

ÖFFENTLICHKEIT UND PRIVATHEIT IM JAPANISCHEN MODERNISIERUNGSPROZESS

Mae Michiko

Abstract: The public and the private are constitutive categories of modern democratic societies. However, they should not be regarded as specific structural elements of a Western-universal modernism, but, instead, as fundamental structural elements of differing modernisations. In the Japanese modernisation process Western and Japanese concepts of the public and the private mingle and overlap with each other. In this article, therefore, the expositions of the Western concepts of the public and the private form the framework for the analysis and interpretation of the Japanese conceptualizations, which, in turn, is done not only in the Japanese context but also simultaneously in the context of the Western concepts. The significance of the mingling and overlapping of Japanese and Western concepts in the Japanese modernisation process is then demonstrated by examining the ambivalent and contradictory situation in which Japanese women have experienced the relationship between the public and the private. It was as a result of this experience that women developed reform policies in the 1980s and 1990s which can be analyzed and interpreted as a nucleus for the development of a civil society in Japan. It is the intention of this article to avoid one-sided points of view (Japan orientation vs. West orientation) of the relationship between the public and the private in the Japanese modernisation process by means of the interrelating of perspectives, analyses, and interpretations (transcultural approach) and their relation to women's actual experiences and practical reform projects (gender approach). Thus, a shared problem horizon is opened in which both Japanese society and Western societies can overcome their respective democratic deficits.

EINLEITUNG

Zur Entwicklung demokratischer Strukturen in einer modernen Gesellschaft gehört die Klärung der Begriffe Öffentlichkeit und Privatheit. Beide Konzepte spiegeln in ihrer Entwicklung und ihrem Wandel das jeweilige Bewußtsein der Zeit und sind ohne ihre historischen Voraussetzungen nicht zu verstehen. Der Bezugsrahmen ist dabei das Verhältnis von Staat und Gesellschaft. Können diese beiden Bereiche getrennt voneinander gesehen werden, oder sind sie ineinander verschränkt, oder wird der eine Bereich durch den anderen dominiert? Von dieser Frage hängt ab, wie Öffentlichkeit und Privatheit, auch in ihrem Wechselverhältnis zueinander, verstanden und „konstruiert“ werden.

Versucht man, die westlichen Konstrukte Öffentlichkeit und Privatheit mit japanischen Begriffen zu fassen, werden durch die Schwierigkeiten, die dabei entstehen, die tiefgreifenden Unterschiede im Verständnis und in der historischen Entwicklung deutlich. Dies zeigt sich auch im japanischen Modernisierungsprozeß, in dem sich beide Strukturen, die japanische und die westliche, durchdringen oder überlagern. In der japanischen Debatte, wie auch in dem kritischen Blick von außen, wurde und wird diese komplexe Problemstruktur zu wenig herausgearbeitet; beide sind durch einseitige, in einem unfruchtbaren Gegeneinander stehende eurozentrische oder japanzentrische Interpretationen geprägt. Es ist deshalb die Intention des folgenden Beitrags, einen Weg aufzuzeigen, wie man aus dem Dilemma der dichotomisierenden Sichtweisen des japanischen Modernisierungsprozesses herauskommt, der entweder als Beispiel und Modell einer erfolgreichen Modernisierung in einem nichtwestlichen Land gesehen wird, oder von dem gesagt wird, Japan habe die (selektive und oberflächliche) Übernahme der westlichen Kultur nicht zu einer Begegnung vertieft, die einen grundlegenden Wandel der eigenen Kultur und Gesellschaft bewirkt hätte. Im folgenden soll veranschaulicht werden, daß es in der japanischen Modernisierung um einen sehr viel differenzierteren und komplexeren Prozeß geht, als er in den beiden einseitigen Positionen (Japanorientierung vs. Westorientierung) erfaßt werden kann. Dadurch, daß sich Japan zwar mit der westlichen Modernisierung auseinandergesetzt hat, sich dabei aber nicht aus der Verwurzelung in der eigenen Kultur gelöst hat, entstand eine komplexe Vermischung und Überlagerung der westlichen und der japanischen Konzepte von Öffentlichkeit und Privatheit, die den Demokratisierungsprozeß erschwert hat. Man kann dies strukturell am deutlichsten da aufzeigen, wo es besonders intensiv erfahren wurde: Frauen in Japan wurden – vor allem in der Zeit bis zum Zweiten Weltkrieg – durch die gleichzeitige Trennung (westliche Struktur) und Nicht-Trennung (japanische Struktur) der Bereiche Öffentlichkeit und Privatheit in eine schwierige Situation gebracht. Für eine Analyse und Kritik nicht nur der japanischen, sondern auch der westlichen Konzepte Öffentlichkeit und Privatheit ist gerade diese widersprüchliche Erfahrung im Modernisierungsprozeß sehr aufschlußreich.

Durch eine sorgfältige, auch historisch ausgerichtete Analyse der komplexen japanischen Begrifflichkeit soll im ersten Teil des vorliegenden Beitrages die Bedeutung herausgearbeitet werden, die die Konzepte Öffentlichkeit und Privatheit durch die selektive Übernahme des westlichen Modernisierungsmodells bei gleichzeitiger Beibehaltung der japanischen Tradition für die japanische Modernisierung bekommen haben. Die Ambivalenz und Widersprüchlichkeit dieser Bedeutung tritt hervor, wenn im zweiten Teil untersucht wird, wie Frauen durch die Trennung der Öffent-

lichkeitssphäre und der Privatsphäre in den privaten Lebensbereich eingeschlossen wurden (westliches Modell), wobei zugleich aber diese Privatsphäre vom Staat vereinnahmt und beherrscht werden konnte (japanisches Modell). Man kann diese widersprüchliche Struktur auch an solchen modernen Konstrukten wie dem *ie* [Haus bzw. Familie] und dem als *japanische Tradition* geltenden (staatlichen) Erziehungsprinzip der *ryōsai kenbo* [gute Ehefrau und weise Mutter] aufzeigen. Der Versuch, sie nur als japanische Begriffe zu erklären, führt leicht in den Zirkel *kulturalistischer* Erklärungen und des Kultur determinismus. Ebenso in eine Sackgasse führen Versuche, auch von japanischen Wissenschaftlern, ursprünglich japanische Phänomene und Konzepte nur mit westlichen wissenschaftlichen Begriffen und Kategorien zu analysieren und zu beurteilen. Der Ansatz, westlich geprägte Theorien und Begriffe im japanischen Kontext zu überprüfen, ermöglicht nicht nur deren Modifizierung, sondern ist auch ein Weg, sich die Schwierigkeiten bewußt zu machen, die entstehen, wenn man traditionale japanische Konzepte im Kontext der Modernisierung zu erklären und zu verstehen versucht.

Erst durch die Verschränkung der Sichtweisen, Problematisierungen und Analysen können einseitige Positionen (Japanorientierung vs. Westorientierung) vermieden bzw. überwunden werden, und es öffnet sich die Möglichkeit, in einer transkulturellen Perspektive und wissenschaftlichen Problemstellung die Leitfrage zu stellen: ob und warum das sich modernisierende Japan bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs keinen der liberalen Öffentlichkeit entsprechenden Kommunikations- und Handlungsraum und keinen eigenständigen, in sich selbst begründeten Privatraum hervorbringen konnte, und warum dies auch im heutigen Japan noch große Schwierigkeiten bereitet.

ZUR GEGENWÄRTIGEN DISKUSSION:
SHIMIN SHAKAI/CIVIL SOCIETY UND DIE KRITIK DER POLITISCH-
GESELLSCHAFTLICHEN STRUKTUR JAPANS

Bis vor kurzem wurde der Begriff *kōkyōsei* (im Sinne von Öffentlichkeit) relativ selten gebraucht. Für viele Japaner hatte er lange einen negativen Klang, weil er, wie der Politikwissenschaftler Saitō Jun'ichi meint, von der Regierung und der Verwaltung dafür gebraucht wurde, ihre Ziele und Zwecke im Namen des Allgemeinwohls auch gegen die Interessen der Bevölkerung durchzusetzen und zu rechtfertigen (Saitō 2001: 1). Erst seit den 1990er Jahren gibt es neue Ansätze, mit denen NGOs und Bürgerinitiativen das Konzept der Öffentlichkeit von dieser monopolisierten Definition zu befreien und sich zu eigen zu machen versuchen. Gleichzeitig begann

aber eine andere Debatte über Öffentlichkeit, wie sie vom rechten Spektrum mit dem Ziel einer neuen Nationalisierung geführt wird.¹ Es ist symptomatisch, daß mit der zunehmenden Globalisierung in Japan beide Tendenzen gleichzeitig vorhanden sind: eine Bewegung, in der die Bürger und Bürgerinnen um ein neues Verständnis von Öffentlichkeit und Privatheit kämpfen, und eine *re-nationalisierende* Tendenz als Widerstand gegen die Globalisierung. In dieser Situation ist es wichtig herauszuarbeiten, wie Öffentlichkeit und Privatheit historisch in Japan verstanden wurden, worin die besondere Problematik dieses Verständnisses liegt und in welchem Verhältnis sie zu den westlichen Konzepten stehen.

Bevor diese Frage im einzelnen erörtert wird, soll zunächst die gegenwärtige Diskussion über die *civil society* skizziert werden, weil in deren Kontext das Problem der Öffentlichkeit (und Privatheit) bezogen auf die Kritik der heutigen japanischen Gesellschaft thematisiert wird. Diese Diskussion ist seit den 1990er Jahren nicht nur in den USA stark geprägt durch das kommunitaristische Denken und durch die kritische Auseinandersetzung mit dem kommunitaristischen Paradigma. Die Suche nach einer komunitären Gesellschaft versteht sich als Korrektiv des Individualismus, wie er sich seit den 1960er Jahren in den westlichen Ländern entwickelt hatte. Dabei geht es nach Etzioni um ein neues Gleichgewicht zwischen individueller Autonomie und den Erfordernissen einer sozialen Ordnung, zwischen Persönlichkeitsrechten und sozialer Verantwortung. Manche Kritiker, besonders in Deutschland, haben behauptet, daß das kommunitaristische Denken einseitig dem Modell der sogenannten asiatischen Demokratien entspreche, in denen besonders Gemeinschaft, Harmonie, Ordnung und Autorität, aber weniger individuelle Autonomie und Rechte des Einzelnen betont würden. Da es im kommunitaristischen Paradigma um ein Gleichgewicht zwischen Gemeinwohl und individueller Autonomie geht, meint Etzioni kritisch, daß z. B. die japanische Gesellschaft im Vergleich zu westlichen Gesellschaften einen hohen Konformitätsgrad aufweise, während die individuelle Autonomie nur schwach ausgeprägt sei; deshalb, so kann man vermuten, schreibt er: „Japan liefert ein Musterbeispiel für eine Gesellschaft, die sich in eine Richtung bewegen muß, die jener der westlichen Gesellschaften genau entgegengesetzt

¹ Das Erscheinen des Buchs *Sensōron* [Über den Krieg, 1998] von Kobayashi Yoshinori entfachte in Japan eine Diskussion über Öffentlichkeit und Privatheit. Nationalisten wie Kobayashi kritisieren die fehlende Öffentlichkeitsorientierung durch eine zu weit entwickelte egoistisch-individualistische Einstellung der heutigen Japaner und beschimpfen diese als Privatleute (*shimin*) ohne öffentliche Moral; ihrer Kritik liegt allerdings eine falsche Identifizierung des Öffentlichen (*kōkyōsei*) mit dem Staat (*kokka*) zugrunde.

ist, sofern sie ein kommunitäres Gleichgewicht erreichen möchte“ (Etzioni 1997: 118). Hier wird also das kommunitaristische Paradigma als ein gemeinsames Modell zugrunde gelegt, das dem Westen vorgibt, die soziale Ordnung, Werte und Verantwortung zu stärken, während Japan in die andere Richtung gewiesen wird: Stärkung der individuellen Autonomie.

Wenn im kommunitaristischen Diskurs nicht einseitig nur von Japan gefordert wird, daß es sich in eine bestimmte (vom Westen vorgegebene) Richtung weiter entwickeln muß, sondern wenn gleichzeitig auch von den westlichen Ländern gefordert wird, ihre Parameter und ihre Schwerpunkte in eine Richtung zu verschieben, die – wie man vielleicht sagen könnte – der japanischen Gesellschaft und Kultur entspräche, dann zeigt dies, daß man sich in einem gemeinsamen Problemzusammenhang und in einer dialogischen Struktur befindet. Dabei könnte ein gemeinsamer Bezugspunkt das Konzept der *civil society* sein, das seit einigen Jahren auch in Japan intensiv diskutiert wird. Es hat sich aus der europäischen Tradition des „*societas civilis*“-Modells entwickelt. *Societas civilis* meinte seit Aristoteles die Staat und Gemeinwesen umfassende *politische Gemeinschaft*, soweit sie nicht durch despotische Herrschaft bestimmt war. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wandelte sich die Bedeutung dieses Konzepts: Es ging nun um die Idee einer gesellschaftlichen Sphäre mit eigenen Prinzipien, Formen und Institutionen, die von der staatlichen Sphäre unterschieden war. Dieses neue Konzept der *civil society* ermöglichte Kritik, Opposition, Veränderung und Erneuerung gesellschaftlicher und politischer Strukturen ohne direkte politische Konfrontation. Es wurde in eindrucksvoller Weise in den 70er und 80er Jahren des 20. Jahrhunderts in den osteuropäischen Ländern aufgenommen, wo sich noch unter den Bedingungen einer totalitären Herrschaft eine Art *Parallelgesellschaft* entwickeln konnte, die aktive Partizipation in nicht-staatlichen Vereinigungen als Voraussetzung für die (spätere) demokratische Partizipation in den politischen und staatlichen Institutionen ermöglichte.

Habermas weist darauf hin, daß es für die Bedeutung des Ausdrucks „Zivilgesellschaft“ keine klaren Definitionen gibt. Den Kern der Zivilgesellschaft bilden „nicht-staatliche und nicht-ökonomische Zusammenschlüsse auf freiwilliger Basis“ (Habermas 1990: 46), wie z. B. Bürgerforen und -initiativen, kulturelle Vereinigungen, Verbände, Vereine, Gewerkschaften etc. Diese Zusammenschlüsse (*voluntary associations*) sind meinungsbildend, indem sie direkt oder indirekt an der öffentlichen Kommunikation teilnehmen und autonome („nichtvermachtete“; ebd.: 45) Öffentlichkeiten hervorbringen.

Nach dem Zusammenbruch des sozialistischen Systems in Osteuropa haben auch in den westlichen Ländern und in Japan Diskussionen über die *civil society* eine neue Bedeutung erlangt. Es wiegt deshalb schwer,

wenn z.B. K. Ferber (1998) aus osteuropäischer Sicht und Karel van Wolferen (1989) aus westeuropäischer Sicht übereinstimmend kritisieren, daß in Japan eine *civil society* immer noch kaum sichtbar und politisch wirkungslos sei. Prinzipien, Strukturen und Organisationen einer *civil society* könnten sich vor allem deshalb nicht wirklich entwickeln, weil – so Wolferen – das Öffentliche und das Private in Japan nur sehr vage Kategorien seien und weil zwischen öffentlich (*kan*)² und privat (*min*) keine eindeutige Grenze gezogen werden könne: Das politische System vereinnahme fast alle gesellschaftlichen Bereiche, und die Förderung einer schnellen wirtschaftlichen Entwicklung habe zu einer gegenseitigen Durchdringung der öffentlichen und der privaten Dimension geführt.

In seinem zum Weltbestseller gewordenen Buch *The Enigma of Japanese Power* (dt.: *Vom Mythos der Unbesiegbaren*) hat Wolferen seine These entwickelt, es gebe in Japan keine klare Trennung zwischen der gesellschaftlichen Ordnung und dem politischen System und es fehle – damit zusammenhängend – die Unterscheidungsmöglichkeit zwischen dem öffentlichen und dem privaten Bereich. Seiner politischen Betrachtung der japanischen Gesellschaft und Kultur, die von der Frage ausgeht, wie in Japan Macht ausgeübt wird, liegt die Vermutung zugrunde, ein „System aus soziopolitischen Arrangements“, das den „potentiell korrektiven Kräften demokratischer Politik“ entzogen sei, bestimme durch „allgegenwärtige informelle Machtausübung“, wie in Japan gelebt wird und wer gehorcht (Wolferen 1989: 76). Da das Ziel der soziopolitischen Arrangements die Aufrechterhaltung einer konfliktfreien Gesellschaft sei (ebd.: 65), seien Konflikte politisch nicht akzeptabel, und Diskussionen und Debatten würden nicht als Methoden der Beilegung von Konflikten anerkannt (ebd.: 497); insgesamt fehlten die Mittel und Institutionen für Konfliktlösungen. So wie die Grundlagen des Pluralismus als moralisch suspekt gälten, hätte auch „die Idee des individuellen Gewissens in potentieller Opposition gegen gesellschaftliche [und politische; M. M.] Praktiken“ nicht entwickelt werden können (ebd.: 363). Statt dessen gälten Harmonie und Loyalität als die höchsten Werte; Kritik am System oder Widerstand seien im autoritären Verwaltungsstaat Japan strukturell unmöglich. Deshalb, so könnte man Wolferens Darstellung zusammenfassend zuspitzen, konnte und kann in Japan keine *civil society* mit der für sie konstitutiven kritischen Öffentlichkeit und geschützten eigenständigen Privatheit entstehen.

² Der von Wolferen problematisierte japanische Begriff *kan* bedeutet öffentliche Ämter, Behörde, also die öffentliche Verwaltung und nicht im eigentlichen Sinne das japanische Pendant zum Begriff „öffentlich“ (*kō*). Er zeigt vielmehr, wie „öffentlich“ in der japanischen Realität verstanden wurde und wird.

Als kritische westliche Sichtweise ist diese Analyse des japanischen *Systems* sehr aufschlußreich. Wissenschaftlich führen allerdings die Untersuchungen von Maruyama Masao weiter, auf den sich Wolferen mehrfach bezieht, wahrscheinlich, weil sich bei Maruyama auch eine westliche Sichtweise manifestiert. In dem Aufsatz „Die Logik und die Psychologie des Ultrationalismus“ (1946) analysiert dieser die ideologische Struktur und die psychologischen Grundlagen des japanischen Nationalismus, der das japanische Volk in den Zweiten Weltkrieg geführt hat. Die wichtigste Ursache dieser Entwicklung war, daß die Staatsmacht (bis zum Zweiten Weltkrieg der Kaiser) nicht nur die politische Macht, sondern auch die geistige und moralische Autorität in sich vereint hatte. Besonders im kaiserlichen Erziehungsedikt (1890) erkennt Maruyama ein Manifest des Staates (des Kaisers) als monopolisierte Autorität, die die moralischen Werte allein bestimmt. Der Staat definierte den Inhalt der moralischen Werte, und was für den Staat sinnvoll war, bestimmten die staatstreuen, d. h. die „gegenüber dem Kaiser und seiner Regierung“ loyalen Beamten. Es gab keine privaten Bereiche, die von der staatlichen Ordnung nicht erfaßt werden konnten.

Maruyama zitiert den Autor des „Wegs der kaiserlichen Untertanen“ (*shinmin no michi*): „Das, was wir in unserem Alltag das Privatleben nennen, ist die Praxis des Wegs der Untertanen und hat einen öffentlichen Sinn als Pflicht der Untertanen. [...] So dürfen wir auch im privaten Leben nicht vergessen, dem Kaiser zu gehören und dem Staat zu dienen“ (zit. bei Maruyama 1995, Bd. 3: 22). Diese Ideologie sei – so Maruyama – nicht erst mit dem Aufkommen des Totalitarismus entstanden, sondern war die grundlegende Struktur des japanischen Staates. Wenn die staatliche Herrschaft in sich die politische Macht und die geistige Autorität vereint, bedürfen die staatlichen Handlungen keiner Legitimation und begründen ihre Rechtmäßigkeit nur in sich selbst; sie müssen keiner über den Staat hinausreichenden Moralnorm folgen. Der Machthaber ist kein Subjekt, das selbst entscheidet, sondern er verkörpert in sich den absoluten Wert. Deshalb bedeuten die staatlichen Handlungen selbst schon die Verwirklichung von Gerechtigkeit, und mit dem Staat übereinzustimmen heißt, Gerechtigkeit auszuüben.

Diese Analyse Maruyamas gilt für das japanische Macht-System bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs. Aber bestimmte Grundstrukturen und ideologische Elemente dieses Systems wirkten auch nach dem Zweiten Weltkrieg weiter. An der Dominanz der Verwaltungsbürokratie und den Demokratiedefiziten wurde nach den wirtschaftlich erfolgreichen 1980er Jahren zunehmend auch von japanischer Seite Kritik geübt. Diese Debatte war durch Wolferen und seinen westorientierten Modernismus beeinflusst, aber auch Japanern, wie dem Soziologen Hashizume Daizaburō, ging es um die Begründung einer liberalen *shimin shakai* (*civil society*) als ei-

ner „Bürger-Gesellschaft“. Während das Konzept der *shimin shakai* in den Theorien der Nachkriegszeit stark durch die marxistische Theorie der bürgerlichen Gesellschaft geprägt war, wurde in den 1990er Jahren ein neuer Typus von *shimin shakai*-Theorien entwickelt, der sich auf die zunehmenden Aktivitäten von Bürgerinitiativen und NGOs in Japan bezog. Die *shimin shakai* wird hier als eine gegenüber dem Staat wie auch gegenüber dem Markt autonome Sphäre aufgefaßt, als ein öffentlicher Raum, „den die sozialen Beziehungen herstellen, die auf der gegenseitigen Anerkennung der Würde und der gleichen Rechte der Menschen basieren“ (Sakamoto 1997). Die Begriffe *shimin* und *shimin shakai* werden nicht auf die Nation bezogen und auch nicht in eine Gegenüberstellung von Japan und dem Westen gebracht, sondern es werden gemeinsame zivilgesellschaftliche Strukturen und Elemente in allen Industrieländern in den Vordergrund gestellt.

Solche Ansätze zu einer globalen und transkulturellen Sichtweise könnten, neben den Tendenzen zu mehr Liberalisierung und Individualisierung, die konservative Kritik an den *shimin shakai*-Konzepten in der gegenwärtigen Diskussion in Japan hervorgerufen haben. Gerade in den *shimin shakai*-Theorien sieht sie eine Ursache für die von ihr beklagten Auflösungserscheinungen der *kōkyōsei* und der die Sicherheit garantierenden staatlichen Ordnung.

Bevor ich auf die Problematik und Mißverständlichkeit des japanischen Begriffs *kōkyōsei* als Übersetzungsbegriff für Öffentlichkeit eingehe, auf den hier Bezug genommen wird, um das *shimin shakai*-Konzept zu kritisieren, soll ein kurzer Blick auf die westlichen Konzepte der bürgerlichen Gesellschaft und der Öffentlichkeit geworfen werden, um vor dieser Folie die Problematik der japanischen Begrifflichkeit um so schärfer hervortreten zu lassen.

BÜRGERLICHE GESELLSCHAFT UND DAS WESTLICHE MODELL DER LIBERALEN ÖFFENTLICHKEIT

Mit der beginnenden Neuzeit in den westlichen Ländern lösten sich die Einzelnen aus den Bindungen des Feudalismus, und das sich konstituierende Individuum wurde zur *Legitimierungsfigur* bürgerlicher Selbstbestimmung. Der damit hervorgerufene Wandel der politisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit führte zur Trennung von Staat und Gesellschaft, die in der Tradition der *societas civilis* noch als Einheit gedacht worden waren, und es entstand der Begriff der modernen bürgerlichen Gesellschaft als der vom Staat emanzipierte Bereich privater Autonomie. Der Bürger als Mitglied dieser bürgerlichen Gesellschaft verstand sich allerdings in der

weiteren Entwicklung nur noch als bloß formell am Gemeinwesen interessierter Staatsbürger und zunehmend weniger als tätiges Subjekt der sozialen und politischen Gemeinschaft, wie es der heute in neuer Bedeutung wieder aufgenommenen Idee der *civil society*, aber auch der parlamentarischen Demokratie als politischem System entsprechen würde.

In diese hier nur andeutungsweise skizzierte *bürgerliche Gesellschaft* ist das liberale Modell der bürgerlichen Öffentlichkeit als historische und epochaltypische Kategorie, wie sie z.B. von Habermas analysiert wird, eingebunden (zum folgenden vgl. Habermas 1990). Als ein sozialer Bereich, als „Sphäre der Öffentlichkeit“, unterscheidet sie sich von der ihr vorausgehenden repräsentativen Öffentlichkeit, in deren Formen die herrschenden Stände sich und ihren sozialen Status darstellten. Die repräsentative Öffentlichkeit ist also so etwas wie ein „Statusmerkmal“, wie Habermas sagt. Als Gegenbegriff, der im Deutschen erst seit Mitte des 16. Jahrhunderts auftaucht, hatte das Private die Bedeutung „ohne öffentliches Amt“ und meinte den Ausschluß aus der Sphäre des Staates. Den Staatsdienern als öffentlichen Personen, die ein öffentliches Amt haben und die öffentliche Gewalt des Staates verkörpern, stehen die Privatleute gegenüber, die ihren privaten Nutzen verfolgen, während die Amtsträger dem öffentlichen Wohl dienen.

Mit dem Entstehen der bürgerlichen Gesellschaft wird sich dann das *publicum* als Gegenüber der öffentlichen Gewalt mehr und mehr als Gegenspieler zur öffentlichen Gewalt bewußt, d.h. als *Publikum* mit dem Anspruch auf Allgemeinheit und als Subjekt der allgemeinen Angelegenheiten, und kann so zum Träger eines neuen Typus von Öffentlichkeit werden. Das Konzept der bürgerlichen Öffentlichkeit erweitert den Begriff der Publizität über die Forderung nach Meinungs- und Gedankenfreiheit hinaus zur Forderung nach freier Kommunikation über alle die Allgemeinheit betreffenden Fragen. Diese dem Staat gegenüber tretende Öffentlichkeit geht aus einer Ausweitung des privaten Innenraums hervor (Aufklärungsgesellschaften, Bildungsvereinigungen, freimaurerische Geheimgesellschaften etc.); sie fordert die staatliche Obrigkeit zur Legitimation vor der öffentlichen Meinung auf. Alle Gegenstände des öffentlichen Interesses werden dem gemeinsamen Urteil des Publikums unterworfen. Öffentliche Meinung wird als das *staatskontrollierende* gemeinsame Bewußtsein der Bürger verstanden, das sich im gesellschaftlichen (staatsfreien) Bereich artikuliert. Das Publikum ist nun ein *urteilendes Publikum* (öffentliches Urteil, öffentliche Meinung), und die Öffentlichkeit als Sphäre der Kritik an der öffentlichen Gewalt übernimmt im Spannungsfeld zwischen Staat und Gesellschaft politische Funktionen (Institutionalisierung öffentlicher Kritik z.B. durch parlamentarische Öffentlichkeit und freie Presse).

Die bürgerliche Öffentlichkeit (im Sinne des liberalen Modells kritischer Öffentlichkeit) erreichte ihre politische Funktion in dem Maß, wie der private Bereich öffentliche Relevanz erhielt, d. h. öffentlich zum Thema wurde. In der weiteren Entwicklung wurde der Öffentlichkeit, deren politische Funktion die Vermittlung von Staat und Gesellschaft war, durch die zunehmende Verschränkung von Staat und Gesellschaft die Basis entzogen. Der politische Prozeß vollzieht sich nun direkt zwischen Organisationen, Verbänden, Parteien und der staatlichen Verwaltung, während das Publikum der Privatleute seine öffentlich relevanten Ansprüche kollektiv vertreten lassen muß. An die Stelle des in öffentlicher Debatte ermittelten Konsenses tritt der Kompromiß zwischen konkurrierenden Interessen. Das für eine politisch fungierende Öffentlichkeit grundlegende Prinzip der allgemeinen Zugänglichkeit wird aufgegeben, und an seine Stelle tritt die öffentliche Meinungsbildung durch die Kommunikation *öffentlichkeitsfähiger* Repräsentanten. Das Publikum (als Öffentlichkeit) ist nicht länger Subjekt der öffentlichen Meinung. Das ist der Kernpunkt des Strukturwandels der Öffentlichkeit in der modernen Gesellschaft, wie ihn Habermas analysiert.³

JAPANISCHE KONZEPTE DER ÖFFENTLICHKEIT UND PRIVATHEIT

Dieser kurze Blick auf die europäische Entwicklung soll im folgenden als Folie dienen, wenn es um die Beantwortung der Frage geht, warum es so schwierig ist, das westliche Konzept von Öffentlichkeit in der japanischen Begrifflichkeit zu fassen. Verbunden damit ist die Frage, ob und warum auch kein Konzept der privaten Sphäre als eines eigenständigen und geschützten Raums für Selbstbestimmung entwickelt werden konnte.

Die japanische Geschichtsforschung hat seit längerem die Thematik der Öffentlichkeit in Japan und Europa behandelt; aber erst nach der Revolution in Osteuropa seit 1989 hat eine neue problembewußte Öffentlichkeitsforschung in Japan begonnen. Der Historiker Higashijima Makoto weist auf das in Japan übliche (Miß-)Verstehen des Öffentlichkeitsbegriffs hin, der im japanischen Übersetzungsbegriff *kōkyōsei* als Alltagsbegriff im Sinne von *common good* und nicht von *public sphere* verstanden wird (Higashijima 2000: 223–227).⁴ Gerade der Unterschied zwischen Öffentlich-

³ Der Wandel der Öffentlichkeit bis hin zur heutigen globalisierten Informations- und Mediengesellschaft kann hier nicht weiter behandelt werden.

⁴ Higashijima berichtet über ein Mißverständnis bei einem Vortrag von Nitta Ichirō auf einem Symposium im Jahr 1993. Als Nitta den Begriff *kōkyōteki ryōiki* [wörtlich: der öffentliche Bereich = Öffentlichkeit] benutzte, indem er Haber-

keit als dem für *alle gemeinsamen Bereich* und dem für *alle geöffneten Bereich* habe die japanischen Historiker verwirrt, weil sie *public* als *common* verstanden haben. Higashijima meint aber, diese Verwirrung habe auch ihr Gutes: Sie sei ein aufschlußreicher Forschungsgegenstand und könne dazu beitragen, nach den Besonderheiten der japanischen Gesellschaft zu fragen. Japans Position zwischen dem Westen und Asien werde deutlich, wenn man den gesamten Komplex der japanischen Begriffe von Öffentlichkeit analysiere; in ihnen seien die westliche Begrifflichkeit wie auch die chinesischen Begriffe von Öffentlichkeit enthalten und vermischt.

In seinem Buch *Das Öffentliche und das Private in Japan (Nihon ni okeru „kō“ to „shi“)* weist der Soziologe Yasunaga Toshinobu auf die besondere Struktur des japanischen Wortes für Privatheit, *shi* bzw. *watakushi*, hin. Er zeigt, daß in diesem Begriff das Subjekt einer gesellschaftlichen Handlung gleichermaßen das Individuum als kleinste Einheit eines Kollektivs wie auch das Private gegenüber dem Öffentlichen beinhaltet. Diese japanische Besonderheit des Privaten bestimmt nicht nur den Begriff des Öffentlichen (*kō*), sie bedingt auch das Verstehen bzw. Nichtverstehen und die Rezeption der chinesischen wie auch der westlichen Konzepte des Öffentlichen und des Privaten in Japan. Nach Yasunaga kann man die Struktur der japanischen Gesellschaft erst richtig verstehen, wenn man das spezifische Verständnis des Öffentlichen und des Privaten in Japan klären kann. In Japan werden die Anderen und das Selbst nicht klar unterschieden, und in der Struktur der unklaren Trennung von Öffentlichem und Privatem erhalten die Begriffe des Subjekts und der *shimin shakai* ihre besondere Prägung (Yasunaga 1976: 30–31). Yasunaga meint, daß das Öffentliche (*ōyake*) und das Private (*watakushi*) in Japan nicht als Paarbegriff bzw. als aufeinander bezogene Gegenbegriffe gedacht wurden. Das japanische Wort *ōyake*, das ursprünglich die Bedeutung des Gemeinschaftlichen, z. B. bezogen auf eine Dorfgemeinschaft, hatte, konzentrierte sich nach Yasunaga mit der Entstehung des Kaisersystems seit der Taika-Reform (645 n. Chr.) auf den Kaiser. Das Wort *watakushi*, dessen etymologische Herkunft noch nicht eindeutig geklärt ist, entstand nicht als Pendant oder Komplementärbegriff zu *ōyake*. Es wurde im Sinne von *willkürlich* und *frei* benutzt, während die Welt des *ōyake* zunehmend als

mas zitierte, wurde der Begriff *kōkyō* von einem Zuhörer kritisiert; dieser meinte, ob nicht besser der Begriff *kōteki* [öffentlich] zu benutzen sei, weil im Begriff *kōkyō* eine positive Implikation enthalten sei. – Bei den folgenden Darlegungen bin ich mir der Schwierigkeiten bewußt, die japanische Begrifflichkeit auf die deutschen Begriffe *Öffentlichkeit* bzw. *das Öffentliche* oder *den öffentlichen Bereich* und *öffentlich* zu beziehen. Ich danke Prof. Hanada Tatsurō (Universität Tōkyō) für wertvolle Hinweise zu dieser Problematik.

ein heiliger Bereich mit Tabus und Normen behaftet war. Im alten China war das Öffentliche ein Normbegriff und nicht ein substantieller personifizierter Begriff wie im alten Japan (Kaiser). Gemeinsam in China und Japan ist, daß das Öffentliche das Allgemeine und das Private das Besondere bedeutete und daß zwischen beiden eine hierarchisierende Wertung bestand. In Japan besetzte der Kaiser als die höchste Existenz das Allgemeine, weil der Kaiser dem universalen Prinzip der Gottheit am nächsten stand und sie vertrat. Deshalb entsprach der Grad des Öffentlichen je nach Nähe zum Kaiser bzw. Distanz vom Kaiser dem Grad der Privatheit im umgekehrten Verhältnis: Der Kaiser war prinzipiell und ausschließlich eine öffentliche Existenz und das Volk eine ausschließlich private Existenz. Das aufrichtige selbstlose Dienen dem Kaiser gegenüber wurde als öffentliches Handeln moralisch legitimiert und aufgewertet. Demgegenüber wurde das Private als moralisch nicht transparente, dunkle Seite betrachtet. Dieses Verhältnis faßt Yasunaga im folgenden Schema zusammen (ebd.: 45):

Grundlegende Momente							Abgeleitete Momente			
öffentlich	heilig	Normen	Tabu	Ordnung	allgemein	Ganzes	gemeinsam	heilig	Dienen	höher
privat	gemein	Chaos	Freiheit	Willkür	besonders	Teile	einzel	unrein	Egoismus	niedriger

Vor der Modernisierung, besonders in der japanischen Neuzeit, waren die Konzepte des Öffentlichen und Privaten von der chinesischen Philosophie, insbesondere von dem Konfuzianer Chu Hsi, beeinflusst. Yasunaga weist darauf hin, daß eine zentrale Textstelle bei Chu Hsi in Japan wegen des spezifisch japanischen Verständnisses der beiden Konzepte falsch verstanden worden sei: Wenn man als Heiliger beim Guten bleibt, folgt man dem Naturgesetz (Himmelsgesetz: *tenri*) und hat keine menschlichen Begierden (*jin'yoku*) mehr. Yasunaga meint, daß an dieser Stelle bei Chu Hsi lediglich der Begriff *tenri* als allgemeingültiges Gesetz und der Begriff *jin'yoku* als private Begierde erklärt würden, nicht aber, daß das Öffentliche und das Private jeweils als Himmelsgesetz bzw. als menschliche Begierde definiert worden seien, wie die japanischen Chu Hsi-Gelehrten es interpretiert hätten.⁵

Das Wort *hōkō*, das im chinesischen Zusammenhang „sich dem Öffentlichen widmen“ bedeutete, erhielt in Japan mit der Entstehung des feuda-

⁵ Nicht nur die japanischen Chu Hsi-Gelehrten haben die Stelle falsch verstanden, sondern – so kritisiert Yasunaga – auch spätere Wissenschaftler wie Maruyama Masao, der schrieb: „Für die Chu Hsi-Schule ist die Öffentlichkeit das Himmelsgesetz, und die Privatheit ist ein Synonym für menschliche Begierde.“ (Yasunaga 1976: 49)

listischen Herrschaftssystems die Bedeutung „dem Herrn dienen“. Seit der Zeit der „Kämpfenden Provinzen“ (*sengoku jidai*) bedeutet *kō* die Herrscher (Herren) allgemein, während das Wort *watakushi* etwa seit der Muromachi-Zeit als Bezeichnung für die erste Person gegenüber den Ranghöheren gebraucht wurde. Die Begriffe des Öffentlichen und Privaten im Japanischen wurden also im Herrscher-Untertanen-Verhältnis begründet (ebd.: 50). In der traditionellen japanischen Gesellschaft gab es das öffentliche Element nur in der Beziehung zwischen Übergeordneten und Untergeordneten innerhalb des hierarchischen Systems.

Mit dem Beginn der Moderne sah Fukuzawa Yukichi (1835–1901) in der Gleichheit der Menschen und in der Freiheit (= Unabhängigkeit) des Individuums den Kern und die Grundlage der modernen Gesellschaft. Yasunaga kritisiert aber bei Fukuzawa, daß auch in dessen Konzept keine horizontale Verbindung zwischen den Individuen bzw. Bürgern gedacht werden konnte; bei ihm fehle die Vorstellung einer bürgerlichen Gesellschaft zwischen dem Staat und den einzelnen Individuen. Damit konnte er auch das herkömmliche Schema – Individuum als private Existenz und Staat als öffentliche Institution – nicht überwinden. Nakae Chōmin (1847–1901), der von Rousseau den westlichen Begriff des Öffentlichen aufnahm, versuchte, Öffentlichkeit von Kaiser und Staat zu trennen und dem Volk näherzubringen: „Die Regierung wird eigentlich für das Volk eingerichtet. Ohne das Volk gibt es keine Regierung. Das Volk ist die Hauptsache und die Regierung das Nebensächliche“ (zit. bei Yasunaga 1976: 63). Aber auch bei Nakae werde, so Yasunaga, das Öffentliche nicht mit dem Volk gleichgesetzt im Sinne der bürgerlichen Gesellschaft, sondern bleibe ein allgemeingültiges Ideal. Eine Bewegung des Volks, die dieses Ideal realisiert, kann „die Regierung zur wahren Regierung machen und zum Beauftragten, und sie macht das Volk zum wahren Volk und zum Auftraggeber“ (ebd.). Der Ort, an dem dies verwirklicht wird, sei das Parlament. Damit sei die Regierung oder der Staat nicht mehr Besitzer des monopolisierten öffentlichen Prinzips, sondern sie müsse ihren „Öffentlichkeitscharakter“ unter Beweis stellen. Yasunaga meint, daß der Begriff des *kō* (Öffentlichen) in Japan durch diese Definition Nakaes eine revolutionäre Wendung vollzogen habe; er bezeichnet dessen Begriffsdefinition als eine Mischung aus der chinesischen Begriffstradition und dem modernen westlichen Verständnis. Aber, so fragt Yasunaga, was ist mit dem Begriff des Privaten? Das Private sei auch bei Nakae nach wie vor ausschließlich an das Individuum gebunden; die privaten Personen bleiben einsame Einzelne ohne die Vermittlung durch die bürgerliche Gesellschaft, die auf horizontalen Beziehungen zwischen den Bürgern beruht und dem Staat gegenübersteht. So konnten sich nach Yasunaga die Konzepte des Privaten und des Öffentlichen im modernen Japan nur in die Richtung der Verbindung der

Individuen mit dem Staat und des Privaten mit dem auf den Staat bezogenen Öffentlichen entwickeln.

Yasunaga kommt zu dem Schluß, daß im modernen Japan die traditionelle Vorstellung des Öffentlichen und Privaten grundsätzlich nicht überwunden werden konnte. Das Öffentliche wurde als hierarchisches Öffentliches (*kan*) mit dem Kaiser als Spitze personifiziert und substantialisiert, und das Private wurde dem Volk subsumiert. Beide wurden klar unterschieden: Das Öffentliche ist allgemein und gerecht, das Private ist Begierde und Willkür. Beide stehen in einer hierarchischen Beziehung und sind bezogen auf eine moralische Wertung. Indem der Staat oder die Obrigkeit das öffentliche Prinzip monopolisiert, nimmt er dem Individuum seinen öffentlichen Charakter und drückt ihm den Stempel der Privatheit auf. Weil zwischen beiden eine hierarchische und eine moralische Differenzierung besteht, muß das Private überwunden werden; das ist der Sinn des *messhi hōkō* [das Private aufgeben und dem Öffentlichen dienen]. Dieser Begriff ist ein japanisches Kompositum und fordert eine völlige Verneinung des Privaten zugunsten des Öffentlichen. In dem „unproduktiven Teufelskreis“ zwischen Staat und Individuum gibt es, so schließt Yasunaga, keinen Spielraum, aus dem die Logik der Öffentlichkeit hervorgehen könnte (ebd.: 74–76). Da in Japan keine bürgerliche Gesellschaft in westlicher Form entstehen konnte, sei das Bewußtsein für das Öffentliche und das Private bis heute nur schwach ausgeprägt.

Mizoguchi Yūzō, der über chinesische Ideengeschichte forscht, vergleicht die unterschiedlichen Konzepte der Öffentlichkeit und der Privatheit in China und Japan aus historischer Sicht, jedoch ohne dabei zwischen der vormodernen und der modernen Zeit deutlich zu differenzieren. Für Japan stellt er, ähnlich wie Yasunaga, fest: „Der Bereich des Öffentlichen war dem des Privaten immer überlegen. Der erstere ist a priori gegeben und der letztere ist ihm untergeordnet. Die höchste Stellung des Öffentlichen nimmt der Kaiser ein, der weitestreichende Öffentlichkeitsbereich ist der Staat, und es gibt nichts, was darüber hinausgeht.“ (Mizoguchi 1996: 44–45) Dagegen ist das Private (*watakushi*) kein selbständiger Bereich, sondern wird in bezug auf das Öffentliche definiert, aber nicht als Gegenkonzept dazu, sondern als ein vom Öffentlichen abhängiger Bereich in der Bedeutung von „heimlich (*hisoyaka*), persönlich (*kojinteki*), privat (*uchiwa goto*)“. Daraus entwickelte sich die „Welt des Ich“ (ebd.: 37), für deren Bezeichnung, wie schon erwähnt, seit der Muromachi-Zeit das Wort *watakushi* verwendet wird. Der Bereich des Öffentlichen enthält den des Privaten und verändert seine Grenze je nachdem, wer wem gegenüber in höherem Maße „öffentlich“ ist. Wenn z. B. zwischen zwei Dörfern ein Konflikt entsteht, dann ist die Präfektur, die eine höhere und damit „gerechtere“ Position einnimmt, der öffentliche Bereich (ebd.: 62). Das Besondere ist

dabei, daß durch diese Verschiebungen das Öffentliche und das Private ständig wechseln. Dieser Wechsel von privat und öffentlich geht so – nach Mizoguchis These – immer weiter bis zur Grenze des Staates.⁶

Auf der Grundlage dieses „Bereichskonzepts“ (*ryōkisei*) der Öffentlichkeit konnte sich nach Mizoguchi in Japan kein allgemeingültiges „öffentliches Prinzip“ (*kōdō*; wörtlich: der Weg des Öffentlichen) entwickeln. Die Staatsbürger haben deshalb keine andere Alternative, als sich dem Staat unterzuordnen. Aus der Logik des „Bereichskonzepts“ ergibt sich keine Möglichkeit zu fragen, ob eine Handlung gerecht oder ungerecht ist. Das führte letztlich zu der Tragödie des sich Aufopfrens für den Staat (*messhi hōkō*), zu dem die japanischen Staatsbürger während des Zweiten Weltkriegs gezwungen waren (ebd.: 63).⁷

Obwohl Denker der Meiji-Zeit wie Nakae Chōmin und Fukuzawa Yukichi in ihren Schriften versuchten, das Öffentliche für das Volk zurückzugewinnen, konnte bis zum Zweiten Weltkrieg im allgemeinen kein Bewußtsein für Öffentlichkeit im Kontext einer bürgerlichen Gesellschaft entstehen. Vielmehr war das Öffentliche vom Staat und von der Verwaltung besetzt und hierarchisch beherrscht, wie es in den Begriffen *o-kami* [Obrigkeit] und *amakudari* [vom Himmel herabsteigen; man benutzt den Begriff, wenn ein hoher Beamter nach seiner Pensionierung in ein privates Unternehmen wechselt] deutlich zum Ausdruck kommt. Und das Private wurde in Japan, wie Maruyama meint, „noch nie [...] als ein eindeutig und ausschließlich Privates anerkannt“ (*shiteki na mono ga tanteki ni shitekina*

⁶ Mizoguchi zitiert häufig Textstellen von Fukuzawa Yukichi, besonders aus dem *Abriß der Zivilisationstheorie*; dabei scheint er Fukuzawas komplexe Denkweise aber verkürzt darzustellen. Fukuzawa kritisiert z. B., daß das Volk nur die Existenz des Öffentlichen und nicht die des Privaten kenne (Fukuzawa 1959: 192), d. h. man kann bei ihm durchaus Ansätze zur Begründung der Eigenständigkeit und des eigenen Werts der Privatheit erkennen.

⁷ Gegen diese Vereinfachung muß man allerdings z. B. auf die Forschungsarbeit von Amino Yoshihiko (1998 [1978]) hinweisen: *Muen, kugai, raku: Nihon chūsei no jiyū to heiwa*. Im mittelalterlichen Japan gab es Lebensweisen und Bereiche wie *muen*, *kugai* und *raku*, in denen man sich von den weltlichen Beziehungen lösen und in Freiheit leben konnte. Auch wenn es den Ideen von *muen*, *kugai* und *raku* im Vergleich zu den westlichen Prinzipien Freiheit, Gleichheit und Frieden an systematischer Klarheit und aktivem Handlungsbezug fehle, müsse man doch erkennen, daß sie die Idee des Nichtbeherrschtwerdens sehr bewußt und intensiv ausdrücken und verkörpern (ebd.: 122). Hanada (2000 [1996]) erkennt trotz der großen historischen und kulturellen Differenz eine gewisse Ähnlichkeit zwischen Habermas' bürgerlicher Öffentlichkeit und Aminos *muen*, *kugai* und *raku*. Er weist besonders auf die Kategorie des Asyls als Zufluchtsort hin, aber auch als Basis des aktiven Widerstandes gegen die öffentliche Macht (ebd.: 76).

mono to shite shōnin saretā koto ga imada katte nai) (Maruyama 1995, Bd. 3: 22). Den Grund dafür sieht er nicht darin, daß ständig von der Staatsgewalt in die private Sphäre eingegriffen worden wäre; dafür hätte überhaupt erst eine selbständige private Sphäre existieren müssen. Vielmehr meint Maruyama, daß im japanischen Staatssystem die private Sphäre nicht als eine von der öffentlichen unabhängige eigene Sphäre entstehen konnte. Die Ethik der Privatheit bestehe nicht in dieser selbst, sondern in ihrer Vereinigung mit dem Staatlichen. Deshalb sei das Private in Japan immer mit etwas „Schuldhaftem“ verbunden gewesen; um das „Schuldbewußtsein“ zu überwinden, mußte man dem Privaten irgendwie einen staatlichen Sinn geben. Die Kehrseite dieser fehlenden Eigenständigkeit des Privaten ist – auch darauf weist Maruyama hin –, daß private Interessen uneingeschränkt ins Innere des Staatlichen eingreifen können (ebd.: 23).

DAS WESTLICHE MODELL DER PRIVATHEIT ALS RAUM INDIVIDUELLER AUTONOMIE

Nach dem westlichen Modell ist die Trennung der beiden Sphären des Öffentlichen und des Privaten einerseits eine Bedingung für die Ermöglichung eines öffentlichen Raums der Freiheit; gleichzeitig ist sie aber auch Voraussetzung für die Schaffung eines abgegrenzten privaten (Innen-)Bereichs, der gegen die Zumutungen, Einmischungen und Eingriffe des Öffentlichen abgeschirmt und geschützt werden kann. Deshalb sollte man unter den verschiedenen Bedeutungsaspekten und Funktionsbestimmungen des Privaten die Möglichkeit der Kontrolle vor unerwünschtem Zugriff besonders betonen (vgl. dazu Rössler 2001). Durch die so gesicherte private Handlungs- und Verantwortungssphäre kann die individuelle Autonomie geschützt und die Freiheit der individuellen Lebensführung und -gestaltung ermöglicht werden. Dagegen wäre Öffentlichkeit in einem philosophischen Sinn als Ort zu verstehen, an dem sich die Dialektik von Individuellem und Allgemeinem vollzieht, wo die Individuen ein *allgemeines* Leben zu führen in der Lage sind, indem sie in gemeinsamen Diskursen *Verallgemeinerungsansprüche* geltend machen und verwirklichen können. Ihr *besonderes* Leben aber muß durch das *Recht auf Privatheit* geschützt werden, damit sie ihre Freiheitsrechte konkretisieren und ihre Autonomie leben können. Dies gilt sowohl im Sinne des Schutzes vor Eingriffen in persönliche Entscheidungen und Handlungen als auch des Schutzes vor Einblicken in die private Sphäre; durch das Konstrukt der Privatheit soll der Einzelne vor beidem geschützt werden.

Es geht hier also vor allem um die Sicherung individueller Freiheitsrechte und -räume, aber dies ist auch eine Funktionsbestimmung der liberalen Öffentlichkeit. Deshalb muß gefragt werden, wie die Privatsphäre inhaltlich bestimmt ist. Ist sie nur auf die Einzelperson bezogen, die in ihrem Selbsteinkönnen geschützt werden soll? Oder besteht die private Sphäre auch aus der Familie, der Primärgruppe mit ihren auf Vertrautheit und Intimität beruhenden sozialen Beziehungen und dem Haus bzw. der Wohnung als geschütztem Lebensraum, in den von außen nicht eingegriffen werden darf? Hier wären die Familie als Rechtsperson, der Haushalt und das (Privat-)Eigentum als unantastbare Privatsphäre geschützt.

In beiden Fällen geht es um das *Recht auf Privatheit* und den *Schutz der Privatsphäre*, und der Begriff der Privatheit scheint sich auf beide Bereiche zu beziehen: die individuelle Persönlichkeitssphäre und die Alltagslebenssphäre von Familie, Haus(halt) und sozialem Beziehungsnetz. Damit kommt ein neues Strukturelement in der Konzeptualisierung von Privatheit und Öffentlichkeit hinzu: Die Alltagslebenssphäre ist im Sinne einer gesellschaftlichen Arbeitsteilung (nur) den Frauen zugeschrieben, während die öffentliche Sphäre als Domäne der Männer gilt. Diese geschlechtliche Arbeitsteilung ist ein grundlegendes Strukturprinzip der Moderne. Im folgenden soll deshalb untersucht werden, wie das Verhältnis von Öffentlichkeit und Privatheit im japanischen Modernisierungsprozeß durch seinen Bezug auf das Geschlechterverhältnis (neu) bestimmt wurde.

ÖFFENTLICHKEIT VS. PRIVATHEIT UND DAS GESCHLECHTERVERHÄLTNIS

Im Vorwort zur Neuausgabe seines Buchs *Strukturwandel der Öffentlichkeit* schreibt Habermas (1990: 19), daß „die Exklusion der Frauen für die politische Öffentlichkeit auch in dem Sinne konstitutiv gewesen ist, daß diese nicht nur kontingenterweise von Männern beherrscht wurde, sondern in ihrer Struktur und in ihrem Verhältnis zur Privatsphäre geschlechtsspezifisch bestimmt gewesen ist. Anders als der Ausschluß der unterprivilegierten Männer hatte die Exklusion der Frauen eine strukturbildende Kraft.“ Diese „strukturbildende Kraft“ sehe ich in der Grenzziehung bzw. Grenzsetzung zwischen Öffentlichkeit und Privatheit, die sich als eine Aus- und Einschließungsdynamik manifestiert.

Wenn in der Modernisierung eine Tendenz bestand, Frauen aus den sogenannten öffentlichen Bereichen auszuschließen und in den privaten Bereich einzuschließen, so zeigt sich darin ein Verständnis von Öffentlichkeit, das nicht den Prinzipien des allgemeinen Zugangs und der Herrschaftsfreiheit entspricht, wie sie für den Idealtypus der liberalen Öff-

fentlichkeit konstitutiv sind. Ebenso wird hier die Privatsphäre nicht als geschützter Raum der individuellen Autonomie und freien Lebensgestaltung verstanden, sondern funktional als Bereich der Reproduktion. Die Struktur einer geschlechtsbestimmten Arbeitsteilung, von der die Abgrenzungs- bzw. Aus- und Einschließungsdynamik zwischen reproduktionsbezogener Privatheit und Öffentlichkeit ausgeht, hat sich im japanischen Modernisierungsprozeß durchgesetzt, während gleichzeitig das oben analysierte traditionale Verständnis von Öffentlichkeit und Privatheit, das auf der Nichteigenständigkeit der Privatsphäre gegenüber dem Staat (Kaisersystem) beruhte, weiterhin wirkte.

Daraus ist für Frauen eine widersprüchliche Situation entstanden: Einerseits bedeutete für sie Privatheit der Raum der Familie und des Hauses, der ihnen als ihr Lebensbereich zugewiesen wurde; die strikte Trennung dieses Raums von den öffentlichen Bereichen hatte ihre Ausschließung aus der Öffentlichkeit zur Folge. Für die Frauen mußte es also das Ziel sein, diese Trennung zu überwinden, die für sie eine Ausgrenzung war. Andererseits bedeutete für sie das traditionelle Verhältnis von Öffentlichkeit und Privatheit, wie es durch das Kaisersystem bestimmt wurde (nach dem Zweiten Weltkrieg in latenter Form), daß dieser private Raum der Familie nicht gegen Eingriffe des Staates (und der Gesellschaft) geschützt werden konnte. Hier wäre eine strikte Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit, wie sie dem liberalen Modell entspricht, das für die Frauen anzustrebende Ziel; sie müßte verbunden sein mit dem Schutz der Persönlichkeitsrechte (in diesem Sinn dem *Recht auf Privatheit*) und der Überwindung der geschlechtlichen Zuschreibung und Arbeitsteilung.

Wegen dieser widersprüchlichen Struktur reicht es nicht aus, die Konzepte Öffentlichkeit und Privatheit nur vor dem Hintergrund der bürgerlichen Gesellschaft und des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft bzw. Individuum zu entwickeln; beide Konzepte müssen auch auf das Geschlechterverhältnis bezogen werden. Die geschlechtsspezifische Zuordnung von Öffentlichkeit und Privatheit führte dazu, daß es gerade Frauen (und nicht Männer) waren, die die Öffentlichkeit-Privatheitsstruktur in Japan aufzubrechen versuchten: So wie in der europäischen Tradition, besonders im 18. Jahrhundert, „gleichsam aus der Mitte der Privatsphäre heraus“ (Habermas 1990: 13) die bürgerlich-liberale Öffentlichkeit entstanden war, haben Frauen in Japan Ansätze entwickelt, Öffentlichkeit aus dem privaten Bereich heraus zu schaffen, also genau in der Gegenrichtung zu einer Öffentlichkeit, die aus der Staatlichkeit hervorgeht bzw. auf diese bezogen ist. Die Bedeutung dieser Grenzüberschreitung für eine Neubestimmung des Verhältnisses von Öffentlichkeit und Privatheit kann deutlicher hervortreten, wenn zuvor die Ein-

und Ausschließungsdynamik im japanischen Modernisierungsprozeß kurz skizziert wird.

Am Anfang der Meiji-Zeit war die Rollen- und Arbeitsteilung nach Geschlecht und das entsprechende Verhältnis der öffentlichen und privaten Sphäre noch nicht so genau und rigide bestimmt wie im weiteren Verlauf des japanischen Modernisierungsprozesses (vgl. dazu Nolte und Hastings 1991; Getreuer-Kargl 1997).⁸ Zwischen 1874 und 1890 wurden mehrere Bücher über die Gleichberechtigung von Männern und Frauen publiziert, in denen auch das Frauenwahlrecht gefordert wurde (z. B. von Ueki Emori). Es gab in dieser frühen Phase der Meiji-Reformen Beispiele, daß weibliche Hausvorstände das aktive Wahlrecht hatten (Inoue 1979: 231; Nolte und Hastings 1991: 155). Politisch aktive Frauengruppen nahmen an der Bewegung für Freiheit und Volksrechte (*Jiyū Minken Undō*) in Okayama, Kanagawa, Toyooka, Sendai u. a. (Hirota 1991: 263) teil, ebenso wie die als einzelne Persönlichkeiten bekannten Frauenrechtlerinnen Kishida Toshiko und Fukuda Hideko. Während in der Versammlungsverordnung (*Shūkai Jōrei*) von 1880 nur Militärangehörigen, Polizisten, Lehrern und Schülern die Bildung politischer Vereinigungen und die Teilnahme an politischen Versammlungen verboten waren, wurden im Versammlungs- und Parteiengesetz von 1890 (*Shūkai oyobi Seisha-hō*) auch Frauen die Teilhaberechte entzogen. Bis auf wenige Berufe wie z. B. Lehrerinnen wurden Frauen von öffentlichen Ämtern ausgeschlossen (Getreuer-Kargl 1997: 33–34).

Um einen modernen Staat aufbauen zu können und die dafür notwendigen Maßnahmen wie Bodenreform, Aufbau eines Schulsystems und Einführung der Wehrpflicht durchzusetzen, führte die Meiji-Regierung 1871 das Familienregistersystem (*Koseki-hō*) ein, in dem die Familie als kleinste Einheit des Staates erfaßt werden konnte. Der Hausvorstand war dem Staat gegenüber für die Steuerzahlung, für die Befolgung der Schulpflicht von Familienmitgliedern und für die Erfüllung der Wehrpflicht verantwortlich, ebenso hatte er Meldepflicht über Eheschließungen, Scheidungen und den Wohnortwechsel von Familienmitgliedern. In dieser Weise wurde die Familie zu einer vom Staat kontrollierten *staatstragenden* Funktionseinheit. Wie weit man das *ie* [Haus bzw. Familie], das aus dem Hausvorstand und seinen Angehörigen bestand, als privaten Lebensraum im modernen Sinn betrachten kann, ist schwer zu beurteilen. Interessant ist, daß Frauen mit der Eheschließung, d. h. mit dem Eintritt in die „private“ Sphäre des *ie*, wichtige Rechte verloren, wie z. B. das Erb-

⁸ Die folgenden Ausführungen beziehen sich nur auf den japanischen Modernisierungsprozeß und lassen die durchaus ähnlichen Entwicklungen in den westlichen Ländern unerwähnt.

recht, das Verfügungsrecht über ihr eigenes Vermögen und das Recht, Verträge zu schließen.⁹ Dies wurde durch das Meiji-BGB von 1898 festgelegt, durch das kaiserliche Erziehungsedikt von 1890 ideologisch untermauert und durch die praktische Schulerziehung eingeprägt. Im Lehrbuch für den Moralunterricht (*shūshin*) wurden unter dem Titel „Pflichten für Männer, Pflichten für Frauen“ die geschlechtlich getrennten Aufgaben jeweils für die öffentlichen und privaten Lebensbereiche klar definiert; von der Kindererziehung als Pflicht der Mutter wurde Gedeih und Verderb des Staates abhängig gemacht (Sōgō Joseishi Kenkyūkai 1993: 186–187).¹⁰ Ergänzt wurde dies durch verschiedene Erziehungsregelungen, z.B. in der Erziehungsverordnung (*Kyōiku-rei*) von 1879 über die Geschlechtertrennung in der Schule und in der Verordnung für die höheren Schulen für Mädchen (*Kōtō jogakkō-rei*) von 1899 über geschlechtlich unterschiedliche Lehrprinzipien und -inhalte. Damit wurden die Frauen allein für die Lebensbereiche der Reproduktion zuständig gemacht, entsprechend dem Erziehungsprinzip der *ryōsai kenbo*, das seit den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts leitend wurde. Die Einschließung der Frauen ins *ie* und der Ausschluß aus dem öffentlichen Bereich durch eine Reihe von Gesetzen wie dem *Shūkai oyobi Seisha-hō* standen also in einer Wechselbeziehung.

Die Grenzziehung zwischen den Geschlechtern und verbunden damit die Trennung zwischen der öffentlichen und privaten Sphäre bedeuteten aber auch den Ausschluß der Männer aus dem reproduktiven Lebensbereich. Sawayama Mikako untersuchte den Wandel in den Vorstellungen über Kindererziehung zwischen 1910 und 1920 und stellte fest, daß besonders in der entstehenden Mittelschicht die Väter aus dem Bereich der Kindererziehung allmählich ausgeschlossen wurden.¹¹ Seit den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts bildete sich eine Mittelschicht, deren Erstarken langsam die Substanz des patriarchalen *ie seido* auszuhöhlen begann. Ihre Vorstellung von Familie drückte sich statt im altmodischen *ie* in dem Begriff *katei* im Sinne von *home* aus. Nach Sawayama wurden in der *kenbo*-Theorie der Meiji-Aufklärungsphase der Aufgabe (*yakuwari*) der Mutter die allgemeinen Charaktereigenschaften der Frauen zugrunde gelegt, später in

⁹ § 788, Satz 1 des Meiji-BGB lautet: „Die Ehefrau tritt durch die Eheschließung in das Haus des Ehemannes ein.“ Andererseits gab es für Frauen kein anderes Lebensmodell als die Ehe, zumal sie nur in wenigen Berufsarten ein für ein selbständiges Leben ausreichendes Einkommen erzielen konnten.

¹⁰ „*Joshi no haha to shite kodomo o sodatsuru koto no ryōhi wa, yagate sono ko no hito to nari ni eikyō shi, hiite wa kokka no seisui ni kankei suru mono nari*“ (zit. bei Sōgō Joseishi Kenkyūkai 1993: 184).

¹¹ In der vormodernen Edo-Zeit war die Erziehung der Kinder Aufgabe des Vaters; nach konfuzianischem Verständnis hatte die Mutter zwar die Aufgabe des Gebärens, zur Erziehung wurde sie jedoch als unfähig betrachtet.

dem Konzept der „Liebeserziehung“ (*aiikuron*) zwischen 1890 und 1900 die natürliche Neigung der Mutter zur Kinderliebe; schließlich wurde zwischen 1910 und 1920 die Mutterliebe als „Instinkt“ (*honnō*) der Frauen substantialisiert. In Zeitschriften tauchten Erziehungstagebücher (*ikuji nikkī*) von Frauen erst 1899 auf, während sie vorher nur von Vätern verfaßt wurden; Erziehungstagebücher von Vätern verschwanden nach 1910 gänzlich. Hatoyama Haruko, die die moderne *ryōsai kenbo* nach westlichem Muster verkörperte, stellte sich nach dem Modell der „westlichen“ Familie (*katei*) eine relativ liberale Ehebeziehung mit einer klaren geschlechtlichen Arbeitsteilung vor, in der die Vaterrolle zugunsten der Erziehung als Aufgabe der „weisen Mutter“ zurückgedrängt wurde.

Die Familienerziehung (*katei kyōiku*), deren Begriff nach Sawayama 1882 als Erziehungskategorie in Japan auftauchte, wurde vom Staat für seine Zwecke vereinnahmt, besonders für die Vorbereitung auf die Schule. So wurde die Familie zu einer Ergänzungsinstanz der Schule (Sawayama 1991: 139–140). In dem damit einhergehenden Verdrängen der Vaterrolle und dem Einsatz der Mutter als Unterinstanz der Schule erkennt Sawayama einen massiven Eingriff des Staates mit dem Ziel, nützliche Staatsbürger zu erziehen. Mit der Verwissenschaftlichung der Erziehung traten in den – öffentlichen – Bereichen der Psychologie, Biologie und Medizin Männer als Experten für Kindererziehung auf, die die Mütter für die Kindererziehung im privaten Bereich autorisierten und verantwortlich machten. Sawayama sieht das Motiv, warum Frauen damals die Mutterrolle (*kenbo*) der Ehefrauenrolle (*ryōsai*) vorzogen, also lieber Kinder erzogen und ihnen zum gesellschaftlichen Erfolg verhalfen, in ihrer generellen Machtlosigkeit und in ihrem Ausschluß aus der öffentlichen Welt (ebd.: 148–149). Nur durch den Erfolg der Kinder konnten sie selbst erfolgreich in der öffentlichen Welt werden, was so ähnlich später in der zunehmenden Militarisierung Japans funktioniert haben muß (Frauen als *gunkoku no haha*: „Mütter des Militärstaates“).

Die skizzierten Entwicklungen im Modernisierungsprozeß von der frühen Meiji-Zeit bis zum Zweiten Weltkrieg zeigen, daß das auch bezogen auf die Nachkriegsentwicklung in Japan kritisierte Verhältnis zwischen Öffentlichkeit und Privatheit seinen Ursprung nicht nur in der Tradition des Kaisersystems, sondern auch in dem Geschlechterverhältnis hat, wie es sich in der japanischen Modernisierung durch die Übernahme des westlichen Modells herausgebildet hat. Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß Ansätze zum Aufbrechen und zur Überwindung des problematischen Verhältnisses von Öffentlichkeit und Privatheit im modernen Japan gerade von Frauen ausgehen, nicht obwohl, sondern weil diesen einseitig die Privatsphäre zugewiesen wurde. Dies soll im folgenden gezeigt werden.

GRENZÜBERSCHREITUNG: VON DER PRIVATHEIT IN DIE ÖFFENTLICHKEIT

Frauenbewegungen

Für Frauen war es ein großer Gewinn in der Modernisierung, daß es ihnen möglich wurde, mit ihren Meinungsäußerungen in die Öffentlichkeit gehen zu können. Diese Chance nutzten, wie schon erwähnt, politisch aktive Frauen wie Kishida Toshiko und Fukuda Hideko durch ihre Reden und Schriften. Als politische Aktivitäten den Frauen verboten wurden, war die schriftstellerische Tätigkeit für sie die wirkungsvollste Möglichkeit, sich öffentlich zu artikulieren. Dadurch konnte die erste Frauenbewegung entstehen, die zunächst als eine literarische Vereinigung begann: die Seitō [Blaustrumpf]-Bewegung (1911–1916). Sie vor allem schuf eine öffentliche Diskussionskultur für Frauen, die durchaus große gesellschaftliche Wirkungen hatte. Eine feministische Öffentlichkeit entstand also nicht erst in der neuen Frauenbewegung seit den 1970er Jahren, sondern bereits in der Seitō-Bewegung 1911.

Ähnlich wie der Meirokusha-Vereinigung ist es auch den Frauen der Seitō-Bewegung gelungen, durch ihre provokativen Texte aus einer kleinen privaten Gruppe heraus zur Bildung eines Raums öffentlicher Kommunikation beizutragen. Wie sich ihre Beiträge in und um die Zeitschrift *Seitō* auf das Verständnis von Öffentlichkeit und Privatheit ausgewirkt haben, muß noch im einzelnen untersucht werden. In den meisten Beiträgen der Zeitschrift *Seitō* wurde das *ie seido* und das Erziehungsprinzip und Frauenbild der *ryōsai kenbo* abgelehnt. Gleichzeitig wurden als Voraussetzung für die Teilnahme der Frauen am öffentlichen Leben die ökonomische Unabhängigkeit durch Berufstätigkeit und die dazu notwendige Bildung und Ausbildung gefordert. Es gelang den Frauen aber nicht, die Struktur des Verhältnisses von Öffentlichkeit und Privatheit im damaligen Japan aufzubrechen und beide Bereiche in eine neue Beziehung zu bringen. Hiratsuka Raichō beispielsweise, die Gründerin der Seitō-Bewegung, kämpfte in der dieser Bewegung nachfolgenden „Vereinigung der Neuen Frauen“ (Shinfujin Kyōkai) für die Gleichberechtigung von Männern und Frauen und für das Frauenstimmrecht; ihre die Geschlechterdifferenz betonende Position konnte letztendlich aber doch vom staatlich geförderten *ryōsai kenbo*-Lebensmodell vereinnahmt werden: Mit der Differenzposition konnten Frauen keinen Widerstand gegen Eingriffe des Staates in die private Sphäre leisten. Aber auch wenn sie die Gleichheitsposition einnahmen, wie z.B. in der Frauenstimmrechtsbewegung der späteren Parlamentarierin Ichikawa Fusae, haben sie die Vereinnahmung sämtlicher Lebensbereiche durch den Staat hingenommen. Das patriarchale Geschlechterkonzept, wie es im japanischen und westlichen Modernisie-

rungsprozeß grundlegend war, führte dazu, daß die Frauen einerseits im privaten Lebensbereich eingesperrt und damit aus dem öffentlichen Leben ausgeschlossen waren, daß sie sich andererseits aber in ihrem privaten Leben den staatlichen Eingriffen nicht widersetzen konnten, weil es in Japan durch die – oben beschriebene – besondere Struktur des Kaisersystems keine klare Trennung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten gab.

Seikatsusha- und Dairinin-Bewegung

Brachte das ambivalente Problem der geschlechtsbestimmten Zuordnung der Lebenssphären und deren unklares Verhältnis (Trennung oder Nicht-Trennung) die Frauen in der Zeit vor und während des Zweiten Weltkriegs in eine schwierige Situation gegenüber dem Staat, so war es nach dem Zweiten Weltkrieg nicht mehr so sehr der alles umfassende Staat, sondern die produktionsorientierte Wirtschaft, gegen deren alles umgreifende Macht ein Gegenkonzept entwickelt werden mußte. Ein solches Gegenkonzept war die Idee der *seikatsusha*. Das japanische Wort *seikatsu* bedeutet Leben und Alltagsleben. Geprägt hat diesen aufschlußreichen Begriff der Wirtschaftswissenschaftler Ōkuma Nobuyuki; in die Wirklichkeit umgesetzt und mit Leben erfüllt wurde er aber von Hausfrauen. *Seikatsusha* werden über die Definition Ōkumas hinaus als Menschen definiert, die weder als Konsumenten noch als Arbeiter, Masse oder Bürger verstanden werden, sondern deren Leben auf Privatheit beruht und die sich durch ihre Solidarität mit einem (oder mehreren) anderen Ich über die isolierte Privatheit hinaus für eine alternative Lebensweise einsetzen (Yamaga, zit. bei Amano 1995: 20).

Die aus den Seikatsu Kurabu Seikyō [Seikatsu-Club genossenschaftlicher Kooperativen] hervorgegangene Seikatsusha-Bewegung, in der zunächst das Einkaufen von Lebensmitteln gemeinsam von Hausfrauen organisiert wurde, entwickelte sich zu einer alle Lebensbereiche umfassenden Reformbewegung. Seit den 1980er Jahren wurde sie zunehmend zu einer Bewegung, die das bisherige Alltagsleben von Grund auf in Frage stellt und Alternativen sucht. In der heutigen Gesellschaft haben die einzelnen Konsumenten auf die Produktion und Distribution keinen Einfluß und sie haben auch keinen Einblick in die damit verbundenen Vorgänge. Weil sie in der Privatheit isoliert leben, können sie ungewollt zur Umweltzerstörung beitragen. Seikatsu Kurabu-Mitglieder erkennen durch ihren Bewußtwerdungsprozeß ihre eigene Verantwortung für die Umwelt, die Natur und die Gesellschaft und verändern ihr problematisches Konsumverhalten und das Produktions- und Distribu-

tionssystem durch die Überwindung der „egoistischen“ und isolierenden Privatheit.

In einer Phase, in der die bestehenden politischen Parteien sich von den Bürgern weit entfernt hatten, schlug 1977 Iwane Kunio vor, aus der Seikatsu Kurabu-Bewegung eine neue Politik von *dairinin* [Vertreterinnen und Vertreter] zu entwickeln.¹² Diese Politik sollte in der Verlängerungslinie der Alltagsaktivitäten der Seikatsu Kurabu verstanden werden und von normalen Bürgerinnen und Bürgern getragen werden. Das Verhältnis der Abgeordneten zu den Wählerinnen und Wählern sollte nicht ein Verhältnis im Sinne von Repräsentation (*daihyō*) sein, sondern eher im Sinn von Vertreterinnen und Vertretern, die anstelle der Bürgerinnen und Bürger deren Anliegen in die Politik einbringen und durchsetzen; daher wurden sie *dairinin* genannt. Beabsichtigt war damit, die privilegierte Stellung und das elitäre Bewußtsein der Politiker abzubauen, um eine Politik realisieren zu können, in der die Bürgerinnen und Bürger das eigentliche Subjekt sind. Wichtig war, ein gemeinsames Problembewußtsein zu schaffen und die Rolle der Vertreterinnen und Vertreter möglichst restriktiv zu halten. Da aber die Dairinin-Bewegung nicht allein Repräsentantin der Interessengruppe Seikatsu Kurabu Seikyō, also eine Lobby sein sollte, sondern vor allem eine politische Bewegung in den Regionen werden sollte, wurden 1988 als politische Basis die für alle Bürgerinnen und Bürger offenen, finanziell und strukturell von der Organisation der Seikatsu Kurabu unabhängigen regionalen *seikatsusha*-Netzwerke (*seikatsusha network*) gegründet. Diese unterstützen die politische Arbeit der Vertreterinnen und Vertreter, die aus ihrer Mitte gewählt werden, führen Untersuchungen durch, diskutieren über inhaltliche politische Fragen und übernehmen gemeinsam die Öffentlichkeits- und Verwaltungsarbeit. Damit sollten die *dairinin* nicht nur die Seikatsu Kurabu vertreten, sondern alle Bürgerinnen und Bürger.

Es ist das Ziel der *dairinin*, immer mehr Menschen zu überzeugen, daß „das Alltagsleben gleich Politik“ ist und daß „alle Aufgaben ihres Alltagslebens eine politische Bedeutung haben“; und immer mehr Menschen sollen nach diesem Prinzip auch handeln können. Den Kreis der autonomen, mit einem veränderten Alltagsbewußtsein die Politik tragenden Bürgerinnen und Bürger (*jichi suru shimin*) zu vergrößern und so die Gesellschaft zu verändern, darin liegt für viele *dairinin* der wichtigste Sinn ihrer Netzwerkaktivitäten. *Die Politisierung des Alltagslebens* soll zu einer *Veralltäglichsung der Politik* führen.

¹² Sowohl *seikatsusha* als auch *dairinin* sind zur Zeit ausschließlich Frauen, was von ihnen selbst zunehmend als problematisch betrachtet wird.

In der widersprüchlichen Situation, daß bisher hauptsächlich Hausfrauen *dairinin* sind, nicht aber erwerbstätige Frauen und Männer, sehen viele Mitglieder ein schwerwiegendes Problem. Sie arbeiten daran aufzuzeigen, daß die privaten Lebensbereiche nicht nur Hausfrauen betreffen; deshalb wollen sie die geschlechtliche Arbeitsteilung und damit verbunden die strikte Trennung des Privaten vom Öffentlichen überwinden und arbeiten an einem Modell für eine neue Arbeitsteilung. Ihre Zielvorstellung ist, daß sowohl Männer als auch Frauen grundsätzlich alle drei Lebensbereiche: Familienleben (privat), Erwerbsarbeit (privat und öffentlich) und Engagement für das regionale Leben (öffentlich) verbinden können.

Seit Ende der 1960er Jahre gab es, in der Phase eines starken wirtschaftlichen Wachstums, eine Restrukturierung der Genderordnung mit der entsprechenden Trennung der öffentlichen und privaten Aufgaben je nach Geschlecht. In den 1970er Jahren ging die Erwerbstätigkeitsrate der Frauen zurück, und die Zahl der Hausfrauenehen nahm zu (Ochiai 1989). In dieser Phase haben viele Frauen versucht, aus ihrem privaten Lebensbereich auszubrechen. Wie die Politikwissenschaftlerin Ōgai Tokuko (1999) zeigt, sind diese Frauen in der Dairinin-Bewegung durch den Handlungsprozeß selbst, in dem sie als Politikerinnen die Realität zu verändern begannen, zu Subjekten der Politik geworden, indem sie eine neue Verbindung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen herstellten. Dies ist ihnen einerseits durch die vorgegebene Trennung des privaten und öffentlichen Bereichs gelungen, weil sie gerade aus dem privaten Alltagsleben ihre Stärke schöpfen konnten; andererseits haben sie durch die Schaffung einer alternativen Öffentlichkeit eine besondere wechselseitige Verbindung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten geschaffen, indem sie als private Personen, und nicht als Berufspolitikerinnen, eine neue Politik zu entwickeln versuchten. Sie haben das private Leben aufgewertet, indem sie es aus einem reinen passiven Konsumismus befreit und zur zentralen Kategorie des *seikatsu* umgestaltet haben; damit konnten sie eine alternative Öffentlichkeit gegenüber der herrschenden Öffentlichkeit schaffen. Ihr Bewußtsein und ihre Kompetenz entwickelten sie aus dem privaten Leben, das nun im öffentlichen politischen Leben zu einer alternativen Kraft und zu einem Veränderungspotential werden konnte.

Jūgun ianfu-Diskurs

Der Prozeß der Schaffung einer alternativen Öffentlichkeit durch Frauen soll nun an einem weiteren Beispiel veranschaulicht werden, das nicht auf die geschlechtsbestimmte Trennung der öffentlichen und privaten Sphäre

bezogen ist, sondern auf die Möglichkeit des öffentlichen Sprechens und Handelns. Wo bisher in der japanischen Öffentlichkeit – begünstigt durch die oben beschriebene geschlechtsbezogene Struktur des Verhältnisses öffentlich vs. privat – Schweigen herrschte, wagen Frauen, aus dem Privatraum hervorzutreten, öffentlich zu sprechen, sich zu solidarisieren und gemeinsam zu handeln. Der damit in Gang gesetzte Prozeß, der von der Thematisierung des *jūgun ianfu*-Problems [Zwangsprostituierung v.a. koreanischer Frauen durch das japanische Militär im Zweiten Weltkrieg] seit Beginn der 1990er Jahre bis zum Internationalen Tribunal zu Kriegsverbrechen und zum *jūgun ianfu*-Problem im Dezember 2000 führte, zeigt, wie sich die an diesem Prozeß beteiligten Frauen in Japan ihrer Mitschuld und Mitverantwortung an den Verbrechen im Zweiten Weltkrieg bewußt wurden. Sie erkannten, daß das, was koreanischen und anderen asiatischen Frauen durch das japanische Militär angetan wurde, Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit waren, die nur auf der Grundlage einer die Frauen mißachtenden Sexualmoral möglich waren. Deshalb konnten sie ihren Kampf um die Anerkennung der Rechte dieser Frauen als Menschenrechte gleichzeitig auch als Kampf für ihre eigenen Rechte verstehen und ihren eigenen Status als Frau darin widerspiegelt sehen, wie diese (anderen) Frauen behandelt wurden. Durch diesen komplexen Bewußtwerdungsprozeß und durch den gemeinsamen Kampf um die Anerkennung der Rechte der *jūgun ianfu*-Frauen im Kontext der internationalen Bewegung zur „Abschaffung der Gewalt gegen Frauen“ wurde da, wo bisher in Japan Schweigen geherrscht hatte, Öffentlichkeit hergestellt. Die Frauen konnten ihr gemeinsames Handeln im Sinne des Öffentlichkeitskonzepts von Hannah Arendt als befreiendes politisches Handeln erfahren, das eine neue Realität schafft; es gelang ihnen, im Dezember 2000 ein Internationales Tribunal zu den Kriegsverbrechen und zum *jūgun ianfu*-Problem in Tōkyō durchzuführen, bei dem der Shōwa-Kaiser als der für den Zweiten Weltkrieg und für die Verbrechen gegen die *jūgun ianfu* verantwortliche oberste Machthaber mit neun weiteren Kriegsverbrechern als schuldig im Sinne der Anklage verurteilt wurde. Damit haben japanische Frauen die „magische Struktur des Kaisersystems“ durchbrochen, die der Philosoph Maruyama als ein „System der Verantwortungslosigkeit“ (*mu-sekinin no taikai*) bezeichnete und in der er die Ursache für das problematische Verhältnis des Öffentlichen und Privaten in Japan erkannte. Während dieses alte Konzept der Öffentlichkeit in Japan auf den Staat bezogen war und beim Staat endete, haben japanische Frauen gezeigt, daß dieser Staat nicht die einzige Öffentlichkeit sein kann, sondern daß Öffentlichkeit auch von einzelnen Subjekten geschaffen werden kann, die in einem offenen – öffentlichen – Diskurs für Gerechtigkeit kämpfen.

AUSBLICK

Wie im *jūgun ianfu*-Prozeß bilden auch in der Seikatsusha- und Dairinin-Bewegung kleine, aus privaten Beziehungen entstandene Gruppen die Keime für eine Öffentlichkeit, in der Macht und politisches Handeln neu definiert und zu Empowerment, Ermächtigung, umgestaltet werden. Es könnten Keimzellen für eine entstehende *civil society* und für eine Weiterentwicklung der demokratischen Strukturen in Japan sein, da es ihnen gelungen ist, in ersten Ansätzen die vorgegebene Öffentlichkeit-Privatheitsstruktur aufzubrechen.

Mit dem Kampf um die Menschenrechte der anderen konnten die im *jūgun ianfu*-Prozeß engagierten Frauen durch ihr Handeln eine neue Öffentlichkeit schaffen, die durch die Anerkennung der anderen, d. h. durch Differenz, Pluralität und Heterogenität bestimmt wird. Sie bildet einen offenen, allen zugänglichen Kommunikations- und Handlungsraum, der zwischen Menschen mit unterschiedlichen Identitäten, Interessen, Werten und Meinungen entsteht. Dieser Typus von Öffentlichkeit ist, wie Saitō in Anlehnung an Arendt meint (Saitō 2001: 5, 46–52), das Gegenkonzept zur *Gemeinschaft*, die einen geschlossenen Raum bildet, deren Mitglieder gemeinsame Werte teilen, durch gemeinsame Emotionen ein Zugehörigkeitsgefühl entwickeln und eine gemeinsame Identität ausbilden. Durch Öffentlichkeit wird diese *Gemeinschaft* geöffnet: Dies ist im *jūgun ianfu*-Prozeß gelungen, über die Grenzen des Nationalstaats und der nationalen Kulturidentität hinaus. Durch die Dairinin-Bewegung konnten die Potentiale des privaten Lebensraums, wie Körperlichkeit und Sorge um die anderen, in die öffentliche Sphäre eingeführt und dort zur Wirkung gebracht werden. Das verändert die Strukturen der Öffentlichkeit und die Inhalte öffentlicher Politik und gibt dem privaten Leben einen neuen Wert und eine Macht, die es vor der Hegemonie und Fremdbestimmung durch das Öffentliche schützt. Die so entstehenden Öffentlichkeiten können mit ihren neuen, aus der privaten Sphäre gewonnenen Potentialen den Demokratisierungsprozeß in Japan, aber auch in anderen Ländern, voranbringen. Ob und wie weit die japanische Gesellschaft die vorgestellten Ansätze aufnehmen und weiterentwickeln kann, auch davon hängt die weitere Demokratisierung Japans in der Zukunft ab.

LITERATURVERZEICHNIS

Amano, Masako (1995): „Seikatsusha“ gainen no keifu to tenbō [Über die Genealogie und Perspektiven des Begriffs der „seikatsusha“]. In: Saitō,

- Yoshiyuki (Hg.): *Joseitachi no seikatsusha undō* [Die Seikatsusha-Bewegung als Bewegung von Frauen]. Tōkyō: Marujusha, S. 17–69.
- Amino, Yoshihiko (1998 [1978]): *Muen, kugai, raku: Nihon chūsei no jiyū to heiwa* [Muen, kugai, raku: Freiheit und Frieden im japanischen Mittelalter]. Heibonsha Library, 1165. Tōkyō: Heibonsha.
- Arendt, Hannah (1981): *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. Serie Piper, 217. München, Zürich: R. Piper & Co.
- Ariga, Kizaemon (1976): *Ōyake to watakushi: Giri to ninjō* [Das Öffentliche und das Private: *Giri* und *ninjō*]. In: Kuno, Osamu, Kamishima Jirō (Hg.): „*Tennōsei*“ *ronshū*. Bd. 2. Tōkyō: San'ichi Shobō, S. 202–216.
- Berque, Augustin (1985): *Kūkan no Nihon bunka* [Vive l'espace au Japon]. Tōkyō: Chikuma Shobō.
- Etzioni, Amitai (1997): *Die Verantwortungsgesellschaft: Individualismus und Moral in der heutigen Demokratie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ferber, K. (1998): Kakete iru kūkan? – Nihon no keizai shisutemu to shimin shakai [Der fehlende Raum? – Das japanische Wirtschaftssystem und die bürgerliche Gesellschaft]. In: Yamawaki, Naoshi *et al.* (Hg.): *Gendai Nihon no paburikku firosofi* [Public Philosophy im modernen Japan]. Raiburari sōkan shakai kagaku [Interdisciplinary Studies in Social Sciences], Bd. 5. Tōkyō: Shinseisha, S. 227–239.
- Getreuer-Kargl, Ingrid (1997): Geschlechterverhältnis und Modernisierung. In: Lenz, Ilse, Michiko Mae (Hg.): *Getrennte Welten, gemeinsame Moderne? Geschlechterverhältnisse in Japan*. Opladen: Leske + Budrich, S. 19–58.
- Fukuzawa, Yukichi (1959): *Fukuzawa Yukichi zenshū*. [Fukuzawa Yukichi – Gesammelte Werke]. Bd. 4. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- Habermas, Jürgen (1990): *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 891. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hanada, Tatsurō (2000 [1996]): *Kōkyōken to iu na no shakai kūkan: Kōkyōken, media, shimin shakai* [Der gesellschaftliche Raum der Öffentlichkeit: Öffentlichkeit, Medien und die bürgerliche Gesellschaft]. Tōkyō: Bokutakusha.
- Higashijima, Makoto (2000): *Kōkyōken no rekishiteki sōzō: Kōko no shisō e* [Geschichtliche „Schaffung“ der Öffentlichkeit: Zum Begriff des *kōko*]. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai.
- Hirota, Masaki (1991): Raifu saikuru no shoruikei [Die Typologie des life cycle]. In: Joseishi Sōgōkenkyūkai (Hg.): *Nihon josei seikatsushi* [Geschichte des Alltagslebens japanischer Frauen]. Bd. 4: *Kindai* [Moderne]. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai, S. 247–285.
- Honig, Bonnie (Hg.) (1995): *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

- Inoue, Kiyoshi (1979): *Shinpan Nihon joseishi* [Die Geschichte der Frauen in Japan. Neuausgabe]. Tōkyō: San'ichi Shobō.
- Institut für Sozialforschung Frankfurt (Hg.) (1994): *Geschlechterverhältnisse und Politik*. Edition suhrkamp, 1730 (Neue Folge, 730). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kaneko, Masaru und Inoue Tatsuo (1999): Shijō, kōkyōsei, riberarizumu [Markt, Öffentlichkeit, Liberalismus]. In: *Shisō* 10, 904, S. 4–33.
- Lenz, Ilse, Michiko Mae (Hg.) (1997): *Getrennte Welten, gemeinsame Moderne? Geschlechterverhältnisse in Japan*. Opladen: Leske + Budrich.
- Mae, Michiko (1997): Die Frauenbewegungen im japanischen Modernisierungsprozeß. In: Lenz, Ilse, Michiko Mae (Hg.): *Getrennte Welten, gemeinsame Moderne? Geschlechterverhältnisse in Japan*. Opladen: Leske + Budrich, S. 210–246.
- Mae, Michiko (2000): Wege zu einer neuen Subjektivität: Die neue japanische Frauenbewegung als Suche nach einer anderen Moderne. In: Lenz, Ilse, Michiko Mae, Karin Klose (Hg.): *Frauenbewegungen weltweit: Aufbrüche, Kontinuitäten, Veränderungen*. Opladen: Leske + Budrich, S. 21–50.
- Mamiya, Yōsuke (1999): *Maruyama Masao: Nihon kindai ni okeru kō to shi* [Maruyama Masao: Das Öffentliche und das Private in der japanischen Moderne]. Tōkyō: Chikuma Shobō.
- Maruyama, Masao (1995): *Maruyama Masao shū* [Maruyama Masao – Werke]. 16 Bde. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- Mizoguchi, Yūzō (1996): *Kōshi* [Das Öffentliche und das Private]. Tōkyō: Sanseidō.
- Nolte, Sharon H. und Sally Ann Hastings (1991): The Meiji-State's Policy Toward Women, 1890–1910. In: Bernstein, Gail Lee (Hg.): *Recreating Japanese Women, 1600–1945*. Berkeley: University of California Press, S. 151–174.
- Ochiai, Emiko (1989): *Kindai kazoku to feminizumu* [Die moderne Familie und der Feminismus]. Tōkyō: Keisō Shobō.
- Ōgai, Tokuko (1999): Nihon no shufu no seiji katsudō [Politische Aktivitäten von japanischen Hausfrauen]. In: *The Journal of Pacific Asia* 5, S. 65–96.
- Rössler, Beate (2001): *Der Wert des Privaten*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1530. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Saitō, Jun'ichi (2001): *Kōkyōsei* [Die Öffentlichkeit]. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- Sakamoto, Yoshikazu (1997): *Sōtaika no jidai* [Das Zeitalter der Relativierung]. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- Sasaki, Takeshi, Kim Teishan (2001–2002): *Kōkyōtetsugaku* [Public Philosophy]. 10 Bde. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai.

- Sawayama, Mikako (1991): Kosodate ni okeru otoko to onna [Männer und Frauen in der Kindererziehung]. In: Joseishi Sōgōkenkyūkai (Hg.): *Nihon josei seikatsushi* [Geschichte des Alltagslebens japanischer Frauen]. Bd. 4: *Kindai* [Moderne]. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai, S. 125–162.
- Sōgō Joseishi Kenkyūkai (Hg.) (1993): *Nihon josei no rekishi: Sei, ai, kazoku* [Geschichte der japanischen Frauen: Sexualität, Liebe, Familie]. Tōkyō: Kadokawa Shoten.
- Tanaka, Yoshiaki (1999): „Kōshi“ no engen: „Kiki“ no naka no „kō“ to „shi“ [Der Ursprung der Öffentlichkeit und der Privatheit: Das Öffentliche und das Private in den Annalen „Kojiki“ und „Nihonshoki“]. In: *Rekishi Hyōron* 12, 596, S. 2–16.
- VAWW-NET Japan (Hg.) (2001): *Sabakareta senji seibōryoku* [Die verurteilte sexuelle Gewalt der Kriegszeit]. Tōkyō: Hakutakusha.
- Wolferen, Karel van (1989): *Vom Mythos der Unbesiegbaren: Anmerkungen zur Weltmacht Japan*. München: Droemer Knaur.
- Yamawaki, Naoshi *et al.* (Hg.) (1998): *Gendai Nihon no paburikku firosofi* [Public Philosophy im modernen Japan]. Raiburarī sōkan shakai kagaku [Interdisciplinary Studies in Social Sciences], Bd. 5. Tōkyō: Shinseisha.
- Yasunaga, Toshinobu (1976): *Nihon ni okeru „kō“ to „shi“* [Das Öffentliche und das Private in Japan]. Tōkyō: Nihon Keizai Shinbunsha.