eine fundamentale Kritik am theologischen Universalismus, für den die Welt von einem einzigen Zentrum aus entsteht. Es ist allgemein bekannt, daß dieser theologische Universalismus von Missionaren und Kolonialherren vertreten wurde und dazu diente, den Glauben in die Universalität der westlichen Zivilisation zu stärken und dem Kolonialismus (sowie Postkolonialismus) seit „der Eroberung Amerikas“ seine Macht zu verleihen. Es ist ein Universalismus der Selbst-Vergewisserung, dem jeglicher Sinn für die uranfängliche Spaltung zwischen dem „Selbst“ und dem „Anderen“ fehlt. Maruyamas Verständnis vom „Westen“ als „Person“ macht uns eine moderne internationale Ordnung vorstellbar, die frei vom theologischen Universalismus ist, der fast immer das Zentrum der Zivilisation gegen die Peripherie der Wildheit stellt, und vom Geist der zivilisierenden Mission beseelt ist.

„Nationalismus, das führende Prinzip des modernen Nationalstaats, und seine essentielle Triebkraft, das Konzept der „Souveränität“ basieren auf der Voraussetzung, daß souveräne Nationalstaaten *auf derselben Ebene als Gleiche koexistieren*, auch wenn dies unter Umständen ungehinderte Übergriffe von Staaten zuläßt: Sie ist unter keinen Umständen mit dem Zentrismus vereinbar, der das Zentrum der Zivilisation gegen die Peripherie der Wildheit stellt (*chūka ūteki-kan*), der das wahre Zentrum der Welt nur für sich selbst zuläßt.“²⁸

27 Maruyama, *Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics*, hrsg. von I. Morris, Oxford 1969. (Jap. Originalversion 1946–1949).

28 Maruyama, *Kindai Nihon ni okeru kokka risei no mondai* [Das Problem der Staatsvernunft im modernen Japan]. In: *Chūsei to Hangyaku*, S. 205 (Jap. Originalversion 1949).

Das Bild der modernen internationalen Welt, das hier entworfen wird, mag der Grund dafür sein, daß Maruyamas Begriff der Modernität von jenen wenig geschätzt wird, die der Mentalität des missionarischen Universalismus erlegen sind – aus seiner Sicht eine Mentalität der Vormoderne.

Aber ist dieses moderne „Schema“, mit dem internationale Beziehungen begriffen werden können und welches die gleiche und horizontale Koexistenz von Nationalstaaten voraussetzt, mit kolonialistischer Universalität wirklich unvereinbar? Wie wir gesehen haben, erkennt Maruyama in Ogyū Sorais politischer Philosophie die Wahrnehmung des Unterschieds zwischen „dem Selbst“ und „dem Anderen“ und die Möglichkeit, die kontinuierliche Weltauffassung und den optimistischen Universalismus des Neokonfuzianismus zu erschüttern, der die Welt als „von einem einzigen Zentrum ausgehend“ betrachtet. Dennoch ist für ihn die Spaltung zwischen dem Selbst und dem Anderen symmetrisch und vergleichbar mit der zwischen „Japan“ und „Anti-Japan“, und das Andere ist nichts weiter als ein symmetrisches Anderes, das die Identität Japans absichert. Es ist ein Anderes, das benötigt wird, um die Selbstreferentialität der Japaner abzusichern.

Für Maruyama ist der Westen sicher kein anderer Nationalstaat, der mit Japan auf derselben Ebene existiert. Also kann Japans Verhältnis zum Westen nicht entsprechend dem „Schema, mit dem internationale Beziehungen begriffen werden können“, vorgestellt werden. Selbstverständlich besteht er die Unvergleichbarkeit mit dem Westen als „Nicht-Japan“ ein, so daß er den Westen nicht nur als ein Objekt der Erkenntnis postulieren kann, sondern auch als das Andere, mit dem man eine persönliche Beziehung eingehen kann. Der Westen als ein empirisches „Anti-Japan“ und der Westen als ein Ideal oder eine partikulare Idee (obwohl er definitiv auch eine Person ist) des „Nicht-Japan“ sind gleichzeitig und einander überdeckend gegeben. Als „Anti-Japan“ trägt der Westen zahlreiche Mängel und Unzulänglichkeiten in sich, die als Kluft zwischen dem, was der Westen sein sollte, und dem, was er tatsächlich ist, objektiviert und kritisiert werden können. Als „Nicht-Japan“ gilt er als ein transzendierendes Subjekt, aus dessen Perspektive sich auch Japaner auf gleicher Ebene an der Kritik am Westen beteiligen können. So verstanden, scheint die Universalität des Westens offen und nicht ausschließend dem gegenüber, die außerhalb des Westens stehen. Das ist es wohl, was Maruyamas Einsatz für die Moderne trägt.

Aber entspricht die ekstatische Bewegung der Selbsttranszendenz des aktuellen Westen in Richtung auf den idealen Westen, die von der Vorstellung einer Kluft zwischen dem, was er ist, und dem, was er sein sollte, vorangetrieben wird, tatsächlich dem Prozeß der Selbst-Konstituierung des Subjekts namens Westen? Als ein Anderes des Westens würden die Japaner dann lediglich zum Prozeß der Selbst-Konstituierung des Westens beitragen, der wiederum ein Prozeß der Ausschließung des Nicht-Westens ist,

um der westlichen Identität willen, die in der Tat schwer bestimmbar ist. Deshalb muß Maruyama sorgfältig die Frage nach der Identität des Westens und danach, was in dieser Bewegung der Selbst-Transzendenz ausgeschlossen oder unterdrückt wird, vermeiden.

Es ist unübersehbar, daß das von Maruyama vorgestellte Verhältnis zwischen dem „Westen“ und „Japan“ vollkommen dem entspricht, was Robert Young den „Narzißmus des Westens“ nannte, demzufolge alle Anderen essentiell als „homogen verschieden“ und in symmetrischem Kontrast zum Zentrum des mutmaßlichen Westens aufgefaßt werden. Auch in seiner Wertschätzung der „außergewöhnlichen kulturellen Leistungen anderer Zivilisationen“ sucht der Narzißmus des Westens lediglich das, was den Westen vom Rest der Welt unterscheidet, und erwartet von den Anderen die Anerkennung dieses narzißtische Bedürfnisses nach Unterscheidung. Da dieser Narzißmus strukturell eine einfache Umkehrung paranoiden Wahns ist, verwandelt er sich in eine paranoide Angst vor den Anderen, falls dieses narzißtische Bedürfnis nicht befriedigt werden kann (wie in den letzten Jahrzehnten global geschehen). In diesem Sinne ist Maruyamas Arbeit vielleicht unbewußt eine Antwort auf dieses Bedürfnis (und wir müssen berücksichtigen, daß es Zeiten gab, in denen nicht-westliche und japanische Intellektuelle keine andere Wahl hatten).

Was in dieser wechselseitigen Übertragung von Bedürfnissen zwischen dem Westen und dem Nicht-Westen um jeden Preis vermieden wird, ist jegliche Unterbrechung, jegliche Infragestellung eben dieser Unterscheidung zwischen diesen zwei Gebieten der Welt. Hybridität, Übermaß oder die Andersartigkeit des Anderen als solche, die in den bestehenden Strukturen der Repräsentation und Übersetzung unvorstellbar und unvergleichbar sind, müssen diesem Schema entsprechend zunächst ausgeschlossen werden.

Weder der kolonialistische Universalismus noch „das Prinzip der Gleichheit moderner souveräner Staaten“ duldet „das Andere“. Das Schema der Koexistenz von Nationalstaaten dient dazu, die Komplizenschaft des Westens mit Japan im Prozeß der jeweiligen Identitätsbildung zu verschleiern; aufgrund dieser Komplizenschaft rechtfertigt die Obsession mit dem Westen die Selbstreferentialität der Japaner.

4. Eine Geschichte des japanischen Denkens, die „japanisches Denken“ in Frage stellt

In der Geschichte des japanischen Denkens ist unbedingt danach zu fragen, wie „Japan“ konstruiert wird und wie das Verlangen nach „japanischem Denken“, das diese Disziplin aufrechterhält, hervorgerufen wird. Erst diese Frage veranlaßt uns dazu, zu untersuchen, wie die Produktion von Wissen in der Geschichte des japanischen Denkens die Politik beeinflußt hat. Es bleibt zu hoffen, das dadurch die alte Frage nach der Verbindung zwischen

Wissen und Praxis wiederbelebt werden kann. Zum einen geht es also um die Frage nach den Bedingungen, unter denen Wissen als Expertenwissen möglich wird, zum anderen geht es um den historischen Versuch, die Bedeutung der Geschichte des japanischen Denkens für die Reproduktion des Nationalstaates und des äußerst problematischen Subjekts namens Westen zu untersuchen. Möglicherweise können wir auf diese Weise die Untersuchung der Praxis wissenschaftlicher Arbeit und die Kunst namens Geschichte miteinander verbinden.

Aus dem Englischen von Annette Schad-Seifert
(Ostasiatisches Institut, Japanologie, Universität Leipzig)