

DIE SOZIOLOGISCHEN GRUNDBEGRIFFE ,GEMEINSCHAFT' UND ,GESELLSCHAFT' – AUS DER PERSPEKTIVE DER INTERKULTURELLEN KOMMUNIKATION

Shingo SHIMADA

1. EINLEITUNG: DER BEGRIFF DER ,GESELLSCHAFT' ALS AUSGANGSPROBLEM

Es bedarf wohl keiner Erklärung, daß ,Gemeinschaft' und ,Gesellschaft' zu wichtigen soziologischen Grundbegriffen gehören. So ist die Soziologie bekanntermaßen die Wissenschaft von der Gesellschaft. Und es ist auch selbstverständlich, daß wir, wenn wir als Sozialwissenschaftler mit Ostasien zu tun haben, von der japanischen, der chinesischen oder der südkoreanischen ,Gesellschaft' sprechen. Jedoch befällt mich ein gewisses Unbehagen, wenn der Begriff der ,Gesellschaft' im ostasiatischen Kontext verwendet wird. Ein Hinweis auf die zugrundeliegende Problematik ist, daß der aus den westlichen Wissenschaften übernommene Begriff für ,Gesellschaft' – auf japanisch *shakai* – im Alltag kaum Verwendung findet.¹ Im Gegensatz dazu wird der Ausdruck *seken*, der sehr allgemein das menschliche Zusammenleben bezeichnet, seit alters her im alltäglichen Leben benutzt (ABE 1992: 5–32).² Die semantische Differenz zwischen diesen zwei Ausdrücken weist auf die eigentümliche Konstellation der ,Moderne' in Ostasien hin, in der die Imagination der ,Gesellschaft' eine konstitutive

¹ Der Begriff der Gesellschaft wurde wie viele andere in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aus den westlichen Sprachen ins Japanische übersetzt. In den zweisprachigen Wörterbüchern (Portugiesisch–Japanisch 1796; sonst Englisch, Holländisch, Französisch–Japanisch), die zuvor zwischen 1796 und 1873 veröffentlicht worden waren, kommt das Wort *shakai* nicht vor; ,society', ,genovtshap' oder ,société' werden grob zusammenfassend mit *nakama* = Kameradschaft, *kumi* = Gruppe übersetzt. Erst durch die konkrete Übersetzungstätigkeit aus den westlichen Geisteswissenschaften, die mit dem Werk Fukuzawa Yukichis „*Seiyō jijō*“ [Über die Lage im Westen] (1866) einsetzt, wurde die spezifische Bedeutung des Begriffs einer ,Gesellschaft', die von intentional handelnden Subjekten getragen wird, vorgestellt und schließlich mit dem altchinesischen Wort *shakai* verbunden (vgl. SHIMADA 1994a: 231–243).

² Das Wort *shakai* wird sicherlich in der Nachkriegsgesellschaft Japans wesentlich häufiger verwendet als zuvor, jedoch ist es nach meiner Beobachtung nicht auf die Ebene der Umgangssprache vorgeedrungen.

Rolle spielte. Denn der Ausdruck *shakai* als eine Übertragung stand für das Noch-Nicht-Vorhandene und wies auf die Zukunft hin, in der eine von allen Individuen aktiv getragene ‚Gesellschaft‘ verwirklicht werden sollte. Zwar stammt das Wort *shakai* aus dem Altchinesischen, jedoch wurde dieser Hintergrund im Übersetzungsprozeß der westlichen Geistesströmungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts weitgehend bedeutungslos, und der Begriff verbreitete sich im intellektuellen Diskurs mit der neuen Bedeutung (YANABU 1991). So wird *shakai* auch heute sehr häufig in der allgemeinen Bedeutung für das Gesellschaftliche im journalistischen und wissenschaftlichen Diskurs verwendet, ohne daß die Kluft zwischen den beiden Ausdrücken, *shakai* und *seken*, genügend reflektiert würde.

Die Frage nach der Anwendbarkeit der Begriffe wird nicht nur von japanischer Seite aufgeworfen, wie Abe es tut, sondern auch die westlichen Sozialwissenschaftler reflektieren in zunehmendem Maße diesen Umstand. So wird in bezug auf außereuropäische Kulturen, vor allem auf Asien, eine ‚andere‘ Organisationsweise des Sozialen zu einem allgemeinen Thema der Sozialwissenschaften erhoben. Es ist auf die japanischen Verhältnisse bezogen von der „Firma als einer Familie“ oder auch vom „Betriebsclan“ die Rede (DEUTSCHMANN 1987). Auffällig hierbei ist, daß für die Beschreibung der asiatischen Verhältnisse häufig Ausdrücke aus dem gemeinschaftlichen Zusammenhang verwendet werden, wie eben „Familie“ bzw. „Clan“, die von ihrer ursprünglichen Konzeption her nicht für den gesellschaftlich-öffentlichen Bereich der modernen Arbeitswelt gedacht waren. Auch von der asiatischen Seite her wird in ähnlichen Begriffen argumentiert, nämlich, daß die sogenannten ‚asiatischen‘ Werte im Gegensatz zu denen des Westens im „gemeinschaftlichen“ Bereich der Familie lägen, so der malayische Premierminister Mahathir und der japanische konservative Politiker Ishihara Shintarō in ihrem gemeinsamen Buch „Asien, das ‚Nein‘ sagen kann“ (MAHATHIR und ISHIHARA 1994). Grundlage dieser Diskussionen scheint mir die stille Vorannahme zu sein, daß die beiden Begriffe ‚Gemeinschaft‘ und ‚Gesellschaft‘ ein sich wechselseitig ausschließendes Gegensatzpaar bilden würden, durch das gegensätzliche Strukturen der westlichen und der außereuropäischen Sozialeinheiten dargestellt werden könnten. Ich bin der Meinung, daß einerseits dem Aufkommen dieses Gegensatzes eine interkulturelle Perspektivität zugrunde liegt und andererseits unsere heutige Sichtweise auf das Verhältnis zwischen dem Westen und Asien von einer solchen begrifflichen Gegenüberstellung geprägt ist. Daher halte ich die Problematisierung solcher Schlüsselbegriffe für unumgänglich als Grundlage der interkulturellen Kommunikation.

Was ich im vorliegenden Text thematisieren möchte, ist das Spannungsverhältnis zwischen den beiden Begriffen ‚Gemeinschaft‘ und ‚Gesell-

schaft‘, das durch ihre Gegenüberstellung entsteht. Während die ‚Gemeinschaft‘ eher für eine als natürlich gegeben erachtete Sozialordnung wie z. B. die Verwandtschaft steht, verkörpert die ‚Gesellschaft‘ eine von freien Individuen getragene Sozialordnung auf rationaler Basis. Und die beiden Sozialformen scheinen einander auszuschließen. Wie Habermas schreibt, steht diese Unterscheidung mit vielen anderen Begriffspaaren aus dem 19. Jahrhundert wie „Status und Kontrakt“, „mechanische und organische Solidarität“ usw. zusammen dafür, „den strukturellen Wandel [...] einer traditionellen Gesellschaft im Übergang zu einer modernen zu treffen“ (HABERMAS 1969: 60–61). Und die Unterscheidung zwischen der ‚Tradition‘ und der ‚Moderne‘ zählt zu den Voraussetzungen des soziologischen Denkens. Es scheint mir jedoch, daß diese Unterscheidung gerade in der kulturvergleichenden Forschung heute immer problematischer wird und daß sie für die interkulturelle Kommunikation ein theoretisches Problem darstellt.

Aus diesem Zusammenhang wird deutlich, daß für das Verständnis dieses Gegensatzverhältnisses eine begriffsgeschichtliche Reflexion notwendig ist. Denn im Spannungsverhältnis zwischen den beiden Begriffen kommt die historische Konstellation des 19. Jahrhunderts zum Ausdruck und zwar in der Interpretation aus der okzidental Perspektive. Aus dieser Perspektive stellte der Okzident mit seinen Gesellschaften die einzige ‚Moderne‘ dar, während die ‚Anderen‘ in ihrer Traditionalität verharrten. Die zivilisationstheoretische Einordnung der Kulturen beinhaltet daher eine eurozentrische Perspektive. Daraus folgt, daß diese Problematik nur vor dem Hintergrund des Verhältnisses vom ‚Eigenen‘ zum ‚Fremden‘ verfolgt werden kann, das seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vom Westen ausgehend mit der ‚Modernisierung‘ auch universalisiert wurde. Und die Dichotomie zwischen dem ‚Eigenen‘ und dem ‚Fremden‘, die für das okzidentale Selbstverständnis konstitutiv war, findet sich in dem Begriffspaar ‚Gesellschaft‘ und ‚Gemeinschaft‘ wieder. Meine These lautet hierbei, daß der Begriff der Gesellschaft in sich eine Tendenz des Ausschließens trägt, da seine Verwendung eine Differenz voraussetzt. Indem die durch freies Handeln der Individuen charakterisierte ‚Gesellschaft‘ als die ‚moderne‘ definiert wird, werden alle anderen Formen der Vergesellschaftung als ‚vormoderne‘ zeitlich zurückversetzt.

Diese Betrachtungsweise der Begriffe und auch der Gesellschaftstheorien ist angeregt vom „Orientalismus“ von Edward W. Said. Seine Arbeit zeigt auf, wie im Westen vor allem im 19. Jahrhundert der ‚Orient‘ als das Andere diskursiv konstruiert wurde (SAID 1995). Damit wird zugleich gesagt, daß auch der ‚Okzident‘ durch die Konstruktion des Anderen – dies schließt auch Japan ein – erst so deutlich als die ‚Moderne‘ erfahrbar wur-

de.³ Von hier ausgehend möchte ich diese Perspektive in zweierlei Hinsicht erweitern:

1) Das Reden über sich selbst setzt bereits eine Differenz zwischen sich und den Anderen voraus. Das heißt, daß man nicht nur den expliziten Diskurs über den ‚Orient‘, sondern auch den Diskurs über die eigenen gesellschaftlichen Zusammenhänge unter dem Aspekt des Orientalismus interpretieren kann. So möchte ich auch die sozialwissenschaftliche Theoriebildung als einen Selbstvergewisserungsdiskurs unter diesem Aspekt zu analysieren versuchen, was ich im dritten Teil dieses Aufsatzes ansatzweise skizziere.

2) Diese Theoriebildung, die, wie gesagt, die Differenz impliziert, wurde bereits seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von außereuropäischen Kulturen rezipiert und diente zur Eigenpositionierung im neuen globalen Zusammenhang. Daher lautet meine These, daß die vom Okzident aus gezogene Grenze zwischen dem Westen und dem Osten seit dem 19. Jahrhundert von den außereuropäischen Kulturen übernommen und dort wiederum konstitutiv für die eigene Identitätsbildung wurde. Dies möchte ich im folgenden am Beispiel Japans erläutern.

2. ‚GEMEINSCHAFT‘ UND ‚GESELLSCHAFT‘ IM JAPANISCHEN SOZIALWISSENSCHAFTLICHEN DISKURS

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts steckte der neue japanische Staat in einer tiefgehenden Krise. Die bisherigen Werte der Stände besaßen keine Relevanz mehr, und es mußte ein für alle Staatsbürger gültiges Vergesellschaftungsprinzip gefunden bzw. erfunden werden. Zur Bewältigung dieser Krisensituation war wohl die schon länger gegebene Tradition der Auseinandersetzung mit europäischen wissenschaftlichen Werken entscheidend, und dieser Wissensvorrat ermöglichte die Transformation des japanischen Staates. So waren seit ca. 1860 (also bereits vor der Meiji-Restauration) die westlichen gesellschaftstheoretischen Denkweisen bewußt rezipiert, indem sie ins Japanische übersetzt wurden. Zunächst waren der Utilitarismus und der Positivismus als förderlich für die

³ So schreibt Edward W. Said zu dem Diskurs über den Orient wie folgt: „Orientalism is a style of thought based upon an ontological and epistemological distinction made between ‚the Orient‘ and (most of the time) ‚the Occident.‘ Thus a very large mass of writers, among whom are poets, novelists, philosophers, political theorists, economists, and imperial administrators, have accepted the basic distinction between East and West as the starting point for elaborate theories, epics, novels, social descriptions, and political accounts concerning the Orient, its people, customs, ‚mind‘, destiny, and so on.“ (SAID 1995: 2–3)

„Zivilisierung“ (*bunmei kaika*) des Landes eingeführt worden.⁴ Für die Übersetzung der Werke mußten sehr viele Begriffe erfunden oder aus klassischen Texten wiederbelebt werden. Man kann hier durchaus von einer Umwälzung der japanischen Sprache sprechen, mit dem Ziel, das „wissenschaftliche Denken“ zu ermöglichen. Das Problembewußtsein der geistigen Elite dieser Zeit ist ausgeprägt, sie sah die Notwendigkeit der „Zivilisierung“ der eigenen Gesellschaft durch die Einführung der westlichen liberalistisch-reformistischen Gesellschaftstheorien, was unter dem Stichwort „Aufklärung“ (*keimō-shugi*) proklamiert wurde. In dieser Frühphase spielte der Okzident eine enorme Rolle als das Modell, das durch die Modernisierung erreicht werden sollte. Diese Bedeutung ist bis heute erhalten geblieben. Zwischen den 70er und den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts gab es recht komplexe antagonistische soziale Bewegungen, die sich auf die importierten Gesellschaftstheorien beriefen. Grob zusammenfassend kann man diese Geistesströmungen in zwei Richtungen unterteilen: den regierungsnahen Akademismus einerseits, der stark sozialdarwinistisch geprägt war, und die davon unabhängige, eher oppositionell eingestellte Bewegung außerhalb der staatlichen Institutionen andererseits, die sich vornehmlich auf Rousseau berief (*jiyū minken undō*). Daraus entwickelte sich ein Diskurs zwischen den ‚Traditionalisten‘ und den ‚Fortschrittlichen‘, den man bis heute verfolgen kann.⁵

Vor diesem Hintergrund wurde ‚die Soziologie‘ in Japan durch den offiziellen Akademismus eingeführt. 1884 schrieb Ariga Nagao den dritten Band seiner „*Shakaigaku*“ [Soziologie]. Seitdem heißt die Soziologie auf japanisch *shakaigaku*. Das dreibändige Werk ist im Grunde eine reine Übersetzung der Werke Herbert Spencers. Interessant ist hierbei, daß Ariga Spencer in einem Punkt widerspricht, nämlich darin, daß Spencer mit sei-

⁴ Die Aktivitäten der sogenannten führenden ‚Aufklärer‘ beginnen verstärkt in den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts. Fukuzawa Yukichi (1834–1910) fuhr 1860 in die USA und nach Europa, Katō Hiroyuki (1836–1916) veröffentlichte 1861 die erste Staatstheorie des Landes „Tonarigusa“. Und es war 1862, als Nishi Amane (1829–1897) und Tsuda Masamichi (1829–1902) nach Holland geschickt wurden.

⁵ Wichtig anzumerken ist hierbei, daß sich sowohl die ‚Traditionalisten‘ als auch die ‚Fortschrittlichen‘ der westlichen sozialwissenschaftlichen Theorietraditionen bedienen, was bei den ‚Traditionalisten‘ häufig übersehen wird. Es ist auch deutlich, daß eine klare theoretische Trennung beider Richtungen nicht möglich ist. So sind die Autoren wie Murakami, Kōbun und Satō, die im folgenden behandelt werden, in ihrer politischen Intention zu den ‚Traditionalisten‘ zu rechnen, jedoch bedienen sie sich des modernistischen Geschichtsmodells. Die Argumentationsweise der ‚Fortschrittlichen‘ habe ich an anderer Stelle am Beispiel Maruyama Masaos zu zeigen versucht (SHIMADA 1994b).

ner Theorie das verwandtschaftliche Zusammenleben als rückschrittlich einstuft: „Daß Spencer allgemein das Zusammenleben der Menschen nach einem blutsverwandtschaftlichen Prinzip als Überbleibsel der Barbarei beurteilt, kann ich, der in einer Gesellschaft lebt, in der seit über 2000 Jahren diese Form des Zusammenlebens herrscht, kaum glauben“ (ARIGA 1883: 1–2; Übersetzung S. S.). Problematisiert wird hier also die evolutionistische Sichtweise, nach der sich eine soziale Organisation zwangsläufig von einer verwandtschaftlichen ‚Gemeinschaft‘ zu einer individualistischen ‚Gesellschaft‘ entwickle. Und Ariga zieht den Schluß, daß „Europäer sogar unter den Familienmitgliedern streiten, wenn es um eigene finanzielle Vorteile geht“ (ARIGA 1884: 281–282). Dies betont er so, als kämen in Japan unter Verwandten solche Streitigkeiten nicht vor. Betrachtet man die japanische Geschichte, so wird schnell deutlich, daß Mord und Totschlag innerhalb der Familienverbände, überspitzt formuliert, zu nahezu alltäglichen Beschäftigungen gehörten. Bei aller Kritik sehen wir hier eine der ersten Formulierungen der Eigenschaft und Eigenheit der japanischen Gesellschaft, eine Charakterisierung, die seit dieser Zeit häufig wiederholt zu werden scheint.

Ein anderes Zitat aus dieser Zeit macht deutlich, auf welche Weise der Westen durch die Betonung der eigenen verwandtschaftlichen Vergemeinschaftungsform als das gänzlich ‚Andere‘ konstruiert wurde: „Unser Land ist ein Land des Ahnenkults (*sozen-kyō*) und daher des Haussystems (*ie-sei*). Die Macht und das Recht entstanden daher im Haus. Nicht, daß sie vom feindlichen Aufeinandertreffen der einzelnen, freien Individuen in Wäldern und auf Wiesen hervorgegangen wären. Ob man den Zusammenhalt Sippschaft oder Nation nennt, er ist nichts anderes als eine Erweiterung des Haussystems“ (HOZUMI 1913: 246). Wir sehen hier deutlich, auf welche Weise ein Gegensatz zwischen dem Westen und Japan aufgebaut wurde. Durch diesen Prozeß wurde das Haussystem zu einer „einzigartigen, japanischen Vergemeinschaftungsform“ erklärt, und ich bin der Meinung, daß wir hier mit Eric Hobsbawm und Terence Ranger von einer „Erfindung der Tradition“ sprechen können (HOBSBAWM und RANGER 1992).

Es ist interessant, daß das Konzept der Verwandtschaft als Unterscheidungsmerkmal zwischen dem ‚Eigenen‘ und dem ‚Fremden‘ eigentlich in der Sozialtheorie enthalten ist, die man aus der nun als fremd verstandenen okzidental Zivlisation entlehnt hatte. Dabei stellte aus der okzidentalen Perspektive die Verwandtschaft das Charakteristikum des *Fremden* dar. Die Perspektivität wurde in Japan sozusagen umgekehrt. Auf diese Weise wurde erst durch diese Übernahme und die darauf folgende Auseinandersetzung mit der Sozialtheorie aus dem Okzident das *Eigene* im Sinne einer kulturellen Tradition im *Gegensatz* zur okzidentalen Moderne

begreifbar und erfassbar. Erst dadurch wurde die kulturelle Differenz als eine Gegenüberstellung erfahren. Die beiden Begriffe ‚Gemeinschaft‘ und ‚Gesellschaft‘ (*kyōdōtai* und *shakai*) wurden als ein Gegensatzpaar ins Japanische übertragen. Durch diesen Übersetzungsprozeß wurde die Differenz zwischen dem Okzident und Japan manifest, indem auch anhand dieser übersetzten Begriffe die eigene soziale Wirklichkeit als ‚gemeinschaftlich‘ interpretiert und erfaßt werden konnte. Und schließlich entstand aus diesem Diskurs die Ideologie der ‚Nation als Familie‘, die die japanische Gesellschaft bis zum Jahre 1945 durch und durch prägte.

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die Richtung des Diskurses bekanntlich um 180 Grad umgeschwenkt. Verstärkt durch die zu dieser Zeit aufkommende Modernisierungstheorie wurde unmittelbar nach Kriegsende die eigene Tradition als eine negative Besonderheit aufgefaßt. Von Autoren wie Kawashima Takeyoshi wurde gerade das Prinzip des „Familismus“ als Hindernis der Demokratisierung hervorgehoben. „Die demokratische Revolution verlangt eine absolute ‚Negation‘, eine absolute ‚Revolution‘ in unserem Geist. Deshalb liegt für uns die Lösung des Problems ‚Familie‘ in der ‚Negation‘ des antimodernen Familienbewußtseins“ (KAWASHIMA 1983: 165). Wichtig ist hierbei, daß diese veränderte Beurteilung des ‚Eigenen‘ keineswegs die Reflexion über die Dichotomie zwischen dem verwandtschaftlichen Kollektivismus und dem freiheitlichen Individualismus beinhaltete, sondern sie vielmehr voraussetzte.

Auch in der darauffolgenden Phase (1964–83), die der Kulturanthropologe Aoki Tamotsu „Erkenntnis der positiven Besonderheit“ der eigenen Kultur nennt, überlebte die Vorstellung des familiären Vergesellschaftungsprinzips (AOKI 1990: 81–125; dt. AOKI 1996: 61–93). Beispielhaft dafür sind die bekannte Arbeit von NAKANE Chie „*Tate shakai no ningen kankei*“ (1967) (auf dt. „Die Struktur der japanischen Gesellschaft“ 1985) und das umfassende Werk von MURAKAMI Yasusuke, KÖBUN Shunpei und SATŌ Masasaburō „*Bunmei toshite no ie shakai*“ (Die *ie*-Gesellschaft als Zivilisation) (1979). Auffällig ist bei beiden Arbeiten und insgesamt im sogenannten „Diskurs um die japanische Kultur“, daß sie ein einheitliches Vergesellschaftungsprinzip für die Gesamtgesellschaft Japans anbieten, das mit dem Ausdruck *ie* repräsentiert wird.

Das Buch „*Bunmei toshite no ie shakai*“ von MURAKAMI, KÖBUN und SATŌ (1979) verdient hier wegen seines Anspruchs, ein ‚japanisches‘ Modell der Modernisierung anzubieten, und wegen der dem Anspruch entsprechenden interdisziplinär ausgerichteten breiten Ausführung besondere Beachtung (vgl. HASHIZUME 1992: 67).⁶ Wie der Titel des Buches sind die Thesen der Autoren gegen die negative Bestimmung des eigenen Vergesellschaft-

⁶ Das Werk wird im folgenden mit dem Sigle MKS abgekürzt.

tungsprinzips gerichtet und damit zugleich gegen die monolinear konzipierte Modernisierungstheorie. Damit beziehen die Autoren auch Stellung gegen die Annahme, daß nur der Individualismus europäischer Prägung die Modernisierung ermögliche. Folgerichtig bedeutet die Modernisierung für sie keine Europäisierung, sondern eine Industrialisierung (MKS: 126–132). So liegt das erste Thema des Werkes „in dem Problem des ‚Individualismus‘ und seines Gegenbegriffes ‚Kollektivismus‘ (MKS: 12). Die Hauptthese, die die Autoren dabei vertreten, liegt darin, daß eine bestimmte Form von Kollektivismus entgegen der modernisierungstheoretischen Annahme eine Industrialisierung begünstigen könne, wofür Japan als Beispiel stehen soll. Der Ausdruck *ie shakai* (*ie*-Gesellschaft) steht hier für das japanische kollektive Vergesellschaftungsprinzip. Bemerkenswert an diesem Buch ist, daß die Autoren versuchen, ihre Argumentation im größeren anthropologisch-zivilisationstheoretischen Zusammenhang einzubetten und Stellung gegenüber den sozialwissenschaftlichen Entwicklungstheorien angelsächsischer Prägung zu beziehen. Sie schlagen anstelle der monolinearen Entwicklung eine multilineare vor, in der jeder einzelne Entwicklungszweig eine eigene Dynamik besitzt und eigene Verästelungen hervorbringen kann, jedoch immer mit dem Gesamtzusammenhang verwachsen bleibt, d. h. daß in diesem Modell verschiedene Entwicklungsstufen nebeneinander bestehen können. Verwendet werden die Kategorien der Zivilisationstheorie wie die der Jäger- und Sammlerstufe, der Agrar- und Viehzuchtstufe und schließlich der Industrialisierungsstufe. Die Agrar- und Viehzuchtstufe wird noch einmal in mehrere Entwicklungszweige wie den einfachen Clanentwicklungszweig, den mehrschichtigen Clanentwicklungszweig, den höheren agrarzivilisatorischen Entwicklungszweig usw. unterteilt. Jeder Zweig entwickelt sich eigenständig und bringt im Laufe dieses Vorganges die nächste Stufe hervor, so daß eine gebrochen verzweigte Zivilisationslinie entsteht, die die Autoren multilinear nennen. Entscheidend für die These der Autoren ist wohl, daß aus dem Entwicklungszweig der individualistischen Industrialisierung (Europa) der Entwicklungszweig der kollektivistischen Industrialisierung (Japan) hervorgeht und die japanische Form der Industrialisierung implizit höher im Zivilisationsprozeß eingestuft wird (MKS: 47–55).

Nachdem die Autoren im ersten Drittel den allgemeinen entwicklungstheoretischen Rahmen des Werkes dargelegt haben, präsentieren sie ihre Vorstellung von der japanischen Geschichte etwa ab dem 2. und 3. Jahrhundert. Anhand ihres Entwicklungsmodells machen sie in der japanischen Geschichte zwei Zyklen aus: den der *uji*-Gesellschaft und den der *ie*-Gesellschaft. Die *uji*-Gesellschaft steht für das japanische Modell des clanmäßigen Vergesellschaftungsprinzips. Diese Gesellschaftsform bestand bereits vor der Jahrtausendwende, übernahm der Form nach die zentralistische

Staatsstruktur aus der chinesischen Zivilisation im 7. Jahrhundert und verfiel dann langsam, bis sie im 16. Jahrhundert endgültig verschwand. Die zweite Entwicklung, die der *ie*-Gesellschaft, nahm ihren Anfang im 11. Jahrhundert in dem Randgebiet Ostjapans und brachte bis zum 15. Jahrhundert die kriegerischen Großorganisationen der Daimyō hervor, die die Autoren Groß-*ie* nennen, und führte schließlich durch die Berührung mit der europäisch-individualistischen Industrialisierung zu einer nationalstaatlichen Modernisierung. Diese Verlaufslinie wird chronologisch mit vielen interessanten Details dargestellt. Zwar wird dabei kein direkter Vergleich mit der europäischen Entwicklung angestellt, jedoch ist der Bezug dazu deutlich, da die Entwicklung als ein Rationalisierungs- und Entzauberungsprozeß interpretiert wird. So beschreiben sie das Aufkommen der Krieger im 12. Jahrhundert folgendermaßen: „Nicht nur unter den Aristokraten, sondern auch unter der allgemeinen Bevölkerung herrschten wohl die archaischen Tabus. Unter diesen Umständen zielten die Krieger (*bushi*) (als Träger der *ie*-Gesellschaft; Anm. S.S.) offensichtlich auf *Entzauberung* (im Original auf Deutsch; Anm. S.S.) und waren Träger der neuen Kultur, die den säkularen Rationalismus und Aktivismus förderte“ (MKS: 308). Es ist hierbei deutlich, daß sich hinter ihrer Darstellung die weberianische Fragestellung verbirgt, wie es in einer Kultur (und zwar in der eigenen) zu einer Rationalisierung und Entzauberung kommen konnte.

Festzuhalten ist auch, daß mit dieser Darstellung des geschichtlichen Verlaufs die Annahme der Autoren sichtbar wird, daß seit dem 16. Jahrhundert ein ‚Vergesellschaftungsprinzip‘, nämlich das der *ie*-Gesellschaft, einheitlich und kontinuierlich in Japan wirksam gewesen sei und daß dieses Prinzip des Hauses letztendlich auch in der gegenwärtigen Gesellschaft in einer transformierten Form vor allem in den Firmen modernisierungsfördernd gewirkt hätte.

Was hier vorgestellt wird, ist im Grunde ein endogenes Entwicklungsmodell einer Gesellschaft zur Moderne. Zwar wird eingeräumt, daß die vormoderne Gesellschaft Japans keine Industrialisierung aus sich heraus hervorgebracht hätte, doch die Voraussetzungen zu ihrer Übernahme seien endogen gegeben gewesen (MKS: 93). Die Begegnung mit der westlichen Zivilisation ist für die Autoren insofern nur ein Anlaß, der den gesamten Prozeß ins Rollen gebracht hat.

Mit der Annahme einer endogenen Entwicklung verbunden ist die historische Sicht der Autoren, daß die japanische Gesellschaft als soziales System von der Clangesellschaft bis zur heutigen durch die Geschichte hindurch ‚identisch‘ geblieben sei. Dies ist m. E. deshalb problematisch, weil das Selbstverständnis, das die Autoren hier zur Denkvoraussetzung machen, erst durch die Modernisierung zustande gekommen ist. In die-

sem Sinne wird hier eine Geschichte entworfen aus der Perspektive der heutigen Nation. So beinhaltet ihre Sichtweise die nationalstaatliche Perspektivität, die erst in der Meiji-Zeit konstituiert wurde. Und mehr noch, mit der Vorstellung einer Gesellschaft mit einem einzigen häuslichen Vergesellschaftungsprinzip (*ie*) übernehmen sie implizit sogar die Denkweise der vorkriegszeitlichen Ideologie der Nation als einer Familie, in der überall dasselbe gemeinschaftliche Prinzip Gültigkeit besitzt.

Mit der Konstruktion des geschichtlichen Subjekts wird die Einzigartigkeit des Eigenen besonders hervorgehoben. Mit ihr vergleichbar sei nur die okzidentale Entwicklung, in der die Sphären der Gesellschaft und die des Individuums auseinanderdrifteten, als deren Folge im Westen das tragende Vergesellschaftungsprinzip im Individualismus gesehen worden sei.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die japanische Gesellschaft und die europäisch geprägten Gesellschaften sich sowohl ähneln als auch unterscheiden. Die Aufgaben, die die Industrialisierung allgemein mit sich bringt und die Institutionen, die im Westen generiert wurden, sind beiden gemeinsam. Auf der anderen Seite kann man sagen, daß die beiden Gesellschaften aus völlig verschiedenen Perspektiven – aus dem Kollektivismus einerseits und dem Individualismus andererseits – an die Probleme herantreten. [...] Das neue System bzw. die neue Herangehensweise muß wohl weder rein individualistisch noch rein kollektivistisch eine Art von Mischform annehmen. Auf dem Weg zu einer solchen Mischform befindet sich die japanische Gesellschaft vielleicht in einer günstigeren Position als die europäisch-nordamerikanischen Gesellschaften. (MKS: 552; Übersetzung S.S.)

Erklärt wird dieser Vorsprung der japanischen Gesellschaft durch die in ihr bereits vorhandene Doppelbödigkeit in Institutionen und Betrieben, wobei ihr Bezug zum Kollektivismus nicht weiter ausgeführt wird. Wichtig ist an diesem Zitat, daß mit dem Vergleich die Überlegenheit und die Besonderheit der eigenen Kultur unterstrichen werden. Deutlich wird in diesem Zusammenhang die Perspektivität der Autoren, daß nur der Westen und Japan in der Frage der Modernisierung erfolgreich waren. Daraus wird die These entwickelt, daß der Westen und Japan im Verlauf der Modernisierung unterschiedliche Wege gegangen sind. Entscheidend ist, daß auch für diese Autoren, die japanischen Sozialwissenschaftler der Gegenwart, die Entgegensetzung zwischen dem westlichen, individualistisch geprägten Gesellschaftsprinzip und dem japanischen, gemeinschaftlich orientierten Gesellschaftsprinzip (*ie*) den unhinterfragbaren Ausgangspunkt darstellt. Die Differenz zwischen ‚Gemeinschaft‘ und

‚Gesellschaft‘ ist somit von der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis heute eine nicht infragegestellte Voraussetzung des Denkens in und über Japan.

3. ‚GEMEINSCHAFT‘ UND ‚GESELLSCHAFT‘ UND DIE ERFAHRUNG DER KULTURELLEN DIFFERENZ IM WESTEN

Wie kann dieser innerjapanische Diskurs sinnvollerweise interpretiert werden? Ich denke, daß es notwendig ist, ihn auf den okzidental Diskurs zu beziehen, aus dem die japanischen Intellektuellen ihre Begrifflichkeiten entlehnten.

Die Unterscheidung zwischen der ‚Gemeinschaft‘ und der ‚Gesellschaft‘ kam bekanntlich erst im 19. Jahrhundert auf und wurde von Ferdinand Tönnies, auf dessen Gedanken später noch eingegangen wird, explizit zum Ausdruck gebracht. Doch kann man wohl sagen, daß diese Unterscheidung im gesamten Diskurs des 19. Jahrhunderts eine entscheidende Rolle spielte. Bereits anfangs wurde festgestellt, daß in dem Begriff der ‚Gesellschaft‘ der Ansatz zur Abgrenzung enthalten ist. Auf der anderen Seite werden in dem Begriff die emanzipatorischen Bestrebungen der aufstrebenden bürgerlichen Schicht sichtbar. Die Frage ist, wie Emanzipation und Abgrenzung zusammen in den Begriff eingehen.

Diese Problematik ist sicherlich verbunden mit der vor dem historischen Hintergrund des 19. Jahrhunderts aufkommenden Frage nach den Ursprüngen der gesellschaftlichen und staatlichen Strukturen. Sie war Ausdruck der Suche nach einem neuen Vergesellschaftungsprinzip, die in Europa virulent wurde. In dieser Frage prägte die Unterscheidung zwischen der gegebenen Form der Gemeinschaft und der von bewußten Handlungen getragenen Gesellschaft weitgehend den Diskurs. Die Perspektivität des 19. Jahrhunderts liegt m. E. in der Abgrenzung gegenüber jeder als natürlich vorhanden erachteten Ordnung, sei sie religiös, sei sie familiär-verwandtschaftlich. Die Differenz zwischen sich und den Anderen wurde genau in der Differenz zwischen der von der Natur gegebenen Ordnung und der von Menschen selbst geschaffenen Ordnung gesehen, wofür gerade das Begriffspaar ‚Gemeinschaft‘ und ‚Gesellschaft‘ stehen mag. So wurde das Selbstverständnis der bürgerlichen Gesellschaft vor allem in der Abgrenzung zu bis dahin gegebenen Sozialformen als Negation formuliert. Der entscheidende Punkt liegt darin, daß diese zunächst innergesellschaftliche und innereuropäische, antagonistische Betrachtungsweise über die Grenzen hinaus zur Charakterisierung der anderen Kulturen und Gesellschaften angewandt wurde. Die Prädikate, die zur Abgrenzung bestimmter Gruppen innerhalb der eigenen Gesellschaft

aufgekommen waren, wurden später zur Beschreibung der von vornherein als ‚fremd‘ angesehenen Menschengruppen verwendet. Wir sehen hier, daß der Begriff ‚Gesellschaft‘ eine interkulturelle Perspektivität umfaßte. Die sozialen Umwälzungen im 18. und im 19. Jahrhundert hingen mit dem Entstehen des Welthandelsnetzes zusammen. Und vor diesem Hintergrund wurde die intellektuelle Aufgabe darin gesehen, unter der Vielfalt der Kulturen eine Ordnung zu schaffen.

Generell liegt der Fragestellung nach den Verhältnissen zwischen den Kulturen das Interesse an der Klärung des Wandlungsprozesses von einer agrarisch strukturierten zu einer industriellen Gesellschaft zugrunde. In den industriell fortgeschrittenen Ländern Westeuropas (Holland, England, Frankreich) wurde „‚Gesellschaft‘ zuerst als Zweckzusammenhang rechts- und vertragsfähiger Individuen begriffen“ (RIEDEL 1975: 837), mit dem die Eigenständigkeit des Bürgertums gegenüber dem Staat proklamiert wurde. Die klassisch-bürgerliche Nationalökonomie – vertreten durch Adam Smith – konnte das Prinzip der Gesellschaft in der Ordnungskraft des Marktes sehen. Insofern enthielt der Begriff ‚Gesellschaft‘ in diesen westeuropäischen Ländern kein Problem. Der darauffolgende Utilitarismus und der Positivismus bewegten sich im Rahmen des „‚Gesellschaftlichen‘“, ohne seine semantischen Grundlagen zu hinterfragen. Dagegen klappten im deutschsprachigen Raum die Bedeutungen des Begriffspaares ‚Gesellschaft‘ und ‚Gemeinschaft‘ im Laufe des 19. Jahrhunderts durch die historische Situation der späteren Industrialisierung auseinander. Mit Hegel verlor ‚Gesellschaft‘ „ihre Synonymität mit ‚Gemeinschaft‘ und ‚Staat‘“, wie RIEDEL (1975: 838) schreibt.

Es scheint in diesem Prozeß des historischen und interkulturellen Vergleichens deutlich geworden zu sein, daß es innerhalb eines gesellschaftlichen Zusammenhanges unterschiedliche Formen des Zusammenlebens geben kann. Marx und Engels setzten an diesem Riß innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft an, auf den Hegel aufmerksam gemacht hatte, und deuteten ihn historisch. Die Gesellschaft habe eine von ökonomischen Regeln geleitete Geschichte, die am Ende zu einer klassenlosen Lebensform führen würde, für die Marx in „Die deutsche Ideologie“ 1845/46 den Ausdruck „Gemeinschaft“ verwendet:

Erst in der Gemeinschaft erhält das Individuum die Mittel, seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden; erst in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich. In den bisherigen Surrogaten der Gemeinschaft, im Staat usw. existierte die persönliche Freiheit nur für die in den Verhältnissen der herrschenden Klasse entwickelten Individuen und nur insofern sie Individuen dieser Klasse waren. (MARX 1971: 396)

Wichtig ist die Zeitstruktur, die in der Verwendung des Ausdrucks Gemeinschaft sichtbar wird. Die Gemeinschaft ist das Ziel der Entwicklung und steht dem Begriff der bürgerlichen Gesellschaft entgegen, in der aufgrund ihrer Klassenstruktur nur wenige die persönliche Freiheit besitzen. Während die ‚Gesellschaft‘ als in einem historisch-ökonomischen Prozeß begriffen vorgestellt wird, ist die ‚Gemeinschaft‘ sowohl der Ausgangspunkt als auch das Ziel der gesamten Entwicklung und daher zeitlos. Wenn Marx das Begriffspaar ‚Gemeinschaft‘ und ‚Gesellschaft‘ zwar nicht durchgängig und systematisch verwendet,⁷ so ist hier doch die grundlegende Denkstruktur deutlich, die für das Zeitalter paradigmatisch zu sein scheint. Das Auseinanderklaffen der Bedeutungen der beiden Ausdrücke geschieht vor der zeitgeschichtlichen Erfahrung der Krise durch die Historisierung der eigenen Situation. So erfährt das Wort ‚Gemeinschaft‘ eine Bedeutungsverschiebung, durch die es nun für das *Andere*, das sich von der eigenen Situation unterscheidet, steht: „Der affirmative Grundzug seines Gebrauchs, die Besetzung des Wortes mit Gefühlen und Werten prälogischen Ursprungs erklärt sich aus der zunehmenden Rationalisierung aller gesellschaftlichen Verhältnisse einerseits, der Positivierung und Historisierung moralischer, rechtlicher und sozialer Normen andererseits“ (RIEDEL 1975: 854). Die Beziehung zu diesem *Anderen* war recht ambivalent: während die gegenwärtigen gesellschaftlichen Zustände mit der zunehmenden Industrialisierung immer stärker als das *Fremde* erfahren wurden, verstärkte sich die Bedeutung der ‚Gemeinschaft‘ als des verlorenen Zustandes des eigentlichen *Eigenen*.

In diesem Prozeß des Auseinanderklaffens der Bedeutungen von der ‚Gesellschaft‘ und der ‚Gemeinschaft‘ wird ein innereuropäisches Fremdheitsverhältnis sichtbar. Denn die Betonung der Gemeinschaft in der deutschsprachigen Soziologie ist ein Ausdruck des Zweifels an der Gültigkeit der liberalistischen Vorstellung von der ‚Gesellschaft‘, nach der die ‚Gesellschaft‘ sich durch ihre Eigengesetzlichkeit aus sich selbst heraus regulieren könne. Die intellektuelle Auseinandersetzung mit der ‚Gesellschaft‘ im deutschsprachigen Raum begann sozusagen mit dem Zweifel am Liberalismus angelsächsischer Provenienz. Auffällig ist in dieser Auseinandersetzung, aus der die Soziologie hervorging, daß der Zustand der ‚Gesellschaft‘ als bereits gegeben hingenommen,⁸ zugleich aber aus einer kritisch-distanzierten Perspektive betrachtet wurde.

⁷ Im „Kommunistischen Manifest“ verwendet Marx den Ausdruck ‚Assoziation‘ (MARX 1971: 548) und spricht später von ‚Gemeinwesen‘ (RIEDEL 1975: 851–851).

⁸ Wir haben im letzten Abschnitt gesehen, daß darin der entscheidende Unterschied zur japanischen Situation liegt, in der die ‚Gesellschaft‘ als *noch nicht vorhanden* interpretiert wurde.

Deutlicher kommt dieses Verhältnis in dem Buch „Gemeinschaft und Gesellschaft“ von Ferdinand Tönnies (1887) zum Ausdruck, durch das diese Entgegensetzung zu einer allgemeinen soziologischen Denk Voraussetzung wurde. Für Tönnies ist die Gesellschaft geradezu das Fremde, in das sich der einzelne begeben muß (TÖNNIES 1991: 3). Die eigene Gegenwart wird durch die Identifizierung des Theoretikers mit der Vergangenheit (Gemeinschaft) verfremdet, zugleich ist die Vergangenheit als eine Vorstufe der Entwicklung nun nicht mehr wiederherstellbar. So faßt Tönnies unter dem Begriff ‚Gesellschaft‘ im Grunde den Marktmechanismus zusammen, der durch die Nationalökonomien herausgearbeitet wurde. In seiner Perspektive jedoch ist der einzelne in der bürgerlichen Gesellschaft von den anderen Mitgliedern getrennt, „hier ist ein jeder für sich allein“ (TÖNNIES 1991: 34) und nur über den Tausch mit den anderen verbunden. Und mit Marx weist Tönnies darauf hin, daß das Subjekt der Gesellschaft im Grunde nur die „Kapitalistenklasse“ sei. So sieht Tönnies in der ‚Gesellschaft‘ das Moment der Exklusion, durch das die Menge von dem Prinzip des freien Tausches ausgeschlossen wird.

Dagegen spricht er im Bezug zur ‚Gemeinschaft‘ „von der vollkommenen Einheit menschlicher Willen“ (TÖNNIES 1991: 7) und belegt sie mit der Bedeutung der Natürlichkeit und der Ursprünglichkeit. In der Familie liegt für Tönnies das exemplarische Wesen der Gemeinschaft: „und vice versa: in der Idee der Familie, als dem allgemeinen Ausdruck für die Realität von Gemeinschaft sind alle diese mannigfachen Bildungen enthalten und gehen daraus hervor“ (TÖNNIES 1991: 20).

In diesem Vergleich wird deutlich, wie Tönnies die beiden Begriffe zeitlich aufeinander bezieht. Wie im obigen Zitat von Marx sieht Tönnies die Gemeinschaft in der Vergangenheit und die Gesellschaft in der kapitalistischen Gegenwart. So wird der Begriff der Gemeinschaft mit der Konnotation des Verlustes belegt, woraus die Notwendigkeit abgeleitet wird, in Zukunft wieder eine Form der Gemeinschaft zu erlangen. In diesem Zusammenhang verdient Tönnies Darstellung eines indischen Gemeinwesens Beachtung. Indem Tönnies eine Passage aus „Village Communities in the East and West“ von Maine als einem „Kenner der indischen Bauernschaften“ zitiert, vergleicht er die Gegenwart Indiens mit „den primitiven Verfassungen des Westens“ (TÖNNIES 1991: 29–30). Wir begegnen hier einer damals gängigen zeitlichen Vergleichsstruktur, durch die die fremde Gegenwart mit der eigenen Vergangenheit gleichgesetzt wird. Die Gegenwart des Fremden ist die verlorene Vergangenheit des Eigenen. Deutlich wird in diesem Zusammenhang, aus welchen kulturvergleichenden Momenten eine orientalistisch geprägte Grenze gezogen wurde. Und für diese Grenzziehung spielte der Gegensatz zwischen der ‚Gemeinschaft‘ und der ‚Gesellschaft‘ eine konstitutive Rolle.

Diese orientalistische Interpretation ist nicht nur für die Betrachtung der eigenen und fremden Gesellschaften konstitutiv,⁹ sondern sie begründet ebenso den disziplinären Unterschied zwischen der Ethnologie und der Soziologie. Denn während der Gegenstandsbereich der Ethnologie weitgehend auf diejenigen fremden Kulturen verlegt wurde, in denen vorwiegend verwandtschaftlich organisierte Gemeinschaften erwartet wurden, konzentrierte sich die Soziologie auf die Untersuchung der eigenen gesellschaftlichen Strukturen, für die man *Gesellschaftstheorien* forderte.

4. SCHLUSSFOLGERUNG: ZWISCHEN ORIENTALISMUS UND OKZIDENTALISMUS

Vor dem historischen Hintergrund des 18. und des 19. Jahrhunderts, in deren Verlauf die radikalen sozialen Umwälzungen der europäischen Gesellschaften ihren Niederschlag in neuen Wissensformen fanden, kamen neue Disziplinen wie die Soziologie, die Anthropologie oder die Religionswissenschaft auf, und es entstand eine neue, universalistische Vorstellung von ‚Menschheit‘. Die neu entstandenen Wissenschaften suchten einerseits die menschliche Einheit zu begründen, andererseits diese Einheit durch die Historisierung zu differenzieren. So konnten die verschiedenen Kulturen der Menschheit anhand des Entwicklungsmodells basierend auf der aufklärerischen Fortschrittsidee auf einer Zeitachse mit dem gemeinsamen Ziel der Zivilisation eingeordnet werden. Die Ambivalenz bei dieser Operation entsprang der Frage, wie man den Ursprung des Okzidents und den Ursprung der Menschheit zusammenzudenken hätte. Eine Lösung lag darin, einen doppelten Ursprung des Okzidents zu konstatieren: Der biologisch-natürliche Ursprung lag bei den „Primitiven“, während der zivilisatorische Ursprung in der griechisch-römischen Antike gesehen wurde (SCHLESIER 1994: 13). Dabei dienten die unterschiedlichen Formen des sozialen Lebens als Unterscheidungskriterium der verschiedenen Zivilisationsstufen und zur Unterscheidung zwischen der Natur und der Zivilisation. Der verwandtschaftlich-gemeinschaftliche Besitz stand für die natürlich gegebene Sozialform, während im Privatbesitz Ansätze zum Zi-

⁹ Johannes Fabian weist in seinem diskursprägenden Werk darauf hin, daß für diesen Akt der Grenzziehung die Kategorien des Raumes und der Zeit eine konstitutive Rolle gespielt haben: „Most importantly, by allowing Time to be resorbed by the tabular space of classification, nineteenth-century anthropology sanctions an ideological process by which relations between West and its Other, between anthropology and its object, were conceived not only as difference but as distance in Space *and* Time.“ (FABIAN 1983: 147; Hervorhebung im Original)

vilisationsprozeß gesehen wurden. Anhand der Vorstellung eines linear verlaufenden Zivilisationsprozesses konnte die Vielfalt der Kulturen in eine Ordnung gebracht werden, wodurch das Bewußtsein des Okzidents entstand, an der Spitze der Menschheitsgeschichte – ob als Fortschritt oder als Verfallsgeschichte betrachtet – zu stehen. Dieses Selbstbewußtsein war vor allem geprägt von der Bestrebung, sich von der vorherigen Epoche abzugrenzen, die als eine Tradition im Sinne der Vorstufe zur eigenen Epoche der Moderne betrachtet wurde. Durch die Erfassung der Vergangenheiten als Tradition wurde der epochale Unterschied hervorgehoben, und dies machte die Vergangenheit als eine ‚fremde‘ Zeitspanne für die eigene Gegenwart begreifbar. Und das okzidentale Selbstbewußtsein bestand in der Vorstellung, sich in einem neuen Entwicklungsstadium, dem der ‚Gesellschaft‘ zu befinden. In Deutschland, wo die Industrialisierung und damit die sozialen Umwälzungen wesentlich später einsetzten, konnte diese bürgerliche Gesellschaft offenbar nicht ohne weiteres als eine gegebene Selbstverständlichkeit angenommen werden. Es war möglich, die moderne Zivilisation als etwas zu interpretieren, das von außen her in die eigene Gesellschaft hereinbrach. Dies scheint die Grundlage dafür gewesen zu sein, daß die ‚Gesellschaft‘ als etwas Fremdes betrachtet wurde. Daraus entstand die alternative Vorstellung in dem Begriff der ‚Gemeinschaft‘. Zwar setzt die Bedeutung dieses Wortes die Vorstellung des Zivilisationsprozesses voraus, jedoch wird hier das Bestreben sichtbar, durch die Einführung dieses Begriffs eine neue Richtung für den Zivilisationsprozeß anzugeben. In den Entwürfen von Marx und Tönnies tritt hervor, daß der Zivilisationsprozeß erst dann zu einem Abschluß gelangt, wenn der Zustand der neuen Gemeinschaftlichkeit erreicht ist. Jedoch ist auch hier das Bewußtsein vorherrschend, daß der gegenwärtige Zustand der eigenen Gesellschaft nicht mehr und noch nicht die Elemente der Gemeinschaft anbieten kann. So entstand um die Frage der Gesellschaft ein Diskurs, in dem unterschiedliche, zum Teil sich gegenseitig aufeinander beziehende und sich widerstrebende Positionen bezogen wurden, aus denen die spezifischen Ausprägungen der jeweiligen europäischen Gesellschaften hervorgingen. Die Grundlage der Zugehörigkeit zum Okzident lag in der zivilisationstheoretischen Annahme, sich gemeinsam in einem neuen Zeitalter der Moderne zu befinden, die auch den gemeinsamen Ausgangspunkt des Diskurses bildete. Die Differenzenerfahrung wurde vor allem von deutschsprachigen Sozialwissenschaftlern ausgearbeitet, die in ihrer historischen Situation die als universal verstandene moderne Zivilisation und damit die ‚Gesellschaft‘ als etwas Fremdes erfahren mußten.

Hier ist hinzuzufügen, daß für den Diskurs um das ‚Eigene‘ und das ‚Fremde‘ die kulturvergleichende Perspektive eine konstitutive Rolle gespielt hat. Die vorausgehenden ‚Entdeckungen‘ der fremden Kulturen

eröffneten zunächst die Perspektive einer säkularen Geschichte der Menschheit. Darauf konnten die verschiedenen Kulturen anhand dieses geschichtlichen Maßstabs mit der eigenen Zivilisation in Beziehung gesetzt werden. Die Voraussetzung für die Annahme, daß man sich in einem neuen sozialen Zustand der ‚Gesellschaft‘ und somit auf einer entwickelteren Stufe der menschlichen Geschichte befände, bestand also einerseits im Vergleich der eigenen Situation mit der eigenen Vergangenheit, in viel stärkerem Maße aber im Vergleich mit anderen Kulturen. In diesem Zusammenhang geschah die folgenreiche Gleichsetzung der eigenen Vergangenheit mit der fremdkulturellen Gegenwart. Die fremden Kulturen boten die Anschauungsmaterialien dafür, wie man gelebt zu haben glaubte.¹⁰ Dies bedeutete jedoch zugleich, daß die fremden Kulturen etwas besitzen konnten, was man durch den Zivilisationsprozeß verloren hatte. Dazu gehörte auch die natürlich gegebene soziale Ordnung. Aus diesem Spannungsverhältnis zwischen dem Eigenen und dem Fremden entsprang auch der deutschsprachige Diskurs um die ‚Gesellschaft‘ und die ‚Gemeinschaft‘, den man als einen Versuch werten könnte, sich zwischen der aufklärerischen westeuropäischen Zivilisation und den ‚vormodernen‘ außereuropäischen Kulturen einzuordnen. Man konnte dadurch einerseits das Zugehörigkeitsbewußtsein zum Okzident ausdrücken, andererseits aber auch die Differenz Erfahrung gegenüber der westeuropäischen Entwicklung mit ihrem universalistischen Anspruch zur Sprache bringen. Zusammenfassend könnte die deutsche Identität in diesem ambivalenten Verhältnis zwischen der westeuropäischen Entwicklung und den anderen nicht-europäischen Kulturen gesehen werden.

Berücksichtigt man diesen historischen Kontext, wird die Attraktivität des Gegensatzpaares ‚Gemeinschaft‘ und ‚Gesellschaft‘ für die japanische Gesellschaft seit ihrer Konstitutionsphase verständlich. In Japan wurde die westliche Zivilisation in viel stärkerem Maße als in Deutschland als etwas Fremdes erfahren. Um so stärker war auch die Diskrepanz zwischen der Identifikation mit der westlichen Zivilisation und der Abwehr gegen sie. Angesichts der Gefahr einer gänzlichen Europäisierung bedienten sich die eher konservativen Sozialwissenschaftler des Begriffes der ‚Gemeinschaft‘ für den eigenen gesellschaftlichen Zustand, um der Differenz zum Westen Ausdruck zu verleihen und die Eigenständigkeit ihrer Nation zu behaupten. In der verwandtschaftlichen Gemeinschaft wurde die Grundlage der

¹⁰ Die Annahme früherer Ethnologen, daß man die fremde Kultur durch Feldforschung von einigen Jahren vollständig erfassen könne, lag darin begründet, daß man vermutete, die fremde Kultur sei auf einer niedrigeren Stufe der Zivilisationsachse einfacher organisiert, und daher auf keine *fremden* Elemente zu treffen glaubte.

eigenen Gesellschaft gesehen, und diese mehr oder weniger ‚erfundene‘ Tradition diene dann zur Begründung der nationalen Einheit. Durch den Gegensatz zwischen der Gesellschaft und der Gemeinschaft konnte so die Eigenständigkeit gegenüber dem Westen behauptet werden, und in diesem Moment wurde der Westen als eine Einheit entworfen, die die Andersartigkeit verkörperte. Da der Okzident bestehend aus individualistisch aufgebauten Gesellschaften auf diese Weise als ein Gegensatz zu Japan konstruiert wurde, kann man wohl hier von einem Okzidentalismus sprechen. Im japanischen Fall ist das Verhältnis somit so ambivalent wie im deutschen. Denn obwohl Japan sich in seinen sozialen Ordnungsprinzipien gänzlich vom Okzident unterschied, befand es sich durchaus in demselben Zivilisationsprozeß wie dieser. Einerseits wurde die universalistische Zivilisationstheorie auch für die eigene Gesellschaft als gültig aufgenommen, andererseits wurde mit dem familiären Prinzip die Besonderheit der eigenen Kultur gegenüber der westlichen Zivilisation behauptet. So konnte argumentiert werden, daß sich die japanische Gesellschaft mit ihrer besonderen, kulturellen Tradition auf dem Weg zu einer höheren Zivilisationsstufe befände. Und auf diesem Weg der Zivilisation befand sich Japan in seinem Selbstverständnis bereits auf einer höheren Stufe als alle anderen asiatischen Gesellschaften. Die chinesische und die koreanische Kultur wurden wiederum als gänzlich andere entworfen, diesmal aber in der anderen Richtung, und sie verkörperten nur die Vormoderne, die die eigene Gesellschaft bereits hinter sich gelassen hatte. In diesem Moment wurde die Ausprägung des orientalistischen Diskurses aus dem Westen widerspruchslos übernommen und auf die anderen asiatischen Kulturen angewendet. In diesem Sinne kann man hier von einem japanischen Orientalismus sprechen. Aus dieser Perspektive befand sich Japan zwischen dem Okzident als dem zivilisatorischen Ziel und dem Orient als dem vorzivilisatorischen Zustand der Stagnation und konnte daraus die Einzigartigkeit seiner Kultur behaupten. In dieser Situation wurden die deutschsprachige Philosophie und die Sozialwissenschaften mit ihren Begrifflichkeiten als nützlich zur Klärung der eigenen Lage empfunden, und sie dienten zur Artikulation der eigenen kollektiven Identität.¹¹

¹¹ Ein prägnanter Vertreter des japanischen „Orientalismus“ gegenüber Korea ist der Wirtschaftshistoriker Fukuda Tokuzō (1874–1930), der anhand des Entwicklungsmodells den historischen Standort Japan im Vergleich zu Europa und Korea bestimmte. Er studierte zwischen 1898 und 1901 in Deutschland und bezieht sich in seinen Arbeiten auf die Entwicklungstheorie Karl Büchers, die dieser vor allem in „Die Entstehung der Volkswirtschaft“ (1893) entwickelt hatte. Von dieser Entwicklungsvorstellung ausgehend war Fukuda der Meinung, daß sich Japan genau wie Europa auf dem Weg der „geordneten Evolution“ befinde. Dazu fand er ein Negativbeispiel in Korea, wo er sich 1902 einige Wo-

Zusammenfassend möchte ich behaupten, daß dieser Prozeß der Abgrenzung, der vom Okzident des 19. Jahrhunderts ausgegangen war, eine konstitutive Rolle für das moderne Weltbild und die Weltordnung gespielt hat. Auf der einen Seite bildete dieser Prozeß die Grundlage des modernen, okzidentalischen Selbstverständnisses. Auf der anderen Seite entwickelte sich, wie wir gesehen haben, das japanische Selbstverständnis durch einen kontinuierlichen Diskurs, in dem der Okzident wiederum als ‚das gänzlich Andere‘ durch die Übernahme der sozialwissenschaftlichen Begriffe entworfen wurde.

Die Identitätskonstruktionen entsprechen sich und korrespondieren miteinander in diesem wissenschaftlichen, interkulturellen Kontext, wenn auch ihre Verhältnisse zueinander weitgehend asymmetrisch blieben. Insgesamt betrachtet diente das semantische Differenzverhältnis zwischen der ‚Gemeinschaft‘ und der ‚Gesellschaft‘ in einem interkulturellen Kommunikationsprozeß zur Konstituierung der nationalen und kulturellen Identitäten sowohl im Westen als auch in Japan auf unterschiedliche Weise.

Und diese Differenz prägt unsere Sichtweise der japanischen Gesellschaft nach wie vor in der Neigung, jede menschliche Beziehung dort mit eher ‚gemeinschaftlich‘ orientierten Ausdrücken zu beschreiben. Nicht nur, daß wir einzelne Bereiche wie Firmen so beschreiben, wir neigen sogar dazu, einer holistischen Einheit unter der Bezeichnung ‚der japanischen Kultur‘ ein eher affektives Prädikat wie ‚Harmonie‘ zuzuschreiben. Ich bin der Meinung, daß die sozialwissenschaftliche Japanforschung in dieser Art der „dünnen“ Beschreibung nicht stehenbleiben kann, sondern sie müßte die interkulturelle Perspektivität, die in einer solchen Beschreibung stets mit-enthalten ist, reflektieren und in ihre konkrete Forschung einbeziehen.¹²

chen lang aufhielt. Während sich Japan und Europa von einer feudalistischen innerhäuslichen Wirtschaft über eine städtische zu einer Volkswirtschaft entwickelt hätten, sei Korea im Zustand der clanbezogenen innerhäuslichen Wirtschaft stehengeblieben. Daraus wird der Schluß gezogen, daß Japan die kulturelle Aufgabe besitze, zur Zivilisierung des koreanischen Volkes beizutragen. Diese Sichtweise wurde, wenn auch nicht immer mit kolonialistischer Intention, von den meisten Sozialwissenschaftlern in Japan übernommen und als Denk Voraussetzung so verinnerlicht, daß sie kaum hinterfragt worden ist. Sogar bei einem ‚fortschrittlichen‘ Denker wie Maruyama Masao ist – wie ich an anderer Stelle zu zeigen versuchte – ein impliziter „Orientalismus“ gegenüber der chinesischen Zivilisation zu finden (SHIMADA 1994b).

¹² Die Unterscheidung zwischen einer „dünnen“ und einer „dichten“ Beschreibung entlehne ich von Clifford Geertz, der mit seiner Vorgehensweise der „dichten Beschreibung“ eine interpretative Wende in der Kulturanthropologie einleitete (GEERTZ 1987). Allerdings bin ich der Meinung, daß der methodische Vorschlag von Geertz für die kulturvergleichende Forschung heute nicht ausreichend ist und einer grundlegenden Modifizierung bedarf.

Dazu ist eine Aufarbeitung der gegenseitigen Perspektivitäten notwendig, mit denen sowohl die japanischen, als auch die westlichen Forscher den ‚Forschungsgegenstand‘ Japan betrachten. Dazu gehört m. E. eine Erarbeitung der historischen Wurzeln von Schlüsselbegriffen über kulturelle Grenzen hinaus. Hierdurch können die Konstitutionsmomente der jeweiligen Perspektivitäten der Forschenden erhellt werden.

LITERATURVERZEICHNIS

- ABE, Kinya (1992): *Seiyō chūsei no ai to jinkaku* [Liebe und Persönlichkeit im europäischen Mittelalter]. Tōkyō: Asahi shinbunsha.
- AOKI, Tamotsu (1990): „*Nihon bunkaron*” no hen’yō. *Sengo nihon no bunka to aidentitī* [Der Wandel des Diskurses über die japanische Kultur. Die Kultur und die Identität Nachkriegsjapans]. Tōkyō: Chūōkōronsha.
- AOKI, Tamotsu (1996): *Der Japandiskurs im historischen Wandel. Zur Kultur und Identität einer Nation*. München: Iudicium (= Monographien aus dem Deutschen Institut für Japanstudien der Philipp-Franz-von-Siebold-Stiftung; 14).
- ARIGA, Nagao (1883): *Shakaigaku, kan no 1: shakai shinkaron* [Soziologie, Bd. 1: Evolution der Gesellschaft]. Tōkyō.
- ARIGA, Nagao (1884): *Shakaigaku, kan no 3: zokusei shinkaron* [Soziologie, Bd. 3: Evolution der Familie]. Tōkyō.
- DEUTSCHMANN, Christoph (1987): Der „Betriebsclan“. Der japanische Organisationstypus als Herausforderung an die soziologische Modernisierungstheorie. In: *Soziale Welt*, Jg. 38, Heft 2, S. 133–154.
- FABIAN, Johannes (1983): *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- GEERTZ, Clifford (1987): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen (1969): *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HASHIZUME, Daisaburō (1992): *Ie shakairon wa yūkō ka* [Ist die Theorie der ie-Gesellschaft relevant?]. In: UENO, Chizuko et al. (Hg.) *Shirīzu: henbōsuru kazoku 7: Metafā toshite no kazoku* [Serie: Familie im Wandel, Bd. 7: Familie als Metapher]. Tōkyō: Iwanami, S. 64–82.
- HOBBSAWM, Eric und Terence RANGER (Hg.) (1992): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOZUMI, Yatsuka (1913): *Hozumi Yatsuka hakushi ronbunshū* [Gesammelte Aufsätze von Dr. Yatsuka Hozumi]. Tōkyō.
- KAWASHIMA, Takenobu (1983): *Kawashima Takenobu chosakushū dai 10 kan* [Gesammelte Werke Bd. 10]. Tōkyō: Iwanami.

- MAHATHIR bin Mohamad und Shintarō ISHIHARA (1994): „*Nō*“ to ieru *ajia. Tai ōbei e no hōsaku* [Asien, das „Nein“ sagen kann. Die antiwestliche Strategie]. Tōkyō: Kōbunsha.
- MARX, Karl (1971): *Die Frühschriften*. Herausgegeben von Siegfried LANDSHUT. Stuttgart: Kröner.
- MURAKAMI, Yasusuke, KŌBUN, Shunpei und Masasaburō SATŌ (1979): *Bunmei toshite no ie shakai* [Die *ie*-Gesellschaft als Zivilisation]. Tōkyō: Chūōkōronsha.
- NAKANE, Chie (1967): *Tate shakai no ningen kankei* [Die menschlichen Beziehungen in einer vertikal strukturierten Gesellschaft]. Tōkyō: Kōdansha.
- NAKANE, Chie (1985): *Die Struktur der japanischen Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (= Edition Suhrkamp. Neue Folge 1208).
- RIEDEL, Manfred (1975): Gesellschaft, Gemeinschaft. In: BRUNNER, Otto *et al.* (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 2*. Stuttgart: Klett, S. 801–862.
- SAID, Edward W. (1995): *Orientalism. Western Conceptions of the Orient. With a New Afterword*. London: Penguin.
- SCHLESIER, Renate (1994): *Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- SHIMADA, Shingo (1994a): *Grenzgänge – Fremdgänge. Japan und Europa im Kulturvergleich*. Frankfurt/New York: Campus.
- SHIMADA, Shingo (1994b): Zwischen Orientalismus und Okzidentalismus. Maruyama Masaos „*Nihon shiji shisōshi kenkyū*“ [Studien zur Geschichte der politischen Ideen in Japan] wieder gelesen. In: THOFERN, Detlef *et al.* (Hg.): *Rationalität im Diskurs. Rudolf Wolfgang Müller zum 60. Geburtstag*. Marburg: diagonal-Verlag.
- TÖNNIES, Ferdinand (1991): *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Reprint der 8. Aufl. von 1935).
- YANABU, Akira (1991): *Die Modernisierung der Sprache*. München: Iudicium.