

MISSVERSTÄNDNIS UND METHODE

ZUR REZEPTION DER JAPANDISKURSE¹

Klaus Vollmer

Abstract: This article explores different modes of reception of discourses on Japanese society and culture, widely known as *Nihonron* or *Nihon bunkaron* both inside and outside of Japan. Since the 1990s this extremely productive genre has often been labeled as “(cultural) nationalism” by much of the critical research, particularly in the social sciences. Some of this research in Western languages is closely analyzed in this article. The critical evaluation of *Nihonron* has focused on deconstructing the findings and assumptions of these works, often applying methods of *Ideologiekritik*. Empirical studies produced in this strand of reception refute claims made by *Nihonron* authors, or at least demonstrate the severe limits of the holistic approach often found in this type of literature. While this strategy has proved to be very successful in providing a clear-cut and very much needed perspective on the *Nihonron* as, for example, an ideology of the nation state, this article looks at it from a different angle. Why do notions of “ideology” and “(cultural) nationalism” seem to lend themselves so easily to the interpretation of a genre as complex as the *Nihonron*? And to what extent might this mode of reception contribute to the considerable misunderstandings about what those discourses might have to say in other respects? In suggesting where to look for answers, the rather popular view of *Nihonron* as pure ideology is first contrasted with other modes of reception that emphasize the heterogeneity of the genre. It is argued that labels like “(cultural) nationalism” and “ideology” reveal as much about implicit assumptions and the world view on the receptive side as they might conceal other levels of meaning. In examining some of the “blind spots” of this mode of reception, its neglect of the textual and linguistic context in which topoi – for example “homogeneity” – are constructed is emphasized. Finally, applying some findings by Norbert Elias, this article suggests that looking at scholarly attitudes towards studies of “national character” and the taking into account of power relations in discourses on “cultural characteristics” might help to better explain how misrepresentations are constructed in this field.

¹ An dieser Stelle sei vier anonymen Gutachtern für ihre zahlreichen Anregungen und die sehr hilfreichen kritischen Hinweise herzlich gedankt.

„Es gibt keine Aussage, die man allein auf den Inhalt hin, den sie vorlegt, auffassen kann, wenn man sie in ihrer Wahrheit erfassen will. Jede Aussage ist motiviert. Jede Aussage hat Voraussetzungen, die sie nicht aussagt. Nur wer diese Voraussetzungen mitdenkt, kann die Wahrheit einer Aussage wirklich ermessen.“

Hans-Georg Gadamer: „Was ist Wahrheit?“ (1957)
(Gadamer 1999: 52)

1. EINFÜHRUNG UND FRAGESTELLUNGEN

Je stärker seit Ende der 1990er Jahre die eigenartige Spannung zwischen Prozessen der „Globalisierung“ und dem Rekurs auf regionale oder nationale Identitäten hervortritt, desto deutlicher läßt sich das seit Jahrzehnten von der Japanforschung analysierte Phänomen des Japandiskurses (*Nihonron*)² als ein spezifischer, historisch früher Ausdruck dieser Spannung interpretieren. *Nihonron* können als Diskurse der Selbstrepräsentation oder Selbstvergewisserung bezeichnet werden und gelten in der Medienlandschaft Japans, insbesondere auf dem japanischen Buchmarkt, als ein eigenes, für seine Produktivität geradezu berühmtes Genre (Nichigai Associates 1996). In den Publikationen dieser Gattung werden eine Vielzahl von Phänomenen aus japanischer Gesellschaft, Kultur, Individuation, Lebensweise usw. gewissermaßen auf ihre „Japanizität“ hin abgeklopft. Klassische Japandiskurse sind nicht selten auf dem Hintergrund fremdkultureller Erfahrungen ihrer Autorinnen und Autoren entstanden und dienen auf dieser Folie einer Reflexion über das kulturell Eigene. Die in solcher Selbstreflexion spürbare Motivation, „Japan besser zu verstehen“, erfährt dann in manchen Japandiskursen eine ausgeprägt expressive Wendung, so daß die bekanntesten Werke des Genres immer wieder auch dazu herangezogen werden, „Japan zu erklären“ – nicht nur sich selbst und den japanischen Landsleuten, sondern auch einem nicht-japanischen Publikum.

Autoren wie Aoki (1990, 1996) und Kawamura (1982) haben in ihren Arbeiten darauf hingewiesen, daß sich die inhaltliche Ausrichtung der Japandiskurse als Wellenbewegung darstellen läßt, die zwischen eher universalistisch und eher kulturrelativistisch bestimmten Tendenzen hin- und herschwankt. So geht etwa aus Aokis Studie zum Japandiskurs zwischen 1945 und 1990 hervor, daß in den 1950er und frühen 1960er Jahren

² *Nihonron*; auch *Nihon bunkaron* [Diskurse über die japanische Kultur], *Nihon shakairon* [Diskurse über die japanische Gesellschaft], *Nihonjinron* [Diskurse über die Japaner] usw.

Werke entstanden, die vergleichende Untersuchungen historischer Strukturen in Japan und Europa zum Gegenstand hatten und damit eher universalistisch ausgerichtet waren (Aoki 1996: 53–60). Zwischen 1970 und 1990, Jahrzehnten also, in denen sich der Aufstieg Japans zur Weltwirtschafts- und -finanzmacht vollzog, dominierten in zahlreichen Segmenten des Japandiskurses hingegen Strömungen, die insbesondere „Homogenität“ und „Einzigartigkeit“ von kulturellen und gesellschaftlichen Phänomenen in Japan betonten und damit eine oft pointiert kulturrelativistische Position einnahmen, die nicht selten in einer „Verrätselung“ Japans gipfelte. Wie nicht anders zu erwarten, sind Japandiskurse also eng an ihren zeitgeschichtlichen Entstehungskontext gebunden, ja, sie können häufig geradezu als Barometer für die Befindlichkeiten in Kultur und Gesellschaft Japans dienen. Nur am Rande sei darauf verwiesen, daß sich eine solche Wellenbewegung mutmaßlich bis in die Vormoderne Japans zurückverfolgen läßt. Die Forschung (z. B. Befe 1993: 121–125) hat bislang vor allem auf die Einflüsse der sog. „Nationalen Schule“ (*kokugaku*) der Edo-Zeit auf den ultranationalistischen Japandiskurs der 1930er Jahre hingewiesen; ihre Ausläufer dürften auch noch auf den im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts populären Mythos von der „Einzigartigkeit“ Japans und seiner Gesellschaft gewirkt haben. Im Interesse einer Differenzierung des Bildes bestünde eine notwendige Aufgabe der Forschung allerdings darin, auch die eher universalistischen, kulturvergleichenden Ansätze im vormodernen Japandiskurs in die Gesamtbetrachtung einzubeziehen.

Dieser Beitrag beschäftigt sich mit einem kleinen Ausschnitt der Rezeption der Japandiskurse in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren und beschränkt sich überdies ganz überwiegend auf jene Werke in europäischen Sprachen, die eine bestimmte Rezeption und Einschätzung von *Nihonron* in der europäischsprachigen, sozialwissenschaftlich orientierten Forschung mutmaßlich stark geprägt haben. Es geht dabei um den Versuch, aus einer Skizzierung von Charakteristika eines bestimmten Rezeptionsmodus Aufschluß über seine Vorannahmen zu gewinnen und danach zu fragen, ob – ungeachtet der Popularität einer bestimmten Rezeptionsweise – dadurch nicht auch Mißverständnisse produziert werden, deren Ursachen wiederum in einem spezifischen Vorverständnis des Gegenstandes „Japandiskurs“ liegen könnten. Um welchen Rezeptionsmodus bzw. welche Interpretation von Japandiskursen geht es dabei?

Von einem beachtlichen Teil der europäischsprachigen Forschung sind Produkte des Genres seit den späten 1980er Jahren häufig als Ausdruck eines „(Kultur)nationalismus“ interpretiert worden, die meist wenig differenziert das kulturell oder gesellschaftlich Andere Japans als „einzigartig“ postulierten. Dieser Rezeptionsstrang tendiert dazu, *Nihonron* insgesamt als nationalistisch eingefärbte Konstruktionen zu bewerten, die, meist

ohne notwendige Differenzierungen auskommend, weitreichende Schlußfolgerungen über Gesellschaft und Kultur in Japan ziehen. Kulturen, so einer der insbesondere seit den 1990er Jahren vielfach vorgebrachten Einwände, gelten dem Japandiskurs ungeachtet ihrer internen Vielfalt als eindeutig abgrenzbare, nach innen und außen monolithische und homogene Blöcke. Das Genre produziere im wesentlichen Modelle, die „in holistischer Weise die Japaner, ihre Psyche, Kultur und Gesellschaft behandeln“ (Aoki 1996: 21), wobei eine Stärke des „holistischen Modells“ gerade in seiner „internen Konsistenz bestehe, mit welcher es Individuen, interpersonelle Beziehungen und gesellschaftliche Phänomene miteinander verknüpft“ (Mouer und Sugimoto 1990: 191, Orig. engl.). Demgegenüber, so der kritische Einwand, werde historisches oder soziales Faktenmaterial, welches bei der Modellkonstruktion zu Widersprüchen führen könnte, mitunter systematisch ausgeblendet. Insofern in Japandiskursen suggeriert werde, eine gewissermaßen „objektive“, für die Gesamtheit der Praktiken der jeweiligen Kultur zutreffende Darstellung von Sachverhalten zu bieten, wird der Vorwurf ideologisch motivierter Manipulation oder „einseitiger“ Konstruktionen von „geschönten“ Japanbildern erhoben. Um diesen Befund untermauern zu können, hat etwa die Forschung zur Gesellschaft Japans vor allem auf der Basis empirischen Materials und durch soziologische Differenzierung die Dekonstruktion von Zentralthesen vorangetrieben, die in Japandiskursen immer wieder behauptet wurden.

Dieses Bemühen ist natürlich nicht nur legitim, sondern im Interesse einer Klärung bzw. notwendigen Entmythologisierung bestimmter „klicheehafter Japanbilder“ auch ganz unerlässlich. In einer Zeit, in der Japan beinahe weltweit als die kommende „Nr. 1“ gesehen wurde, haben diese Texte mit nüchternen, detailgesättigten und differenzierten Analysen einen Kontrapunkt gesetzt, der die Schwachstellen holistischer Japandiskurse offenlegte – sowohl in methodischer als auch in empirischer Hinsicht. So liegt die seit den 1990er Jahren zu beobachtende, in manchen Disziplinen geradezu dominierende Deutungsmacht dieses Rezeptionsmodus sicherlich auch in dem Erfolg begründet, mit dem es hier gelang, Thesen und Theorien der Japandiskurse ideologiekritisch zu durchleuchten und auf empirischer Basis zurückzuweisen.

Es mag daher zunächst erstaunen, wenn in diesem Beitrag dennoch der Versuch unternommen wird, Defizite dieser Interpretation und Rezeption der Japandiskurse herauszuarbeiten. Dabei werden keineswegs die beachtlichen Leistungen und Erkenntnisgewinne bestritten, die die kritische Forschung zum Phänomen des Japandiskurses als „(Kultur)nationalismus“ erbracht hat. Ohne Zweifel ist es eine eminent wichtige und wissenschaftlich fruchtbare Aufgabe, nach Zwecken und Funktionen von Ideo-

logemen zu fragen, die in Japandiskursen produziert und – im Sinne von Harumi Befu – von einer breiten Leserschaft „konsumiert“ werden. Es fragt sich allerdings, ob das überaus komplexe und reiche Genre der Japandiskurse tatsächlich in *dem* Maße im Begriff eines „(Kultur)nationalismus“ aufgeht, wie diese Rezeptionstradition und vor allem die sich auf sie berufende Sekundärliteratur gelegentlich zu suggerieren scheinen. Es ist in diesem Zusammenhang vielleicht hilfreich, auch für die Rezeption der Japandiskurse eine Wellenbewegung anzunehmen, wie sie oben in Anlehnung an Aoki und Kawamura für die Produktion von Japandiskursen selbst beschrieben worden ist. Und in der Tat wurden zwischen 1945 und 1970 Japandiskurse nicht nur als willkommener Beitrag zur Interpretation von Kultur und Gesellschaft Japans aufgenommen, sondern umgekehrt entstanden auch in der westlichen Welt holistische Japandiskurse, die wie beispielsweise in den USA, eine wichtige Etappe bei der Erforschung der Gesellschaft Japans darstellten (Mouer und Sugimoto 1990: 22–39). Der zeitgeschichtliche Kontext ist also bei der Rezeption der Japandiskurse zu berücksichtigen. Aus diesem Grunde entsteht auch ein gewisses Unbehagen, wenn das Genre der Japandiskurse pauschal und geradezu habituell als immer schon unter Ideologieverdacht gestellter „(Kultur)nationalismus“ ontologisiert wird, wobei – das wird durch einige besonders pointierte Beiträge zumindest nahegelegt (z. B. Dale 1990) – die Übergänge zu chauvinistisch-rassistischen Postulaten als fließend gelten. Um es noch einmal zu betonen: Es kann gar nicht bestritten werden, daß dieser Rezeptionsmodus mit seiner Einschätzung ein wesentliches, zeitweise in bestimmten Kontexten auch dominierendes Moment der Japandiskurse eingefangen hat. Zweifel bestehen jedoch in anderer Hinsicht. Zum einen bleibt dabei fraglich, ob die im Genre *Nihonron* präsentierten Anliegen, verengt auf diese Deutung, nicht auch gravierend mißverstanden werden. Zum zweiten ist davon ausgehend zu klären, inwieweit solche Mißverständnisse auch in Methoden und Selbstverständnis einzelner Disziplinen, in denen Japandiskurse rezipiert werden, begründet liegen könnten. Grundsätzlich gilt hier die Annahme, daß nach Ursachen und Verfestigung von „Mißverständnissen“ im diskursiven Feld der *Nihonron* nicht nur auf Seiten der Produzenten dieser Diskurse gesucht werden muß. Vielmehr können auch bestimmte methodische, oft implizite Vorannahmen der Rezipienten daran in geradezu systematischer Weise beteiligt sein.

Um Fragen bezüglich einer *bestimmten* Rezeption der Japandiskurse genauer in den Blick nehmen zu können, mag es hilfreich sein, zunächst gewissermaßen einen Schritt zurückzutreten und verschiedene Rezeptionstraditionen im Kontext zu betrachten. Hier zeigt sich dann, daß durch die Kontrastierung unterschiedlicher Deutungstraditionen deren Vorausset-

zungen und Annahmen jeweils besser greifbar werden. In diesem Sinne habe ich in den Überlegungen des folgenden Abschnitts die Bezeichnungen „große“ bzw. „kleine Tradition“ eingeführt, die als pragmatische, vereinfachende Arbeitsbegriffe und keineswegs als analytisch hinreichend differenzierte Termini verstanden werden sollten. Beide Traditionen wären in einer ausführlicheren Darstellung stärker zu differenzieren; ihre Charakterisierung muß im Kontext dieses Beitrages holzschnittartig ausfallen. Als „große Tradition“ gilt hier eine eher in den Sozialwissenschaften anzutreffende Rezeption der Japandiskurse als „(Kultur)nationalismus“; eine sowohl hinsichtlich ihrer Methoden als auch ihrer Ergebnisse abweichende, im *mainstream* der Japanforschung aber weniger präzise, eher philosophisch-hermeneutisch bestimmte Rezeption wird demgegenüber als „kleine Tradition“ abgegrenzt. Beide Rezeptionsstränge – „große“ und „kleine Tradition“³ – werden im folgenden Abschnitt knapp umrissen und dann unter einem spezifischen Gesichtspunkt betrachtet: Auf welchen Definitionen der Gattung basiert die jeweilige Rezeption? Mit welchem Erkenntnisinteresse werden Japandiskurse jeweils untersucht?

Aufbauend auf dieser Kontrastierung mit der „kleinen Tradition“ beschäftigt sich der zweite Abschnitt im weiteren Verlauf detaillierter mit Problemen, die sich aus der Interpretation der Japandiskurse im Sinne der „großen Tradition“ ergeben; insbesondere geht es dabei um die Folgen, die eine auf den Topos eines ideologiegetränkten „(Kultur)nationalismus“ verengte Definition des Genres auf die Repräsentation von Japandiskursen haben kann.

Bereits an anderer Stelle waren Forschungsergebnisse referiert worden, die es ratsam erscheinen lassen, Aussagen von Japandiskursen auch auf der Ebene von Normen, Werten, Symbolen und Metaphern ernst zu nehmen und die empirisch-quantitative Validität der behaupteten „Fakten“ nicht als einzig gültiges, d. h. aussagefähiges Kriterium anzusehen (Vollmer 2002). Es scheint doch so, daß die starke Attraktivität von Japandiskursen nicht allein dadurch ihrer Suggestionskraft beraubt werden kann, indem die Produkte des Genres zu einer veritablen Ideologie erklärt und ihre Thesen und Postulate mit „Daten und Fakten“ widerlegt werden. In

³ Das Begriffspaar „große“ bzw. „kleine“ Tradition wird in verschiedenen Disziplinen zur Kennzeichnung dominanter bzw. eher verborgener Diskurse und Praktiken verwendet. Mouer und Sugimoto (1990) haben diese Terminologie z. B. auf zwei gegensätzliche Strömungen im soziologischen Japandiskurs bezogen: Die „große“ Tradition betont das Gewicht von „Harmonie“ und „Konsens“ in der japanischen Gesellschaft – ein klassischer Topos im Japandiskurs etwa der 1970er Jahre –, während in der „kleinen“ Tradition Arbeiten entstanden, die die Geschichte von gesellschaftlichen Konflikten, Gegensätzen und Widersprüchen in Japan hervorhoben.

diesem Beitrag möchte ich diese Position ergänzen und den sprachlich-diskursiv verfaßten Charakter von Japandiskursen *und* ihrer Rezeption stärker in den Mittelpunkt des Interesses rücken. Im dritten Abschnitt soll daher anhand der Analyse eines klassischen Textes der „großen Tradition“ noch einmal präzisiert werden, worin der Zusammenhang zwischen charakteristischen „blinden Flecken“ der Methode und einem bestimmten Rezeptionsmodus bestehen könnte. Den Abschluß bilden einige, von Arbeiten Norbert Elias' angeregte, sehr kurzgefaßte Überlegungen zum Problem der Beziehungen von wissenschaftlichem Vorverständnis und Rezeptionsmodus sowie zu der Frage nach der Bedeutung von Machtverhältnissen in Diskursen der Selbstvergewisserung und ihrer Rezeption.

In diesem Beitrag werden einige Themen von erheblicher Tragweite angeschnitten – es versteht sich dabei, daß schon aufgrund des begrenzten Umfanges viele Fragen offen bleiben müssen. Überdies mag es zum Abschluß dieser Einführung auch nützlich sein, mit Nachdruck auf die Beschränkungen des Gegenstandes dieser Untersuchung hinzuweisen. Zunächst sollte deutlich geworden sein, daß das Interesse hier nicht den Japandiskursen selbst, sondern einem dem Autor besonders ins Auge fallenden Teil ihrer Rezeption im europäischsprachigen Raum gilt. Daraus folgt einerseits, daß überhaupt nur ein sehr kleiner Teil sowohl der klassischen Japandiskurse als auch ihrer Interpretation zur Sprache kommen kann,⁴ und andererseits, daß eine Typisierung von Japandiskursen nicht Gegenstand dieses Beitrages ist.⁵ Werke des *Nihonron* zu Gesellschaft und sozialen Formationen Japans wie etwa von Doi (1971, 1973) oder Nakane (1967, 1985) werden hier nur insofern angesprochen, als sie im Kontext der „großen Tradition“ mit am häufigsten zitiert werden. Auch beschränkt sich der Fokus bei der Analyse der Rezeption dieser Japandiskurse auf ei-

⁴ Wie erwähnt steht hier insbesondere die Rezeption von Diskursen zur Gesellschaft und den zwischenmenschlichen Beziehungen in Japan im Mittelpunkt. Japandiskurse existieren aber in fast allen Wissensgebieten und sind daher auch in zahlreichen Disziplinen rezipiert worden. Neben dem Bereich der Kulturgeschichte (z. B. Ishida 1969) sei hier etwa auf Diskurse zur japanischen Sprache (z. B. Suzuki 1975) und ihrer kritischen Rezeption durch die zu Japan arbeitende Linguistik verwiesen (z. B. Miller 1982). Diese und andere Bereiche des Japandiskurses und seiner Rezeption müssen hier vollständig außer Betracht bleiben. Eine ausführliche Übersicht über die Inhalte von Japandiskursen in verschiedensten Disziplinen bietet Minami (1994), eine kurze Zusammenfassung findet sich in Befu (1993: 109–113).

⁵ In diesem Zusammenhang müßten etwa unterschiedliche Funktionen, aber auch das Zusammenwirken von in den USA bzw. Europa und in Japan entstandenen Japandiskursen analysiert werden.

nige Hauptwerke, die zwischen den späten 1980er und 1990er Jahren entstanden sind. Eine Bestandsaufnahme der sozialwissenschaftlich orientierten Rezeption der Japandiskurse in Europa und den USA vor diesem Zeitraum muß hier schon aus Platzgründen außer Betracht bleiben und dürfte – gemäß der bereits genannten Wellenbewegung auch der Rezeption – wohl zu anderen Ergebnissen führen.⁶ In gleichem Sinne wäre die Analyse der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den Japandiskursen in Japan einen eigenen Beitrag wert. Festzuhalten ist allerdings, daß die Autoren der von mir für diese Untersuchung herangezogenen europäischsprachigen Arbeiten – wie z. B. Harumi Befu, Sugimoto Yoshio und Yoshino Kōsaku – ihre Texte auch auf Japanisch publizieren. Es ist überdies deutlich, daß auch in der japanischsprachigen Rezeption der Japandiskurse ein Strang existiert, der von seinen Methoden, Einschätzungen und Argumentationen große Ähnlichkeit mit der hier – allerdings mit Blick auf den europäischsprachigen Raum – als „große Tradition“ bezeichneten Interpretation besitzt und sich u. a. auf die auf Japanisch veröffentlichten Arbeiten von Befu, Sugimoto und Aoki stützt (z. B. Kitamura 1991).

2. MODI DER REZEPTION: „GROSSE“ UND „KLEINE TRADITION“

2.1 Die „große Tradition“

Die „große Tradition“ im euroamerikanischen Sprachraum begreift den Japandiskurs vor allem als variable Ausdrucksform des japanischen Nationalismus und scheint tendenziell häufiger in sozialwissenschaftlich ausgerichteten Studien anzutreffen zu sein. Rezeptionsgeschichtlich sind hier die überwiegend in englischer und zum Teil auch japanischer Sprache publizierten Arbeiten von Peter Dale, Ross Mouer, Sugimoto Yoshio, Befu Harumi und Yoshino Kōsaku von Bedeutung. Diese Autoren haben sich z. T. seit den 1970er Jahren den Japandiskursen immer wieder zugewandt. Um Mißverständnisse zu vermeiden, muß allerdings betont werden, daß im Werk der genannten Autoren durchaus sehr verschiedene methodische Ansätze wirksam werden, die in unterschiedlichen Erkenntnisinteressen wurzeln und sich ebenso im Ergebnis bisweilen stark unterscheiden, ja widersprechen. So tendierten Autoren wie Mouer und Sugimoto vor allem in den 1980er Jahren eher zu marxistisch geprägten Argumentationen, während Befu ähnlich wie Yoshino Methoden der em-

⁶ Ein nützlicher Überblick der sozialwissenschaftlichen Literatur zur Erforschung der japanischen Gesellschaft bis Ende der 1970er Jahre findet sich im übrigen auch bei Mouer und Sugimoto (1990: 22–39).

pirischen Sozialforschung verwendet und sich überdies als Anthropologe z. B. mit der Beziehung von nationalen Symbolen und Japandiskursen auseinandergesetzt hat (Befu 1992). Befu (1984, 1987, 1993) hat insbesondere auch den Charakter der *Nihonron* als „Glaubenssysteme“ und Ideologie erkundet. Yoshino und Befu haben außerdem den Warencharakter des *Nihonron* hervorgehoben, der seine Kennzeichnung als „Massenkonsumgut“ rechtfertigte. Es ist im übrigen Yoshinos Verdienst, den Japandiskurs schon in den frühen 1990er Jahren systematisch mit nicht-japanischen Diskursen der Identitätskonstruktion in Beziehung gesetzt zu haben, die sich, wie an den Beispielen der Türkei und der Niederlande gezeigt werden kann, im Prozeß der Formierung von Nationalstaaten entfaltet (Yoshino 1992). Diesen vergleichenden und interkulturellen Ansatz hat er in einer neueren Studie auch auf den Konsumaspekt von Identitätsdiskursen ausgedehnt, wobei außer Japan vor allem Länder Ost- und Südasiens Fallbeispiele lieferten (Yoshino 1999a, b). Von hier aus hat dann Yoshino die in der „großen Tradition“ prominente Interpretation des Japandiskurses als vorrangiges Überbau- und Herrschaftsinstrument plausibel kritisieren können. Der Begriff der „großen Tradition“ bezieht sich hier also nur auf einen bestimmten Strang in der Rezeption der Japandiskurse, der keineswegs mit dem durchaus heterogenen Werk der genannten Autoren kongruent ist. In je unterschiedlich akzentuierter Weise spielt darin jedoch die Rezeption der *Nihonron* als „(Kultur)nationalismus“ und Ideologie eine unübersehbar gewichtige Rolle. Während der Zugang von Befu, Mouer, Sugimoto und Yoshino dabei zunächst vor allem ein mehr oder weniger anthropologischer bzw. soziologischer ist, hat Peter Dale (1990) die politisch-ideologischen Implikationen der Japandiskurse in einer pointierten und polemischen Studie hervorgehoben, die aber zugleich unübersehbar eine bestimmte, im berechtigten *Japan bashing* kulminierende Wahrnehmung Japans in den späten 1980er Jahren repräsentiert und bis heute stark rezipiert wird. Dale und andere (z. B. van Wolferen 1989) verbanden dabei die zunehmenden wirtschaftlichen Spannungen zwischen Japan und den USA explizit mit den im Kontext des zeitgenössischen Japandiskurses geäußerten Phantasmen von „Einzigartigkeit“ und „Überlegenheit“ der japanischen Kultur und setzten diese mit der sich abzeichnenden ökonomischen Hegemonie Japans in Beziehung. Bei dieser Deutung wurden auch einige Zentralthesen der *Nihonron* („Gruppengesellschaft“, „Harmonie“, „Homogenität“) gewissermaßen mit einem demaskierenden Gestus adaptiert und im Sinne eines „Gegendiskurses“ im Zusammenhang eines ausgesprochen negativ konnotierten Bildes der japanischen Gesellschaft („Gruppenhierarchie“) und ihrer Normen („Konformität“, „Zwangsharmonie“) übernommen.

Die „große Tradition“ bezeichnet also einen Rezeptionsmodus, der Japandiskurse zumeist im Sinne eines „Kulturnationalismus“ mit z.T. „völkischen“ Untertönen analysiert, und zwar überwiegend im konkreten, historisch sehr spezifischen Gesamtzusammenhang der politischen Ökonomie Japans im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts.⁷ „Kulturnationalismus“ gilt hier primär als „Ideologie“ (Befu 1987), für deren Analyse und Beurteilung die „große Tradition“ entsprechend vor allem ideologiekritische Methoden in Anschlag bringt. Eine Definition der Japandiskurse, die sich aus der Rezeption im Lichte der „großen Tradition“ ableiten lässt, könnte etwa lauten:

Literally, this term [*Nihonjinron*, K.V.] refers to ‘discussions of the Japanese’. As such, it might at first glance appear to entail virtually everything written about the Japanese, enclosing within its ample embrace the whole field of discourse on Japan and its people. The *nihonjinron*, in their attempt to define the specificity of Japanese identity, range over the whole complex of Japanese historical culture, choosing their illustrative material from classical records, folklore materials, historical chronicles, contemporary news, dictionaries of Japanese usage etc. [...] Yet we should do well to draw a distinction between the *nihonjinron* and serious empirical research on Japanese society [...] In contrast to modern empirical research on Japan, the *nihonjinron* are characterised by three major assumptions or analytical motivations. Firstly, they implicitly assume that the Japanese constitute a culturally and socially homogenous racial entity, whose essence is virtually unchanged from prehistorical times down to the present day. Secondly, they presuppose that the Japanese differ radically from all other known peoples. Thirdly, they are consciously nationalistic, displaying a conceptual and procedural hostility to any mode of analysis which might be seen to derive from external, non-Japanese sources. In a general sense, then, the *nihonjinron* may be defined as works of cultural nationalism concerned with the ostensible ‘uniqueness’ of Japan in any aspect, and which are hostile to both individual experience and the notion of internal socio-historical diversity. (Dale 1990: [I])

Eine dieser Definition nahekommende Auffassung von Japandiskursen findet sich – in je unterschiedlicher Ausprägung – in Arbeiten von Mouer und Sugimoto (1990, 1995), Sugimoto (1999), z.T. auch bei Befu (1984,

⁷ Eine umfangreiche Diskussion zum völkischen Nationalismus Japans nach 1945, der diese Variante auch von anderen Nationalismen abgrenzt, bietet immer noch Seifert (1977).

1992, 1993) und Yoshino (1992), dessen Schlagwort vom Japandiskurs als „Kulturnationalismus im zeitgenössischen Japan“ hier von Dale vorweggenommen wurde. Auch Sugimoto sieht noch in einer seiner jüngeren Arbeiten den argumentativen Kern von Japandiskursen im ersten der drei von Dale genannten Konstituenten. Aufgrund der Gleichsetzung von Nationalität, Ethnizität und Kultur interpretiert er dabei den Japandiskurs als eine „nationalistische und/oder rassische Doktrin“:

[...] *Nihonjinron* proponents build their arguments on a triangular, three-way and tautological equation, which one might call the N=E=C equation, between N (nationality), E (ethnicity) and C (culture). These three dimensions are used as synonyms. In this context, the *Nihonjinron* cultural analysis can and does operate like a facade used to conceal nationalistic and/or racial doctrines that it embodies. (Sugimoto 1999: 83; s.a. Befu 1993: 115)

2.2 Die „kleine Tradition“

Neben dieser insbesondere in der gesellschafts-, geschichts- und politikwissenschaftlichen Forschung zu Japan weitverbreiteten Einschätzung der Japandiskurse existiert ein weiterer Rezeptionsstrang, der hier als „kleine Tradition“ bezeichnet werden soll. Sie könnte als interkulturell-philosophisch orientierte Interpretation charakterisiert werden und sieht in den Thesen dieses Genres vor allem einen (gelegentlich auch nur potentiellen) Beitrag zum Kulturvergleich, zu Metaphysikkritik und zu interkultureller Philosophie und Verständigung (z.B. Berque 1996; Griesecke 1996; Heise 1989, 1990a, b; Weinmayr 1995). Dabei wird weniger der Charakter der Japandiskurse als Instrument zur Bildung oder Homogenisierung nationalstaatlicher Identität betont als vielmehr die immer schon in diesem Genre aufgehobene Relationalität, welche Japan nicht ohne das kulturell Andere denken kann. Damit ist zugleich ein Moment der gebrochenen Wahrnehmung des Eigenen impliziert, denn dieses ist gleichsam nur noch durch das Prisma ursprünglich fremder Begrifflichkeiten vermittelbar. Von daher scheint auch der Gestus der Selbstbehauptung vieler Japandiskurse weniger spektakulär. Zugleich folgt, daß damit eine Basis für die Deutung von Identitätsdiskursen vorbereitet ist, die interkulturell und international anschlussfähig ist, insofern Modernisierungsprozesse in nicht-westlichen Gesellschaften tendenziell als (massive) Überwältigung des Eigenen und nicht nur als bloße Aneignung einer „neuen Lebensform“ erfahren werden können. Japandiskurse werden also aus Sicht der „kleinen Tradition“ etwa wie folgt definiert:

[...] Japandiskurse lassen sich in einem sehr umfassenden Sinn verstehen als ein kultureller und nationaler Selbstverständigungsdiskurs, in dem sich die Japaner über ihr Eigenes sowie dessen Situation und Bedeutung in der gegenwärtigen Welt aufzuklären versuchen. Ein grundlegendes Charakteristikum der Japandiskurse ist dabei, daß dieses Eigene immer in einer Kontrastierung, d.h. in seiner Unterschiedenheit zu anderen Kulturen, seit der Meiji-Zeit bevorzugt der westlichen Kulturen verstanden, und d.h. durchweg interkulturell aus dem Zwischen verschiedener Kulturen thematisiert und begriffen wird. (Weinmayr 1995: 177)

Die Japandiskurse, die den rasanten Prozeß der Modernisierung begleiten, haben vor allem das Verhältnis von vormodern und modern in der japanischen Kultur zum Thema. Sie betreiben die Interpretation der Moderne, indem sie die Vormoderne an eine theoretische Sprache anschließen. Dabei sind sie von einer doppelten Differenz bestimmt: Differenz gegenüber der abendländischen Kultur und Differenz von Tradition und Moderne der japanischen Kultur selbst. Zum einen verlaufen die Japandiskurse relativ zur abendländischen Kultur, zum anderen sind sie normativ gebunden an die Frage nach einer gelungenen Moderne. Beide Eigenschaften sind aufeinander verwiesen. Geltung kann die japanische Moderne in den Japandiskursen nur in bezug auf westliche Tradition beanspruchen; sie sind ihrer Bestimmung nach interkulturell. (Heise 1989: 76–77)

2.3 „Große“ und „kleine Tradition“ im Vergleich

Bei einem Vergleich der beiden Rezeptionstraditionen fällt die unterschiedliche Breite der Definitionen des *Nihonron*-Begriffs ins Auge. Die „große Tradition“ geht dabei tendenziell von einer ideologisch eindeutigen Vorprägung der Japandiskurse insgesamt aus und definiert einen spezifischen Kulturnationalismus, z.T. mit rassistischem Einschlag, als gemeinsame Grundlage. Es scheinen dabei fließende Übergänge zwischen „Kulturnationalismus“ und völkischem Nationalismus zu bestehen. Von dem inhaltlich weniger vorbestimmten Begriff des Kulturvergleichs bzw. seinen theoretischen Schwierigkeiten ist dabei selten die Rede. Genau diese Topoi stehen aber im Mittelpunkt der Rezeption der „kleinen Tradition“, die zugleich die beträchtliche Heterogenität der Japandiskurse hinsichtlich ihrer methodischen und wissenschaftlichen Seriosität, politischen Ausrichtung und Anschlußfähigkeit thematisiert. So wird darauf hingewiesen, daß Japandiskurse

von mehr oder weniger nationalistisch gefärbten ideologischen Pamphleten über Abhandlungen, die sich unkritisch in oberflächlichen Klischees verfangen bis hin zu hochreflektierten Untersuchungen [reichen], die Japanisches im Rahmen eines philosophischen oder kulturtheoretischen Ansatzes thematisieren, der es ihnen sogar ermöglicht, in eine [...] kritische und fruchtbare [...] Auseinandersetzung mit den Grundlagen europäischer Philosophie oder Theorie zu treten. (Weinmayr 1995: 177)

Von diesen begrifflichen Differenzierungen aus gesehen, nimmt die „große Tradition“ nur einen bestimmten Aspekt von Japandiskursen in den Blick, ohne aber den von der „kleinen Tradition“ als besonders ergiebig charakterisierten Beitrag des Genres methodisch begründet auszuklamern. Darüber hinaus führt das in der „großen Tradition“ virulente Vorverständnis, jeder Abhandlung zu Spezifika von Kultur und Gesellschaft Japans einen mehr oder weniger kruden „Kulturnationalismus“ zu unterstellen, dazu, kulturtheoretische und methodenkritische Beiträge der Japandiskurse *a priori* entweder zu ignorieren oder unter Ideologieverdacht zu stellen. Dabei scheint beim Rezeptionsmodus der „großen Tradition“ oftmals nur unzureichend oder gar nicht ins Blickfeld zu geraten, daß zumindest relevante Teile des gesamten Diskursfeldes *Nihonron* möglicherweise ganz anders motiviert sein könnten. Zumindest aus der Sicht der „kleinen Tradition“, so ließe sich argumentieren, wird damit ein wesentliches Anliegen der Japandiskurse mißverstanden. Inwieweit könnte dieses Mißverständnis auch im Selbstbild und methodischen Interesse der Wissenschaftstraditionen begründet sein, die die Sichtweise der „großen Tradition“ auf die Japandiskurse bestimmen?

Bevor diese Frage im dritten und vierten Abschnitt genauer erörtert wird, möchte ich an dieser Stelle zunächst auf Probleme der „großen Tradition“ hinweisen, die sich einerseits aus einer relativ engen Definition der Japandiskurse bzw. des Begriffes *Nihonron* und andererseits aus dem permanenten Ideologieverdacht ergeben, unter den das Genre – ungeachtet der notwendigen Differenzierung seiner Produkte – immer schon gestellt wird.

2.4 Probleme der „großen Tradition“

Wie beschrieben betont die „große Tradition“ die (kultur)nationalistischen Inhalte der Japandiskurse; überdies wird in diesem Rezeptionsmodus auch der instrumentelle Charakter von *Nihonron* hervorgehoben, der nicht zuletzt der Propagierung oder Apologie eines japanischen Nationalismus

diene. Als diskursive Strategie wird daher bei der Analyse neben klassischer Ideologiekritik den „Mythen der Ideologie“ das differenzierte Gerüst der „empirischen Fakten“ entgegengesetzt, die die Vielfalt der kulturellen und sozialen Wirklichkeit und die Widersprüche im Japan-Bild der *Nihonron* zeigen sollen. Häufig führt dieses Verfahren dazu, den Begriff *Nihonron* selbst praktisch mit einer kulturnationalistischen Ideologie gleichzusetzen. Für die Rezipienten der europäischsprachigen Werke der „großen Tradition“ wird dabei aber nur selten deutlich, daß der Terminus *Nihonron* auch von japanischen Autoren gelegentlich in einem sehr viel weiteren, inhaltlich eher „neutralen“ Sinne verwendet wird, der dem Gebrauch der „kleinen Tradition“ näher kommt. Um nur zwei Beispiele zu nennen: Der Historiker Amino Yoshihiko hat etwa seit den 1990er Jahren die in Japandiskursen popularisierten Vorstellungen von „insularer Einzigartigkeit“ und „Homogenität“ von japanischer Gesellschaft und Kultur mit materialreichen Studien zurückgewiesen und damit einen Beitrag zur Dekonstruktion bzw. Differenzierung eines zentralen Topos der Japandiskurse geleistet. Gleichwohl nimmt er für seine an ein breites Publikum gerichteten Betrachtungen den Begriff „Japandiskurs“ (*Nihonron*) in Anspruch (Amino 1990, 1993; Mouer und Sugimoto 1995: 247; Vollmer 1994). Wie stark die Definition der Gattung *Nihonron* im Kontext der „großen Tradition“ mitunter von einer in Japan verbreiteten Begriffsbestimmung abweicht, wird überdies in der von Minami Hiroshi (1994) kompilierten Übersicht deutlich, die Japandiskurse von der Meiji-Zeit bis zu Beginn der 1990er Jahre im Sinne eines Literaturberichts systematisiert. Die enorme Bandbreite dieser Zusammenstellung – das Namensregister enthält über 350 Autorinnen und Autoren – zeigt, daß nicht nur Nationalisten, sondern auch ihre schärfsten Kritiker, wie etwa Tosaka Jun und seine Abrechnung mit der „japanischen Ideologie“ von 1935, hier zur Gattung der Japandiskurse gezählt werden (Minami 1994: 130–132). Anhand der genannten Beispiele werden Problematik und Mißverständlichkeit einer lediglich auf ein bestimmtes Vorverständnis („Kulturnationalismus“) verengten Definition von *Nihonron* sowie die Notwendigkeit, in diesem Kontext zwischen Kulturvergleich, Kulturkritik und verschiedenen Formen des Nationalismus zu unterscheiden, recht deutlich.

Im Zusammenhang mit der Diskussion der „kleinen Tradition“ war bereits darauf hingewiesen worden, daß ihre Definition der Japandiskurse von vornherein ein etwa nach methodischer Seriosität, Qualität und politischer Ausrichtung differenziertes Spektrum von Produkten unterstellt. Dies zu berücksichtigen ist nun nicht nur ein Gebot der wissenschaftlichen Genauigkeit, sondern im Falle eines so umfassenden und hinsichtlich seiner Produktions- und Reproduktionsstrukturen auch außerordentlich komplexen Phänomens wie der Japandiskurse von konstituierender Be-

deutung, um zu einem zureichenden Verständnis zu gelangen. Befu (1993) und insbesondere Yoshino (1992, 1999a, b) haben die rasante Verbreitung von Japandiskursen bzw. Versatzstücken ihrer Thesen in der japanischen Gesellschaft seit den 1970er Jahren als Konsumprozeß beschrieben. Aoki (1996: 22) differenziert die Verbreitung von Japandiskursen als „Massenkonsumgut“ wie folgt:

In vielen Fällen bildet eine ganz bestimmte Forschung den Kern des Japandiskurses. Diesem Kern entspringen dann scharenweise populärwissenschaftliche Theorien, die wegen ihres massenhaften Auftretens zum Massenkonsum des Japandiskurses beitragen. Infolge dieses Schneeballeffekts entwickelt sich der Japandiskurs zu einem gesellschaftlichen Phänomen. Es entsteht ein Verhältnis von Produzenten, Medien und Konsumenten, welches geradezu kennzeichnend für diese Theorien ist.

Ähnlich wie in Definitionen der „kleinen Tradition“ werden bei Aoki – auch qualitativ – unterschiedliche Ebenen der Produktion und Rezeption von Japandiskursen unterschieden. Demgegenüber tendiert die „große Tradition“ dazu, diese Differenzen innerhalb des diskursiven Feldes der *Nihonron* herunterzuspielen und das Gros dieser Werke als ideologisch gleichgerichteten, monolithischen Block zu charakterisieren (z.B. Befu 1993; Sugimoto 1999). Dieser Gestus ist im Kontext der „großen Tradition“ auch von strategischer Bedeutung, um Japandiskurse als Herrschaftsideologie oder gar -instrument der politischen und gesellschaftlichen Eliten Japans brandmarken zu können (Befu 1993: 118). Demgegenüber hat Yoshino (1992: 200; 1999a, b) diese lediglich auf einen Aspekt der Produktion bzw. Distribution von Japandiskursen verengte Perspektive als einseitig und undifferenziert zurückgewiesen und die vielfältigen Zwecke untersucht, denen Japandiskurse auf der Konsumentenseite dienstbar gemacht werden. Trotz dieser Einwände ist ein rhetorischer Gestus in Texten der „großen Tradition“ oft unübersehbar, der den Topos der Japandiskurse mit dem Hinweis auf einige ihrer internationalen Bestseller einführt, ohne dann aber die im folgenden entfalteten Thesen zum Nationalismus oder Chauvinismus der *Nihonron* an diesen Texten im einzelnen nachzuweisen. Dabei dienen die Klassiker von Nakane Chie (1967, 1985) zur japanischen Gesellschaft oder von Doi Takeo (1971, 1973, 1982) zur Struktur der zwischenmenschlichen Beziehungen in Japan besonders häufig als solche rhetorischen „Aufhänger“. Am Beispiel des Umgangs mit dem Werk des Psychoanalytikers Doi läßt sich skizzieren, daß hier der Rezeptionsmodus der „großen Tradition“ geradezu zwangsläufig zu einer gravierenden Mißrepräsentation von Dois Theorie führen muß. Doi und die von ihm diagnostizierte „Struktur der Anlehnung“ (*amae*) als Grundlage zwischen-

menschlicher Beziehungen in Japan hatte seit den frühen 1970er Jahren erheblichen Einfluß auf japanische Selbstrepräsentationen und wird im allgemeinen als einer *der* Klassiker des Japandiskurses im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts angesehen. Doi hatte seine Theorie erstmals 1971 in monographischer Form einem japanischen Publikum vorgestellt (Doi 1971), englische und deutsche Übersetzungen folgten (Doi 1973, 1982). Es ist nun aufschlußreich, wie etwa Sugimoto in seiner einführenden Beschreibung von Japandiskursen das Werk von Doi gewissermaßen im Vorübergehen als Quelle erwähnt, ohne aber seine Behauptungen dann anhand von Textstellen bei Doi zu belegen:

Stereotyping Japanese culture and personality has been the national sport of Japan's reading public for many decades. Books and articles which claim to identify the essence of 'Japaneseness' have flooded the market, with some selling millions of copies (notably Doi, 1973 [...]) [...]. The preoccupation of the Japanese readership with these publications has long established a genre called *Nihonjinron*, which literally means 'theories of the Japanese' [...]. [I]t is important to be mindful of the way in which *Nihonjinron* tends to use three concepts – nationality, ethnicity and culture – almost interchangeably. At the core of the *Nihonjinron* discourse lies the notion of Japaneseness, a set of value orientations that the Japanese are supposed to share. (Sugimoto 1999: 81–82)

Von hier aus wird nun der Japandiskurs als „nationalistische und/oder rassistische Doktrin“ (Sugimoto 1999: 83, s.o.) analysiert; auch in anderen Texten der „großen Tradition“ wird das Werk von Doi auf ähnliche Weise an prominenter Stelle eingeführt (z.B. Befu 1993: 109, 111). Eine noch größere Wirkung entfaltet dieses Verfahren durch Sekundär- oder Tertiärliteratur, deren Autoren sich wiederum auf einflußreiche Arbeiten der „großen Tradition“ stützen und deren pauschalisierenden Gestus übernehmen (z.B. Watanabe und Schmidt 2003: 5). Doch eine genaue Lektüre des Werks von Doi vermag keine Anhaltspunkte für die von Sugimoto und anderen suggerierte Einschätzung zu liefern. Zumindest steht eine textnahe Untersuchung etwa des Hauptwerks von Doi, die entsprechende Belege für einen nationalistischen Grundton liefern würde, bislang noch aus. Daß *amae* unterschiedslos für alle Japaner gelte, ist – im Gegensatz zu Sugimotos Suggestion – von Doi niemals behauptet worden. Keineswegs wird bei Doi ferner von vornherein die „Einzigartigkeit“ des *amae*-Prinzips postuliert oder diese gar als Essenz aller „Japanizität“ beschworen, wenngleich sich für Doi aus seiner langjährigen komparativen Arbeit ein Unterschied im Verhalten japanischer und nicht-japanischer Patienten ergab, den er versuchte, im Rahmen eines theoretischen Grundmodells zu fassen. In ei-

nem kurzen Abriss seiner Theorie wies Doi aber ausdrücklich darauf hin, daß es Entsprechungen von *amae* auch außerhalb Japans gäbe, und forderte zu vergleichenden Untersuchungen auf (Doi 1989: 109). Dieser Ansatz ist inzwischen fruchtbar gemacht worden (Johnson 1993, 1996) und zeigt, daß im Zuge von kulturübergreifenden Studien durch die Befunde der „Struktur der Anlehnung“ auch die Theorie der Psychoanalyse selbst weiterentwickelt werden konnte (s.a. Heise 1990a, b). Hier zeigt sich das von der „kleinen Tradition“ u.a. hervorgehobene kritische Potential des Japandiskurses zur Modifizierung theoretischer Modelle, die, obwohl von den Bedingungen der euroamerikanischen Kulturen geprägt, gleichwohl in universalistischem Gewande daherkommen, ja ihr Universalismus eine der vielfach stillschweigend vorausgesetzten Prämissen ist. Die „große Tradition“ äußert sich kaum zu solchen Entwicklungen, die auch schwerlich mit ihrer Definition der Japandiskurse in Kongruenz zu bringen sind. Dies gelingt vordergründig um so glatter, je geringer die Neigung ist, zwischen theoretisch fundierten und durchaus offenen Modellen zu verschiedenen Phänomenen der japanischen Kultur und Gesellschaft und der Verbreitung einzelner Versatzstücke oder Schlagworte durch verkaufstüchtige Medien zu trennen, die diese aus der publikumsgerechten Zerlegung oder Vereinfachung jener Modelle gewonnen hatten. Mit anderen Worten (und auf das gewählte Beispiel bezogen): Nicht jede im Sinne eines japanischen Kulturnationalismus auf dem japanischen Medienmarkt in Stellung gebrachte Verwendung von *amae* oder die entsprechende Vergrößerung seines Modells kann mit der von der „großen Tradition“ mitunter suggerierten Leichtigkeit einfach Doi und seinem Japandiskurs angelastet werden.

3. DIE BEDEUTUNG DER SPRACHE UND DES BEGRIFFLICHEN KONTEXTES

Einer der wesentlichen, oben bereits angedeuteten Unterschiede zwischen „großer“ und „kleiner Tradition“ besteht in der Bedeutung, die der empirischen, oft v.a. quantitativen Validität der Thesen der Japandiskurse zugemessen wird. Insbesondere die Arbeiten der soziologisch orientierten *Nihonron*-Kritiker der „großen Tradition“ haben erhebliche Energie darauf verwendet, zu zeigen, daß bestimmte Aussagen zur Struktur der japanischen Gesellschaft oder zu Verhaltensweisen von Japanerinnen und Japanern insofern kaum haltbar sind, als sie sich entweder nicht in befriedigender Weise quantifizieren oder empirisch widerlegen lassen. Auch Befus (Befu und Manabe 1992) und Yoshinos (1992) Versuche, in Umfragen die Meinungen der japanischen Bevölkerung zu den bekannten Topoi „Homogenität“, „Gruppenorientierung“ und „Harmonie“ in der japani-

schen Gesellschaft zu erkunden, zeugen vom Bemühen, die offenkundigen empirischen Probleme dieser Gattung in den Griff zu bekommen. Aber was bedeuten Begriffe wie „Harmonie“, „Gruppenorientierung“, „Homogenität“ usw. jenseits einer empirisch-quantitativen Ebene, und was könnte ihre Attraktivität in Diskursen der Selbstverständigung ausmachen? Anders gesagt: Erbringt eine Analyse von Themen und Thesen der Japandiskurse auf empirischer Ebene tatsächlich einen wesentlichen Zugewinn an Erkenntnis? Kann mit den Methoden der Ideologiekritik und der Empirie allein ihr Potential erschöpft werden, oder bleiben dabei wesentliche Dimensionen dieser Diskurse verschlossen? Damit werden eine Reihe von grundsätzlichen Problemen berührt, von denen hier nur das der Begrifflichkeiten und ihres Kontextes etwas näher betrachtet werden soll.

Die „kleine Tradition“ billigt Teilen des methodisch fundiert ausgearbeiteten Japandiskurses durchaus die Funktion der Dekonstruktion vermeintlich universaler Modelle zwischenmenschlicher Beziehungen, gesellschaftlicher Organisation usw. zu. Diese Dekonstruktion verläuft nicht zuletzt über die Problematisierung bestimmter Begrifflichkeiten. Dies ist wiederum ein Prozeß, der es gestattet, mit den Begriffen gemeinte, kulturell unterschiedlich geprägte Konzepte und Vorstellungen produktiv zu diskutieren. Aus dieser Perspektive gewinnt die Einbeziehung der sprachlichen Strukturen und des rhetorischen Gestus der Japandiskurse eine geradezu konstituierende Bedeutung für ihr Verständnis und ihre Interpretation.

Wie bereits beschrieben, zielt die Methodik der „großen Tradition“ oft darauf ab, mit empirisch-quantitativen sowie ideologiekritischen Methoden bestimmte Behauptungen der Japandiskurse zu widerlegen bzw. ihren im Sinne eines „(Kultur)nationalismus“ operierenden instrumentellen Charakter aufzuzeigen. Daß manche der rezeptionsgeschichtlich wichtigsten *Nihonron* (Nakane 1985, Doi 1982) mit einem aus der japanischen Alltagssprache entlehnten begrifflichen Instrumentarium ihre Thesen zu illustrieren versuchen, wird im übrigen von prominenten Vertretern der „großen Tradition“ gerade nicht als Möglichkeit einer Ergänzung bzw. Relativierung soziologischer bzw. psychoanalytischer Terminologien, sondern als vielsagende Abweichung von den Methoden „seriöser empirischer Forschung“ (Dale 1990: [I], Orig. engl.) gewertet. Dennoch lassen sich gewissermaßen indirekt Anhaltspunkte dafür gewinnen, welches Verständnis für die Bedeutung sprachlich-begrifflicher Vermittlung von Aussagen in Japandiskursen der Methode der „großen Tradition“ zugrunde liegt. Gerade weil ihr rhetorischer Gestus den Nachweis empirisch-quantitativer Validität der untersuchten Texte zum Königsweg erklärt hat, fällt selbst bei differenzierten Studien ins Auge, wie wenig der sinngeben-

de, sprachlich verfaßte Kontext als entscheidendes Kriterium reflektiert wird, wenn zutreffende, „wahrheitsgemäße“ Aussagen erzielt werden sollen. Man könnte sogar sagen, daß gerade hier die methodischen „blinden Flecken“ der „großen Tradition“ besonders hervortreten und als Quelle für zum Teil weitreichende Mißverständnisse gelten können. Im Hinblick auf eine Analyse dieser „blinden Flecken“ bieten sich die von Sugimoto Yoshio und Ross Mouer in ihrem Klassiker *Images of Japanese Society* selbst konstruierten Japandiskurse als geradezu ideales Material an.

3.1 Bilder der japanischen Gesellschaft

Die 1986 erschienene Studie *Images of Japanese Society: A Study in the Social Construction of Reality* (seit 1990 als *paperback*) kann wahrscheinlich als einer der ambitioniertesten Versuche im Kontext der „großen Tradition“ gesehen werden, das Phänomen des Japandiskurses aus empirisch-soziologischer Perspektive zu untersuchen. Die umfangreiche Monographie besticht nicht nur durch ihre differenzierte Analyse, die sich vor allem auf Voraussetzungen, Annahmen und Schwachstellen des sog. „Gruppenmodells“ der japanischen Gesellschaft bezieht, sondern auch durch den Versuch, auf der Basis der konstatierten methodischen Mängel der dominanten Theorien ein eigenes, sehr komplexes Analyse-Modell zum vergleichenden Studium der japanischen Gesellschaft zu entwickeln (das sog. „Multidimensional Stratification Model“, Mouer und Sugimoto 1990: 292–359). Angesichts der pointierteren Beiträge von Sugimoto Yoshio seit Mitte der 1990er Jahre fällt auch auf, daß der Text den Japandiskurs noch keineswegs durchweg mit einem japanischen „Kulturnationalismus“ gleichsetzt. Überhaupt gelangt hier die Kritik an der postulierten „Homogenität“ noch nicht in ihrer ethnischen oder regionalen Dimension zu Bewußtsein – diese Perspektive gewinnt erst seit Beginn der 1990er Jahre an Einfluß –, sondern wird vor allem in der pauschalen Negierung von Klassegegensätzen und -konflikten in Japan gesehen. So wird immer wieder deutlich, daß in Japandiskursen variierte Themen wie „Homogenität“, „Uniformität“ und „Konsens“ in der Gesellschaft Japans auf der „faktischen“ Ebene, etwa mit dem Hinweis auf Disparitäten bei der Einkommensverteilung, Interessenkonflikte in der Arbeitswelt oder den zahlreichen Bauernaufständen in der frühen Moderne widerlegt werden sollen (Mouer und Sugimoto 1990: 105–106). Der gesamte zweite Teil des Buches (Mouer und Sugimoto 1990: 99–188) ist der Dokumentation empirischer Ergebnisse gewidmet, die nicht zum Gruppen- und Konsensmodell der japanischen Gesellschaft passen wollen und diesem zum Teil eklatant widersprechen.

Mouer und Sugimoto haben zur Veranschaulichung ihrer Kritik an den Ergebnissen der holistischen Japandiskurse in diesem Zusammenhang selbst einige *Nihonron* nach holistischer, „intuitiver“ Manier konstruiert, um zu zeigen, wie leicht sich die Rede von der „Homogenität“ und dem „Konsens“ in der japanischen Gesellschaft unter gleichen methodischen Voraussetzungen durch Fakten und Beispiele widerlegen läßt. Unter der Überschrift „Die Kehrseite“ („The Obverse: Tales of Another Japan“) haben die Autoren eine Reihe von anregenden Fragmenten potentieller Japandiskurse zusammengestellt, die die Annahmen des Konsens- und Gruppenmodells mit einer methodisch als ebenbürtig ausgewiesenen Gegenwelt konfrontiert, in welchem Japaner als autonome, konfliktbereite, auf Privatsphäre bedachte und durchaus nicht leicht in Gruppen zu integrierende Individuen agieren, während sich Angehörige des „Westens“ als schmiegsame Gruppenmenschen präsentieren (Mouer und Sugimoto 1990: 191–271). Die Hauptaufgabe, so Mouer und Sugimoto, bestehe hier zunächst darin, ein umfassendes, eben holistisches Bild der japanischen Gesellschaft zu konstruieren, das sich in seinen *Ergebnissen* aber signifikant vom Gruppenmodell unterscheidet und im Widerspruch zu diesem etwa die Individualität oder Konfliktbereitschaft hervorhebt. Methodisch ebenbürtig bedeute in diesem Zusammenhang, daß auch in diesem „Gegendiskurs“ willkürlich gewählte („arbitrarily chosen“) Beispiele oder Aspekte aus japanischer Kultur und Gesellschaft kombiniert würden, „to provide some idea of the range of Japanese behavior and values and show that intuition alone can be used to produce a portrait of Japanese society [...]“ (Mouer und Sugimoto 1990: 192).

An diesem Projekt ist für unseren Kontext die methodische Reflexion Mouers und Sugimotos aufschlußreich, die den holistischen Ansatz gewissermaßen „nachstellen“, um zu genau gegenteiligen Aussagen wie dieser zu kommen. Damit soll dann vor allem belegt werden, daß der holistische Ansatz die Realität der japanischen Gesellschaft nicht differenziert genug, sondern einseitig abbildet. Dabei legen die Verfasser besonderes Gewicht auf die präsentierten Fakten ihrer Japandiskurse, mit denen die Aussagen des „Gruppenmodells“ relativiert werden können. Die Haltung der Autoren zu diesem holistischen Verfahren ist aber keineswegs grundsätzlich ablehnend: Es gilt zwar als arbiträr und methodisch aufgrund zu geringer empirisch-quantitativer Fundierung als problematisch, habe aber andererseits ausgesprochene Stärken (Mouer und Sugimoto 1990: 191). So resümieren sie:

In concluding the three chapters on the obverse model of Japanese society, *the fact that arbitrary examples have been chosen must be underlined*. The authors do not see the model as a fair representation of Japanese

society nor yet as an empirically validated view of how Japanese society is structured. It is, however, viewed by the authors as being a model which is at least equally as valid as the group or consensus model so frequently presented in the *nihonjinron* literature. The three chapters are seen as offering a vision of phenomena commonly overlooked by those working in the *nihonjinron* tradition. Any adequate model of Japanese society must include these rather important aspects of social reality in Japan. (Mouer und Sugimoto 1990: 271; Hervorhebung im Original)

Der methodische Schwachpunkt des holistischen Modells könnte also durch Modifizierungen auf empirisch-quantitativer Ebene ausgeglichen werden. Als Konsequenz legt das präsentierte Fazit dann den Gedanken nahe, daß die von Mouer und Sugimoto favorisierte Methode auf der Vorannahme basiert, die soziale Wirklichkeit realitätsgetreu in einem Modell von hinreichender Komplexität abbilden zu können.

Während die von Mouer und Sugimoto präsentierten Ergebnisse ganz sicher einen willkommenen Beitrag zur Entmythologisierung von „Homogenität“ und „Konformität“ als gewissermaßen universal gültige Fakten der japanischen Gesellschaft leisten können, bleibt die Problematik der Frage unberührt, was „eine faire Repräsentation der japanischen Gesellschaft“ sein und wie eine solche zustande kommen könnte. Vor allem scheint bei dem vorgeschlagenen Verfahren der sprachlich, sozial und kulturell verfaßte Charakter *jeder* Repräsentation methodisch ganz außer Betracht zu bleiben. Dieses methodische Defizit resultiert in den bereits erwähnten „blinden Flecken“. Einige Beispiele sollen detaillierter zeigen, wie diese im Kontext der „großen Tradition“ bei einer Auseinandersetzung mit den Topoi „Homogenität“, „Konformität“ und „Individualität“ zustandekommen.

3.1.1 „Homogenität“, „Individualität“ und ihr Kontext

Betrachten wir also zunächst einige der von Mouer und Sugimoto selbst konstruierten Japandiskurse:

Much has been written about the homogeneity of the Japanese. To the foreign executive who has just visited Japan, Japanese businessmen all look alike: dark suits, black shoes, black hair, short stature, undistinguished ties of the same cut and company pins on the lapel. On a school visit, students are seen wearing the same uniform. Shopping at a large department store, the female assistants are dressed alike, bend up and down in unison and chime together, '*irasshaimase!*' The familiar signals identifying the individual are missing: hair, eye and skin

color, accent in the language and clothes. However, were the Japanese to appear as uniform to themselves as they do to foreigners, one would expect to see frequent apologies for having approached the wrong person and for having called a person by the wrong name. The impression of the authors is that Japanese have no more difficulty identifying a date in front of Hachikō at Shibuya or the Wakō Building on the Ginza than would an American at Rockefeller Center in New York City or an Australian at the Opera House in Sydney. (Mouer und Sugimoto 1990: 192–193)

Nach dieser Einleitung nennen die Autoren eine Reihe von Indizien, die den Reichtum des Individualismus in Japan belegen sollen: das Ausmaß der Produktdifferenzierung, die Vielfalt von Zeitschriftentiteln, die sich an unterschiedlichste Lesergruppen wenden, die Sorgfalt, mit der der Gastgeber einer Teezeremonie Schalen und Zuckergebäck auswählt, um seine Zeremonie von der anderer zu unterscheiden, schließlich der Verweis auf die Klassiker von Oka Hideaki zur Verpackungskunst in Japan (Oka 1967, 1975), die zeige, wie die Individualität von Händlern und Handwerkern sich in ihrer jeweiligen Art, Dinge zu verpacken, ausdrücke.

Although the Japanese have rather well-defined individual identities, the symbolic behavior which delineates one person from another is very Japanese. Individualism is expressed in other ways. It might be argued that physiological differentiation allows for individuals to be adequately distinguished one from another in a rather passive manner and without any real effort in American or Australian society; conversely, in a society like Japan a concerted effort must be made to distinguish other individuals and to set oneself apart from them. (Mouer und Sugimoto 1990: 193)

Es ist nun aufschlußreich, wie Mouer und Sugimoto mit den Erscheinungen von Homogenität und Individualismus in der japanischen Gesellschaft umgehen. Zum Beweis der Vielfalt des Individualismus in Japan folgt zunächst eine literarisch in hohem Maße gelungene Schilderung der Fahrgäste eines Vorortzuges, die mit folgenden Sätzen eingeleitet wird:

There are many ways to ride the train. Although the options are crowded out during rush hours, a ride on any train toward the end of the day on a warm summer evening will reveal two facets of that identity: one is the full expression of one's self and the other is obliviousness to others. (Mouer und Sugimoto 1990: 193)

Die folgende Darstellung der Passagiere und ihres Verhaltens zeigt dann in der Tat eine ganze Bandbreite sozialer Typen (hochrangiger Geschäfts-

mann, junger Angestellter, junge, etwas übergewichtige Frau, Studenten auf dem Weg zu einer Bergbesteigung, ein Junge und seine Freundin usw.). Ohne Zweifel könnte die gewählte Szene die reiche und voll entfaltete Individualität der Personen belegen – allein, sie werden mit einem Gestus präsentiert, der vom Kontext abstrahiert und suggeriert, daß das wahrgenommene Faktum für sich schon „Wahrheit“ repräsentiere. Es fehlt also bei dieser und den vorangegangenen Beschreibungen jeder Versuch, durch ihre Kontextualisierung über die Ebene eines nackten Faktums hinaus Anschluß an die übergeordneten Begriffe „Homogenität“/„Konformität“ und „Individualität“ zu gewinnen, Begriffe, die sich als mutmaßlich „universale Konzepte“ wie „von selbst“ zu verstehen scheinen. So kommt es dazu, daß die mit den Beispielen avisierten Aussagen etwa zur Homogenität in Widerspruch zu den impliziten Konnotationen geraten, die die Autoren offenkundig mit diesem Begriff verbinden: So zeigt ja das von den Autoren zu Beginn selbst gewählte und oben zitierte Beispiel, daß „Homogenität“ ein Konstrukt darstellt, das in hohem Maße durch *bewußt gesteuerte* soziale Regelungen für *bestimmte Situationen* (Geschäftsverhandlungen, Kaufhaus, Schule) als besonders angemessen gewertet wird. Sugimoto und Mouer entgeht folglich an ihrem eigenen Beispiel, daß der Eindruck der „Homogenität“ erst durch gezielte Maßnahmen, darunter auch durch Manipulation körperlicher Merkmale, d.h. gerade durch die Unterdrückung individueller Abweichungen, erreicht wird: Als Beispiele könnte neben dem Tragen der Schuluniform das Vorschreiben einer bestimmten Haarlänge, das Verbot des Haarefärbens oder die Anordnung des Tragens von Sommer- oder Winterkleidung ungeachtet individueller Wärme- oder Kältegefühle genannt werden. In diesen durch weitere Beispiele wohl mühelos zu ergänzenden Fällen zeigt sich, daß dem allerdings nur in bestimmten Kontexten ins Auge springenden Phänomen „Homogenität“ als Faktum ein gezielter und durch vielfache Regelungen auch ganz offensichtlicher Konstruktions- oder Manipulationsprozeß zugrunde liegt. Während bei Mouer und Sugimoto das Augenmerk dem Nachweis gilt, daß *quantitativ* nicht alle Kontexte der japanischen Gesellschaft durch „Homogenität“ gekennzeichnet werden können, bleibt die Frage nach der Bedeutung und dem *setting*, in welchem „Homogenität“ als offenkundiger Wert oder Ideal angesehen wird, vollkommen außer Betracht. Damit ist aber zugleich evident, daß die Untersuchung solcher Segmente der japanischen Gesellschaft, in denen „Homogenität“ als Wertorientierung eine erhebliche Rolle spielt, nicht nur legitim, sondern im Interesse einer adäquaten soziologischen Analyse auch notwendig ist. Hier kann es also nicht darum gehen, „Homogenität“ in der japanischen Gesellschaft durch Nennung einer Fülle von Gegenbeispielen gewissermaßen zu „neutralisieren“, sondern sie auf empirischer, norma-

tiver oder ideologischer Ebene zu situieren, d.h. den Kontext ihrer Geltung zu bestimmen.

Obwohl der Gesellschaftsvergleich in der vorliegenden Studie als theoretisch fundiertes Ziel und ferner als Mittel empfohlen wird, den holistischen Ansatz des Japandiskurses zu überwinden, fällt auf, daß Konzepte wie z.B. „Individualität“ und „Individualismus“ vergleichend kaum abgesichert werden. So fehlt jeder Hinweis darauf, in welchem hochgradig kodifizierten Rahmen etwa die Wahl einer Schale oder eines Kimonos bei einer Teezeremonie erfolgt. An keiner Stelle äußern sich die Autoren zu den hier wie übrigens auch bei den Verpackungskünsten geltenden ästhetischen Codes (Hendry 1993) und nehmen so das Mißverständnis in Kauf, daß „Individualismus“ etwa mit „nach eigenem Belieben“ gleichgesetzt werden könnte. „Individualität“ erscheint so als eine gewissermaßen kontextunabhängige, fast abstrakte und universale Größe. Die Ironie dieses Verfahrens besteht darin, daß so ein entscheidendes Instrument zur Kritik an zahlreichen klischeehaften Japandiskursen ungenutzt bleibt, die aus dem holistischen Modell hervorgegangen sind. Mehr noch: Ebenso wie manchen Autoren jener Japandiskurse entgeht auch Sugimoto und Mouer die Bedeutung des begrifflichen Kontextes, in welchem „Individualität“ oder „Homogenität“ ihren spezifischen Sinn in Kultur und Gesellschaft erst erhalten. Mit dieser Studie lassen sich zwar klischeehafte Pauschalurteile z.B. über „Harmonie“, „Homogenität“ oder „Konsens“ in der japanischen Gesellschaft ausgezeichnet relativieren, indem die soziale Wirklichkeit in verschiedenen Segmenten der japanischen Gesellschaft mit umfangreichem Zahlenmaterial differenziert wird. Allerdings begünstigt ein vielleicht allzu sorgloses Vertrauen auf die „Objektivität“ von Zahlen und Fakten die Vernachlässigung der Erkenntnis, daß zutreffende Aussagen ihren „Wahrheitsgehalt“ nicht allein der Tatsache empirischer Überprüfbarkeit, sondern einer sprachlich-begrifflichen Konstruktion verdanken, die für den spezifischen Kontext sensibel bleibt.

4. ZUM SCHLUSS: MIßVERSTÄNDNISSE, MACHTVERHÄLTNISSE UND DER EIGENE STANDORT

Im Kern geht es in vielen Selbstbehauptungsdiskursen ja um das, was früher einmal als „Studien zum Nationalcharakter“ bezeichnet worden wäre. Aus vielerlei Gründen ist diese Bezeichnung aus der Mode gekommen. Könnte es sein, daß die hohe Akzeptanz der „großen Tradition“ auch mit weit verbreiteten allergischen Reaktionen auf Fragestellungen zu tun hat, die versuchen, sich diesem Komplex wissenschaftlich zu nähern? Norbert

Elias hat etwa in seiner umfangreichen Studie zur Habitusentwicklung in Deutschland darauf hingewiesen,

daß im Falle der Bundesdeutschen die Beschäftigung mit dem nationalen Habitus in eine Tabuzone führt. Die erhöhte Empfindlichkeit gegenüber allem, was an nationalsozialistische Doktrinen erinnert, hat zur Folge, daß das Problem eines ‚Nationalcharakters‘ weithin mit Schweigen belegt wird. (Elias 1998: 7–8)

An anderer Stelle spricht Elias (Elias 1998: 205) davon, „daß die leidenschaftslose Erforschung nationalistischer oder patriotischer Glaubensdoktrinen bis heute einem recht starken Denkverbot [unterliegt]“. Elias' Anliegen war es zu zeigen, daß Habitusentwicklung oder „Nationalcharakter“ aufs engste mit dem Staatsbildungsprozeß verbunden sind. Es wäre sicherlich eine lohnende und produktive Aufgabe, Elias' Analyse von Wir-Bildern einer Gesellschaft auch in die Interpretation von Japandiskursen einzubeziehen. Umgekehrt könnten seine Untersuchungen zur historisch bedingten Tabuierung bestimmter Fragestellungen auch für die Erforschung der Rezeption japanischer Selbstbehauptungsdiskurse nutzbar gemacht werden. In jedem Fall liefert seine Theorie eine Vielzahl von Argumenten gegen die von der „großen Tradition“ geprägte Sichtweise, wonach Selbstverständigungsdiskurse immer schon als ideologisches Instrument herrschender Eliten zur Propagierung (kultur)nationalistischer Ziele eingesetzt werden. Elias' Blick gilt – darin einigen Arbeiten von Befu (1992) und Yoshino (1992, 1999a, b) im Erkenntnisinteresse gar nicht unähnlich – gewissermaßen den „Konsumenten“ von Wir-Bildern:

Kollektive, die ein nationalistisches Ethos hervorbringen, sind so verfaßt, daß die Individuen, die sie bilden, in ihnen – und genauer: in ihren gefühlsgeladenen Symbolen – Repräsentanzen ihrer selbst sehen können. [...] Das Bild, das die individuellen Zugehörigen von ihrer Nation haben, ist [...] zugleich ein Bestandteil ihres Selbstbildes. (Elias 1998: 196–197)

Elias' Studie bietet Gelegenheit, auch einen anderen, beständig wiederholten Topos in der „großen Tradition“ zu relativieren: Während hier zumindest bis weit in die 1990er Jahre hinein die Produktivität der *Nihonron* als Ausdruck eines *spezifisch japanischen* „(Kultur)nationalismus“ gewertet oder diese Spezifik doch häufig impliziert wurde, geht Elias (1998: 215) in seinen Forschungen davon aus, daß „die Überzeugung von der Höherwertigkeit des eigenen Landes gegenüber allen oder den meisten anderen [...] ein gemeinsamer Nenner sämtlicher nationalistischer Glaubenssysteme [ist]“. Dabei macht der von Elias präsentierte Ansatz zugleich deutlich, daß „Nationalismus“ sinnvoll als System- oder Strukturbegriff verwendet

werden kann, der mit gewissen Formen oder Phasen kollektiver Organisation korreliert, nicht aber *per se* mit „Chauvinismus“ oder „Ethnozentrismus“ gleichzusetzen ist. Diese stellen aus dieser Perspektive eher bestimmte extreme Spielarten von Nationalismen dar. Von hier aus lassen sich dann japanische und andere Selbstbehauptungsdiskurse stärker vergleichend betrachten, wobei dann auch historische Formen des klassischen, europäischen (Kultur)nationalismus seit dem 19. Jahrhundert einzubeziehen wären.⁸ Eine solche methodische Erweiterung, die sich angesichts der „Allgegenwart der Selbstbehauptungsdiskurse“⁹ bereits anzudeuten scheint, dürfte insgesamt zu einem adäquateren Verständnis auch der japanischen Varianten dieses Phänomens beitragen.

An die vorangegangenen Überlegungen schließt sich auch die Frage an, inwieweit die Betonung des kulturell Eigenen in der Tradition der Selbstbehauptungsdiskurse jene Wissenschaftsdisziplinen besonders herausfordern mag, die – wie etwa die Soziologie – als „durch Wirklichkeitsgläubigkeit, [...] und ‚Hypostasierung‘ einer Form des Erkennens“ (Matthes 1992: 91) gekennzeichnet gelten. In Anlehnung an ein Wort von Gadamer könnte man für Vertreter der „großen Tradition“ vielleicht festhalten, daß „die Absolutsetzung des Ideals der ‚Wissenschaft‘ eine starke Faszination“ (Gadamer 1999: 452) ausübt und von daher dem Beharren auf Objektivität, empirischer Überprüfbarkeit und universaler Gültigkeit vielleicht entsprechend große Bedeutung beigemessen wird. Zumindest könnten Setzungen der Hermeneutik wie etwa: „Es kann keine Aussage geben, die schlechthin wahr ist“ (Gadamer 1999: 52) diesem Verständnis gegenüber provozierend wirken. Bekanntlich bezieht sich dieses Diktum auf die Tatsache, daß Aussagen ebenso wie Methoden implizite Annahmen zugrunde liegen, die ihrerseits auf bestimmten Voraussetzungen beruhen. Demnach ist die Vorstellung eines „objektiven“ Standpunktes außerhalb dieses unendlichen, diskursiv verfaßten Geflechts von Aussagen eine Illusion – bzw. eine mögliche, aus hermeneutischer Sicht aber problematische Vorannahme, auf deren Grundlage eine Aussage getroffen wird. Die „Wahrheit“ einer Aussage wird demnach also nicht von einer durch bestimmte methodische Operationen erzielten, vermeintlichen „Objektivität“ des Standorts verbürgt, sondern

⁸ Anm. der Redaktion: Diesen Fragen widmen sich seit 2000 im Rahmen eines gemeinsamen Schwerpunkts mit dem Titel „Asiatische Selbstbehauptungsdiskurse“ das DIJ Tōkyō, die Universität Ōsaka und die Universität Erlangen.

⁹ Unter dem Titel „Die Allgegenwart von Selbstbehauptungsdiskursen in Ostasien“ fand etwa im Dezember 2002 ein international besetztes Symposium an der Universität Erlangen statt, in dem eine breite Palette von Phänomenen aus Politik, Gesellschaft und Kultur ostasiatischer Länder mit dem Begriff der „Selbstbehauptung“ in Verbindung gebracht wurde.

eher von der Intensität, mit der die Selbstreflexion über (implizite) Vorannahmen und den eigenen Standort in die Analyse des Untersuchungsgegenstandes einfließt.¹⁰ Mit einiger Wahrscheinlichkeit trägt dieses Verfahren auch zur Verringerung von Mißverständnissen bei.

In diesem Zusammenhang konnte am Fallbeispiel der Texte von Mouer und Sugimoto auf einen Mangel an Reflexion über die dort zentralen Konzepte von „Individualität“ und „Homogenität“ hingewiesen werden: Weder die nach gesellschaftlichem noch nach kulturellem Kontext jeweils unterschiedliche Nuancierung und Bedeutung dieser Begriffe kamen dabei zur Sprache; soweit aus den Texten rekonstruierbar, scheint für beide die Vorannahme von gewissermaßen universalen Kategorien zu gelten. Überdies teilen die von Sugimoto und Mouer präsentierten Japandiskurse dieses Defizit mit jenen Selbstbehauptungsdiskursen, denen ja gerade ihre Kritik gilt. So sehr diese Studie ihre Überzeugungskraft aus der Präsentation alternativer Fakten zum konventionellen Japandiskurs gewinnt, so sehr verhindert die möglicherweise in methodischen Vorannahmen und Weltbild begründete Fixierung auf das Primat der „Fakten“ einen hinreichenden Einbezug der Bedingungen sprachlicher Repräsentation.

Indem sie den Gestus der *Selbstbehauptung* einnehmen, tendieren Identitätsdiskurse ja dazu, Universalien zurückzuweisen, und provozieren dadurch möglicherweise gerade solche Wissenschaftstraditionen, zu deren oft nur impliziten Vorannahmen der Universalismus gehört. So konstituieren Selbstbehauptungsdiskurse und ihre verschiedenen Rezeptionsmodi ein diskursives Feld, in dem etwa über „Tradition“ und „Moderne“, „Individuum“ und „Gesellschaft“, „Orient“ und „Okzident“ usw. debattiert wird. Die begrifflichen Bedingungen dieser Debatte machen nun aber die Unmöglichkeit eines „neutralen“, „universalen“ Standorts in noch einmal doppelt verschärfter Weise deutlich: Denn der Vermittlungsprozeß des in diesen Diskursen zwischen den Kulturen kommunizierten Wissens und seiner Terminologie kommt einem vor allem seit dem 19. Jahrhundert in Gang gekommenen Übersetzungsprozeß gleich, dessen Modus eben *nicht* symmetrisch oder neutral, sondern von Machtverhältnissen be-

¹⁰ Es versteht sich, daß damit Probleme von hoher Komplexität angesprochen sind, die im Rahmen dieses Beitrages kaum ansatzweise diskutiert werden können. Die Erörterung der Frage, wie wahrheitsgemäße Aussagen erzielt werden können, ist Gegenstand der Philosophie und von verschiedenen ihrer „Schulen“ sehr unterschiedlich beantwortet worden. Mit dem Hinweis auf die Hermeneutik Gadammers wird hier lediglich eine Variante genannt, die zur Klärung dieses Problems manches beigetragen hat, was auch im Zusammenhang mit den Überlegungen dieses Beitrages hilfreich erscheint. Einen Überblick zur Frage „Was ist Wahrheit?“, auch aus der Perspektive der „Erlanger Schule“, bietet Janich (2000).

stimmt ist. Shimada (1998) hat eindringlich darauf hingewiesen, daß zumindest bislang, d.h. bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts, dieser Übersetzungsprozeß für außereuropäische Kulturen und Gesellschaften etwas grundsätzlich anderes bedeutete als für die meisten westlichen Gesellschaften. Dabei drückt sich dieses Machtdifferential durchaus in einer unterschiedlichen „Existentialität“ aus, welche Übersetzungsprozesse für verschiedene Kulturen bedeuten können: Denn „während die europäischen Humanwissenschaften Übersetzung als Aneignung der fremden Wirklichkeit verstehen, wird in den außereuropäischen Kulturen die Übersetzung als ein grundlegender Veränderungsprozeß des Eigenen aufgefaßt“ (Shimada 1998: 148). Man muß vermuten, daß diese ganz unterschiedlichen Bedingungen von Übersetzungsprozessen auch in die Vorannahmen und den Gestus von Selbstbehauptungsdiskursen und ihrer Rezeption einfließen. Erneut verweist das Schlagwort von den Übersetzungsprozessen auf die primäre Rolle sprachlicher Repräsentation im Feld der Japandiskurse. Die Vernachlässigung ihrer Bedeutung und der Ursachen für den Gestus der Selbstbehauptung dürfte zu einem nicht geringen Teil an der Produktion von Mißverständnissen zwischen den Kulturen beteiligt sein.

LITERATURVERZEICHNIS

- Amino, Yoshihiko (1990): *Nihonron no shiza: Rettō no shakai to kokka* [Perspektiven des Japandiskurses: Gesellschaft und Staat des japanischen Archipels]. Tōkyō: Shōgakukan.
- Amino, Yoshihiko (1993): *Nihon rettō to sono shūhen: ‚Nihonron‘ no genzai* [Der japanische Archipel und seine Umgebung: Zur aktuellen Lage des Japandiskurses]. In: (*Iwanami kōza*) *Nihon tsūshi*. Bd. 1: *Nihon rettō to jinrui shakai* [Iwanamis Geschichte Japans. Bd. 1: Der japanische Archipel und seine Menschen]. Tōkyō: Iwanami, S. 5–37.
- Aoki, Tamotsu (1990): „*Nihon bunkaron*“ *no hen’yō: Sengo Nihon no bunka to aidentitī* [Der Wandel im „Japandiskurs“: Kultur und Identität im Nachkriegs-Japan]. Tōkyō: Chūō Kōronsha.
- Aoki, Tamotsu (1996): *Der Japandiskurs im historischen Wandel: Zur Kultur und Identität einer Nation*. Monographien aus dem DIJ, 14. München: Iudicium.
- Befu, Harumi (1984): *Nihon bunmeiron to Nihon bunkaron to no kakawarai* [Die Beziehungen der Diskurse über japanische Zivilisation und japanische Kultur]. In: Umesao, Tadao und Ishige Naomichi (Hg.): *Kindai Nihon no bunmeigaku* [Zivilisations-Wissenschaft im modernen Japan]. Tōkyō: Chūō Kōronsha, S. 169–208.

- Befu, Harumi (1987): (*Zōho*) *Ideogō tōshite no Nihon bunkaron* [Der Japandiskurs als Ideologie (erweiterte Ausgabe)]. Tōkyō: Shisō no Kagakusha.
- Befu, Harumi (1992): Symbols of Nationalism and *Nihonjinron*. In: Goodman, Roger und Kirsten Refsing (Hg.) (1992): *Ideology and Practice in Modern Japan*. London: Routledge, S. 26–46.
- Befu, Harumi (1993): Nationalism and *Nihonjinron*. In: Ders. (Hg.): *Cultural Nationalism in East Asia. Representation and Identity*. Berkeley: Institute of East Asian Studies / University of California, S. 107–135.
- Befu, Harumi und Manabe Kazufumi (1992): Japanese Cultural Identity: An Empirical Investigation of *Nihonjinron*. In: *Japanstudien* 4, S. 89–102.
- Berque, Augustin (1996): The Japanese Thought of Milieu (*fūdo*): From Peculiarism to the Quest of Paradigm. In: Kreiner, Josef und Dieter Ölschleger (Hg.): *Japanese Culture and Society: Models of Interpretation*. Monographien aus dem DIJ, 12. München: Iudicium, S. 61–79.
- Dale, Peter N. (1990): *The Myth of Japanese Uniqueness*. 3. Aufl. Oxford: Nissan Institute / Routledge.
- Doi, Takeo (1971): „*Amae*“ *no kōzō* [Die Struktur von *amae*]. Tōkyō: Kōbundō.
- Doi, Takeo (1973): *The Anatomy of Dependence*. Tōkyō: Kodansha International.
- Doi, Takeo (1982): *Amae – Freiheit in Geborgenheit: Zur Struktur japanischer Psyche*. Edition Suhrkamp, 1128. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Doi, Takeo (1989): *Amae*: Ein Schlüsselbegriff zum Verständnis der japanischen Persönlichkeitsstruktur. In: Menzel, Ulrich (Hg.): *Im Schatten des Siegers: JAPAN*. Bd. 1: *Kultur und Gesellschaft*. Edition Suhrkamp, 1495. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 98–110.
- Elias, Norbert (1998): *Studien über die Deutschen: Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*. 3. Aufl. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1008. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Gadamer, Hans-Georg (1999): *Hermeneutik II (Gesammelte Werke, Bd. 2)*. Uni-Taschenbücher, 2115. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Griesecke, Birgit (1996): „Japan“ beschreiben: Überlegungen zum heuristischen Nutzen modellhafter und metaphorischer Darstellungsstrategien. In: *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens* Nr. 159/160, S. 15–40.
- Heise, Jens (1989): *Nihonron – Materialien zur Kulturhermeneutik*. In: Menzel, Ulrich (Hg.): *Im Schatten des Siegers: JAPAN*. Bd. 1: *Kultur und Gesellschaft*. Edition Suhrkamp, 1495. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 76–97.
- Heise, Jens (1990a): Das Unüberwindbare der Seele: Notizen zur Struktur der Anlehnung in Japan. In: Pörtner, Peter (Hg.): *Japan: Lesebuch II*. Tübingen: Konkursbuch Verlag Claudia Gehrke, S. 276–286.

- Heise, Jens (Hg.) (1990b): *Die kühle Seele: Selbstinterpretationen der japanischen Kultur*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Hendry, Joy (1993): *Wrapping Culture: Politeness, Presentation, and Power in Japan and other Societies*. Oxford: Clarendon Press.
- Ishida, Eiichirō (1969): *Nihon bunkaron* [Diskurs über die japanische Kultur]. Tōkyō: Chikuma Shobō (engl. als *Japanese Culture: A Study of Origins and Characteristics*. Tōkyō: University of Tokyo Press, 1974).
- Janich, Peter (2000): *Was ist Wahrheit? Eine philosophische Einführung*. 2. Aufl. München: Beck.
- Johnson, Frank A. (1993): *Dependency and Japanese Socialization: Psychoanalytic and Anthropological Investigations into Amae*. New York: New York University Press.
- Johnson, Frank A. (1996): Interdependent Affiliations among Japanese: The Many Facets of *amae*. In: Kreiner, Josef und Dieter Ölschleger (Hg.): *Japanese Culture and Society: Models of Interpretation*. Monographien aus dem DIJ, 12. München: Iudicium, S. 289–336.
- Kawamura, Nozomu (1982): The Historical Background of Arguments Emphasizing the Uniqueness of Japanese Society. In: Sugimoto, Yoshio und Ross Mouer (Hg.): *Japanese Society: Reappraisals and New Directions*. *Social Analysis* 5/6, S. 44–62.
- Kitamura, Minoru (1991): „Nihon bunkaron“ no hensen to tenkai [Wandel und Entfaltung des Japandiskurses]. In: Nihon Kagakusha Kaigi, Shisō-Bunka Kenkyū inkai (Hg.): *Nihon bunkaron hihan: „Bunka“ o yosoou kiken shisō* [Zur Kritik am Japandiskurs: Gefährliches Denken in der Verkleidung von „Kultur“]. Tōkyō: Suiyōsha.
- Matthes, Joachim (1992): The Operation Called „Vergleichen“. In: Ders. (Hg.): *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*. Soziale Welt, Sonderband 8. Göttingen: Schwartz & Co., S. 75–99.
- Miller, Roy Andrew (1982): *Japan's Modern Myth: The Language and Beyond*. New York: Weatherhill.
- Minami, Hiroshi (1994): *Nihonjinron: Meiji kara konnichi made* [Der Japandiskurs: Von der Meiji-Zeit bis zur Gegenwart]. Tōkyō: Iwanami.
- Mouer, Ross und Sugimoto Yoshio (1990): *Images of Japanese Society: A Study in the Social Construction of Reality*. 3. Aufl. London: Kegan Paul International.
- Mouer, Ross und Sugimoto Yoshio (1995): „Japanese Studies: *Nihonjinron* at the End of the Twentieth Century: A Multicultural Perspective“. In: Arnason, Johann P. und Sugimoto Yoshio (Hg.): *Japanese Encounters with Postmodernity*. London: Kegan Paul International, S. 237–269.
- Nakane, Chie (1967): *Tate shakai no ningen kankei* [Die zwischenmenschlichen Beziehungen in der Vertikal-Gesellschaft]. Tōkyō: Kōdansha.

- Nakane, Chie (1985): *Die Struktur der japanischen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nichigai Associates (Hg.) (1996): *(Bunken mokuroku) Nihonron, Nihonjinron no 50nen. 1945–1995* [(Bibliographie) 50 Jahre Japandiskurs, 1945–1995]. Tōkyō: Nichigai Associates.
- Oka, Hideaki (1967): *How to Wrap Five Eggs: Japanese Design in Traditional Packaging*. New York: Weatherhill.
- Oka, Hideaki (1975): *How to Wrap Five More Eggs: Traditional Japanese Packaging*. New York: Weatherhill.
- Seifert, Wolfgang (1977): *Nationalismus im Nachkriegs-Japan: Ein Beitrag zur Ideologie der völkischen Nationalisten*. Mitteilungen des Instituts für Asienkunde Hamburg, 91. Hamburg: IfA.
- Shimada, Shingo (1998): Identitätskonstruktion und Übersetzung. In: Assman, Aleida und Heidrun Friese (Hg.): *Identitäten (Erinnerung, Geschichte, Identität, Bd. 3)*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1404. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 138–165.
- Sugimoto, Yoshio (1999): Making Sense of *Nihonjinron*. In: *Thesis Eleven* 57, S. 81–96.
- Suzuki, Takao (1975): *Tozasareta gengo: Nihongo no sekai*. Tōkyō: Shinchōsha (dt. Übersetzung von I. Hijiyama-Kirschner: *Eine verschlossene Sprache. Die Welt des Japanischen*. München: Iudicium, 1990).
- van Wolferen, Karel (1989): *The Enigma of Japanese Power: People and Politics in a Stateless Nation*. London: Macmillan.
- Vollmer, Klaus (1994): Zum Gegenwartsbezug der Erforschung des vor-modernen Japan: Amino Yoshihikos Thesen zum *nihonron*. In: *Asiatische Studien – Études Asiatiques* 43, 1, S. 274–287.
- Vollmer, Klaus (2002): Blicke auf den Japandiskurs: Zur Kritik an der Kritik des *Nihonron*. In: Diestelrath, Günther und Peter Kleinen (Hg.): *Fundamentalismus versus Wissenschaft: Zur Identität des Orients in östlichen und westlichen Diskursen*. Bonn: Bier'sche Verlagsanstalt, S. 119–166.
- Watanabe, Masao und Carmen Schmidt (2003): Japan: eine „Gesellschaft der Neuen Masse der Mitte“? Eine empirische Bestandsaufnahme substanzieller sozialer Ungleichheitsstrukturen. In: *Asien: Deutsche Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur* 86 (Januar), S. 5–19.
- Weinmayr, Elmar (1995): Zur deutschen Übersetzung von Kimura Bin: Zwischen Mensch und Mensch. In: Kimura, Bin (1995): *Zwischen Mensch und Mensch: Strukturen japanischer Subjektivität*. Übersetzt und herausgegeben von Elmar Weinmayr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 173–198.
- Yoshino, Kōsaku (1992): *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Enquiry*. London: Routledge.

Yoshino, Kōsaku (Hg.) (1999a): *Consuming Ethnicity and Nationalism: Asian Experiences*. Richmond: Curzon.

Yoshino, Kōsaku (1999b): Rethinking Theories of Nationalism: Japan's Nationalism in a Marketplace Perspective. In: Ders. (Hg.): *Consuming Ethnicity and Nationalism: Asian Experiences*. Richmond: Curzon, S. 8–28.