

SHIMADA Shingo: *Grenzgänge – Fremdgänge. Japan und Europa im Kulturvergleich*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1994. 275 S., DM 49, –.

*Besprochen von Steffi RICHTER*

Man sollte das Buch aufgrund des Untertitels (Wieso der Vergleich Japans mit einem ganzen Kontinent? Welches Europa ist denn da – als Ort? als Idee? – gemeint? Und warum wird aus dem Europa im Text dann unter der Hand der Westen, Nordamerika eindeutig miteinschließend?) nicht gleich von sich schieben. Denn wer gewillt ist, sich durch ein Begriffs- und Theoriegeflecht hindurchzudenken, das unterwegs zum Labyrinth auszuwachsen droht, und wer bereit ist, die Bedeutung der vom Autor gezogenen Grenzen Japan/Westen am Ende neu zu fassen, der legt es am Schluß sehr nachdenklich aus der Hand. Ich jedenfalls schwankte bei der Lektüre zwischen zwei Positionen: Zum einen bleibt der Eindruck, daß hier mehr oder weniger (außerhalb japanologischer – japanwissenschaftlicher – japaninteressierter Kreise aber wohl eher weniger) bekannte Forschungsergebnisse neuerlich zusammengestellt sind, und zwar im Rahmen eines kategorialen Apparates, der ausdrücklich als westliches Denken verortet wird. Denn die Themen der ersten beiden Teile, *das Fremde, die Zeit, der Raum, der Körper*, werden jeweils als zunächst im europäischen Kontext konstruierte, sich in/mit diesem wandelnde und dann in Japan rezipierte Modelle behandelt; Teil 3 ist der das ganze Buch durchziehenden Frage gewidmet, ob und wie Kulturvergleich überhaupt möglich ist. Zum anderen hinterlassen das – auch sehr persönlich begründete – Engagement und die Vielseitigkeit, mit der diese Frage immer wieder aus dem dargebotenen Material herausgefiltert wird, eine Ahnung, daß es hier um etwas geht, was auch das Fach Japanologie (und andere -logien/-istiken) in seinem Selbstverständnis sehr direkt betrifft, wenn man sich wirklich auf sie einläßt; darauf geht übrigens auch das Vorwort von Joachim Matthes in unaufgeregter Weise ein.

Japanologen, die sich nicht auf eine solche Meta-Ebene ihres Faches begeben wollen, von der aus sie über sich selbst reflektieren, über das, was sie eigentlich seit über einem Jahrhundert tun (oder eben nicht tun), die also den Blick nicht von den unmittelbar vor ihnen liegenden, textlichen oder nicht-textlichen, Gegebenheiten zu heben beabsichtigen, werden das Buch sicher vor allem danach beurteilen, welche Ungenauigkeiten oder auch Fehler dem Autor bei der Materialsammlung und -neuordnung un-

terlaufen sind. Damit ich nicht mißverstanden werde: Dieser Blick ist natürlich elementare Bedingung jedes wissenschaftlichen Unterfangens und bei SHIMADA würde man auch fündig werden. So hat Sakuma Shōzan nicht von *wakon yōsai* [japanische Gesinnung, westliche Technik] (S. 227) gesprochen, sondern von *tōyō dōtoku, sei'yō geijutsu* [= östliche Moral, westliche Kunstfertigkeit] – zwei auch historisch sehr verschiedene Konzepte. Und in welcher Beziehung steht (S. 238) die eingeklammerte *Yōmeigaku* zur vorangehenden Aussage, westliche Philosophie sei mittels chinesischer Begriffe neokonfuzianischer Prägung angeeignet worden? Das ist ja tatsächlich eine Gefahr, die dem Meta-Blick droht: daß er zu sehr vom Boden abhebt und man dadurch über die sehr realen Kleinigkeiten, die dort liegen, stolpert; daß den ihre Augen eben an diesen Boden heftenden „Sammlern und Jägern“ der Meta-Blick verleitet wird.

Ich denke jedoch nicht, daß Shimada der Gefahr erlegen ist. Die gleich eingangs der Arbeit deutliche Benennung der dem Thema eigenen Aporie und der Einsicht, sie nur ansatzweise gelöst zu haben, mahnt beim Leser eine eher dialogisch-mitstreitende als distanzierte, sich an kleinen Unstimmigkeiten aufhaltende Haltung an: „Ist eine nicht-eurozentrische Betrachtung der (nicht-westlichen A. d. V.) Kulturen grundsätzlich möglich? Und wie kann ich für mich befriedigend über die eigene Kultur in einer westlichen wissenschaftlichen Sprache sprechen? Denn das Fremde, das für mich das Eigene ist, entzieht sich, sobald man die westliche wissenschaftliche Sprache spricht. Das Eigene wird somit enteignet.“ (S. 30) Es scheint ein *circulus vitiosus* zu sein, denn diese Wirklichkeiten sollen mit der Sprache in Frage gestellt werden, die sie erst konstituiert hat, der „westlichen wissenschaftlichen“. Leider wird erst sehr spät und nur implizite klar, daß mit „Westen“ wohl im Prinzip neuzeitliches wissenschaftliches Denken als eine Art Idealtypus gemeint ist, das per Distanzierung von der sich ständig verändernden Realität seine Gegenstände erst schafft, diese dann aber (als Zustände!) selbst für Realität nimmt, die es zu erkennen gilt. Diese ohnehin schwierige Tatsache wird noch dadurch kompliziert, daß Shimada „Westen“ – das gilt ebenso für seinen Begriff „Japan“ – zugleich auch als empirische Gegebenheit behandelt, ohne beide Ebenen immer präzise voneinander abzuheben.

Hierin sehe ich ein letztlich auch objektives Grundproblem des Ringens mit dem Thema Kultur/Kulturvergleich, das ich als Konflikt zwischen einem ethnologischen und einem sozialwissenschaftlichen Ansatz, zwischen Zustands- und Prozeßdenken, zwischen substantialistischem und kontextualistischem Denken bezeichnen möchte, ohne je beide Seiten als formallogischen Widerspruch (also sich einander ausschließende Gegensätze) zu postulieren. Dieser Konflikt zieht sich – bewußt, aber teilweise auch unbewußt – durch Shimadas gesamte Arbeit. So ist er bei seiner ge-

*schichtlichen (Re-)Konstruktion des Fremden* im europäischen Kontext darum bemüht, das zunächst räumliche, dann (mit dem Christentum) zeitliche und letztlich, mit Herausbildung von Geld- und Marktwirtschaft, das räumlich-zeitliche Abgrenzungsprinzip von Eigenem und Fremdem in entsprechende sozial-kulturelle Kontexte einzubetten. Das trifft auch auf die Betrachtung solcher Begriffe wie *Raum, Zeit, Körper/Mensch* zu, ohne die das Denken in den Kategorien Eigenes/Fremdes nicht möglich ist. So im modernen, wissenschaftlichen („westlichen“) Diskurs angekommen, wendet SHIMADA seinen Blick dem japanischen Kontext zu, und zwar nun vor allem als „nicht-westlicher Ethnologe“, wie er hier und da betont, obwohl doch seine wissenschaftliche Sozialisation eigentlich auch lebensweltlich weitestgehend im westlichen (deutschen?) Kontext erfolgte. Und eben an diesen Stellen bedrängte mich stets die Frage, was denn eigentlich das Westlichsein (und noch viel problematischer: das Nicht-Westlichsein) ausmacht: die oben genannte Diskursform neuzeitlich-moderner Wissenschaft oder aber das (von seinem Wesen her ethnologische) Prinzip des Ortes, das von einem Hineingeborensein in/Gebundensein an eine Gemeinschaft ausgeht?

Entsprechend ändert sich auch seine Argumentationsweise. Die obigen Begriffe zugrunde gelegt, wird der japanische Kontext auf sie hin untersucht. Beispielsweise *Zeit*: Shimadas eigenes Zeitgefühl sowie der 1990 auch außerhalb Japans bekanntgewordene tragische Tod einer Schülerin aufgrund ihrer Verspätung dienen als Hinweis, daß die ihren Ursprung in westlichen Industriegesellschaften habende *Disziplinarzeit* auch über deren Grenzen hinaus Verhaltensweisen von Menschen prägt. Erhebe man aber *den* westlichen Begriff der Zeit (?) zu einer abstrakten universalistischen Kategorie, drohe vieles verlorenzugehen (S. 71), was ja aber für die Beschreibung westlicher vormoderner Gesellschaften mit einem solchen Instrumentarium ebenso zutrifft. Davon ausgehend skizziert er dann das Problem der Zeit-Begrifflichkeit im Japanischen, mit der These als Ergebnis, „daß es im japanischen Denken die Zeit nicht als einen abstrakten *Gegenstand* der Betrachtung in der substantivischen Form gegeben hat“ (S. 80). Das sollen anschließend Betrachtungen zum Wandel der Zeitvorstellungen in der archaischen japanischen Gesellschaft (auf der Grundlage der ältesten literarischen Denkmäler) belegen. Über *Zeit* im europäischen Mittelalter/*Zeit* der Städte und Technologie (Was geschieht in dieser *Zeit* in Japan?) kommt er dann zur Einführung westlicher Zeitlichkeitsregelung in Japan, zum Problem des Nebeneinanders verschiedener Zeitlichkeiten im modernen Japan, etwa im Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis von Freizeit und Arbeitszeit im japanischen Kontext.

Wie an Shimadas Überlegungen zum Gebrauch der Wörter *jikan* (für öffentliche, institutionalisierte Zeitregelung) und *toki* (für eher nicht quanti-

tativ meßbare, im vertrauten Umgang miteinander verbrachte Zeit) deutlich wird, durchzieht seine Argumentationsstrategie in diesem wie auch in den anderen Abschnitten, die sich mit dem „empirischen Japan“ befassen, ein dichotomisches Element der Art (substantialistischer/s) *Westen vs. Japan*, das er auf der Metaebene eigentlich kritisch unter die Lupe nimmt: *Der Westen* hat in Japan als raumzeitliches Ordnungsprinzip Eingang gefunden, aber irgendwo bleibt da ein „Rest“, der sich dem entzieht; er hat auch als Diskurs Eingang gefunden, doch wird für Japan mehrfach festgestellt, daß es zuvor eine solche „Diskursivierung“ (S. 189) und damit einhergehende Dichotomisierung nicht gegeben habe. Shimadas Ausführungen bleiben nun deshalb interessant, weil er sich an diesen Stellen stets wieder auf die Meta-Ebene begibt und danach fragt, wie man über die Beschreibung der Andersartigkeit des Andersartigen, über das „Dort-so-hier-so“-Schema (S. 124) hinausgelangen kann. Er bietet den Lösungsversuch der Reflexion über eigene Orientierungsmuster seiner Kultur, beispielsweise des Raumes, an: „das kulturelle Orientierungsmuster des Raumes in der japanischen Kultur“ (das dann mit den Begriffen *uchi-soto* [Innen-Außen], *ura-omote* [Vorderseite-Rückseite], *ie* [Haus] dargestellt wird), wird als Idealtyp charakterisiert, mit dem das Eigene und die Tradition erst konstruiert werden. „Ob es ein solches ursprüngliches, einheitliches Muster in der Geschichte wirklich gegeben hat, bleibt zweifelhaft“ (S. 124). Indem es dennoch auf die Geschichte projiziert wird, gerinnt Japan wiederum zu einem mehr oder weniger statischen *ethnos*, das auf diese Weise schon so oft beschrieben wurde und dem Shimada an dieser Stelle auch nichts Neues hinzuzufügen vermag. Die von ihm versuchte Reflexion wird dort spannend, wo er methodisch an Historiker wie Amino Yoshihiko oder Abe Kinya anknüpft, die dem „unbeschreibbaren Rest“, der bei der Rekonstruktion japanischer Geschichte mit westlicher Begrifflichkeit bleibt, nicht mit den oben genannten idealtypischen, aus dem Modernisierungsprozeß heraus traditionsstiftenden Termini beizukommen versuchen, sondern japanische Geschichte in ihrer eigenen Sprachlichkeit ernst nehmen und Japans Werdegang über den Prozeß von Sinn- und Bedeutungsverschiebungen der in literarischen und anderen Zeugnissen anzutreffenden Sprach- und Symbolwelt nachzeichnen (zu Amino, siehe S. 154–155; Abe Kinya sieht beispielsweise in *seken* – deutsch etwa *die Leute*, die *öffentliche Meinung* – einen Schlüsselbegriff, mit dem die Struktur des vormodernen Japan anhand historischer Quellen adäquater erfaßt werden kann als mit dem Begriff *shakai* [Gesellschaft], einem Übersetzungsprodukt Ende des 19. Jahrhunderts (ABE 1995)).

In diesem Zusammenhang fand ich das Kapitel *Individualisierung, Institutionalisierung, Generation* sehr anregend. Der Verweis auf die Bedeutungsverschiebung des Generationsbegriffes von Verwandtschaft hin zu

Gleichaltrigkeit im sich modernisierenden Japan, dessen Betrachtung aus der Perspektive „institutionell gebildeter Generationen“, der generationsweisen Einbindung der einzelnen in die nationale Geschichte (S. 220), scheint mir eine Möglichkeit zu sein, das bei Kulturvergleichen zumeist mit unbefriedigenden Ergebnissen bemühte abstrakte Schema Individuum vs. Gruppe bzw. vs. Gesellschaft aufzubrechen und Einheitsgefühlen und Identifikationsmechanismen sehr viel konkreter und in ihrer Vielfalt auf die Spur zu kommen. So unterscheidet Shimada innerhalb (z. B. durch die Institution Schule gebildeter) gleichaltriger Generationen wiederum eigene Konnotationen besitzende *-zoku* [Sippe]. Für sie ist charakteristisch, daß in ihren Bezeichnungen (*otaku zoku* [„Sippe der Zuhausehocker“; sich in weitestgehender Isolation einer bestimmten Beschäftigung hingebende Gruppe meist junger Männer], *HANAKO* [Name einer Zeitschrift] *zoku* etc.) „die für die jeweilige Zeit neuen sozialen Erscheinungen zusammengefaßt und interpretiert werden. Dabei bieten die Bezeichnungen als Interpretament Erklärungsmuster für die Älteren, die damit die Jüngeren als Fremde zusammenfassen, wobei die Semantik dieser Bezeichnungen (*Sippe*) auf die Zugehörigkeit der bezeichneten Gruppen zu größeren Einheiten (Generation und Nation) hinweist. In diesem Sinne dient diese Zuschreibung der Homogenität des ‚Anderen‘ weniger der Abgrenzung, wie im Falle der Juden im Dritten Reich [...], sondern viel eher der Eingliederung in die ‚eigene‘ Einheit. Auf diese Weise werden ‚Fremde‘ im ‚Eigenen‘ konstruiert, deren Andersartigkeit im Grunde harmlos bleibt. Charakteristisch für diese Bezeichnungen ist auch, daß sie alle entweder von den Medien übernommen oder geprägt worden sind [...]. Dies läßt den Charakter der Medien in der japanischen Gesellschaft hervortreten, die ein wichtiges Zentrum der diskursiven Prozesse bilden und den homogenen Charakter der Gesellschaft konkret erfahrbar machen“ (S. 221–222).

Ob und wie Kulturvergleich möglich ist – zu diesen das gesamte Buch implizit begleitenden Fragen kehrt SHIMADA im letzten, dritten Teil *explizite* zurück. Das *Ob* ist dabei wohl letztlich weniger das Problem, denn er findet ja real, bewußt oder unbewußt, auf verschiedensten Ebenen – ob praktisch im Alltag oder etwa als Japanologie – ständig statt. Bei seiner Suche nach einer Antwort auf das *Wie* konzentriert er sich zunächst auf das Thema Übersetzungsprozeß, um auf diesem Wege die „bisherige Vorstellung von Kultur als einer essentiellen Identität in Frage zu stellen“ (S. 226). Nach der historischen Darstellung dreier verschiedener Arten von Übersetzung (die auf Analogiebildung zum bereits Vorhandenen beruhende ethnozentrische Äquivalenzübersetzung (S. 233); die Übersetzung der Referenz eines Zeichens, „das in der aufnehmenden Gesellschaft noch nicht einmal als Idee existiert“ (S. 234); die Übersetzung, bei der mit der Wortneuschöpfung zugleich die Einführung ihrer Referenz erfolgt) wird der

als Hauptproblem einer Kultur betrachtete Übersetzungsprozeß als etwas ständig Stattfindendes definiert. Das hat zur Folge, kulturellen Wandel nicht mehr als Ausnahmefall, sondern als Kontinuität zu verstehen.

Kultur als ständige Übersetzung, wodurch die Frage nach ihrer Einheit erst aufgeworfen wird, um diese dann diskursiv zu konstituieren; Kultur als „Gesamtheit der Diskurse, die [...] Bedeutungen transformieren und durch ständige Verweise auf andere Diskurse sowohl ein Zentrum als auch Grenzen konstituieren“, wobei westliche Diskurse, „vor allem die der Naturwissenschaften“, bis heute das Zentrum bilden, „auf das alle anderen Diskurse verweisen“ (S. 248–249) – ein solches dynamisches, prozeßhaftes Verständnis von Kulturen ist eine unabdingbare Voraussetzung für ihren dialogischen (polylogischen) Umgang miteinander, in dem sie sich als erst durch diese Begegnung mit Anderem entstehend begreifen können. Shimada nennt das „interaktiv reflektierende Hermeneutik, die die unterschiedlichen Perspektivitäten verdeutlichen und in sich aufnehmen kann“ (S. 253). Warum allerdings Grundlage dieser Reflexion lediglich die Beziehung zum Anderen sein soll, und nicht auch Selbstbewußtsein (also Identität, Selbstbilder), leuchtet mir nicht ein. Letzteres steht in untrennbarem Zusammenhang mit dem oben erwähnten ethnologischen, substantiellen, auf Zustände reduzierenden Element, das jedem Sprechen über Kultur eignet, ob wir wollen oder nicht. Daher sollte es nicht im Sinne der Entweder-oder-Logik von vornherein ausgegrenzt, sondern in ein Denken in Prozessen, Kontexten integriert werden, von dem es immer wieder *kontrolliert*, relativiert wird. In bezug auf die Identität(en) *Japan* heißt das z. B., herauszuarbeiten, wie sich darin vor welchem sozialen und historischen Hintergrund Reales und Normatives vermischt haben.

Auch (*westlichen*) Japanologen stehen mit einem solchen Identitäten konstruierenden und diese zugleich auch in Frage stellenden Kulturverständnis unruhigere Zeiten ins disziplinär geordnete Haus. Nicht nur haben sie – und nicht nur sie – damit zu rechnen, daß *nicht-westliche* Kollegen ihre Korrekturen am Potential und Instrumentarium der westlichen Sozial- und Kulturwissenschaften anbringen, um „die der westlichen Welt entsprungene (Wissenschaft, A. d. V.) um jene Konzeptualisierungsmöglichkeiten zu bereichern, die sich aus der Analyse ‚ihrer‘ Gesellschaften gewinnen lassen, und so den Sozial- und Kulturwissenschaften insgesamt zur Einlösung jenes Anspruches auf ‚Allgemeinheit‘ zu verhelfen, der in ihren ‚westlichen‘ Ausprägungen *in abstracto* erhoben, alsbald aber über die konzeptuelle Verallgemeinerung des ‚Besonderen‘ an deren Gesellschaften und über die Entwicklung eines auf sie zugeschnittenen methodischen Instrumentariums *in praxi* wieder aufgehoben worden ist“ (Joachim Matthes im Vorwort, S. 16). Man wird auch viel deutlicher als bisher zu überprüfen haben, in welchem Maße *unsere* Japanbilder mit uns selbst,

unseren eigenen historisch-sozialen Kontexten zu tun haben. Die Reflexion über solche pluralen, weil national, fächer-, generations- und anderweitig gebundenen Japanbilder ist m. E. nicht nur wichtig, sie kann auch spannend sein und sollte in neuer Weise transdisziplinär integrierend wirken.

#### LITERATURVERZEICHNIS

ABE, Kinya (1995): „*Seken*“ *to wa nanika* [Was ist das: „Das Öffentliche“?].  
Tōkyō: Kōdansha Gendai Shinsho.