

LMU

LUDWIG-
MAXIMILIANS-
UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

DEPARTMENT FÜR ASIENSTUDIEN
JAPAN-ZENTRUM



Abschlussarbeiten am Japan-Zentrum der Ludwig-Maximilians-Universität München

Munich University Japan Center Graduation Theses

herausgegeben von / edited by

Steffen Döll, Martin Lehnert, Peter Pörtner,
Evelyn Schulz, Klaus Vollmer, Franz Waldenberger

Band 5

Japan-Zentrum der LMU

2013

Vorwort der Herausgeber

Bei den Beiträgen in der vorliegenden Schriftenreihe handelt es sich um Abschlussarbeiten des Japan-Zentrums der LMU. Eine große Bandbreite an Themen und Forschungsrichtungen findet sich darin vertreten. Ziel der Reihe ist es, herausragende Arbeiten einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Es wird davon abgesehen, inhaltliche oder strukturelle Überarbeitungen vorzunehmen; die Typoskripte der Bachelor-, Master- und Magisterarbeiten werden praktisch unverändert veröffentlicht.

Editors' Foreword

The present series comprises select Bachelor, Master and *Magister Artium* theses that were submitted to the Japan Center of Munich University and address a broad variety of topics from different methodological perspectives. The series' goal is to make available to a larger academic community outstanding studies that would otherwise remain inaccessible and unnoticed. The theses' typescripts are published without revisions with regards to structure and content and closely resemble their original versions.

Angelika Bönker-Vallon

Wissenschaft
als Mittel der Selbststilisierung

Ethnozentrische Tendenzen im Denken
Watsuji Tetsurōs und Yanagita Kunios

Magisterarbeit an der LMU München, 2012

Japan-Zentrum der LMU
Oettingenstr. 67
80538 München

© 2013 A. Bönker-Vallon
Alle Rechte vorbehalten

Inhaltsverzeichnis

0	Einleitung: Ethnozentristische Tendenzen im Denken Watsuji Tetsurōs und Yanagita Kunios	1
1	Historische und systematische Hintergründe der Entwicklung von Watsujis und Yanagitas Wissenschaftsauffassung	9
1.1	Die kulturelle Identität Japans als Konstruktion und Produkt eines gesellschaftlichen Diskurses	9
1.2	Eigenheit – Fremdheit – Ethnozentrismus: Möglichkeiten und Gefahren der Konstruktion kultureller Identität	12
1.3	Wissenschaft als Mittel kultureller Selbststilisierung	16
2	Die Anfänge der Konstruktion kultureller Partikularität im Denken Watsuji Tetsurōs	21
2.1	Reiseliteratur als literarisch-ästhetischer Ausgangspunkt der Konstruktion des Eigenen und Fremden	21
2.2	Die Konstruktion einer klassischen japanischen Kultur	27
3	Formen ethnozentristischer Selbststilisierung in Watsujis Kulturphilosophie	35
3.1	Zwischen Reiseerlebnis und Kulturphilosophie: Der veränderte Ansatz der Konstruktion des kulturellen Partikularismus	35
3.2	Die Universalität des Menschenbildes als Möglichkeit kultureller Selbststilisierung	37
3.3	Das Klima als universelle und partikuläre Voraussetzung der menschlichen Intersubjektivität	41
3.4	Das partikuläre Klima Japans als Grund ethnozentristischer Einzigartigkeit	44
4	Kulturelle Selbststilisierung in Watsujis philosophischer Ethik	48
4.1	Die Begründung des Ethischen als Ausdruck der Kulturkritik	48
4.2	Die Konkurrenz westlicher und östlicher Denkansätze in den Konzepten von Individualismus und Intersubjektivität	50

5	Watsujis philosophische Begründung der kulturellen Überlegenheit Japans durch die Aufnahmefähigkeit des Fremden	54
5.1	Die japanische Transformation des buddhistischen Hintergrunds in der Begründung des Subjekts	54
5.2	Die Umkehr von kultureller Überlegenheit und kultureller Unterlegenheit	57
6	Ideengeschichtliche Voraussetzungen der Konstruktion kultureller Partikularität im Denken Yanagita Kunios	61
6.1	Die japanische Tradition zwischen Eigenbestimmung und Fremdbestimmung ..	61
6.2	Nativismus und japanisches Selbstbewusstsein: Die Entstehung der <i>Nationalen Schule der Philosophie</i>	62
6.3	Anti-Intellektualismus und Wendung zum ländlichen Japan	64
6.4	Die Aktualisierung der Problemstellung im Übergang zur Moderne	66
7	Yanagitas Begründung der Volkskunde im Dienst der Legitimation kultureller Identität	70
7.1	Nativistische, westliche und anti-westliche Voraussetzungen der Volkskunde ..	70
7.2	Der Streit um die Ausrichtung der Volkskunde als Legitimation kultureller Partikularität	75
8	Das Moment der Nichtvermittelbarkeit in Yanagitas Konzeption der Volkskunde	78
8.1	Die Exklusion des Fremden aus der Disziplin der Volkskunde	78
8.2	Die Exklusion des Fremden aus der Methode der Volkskunde	82
9	Yanagitas Konstruktion einer japanischen Kultur	86
9.1	Volksglaube und Erzählung als Vergegenwärtigung des „japanischen Geistes“	86
9.2	Die Homogenisierung der japanischen Kultur	91
10	Watsuji und Yanagita im Vergleich: Ergebnis und Ausblick	95
10.1	Watsujis und Yanagitas Denken im Diskurs der Dichotomisierung der Kulturen	95
10.2	Watsujis und Yanagitas Partikularismus als Spiegelbilder westlicher Wissenschaft	97

10.3	Kultureller Partikularismus als Chance der kulturellen Verständigung?	100
Anhang	Watsuji Tetsurō, <i>Koji junrei</i> - Pilgerreise zu alten Tempeln Übersetzung Kapitel 1	104
	Bibliographie	113

0 Einleitung: Ethnozentristische Tendenzen im Denken Watsuji Tetsurō und Yanagita Kunios

„Selbstdefinition ist eine der Aufgaben, die sich allen Kulturen stellt.“¹ Diese Aussage kann als Leitmotiv dem Denken Watsuji Tetsurō (和辻哲郎, 1889-1960) und Yanagita Kunios (柳田国男, 1875-1962) vorangestellt werden.

Tatsächlich gelten der Philosoph Watsuji Tetsurō und der Volkskundler Yanagita Kunio als zwei der einflussreichsten Autoren des modernen Japans. Geprägt von der ausgehenden Meiji-Zeit (明治時代, 1868-1912) und der sich entfaltenden Taishō-Ära (大正時代, 1912-1926), gehören sie zu einer Generation von Intellektuellen, die ihre wissenschaftliche Tätigkeit in einem Klima relativer Stabilisierung und geistiger Konsolidierung entfalten.² Sie stehen am Anfang einer Periode der kulturellen Selbstbesinnung, die sich kontinuierlich verstärkt und mit den Abgrenzungsversuchen gegenüber dem Westen in den Jahren vor dem zweiten Weltkrieg einen vorläufigen Höhepunkt erreicht.³

Mit dieser Ausgangsposition sind die geistesgeschichtlichen Vorgaben angedeutet, die auf die geistigen Erben der Meiji-Zeit einwirken. Es geht nicht mehr, wie noch zu Beginn der Meiji-Ära, um die Eröffnung des Prozesses der Modernisierung an sich und den damit verbundenen Import westlicher Kulturgüter.⁴ Die Aufgabe, die sich den Gelehrten der Folgezeit stellt, besteht vielmehr in der Auseinandersetzung mit bereits „angeeigneten“ Vorstellungen von westlicher Kultur, die nunmehr in ihrer Valenz für die kulturelle Standortbestimmung Japans überdacht werden müssen. Dies vollzieht sich mit einem neu erwachenden Bedürfnis nach kultureller Identität, das sich jedoch nicht oder nicht mehr über eine „einfache“ Zurückweisung westlicher Vorstellungen und Errungenschaften definiert.⁵ Der Protest gegen den Westen formiert sich vielmehr auf dem Boden einer schon

¹ Said, Edward W.: Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht. Aus dem Amerikanischen von Hans-Horst Henschen. Frankfurt am Main (Fischer) 1994, S. 14.

² „While the designation ‚Meiji‘ had foreshadowed the radical innovations to accompany the ‚Enlightenment‘ drive of the 1870s and 1880s, naming the new era beginning in 1912 ‚Taishō‘ announced a period of rectification and stabilization.“ Tipton, Elise K.: *Modern Japan. A social and political history*. London, New York (Routledge) 2002, S. 88.

³ Vgl. Mishima Ken'ichi: *Ästhetisierung zwischen Hegemoniekritik und Selbstbehauptung*. In: Amelung, Iwo, Koch, Matthias, Kurtz, Joachim u.a.: *Selbstbehauptungsdiskurse in Asien: China – Japan – Korea*. Deutsches Institut für Japanstudien. Bd. 34. München (Iudicium) 2003, S. 25.

⁴ Obgleich die Öffnung Japans für die westliche Kultur in der Meiji-Zeit eine Periode tiefgreifender Veränderungen bedeutet, wäre es doch verfehlt, diese Reaktion auf eine erstmalige Begegnung mit dem Westen zurückzuführen. Tatsächlich reicht die Berührung mit den kulturellen Errungenschaften Europas bis in die Sengoku- und Edo-Zeit (戦国時代, 1477-1573; 江戸時代, 1603-1868) zurück. In diesem Zusammenhang ist vor allem an den Einfluss Spaniens und Portugals (*namban bunka* 南蛮文化) sowie an das Studium der niederländischen Sprache und Wissenschaften (*rangaku* 蘭学) zu denken. Zur Sache vgl. Numata, Jirō: *The Acceptance of Western Culture in Japan. General Observations*. In: *Monumenta Nipponica*, Vol. 19, No. 3/4 (1964), S. 235.

⁵ Zu der veränderten Situation vgl. die folgende Darstellung: „It is important to recognize that this intellectual reflex recruited scores of writers, thinkers and scholars, many of whom had been educated in Europe, whose reading of modernity did not necessarily represent a simple reaction in the name of

historisch greifbaren Verflechtung mit der westlichen Kultur, deren Werte, Theorien und Methoden nicht nur gekannt, sondern in den Selbstfindungsprozess eingebracht und für die eigenen Belange genutzt werden. Der Modernisierungsprozess tritt somit in eine eigene, „westlich inspirierte“ Phase der Reflexion, insofern das importierte Kulturgut einerseits die Maßstäbe zur Definition eines akzeptierten Selbstbildes setzt und andererseits die Mittel bestimmt, mit deren Hilfe dieses Ziel realisiert werden kann.

Vor diesem Hintergrund konkretisiert sich das Interesse, das Watsuji und Yanagita von der Forschung bis heute entgegengebracht wird. Vertraut mit den wissenschaftlichen und literarischen Vorgaben des Westens,⁶ widmen sowohl Watsuji als auch Yanagita ihre Studien der Etablierung eines japanischen Selbstbildes, das dem bewunderten Vorbild der fremden Kultur auf einem vergleichbaren kulturellen Niveau standzuhalten vermag.⁷ Watsujis Modifizierung der westlichen Philosophie durch die Reflexion auf spezifisch japanische Denk- und Sprachformen⁸ und Yanagitas Prägung der japanischen Volkskunde zu einer „Yanagita minzokugaku“⁹ bedeuten Beispiele für Anstrengungen, die das eigene Selbstbewusstsein auf dem Weg der Wissenschaft zu stärken suchen. In diesem Sinn werden beide Wissenschaftler – neben den Mitgliedern der „Japanischen romantischen Schule“ (*nihon romanha* 日本浪漫派) und dem ebenfalls auf literarischem Gebiet tätigen

something called tradition [...]. Japanese writers and thinkers who lived the reality of accelerated capitalist modernization sought to bring to surface a lapsed, forgotten and authentic world of difference to offset the homogeneity and sameness demanded by modern identity.“ Harootunian, Harry D.: *Enduring Custom: Memory, Repetition, and Aura and the Claims of Native Knowledge*. In: Hijiya-Kirschnereit, Irmela (Hg.): *Canon and Identity – Japanese Modernization reconsidered: Trans-Cultural Perspectives*. Deutsches Institut für Japanstudien. Miscellanea 14. Berlin, Tokyo (Iudicium) 2000, S. 184 f.

⁶ Für die biographische und wissenschaftliche Entwicklung Watsujis vgl. Kumano, Sumihiko: *Watsuji Tetsurō. Bunjin tetsugakusha no kiseki*. Tōkyō (Iwanami shoten) 2009, S. 20 ff. und Blocker, Gene H., Starling, Christopher I.: *Japanese Philosophy*. Albany (State University of New York Press) 2001, S. 128 ff.

⁷ Für Yanagita vgl. die Studie von Fukata, Ajiō: *Yanagita Kunio no minzokugaku*. Tōkyō (Yoshikawa kōbunkan) 2007, S. 2 ff., S. 24 ff.

⁸ Neben seinem Interesse für Kulturphilosophie und Ethik sind vor allem Watsujis Überlegungen über die philosophischen Ausdrucksmöglichkeiten der japanischen Alltagssprache von Bedeutung. Ein zentrales Beispiel hierfür ist die Unterscheidung zwischen „Existenz“ (sonzai 存在) und „Sein“ (ari, aru, naru あり, ある, なる). Vgl. Watsuji, Tetsurō: *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*. Aus dem Japanischen übersetzt von Hans Martin Krämer. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 2005, S. 34 ff. Zur Sache vgl. die zusammenfassende Darstellung von Kumano, Sumihiko: *Nihon tetsugaku shōshi*, Tōkyō (Chuokoron-shinsha) 2009, S. 158 ff. Vgl. auch Yuasa, Yasuo: *Overcoming Modernity. Synchronicity and Image-Thinking*. Albany (State University of New York Press) 2008, S. 67 ff., insb. S. 70.

⁹ Morikawa, Takemitsu: *Yanagita Kunio – Die Geburt der japanischen Volkskunde aus dem Geist der europäischen Romantik. Selbstbeschreibungsprobleme der japanischen Moderne*. In: Ders. (Hg.): *Japanische Intellektuelle im Spannungsfeld von Okzidentalismus und Orientalismus*. Intervalle 11. Schriften zur Kulturforschung. Begründet vom wissenschaftlichen Zentrum für Kulturforschung der Universität Kassel. Kassel (kassel university press) 2008, S. 46. Für die immer noch gültige Popularität Yanagitas als Begründer der japanischen Volkskunde vgl. auch Kawada, Minoru: *The Origin of Ethnography in Japan. Yanagita Kunio and his Times*. London, New York (Kegan Paul International) 1999, S. 1.

Tanizaki Jun'ichirō (谷崎潤一郎, 1886-1965) – zu den profiliertesten Vertretern einer Strömung des so genannten „kulturellen Partikularismus“ (*cultural particularism*) gerechnet,¹⁰ der das Selbstverständnis Japans bis in die Gegenwart prägt.

Indes, obgleich beide Denker dem gemeinsamen Ziel der Aufwertung der eigenen Kultur verpflichtet sind und ihre Subsumierung unter die Bezeichnung „kultureller Partikularismus“ von daher schlüssig erscheint, bereitet eine abschließende Bewertung ihres Erfolges in der japanischen Geistesgeschichte durchaus Mühe. Deutlich zeigt sich dies anhand der Tatsache, dass die Forschung in Hinblick auf Watsujis wie auch auf Yanagitas Rolle im Modernisierungsprozess durchaus geteilter Meinung ist. So steht neben positiven Einschätzungen, die in Watsujis und Yanagitas Werken vor allem das Motiv der Bewahrung der japanischen Tradition erblicken,¹¹ der Vorwurf im Raum, die beiden Wissenschaftler gehörten zu einer Gruppe von Autoren, die von der „welthistorisch besonderen Rolle Japans als Bollwerk gegen den Vormarsch der kolonialen ‚Zivilisation der Weißen‘ (*Ō-Bei hakujin bunmei* 欧米白人文明)¹² überzeugt seien und aus diesem Grund ethnozentristische Inhalte vertreten würden. In der Folge dieser Denkweise – so kann man den weiteren Befund zusammenfassen – stünden Watsuji und Yanagita für eine neue, dichotom gegen den Westen gerichtete Überlegenheit der japanischen Kultur, welche die wohlwollend gestimmte Seite der Forschung nicht zur Kenntnis nehme.¹³ Dies aber verhindere nicht nur die nötige Korrektur auf die historische Sicht der Wurzeln des Modernisierungsprozesses, sondern es blieben auch die schädigenden Auswirkungen auf die Mentalität der kulturellen und politischen Elite Japans unerkannt.¹⁴

¹⁰ Vgl. dazu die Darstellung von Najita, Tetsuo, Harootunian, Harry D.: *Japanese Revolt against the West: political and cultural Criticism in the twentieth Century*. In: Duus, Peter (Hg.): *The Cambridge History of Japan*. Vol. 6. The Twentieth Century. Cambridge (Cambridge University Press) 1988, S. 741 ff. Vgl. auch Doak, Kevin Michael: *Dreams of Difference. The Japan Romantic School and the Crisis of Modernity*. Berkeley, Los Angeles, London (University of California Press) 1994, S. xxviii f. „Kultureller Partikularismus“ ist nicht mit „Nationalismus“ gleichzusetzen. Während „Nationalismus“ das Konzept einer Nation voraussetzt, beruht „kultureller Partikularismus“ eher auf Bedingungen, die einen sozialen Nexus (*social nexus*) gewährleisten. Zur Unterscheidung zwischen „kulturellem Partikularismus“ und „Nationalismus“ vgl. Bellah, Robert, N.: *Imagining Japan. The Japanese Tradition and its Modern Interpretation*. Berkeley, Los Angeles, London (University of California Press), S. 115 f.

¹¹ Für Watsuji vgl. die folgende Aussage: „Watsuji made an effort to recover the primordial meaning of the Japanese tradition which has been destroyed in the name of modernization.“ Nagami, Isamu: *The Ontological Foundation in Tetsurō Watsuji's Philosophy: Kū and Human Existence*. In: *Philosophy East and West*, Vol. 31, No. 3 (July, 1981), S. 293. Zu Yanagita heißt es beispielsweise: „Yanagita Kunio gilt als Begründer der wissenschaftlichen Volkskunde in Japan. Wer sich mit der traditionellen japanischen Kultur beschäftigen will, kann ihn nicht ignorieren, und zwar weder in Japan noch sonstwo in der Welt.“ Morikawa, Takemitsu: *Yanagita Kunio – Die Geburt der japanischen Volkskunde aus dem Geist der europäischen Romantik. Selbstbeschreibungsprobleme der japanischen Moderne*, S. 46.

¹² Mishima Ken'ichi: *Ästhetisierung zwischen Hegemoniekritik und Selbstbehauptung*, S. 29.

¹³ Vgl. Mishima Ken'ichi: *Ästhetisierung zwischen Hegemoniekritik und Selbstbehauptung*, S. 29 f.

¹⁴ Vgl. Mishima Ken'ichi: *Ästhetisierung zwischen Hegemoniekritik und Selbstbehauptung*, S. 42.

Diese Kontroverse lässt auf tiefer liegende Schwierigkeiten einer Entwicklung schließen, in der die beiden Denker stehen. Versucht man die Ursache der sich in der Forschung abzeichnenden Unstimmigkeiten zu bestimmen, dann ist sicher ein auslösendes Moment im Verständnis der Zuschreibungen von Tradition und Ethnozentrismus zu sehen, die in ihrer – teilweise widersprüchlichen – Bedeutungsvielfalt weder für Watsuji noch für Yanagita ausreichend geklärt sind.

Was dies sachlich meint, lässt sich paradigmatisch anhand der Frage verfolgen, in welchem Sinn die Bezeichnung „kultureller Partikularismus“ für die beiden Denker eigentlich zutreffen soll. So steht die Bezeichnung „kultureller Partikularismus“ für einen Komplex vielfältiger kultureller Äußerungen, in dem sich nicht nur unterschiedliche geistesgeschichtliche Strömungen überlagern, sondern isolierte Aspekte herausgehoben werden, die sodann für „die eine Kultur Japans“ stehen sollen. In diesem Sinn gilt es zum einen die inhaltliche Seite des Traditionsverständnisses zu klären, von dem Watsuji und Yanagita jeweils ausgehen. Zum anderen aber ist das Augenmerk auf die Mittel der methodischen Begründung zu richten, mit deren Hilfe die jeweils gewählten Inhalte ihre vorrangige Stellung als Repräsentanten eines „kulturellen Partikularismus“ erhalten. Damit ist eine wissenschaftstheoretische Problematik angesprochen, die auf die Interpretation und Anwendung der vom Westen vorgegebenen Wissenschaftsparadigmata zielt.

Versucht man Watsujis und Yanagitas Leistung im Licht des skizzierten Problemhorizonts zu sehen, dann fällt zunächst auf, dass der von Watsuji entwickelte „kulturelle Partikularismus“ mit dem von Yanagita entworfenen Konzept keineswegs identisch ist. Ein Grund dafür besteht in der unterschiedlichen Auffassung der beiden Autoren, welche Inhalte aus dem Fundus der japanischen Geistes- und Kulturgeschichte als „typisch japanisch“ zu gelten haben. Während Watsuji den „japanischen Geist“ etwa in der philosophisch-ästhetischen Aneignung der einst aus dem fernen China importierten buddhistischen Lehre bzw. Kunst verkörpert sieht und seine Kenntnis selbstverständlich aus dem Studium schriftlicher Quellen bezieht,¹⁵ wendet sich Yanagita verstärkt den Traditionen des indigenen Shintoismus zu und entdeckt das „japanische Wesen“ in der Lebensweise des gewöhnlichen Volkes bzw. in der mündlichen Überlieferung seiner Märchen.¹⁶ Damit liegen zwei Bestimmungsweisen der Besonderheit Japans vor, die nicht nur in eigentümlicher Weise miteinander zu konkurrieren scheinen, sondern geradezu als gegenläufige Modelle eines „kulturellen Partikularismus“ betrachtet werden können.

Der eigentümliche Befund, dass die Bezeichnung „kultureller Partikularismus“ nicht nur heterogene, sondern auch konkurrierende Modelle „der japanischen Tradition“ unter sich versammelt, steigert sich weiter durch die Tatsache, dass diese Modelle mit einer an

¹⁵ Vgl. Najita, Tetsuo, Harootunian, Harry D.: *Japanese Revolt against the West: political and cultural Criticism in the twentieth Century*, S. 744.

¹⁶ Vgl. Najita, Tetsuo, Harootunian, Harry D.: *Japanese Revolt against the West: political and cultural Criticism in the twentieth Century*, S. 751 f.

den westlichen Standards orientierten wissenschaftlichen Methodik eingeführt werden.¹⁷ In diesem Zusammenhang besteht die Irritation in dem Umstand, dass die beliebig gewählten Inhalte der als „japanisch“ geltenden Traditionen nach westlichem Vorbild zu „wissenschaftlich fundierten Traditionen“ zusammengefügt werden. Die westlichen, einer „sicheren Erkenntnis“ verpflichteten Wissenschaftsparadigmata¹⁸ werden zum Erweis der „besonderen Tradition Japans“ auf die jeweils gewählten Objektbereiche angewendet, wobei die gegenläufig konzipierten Inhalte zwanglos mit ebenso gegenläufigen Methoden korrespondieren. In diesem Sinn favorisiert Watsuji – um dies an dieser Stelle schon anzudeuten – einen universalistischen Weg, der Japans Überlegenheit über den Westen durch den Aufweis einer noch weiter reichenden philosophischen Denk- und Einsichtsfähigkeit zu zeigen versucht, wohingegen Yanagita die Eigenheiten des japanischen Volkes partikularistisch im Rahmen eines wissenschaftskritischen Programms herausstellt, das die Methoden des Westen als defizient erkennt.

Kehrt man vor dem Hintergrund dieser Schwierigkeiten zu der ambivalenten Haltung der Forschung zurück, dann scheinen die wahrgenommenen Vorbehalte und vorgetragenen Differenzen verständlicher. Watsujis und Yanagitas Vorgehensweise mündet offensichtlich in ein Paradox, das in der Kombination von austauschbarem Traditionsinhalt und angestrebter wissenschaftlicher Objektivität besteht. Das im Rahmen der westlichen Kultur entwickelte Wissenschaftsverständnis mit seiner Ausrichtung auf Erkenntnis, Neutralität der Darstellung, innere Stringenz der Gedankenführung und Wahrheit der Aussagen¹⁹ wird bei den japanischen Autoren zu einem ambivalenten Mittel, das einerseits der wissenschaftlichen Präsentation einer eigenen Tradition dient, andererseits aber auch im Dienst einer Konstruktion von kultureller Identität steht, die sich als anti-westliches Gegenkonzept versteht. In der Folge eines wissenschaftlichen Denkens, das zur objektiven Überprüfbarkeit von Inhalten und zur Sicherung kultureller Partikularität gleichermaßen in Anspruch genommen wird, lassen sich Watsujis und Yanagitas Entwürfe – je nach Sichtweise

¹⁷ Zur Frage nach dem Anspruch von Wissenschaft vgl. etwa die folgende Aussage: „Allgemeines Ziel der Wissenschaften ist es, Wissen zu produzieren – also klassisch formuliert, wahre begründete Meinungen. [...] Die zentrale Idee der Wissenschaft bezieht sich nicht nur auf die *Form* wissenschaftlichen Wissens, sondern auch auf das *Verfahren* und die *Methode* der Wissenschaft: Wissenschaftliche Aktivität sollte *kritisch*, *intersubjektiv* und *sachverständig* sein. Wissenschaftsansprüche sollten in der Wissenschaft weder dogmatisch abgesichert noch an einen sozialen Status gebunden sein [...]. Dadurch soll die Suche nach wissenschaftlichem Wissen und wissenschaftlichen Theorien in eine positive Dynamik ständiger Verbesserung überführt werden.“ Detel, Wolfgang: *Grundkurs Philosophie*. Bd. 4. *Erkenntnis und Wissenschaftstheorie*. Reclams Universal-Bibliothek Nr. 18471. Stuttgart (Philipp Reclam) 2007, S. 90.

¹⁸ „Die traditionelle Epistemologie befasst sich hauptsächlich mit dem Überzeugungswissen und geht davon aus, dass dieses Wissen zumindest *wahre* Meinung ist, denn eine Meinung, die nicht wahr ist, würden wir wohl kaum als Wissen ansehen.“ Vgl. Detel, Wolfgang: *Grundkurs Philosophie*, S. 49.

¹⁹ Zur Rezeption eines der Neutralität verpflichteten Wissenschaftsideals in Japan vgl. Koch, Matthias: *Nationale Selbstbehauptung in Japan durch Wissenschaft, Technik und Industrie*. In: Amelung, Iwo u.a. (Hg.): *Selbstbehauptungsdiskurse in Asien: China – Japan – Korea*. Monographien aus dem Deutschen Institut für Japanstudien. Bd. 34. München (Iudicium) 2003, S. 184 ff.

– sowohl als Wissenschaft als auch als Ethnozentrismus deuten. Mit diesem widersprüchlich anmutenden Eindruck gewinnt jedoch nicht nur die Problematik der Konstruktion kultureller Identität und deren mögliches Abgleiten in einen „kulturellen Partikularismus“ an Brisanz, sondern es steht vor allem das westliche Wissenschaftsverständnis auf dem Prüfstand, das – wie es scheint – nicht nur objektive, sondern auch seinerseits mögliche ethnozentristische Denkweisen unterstützt.

Im Horizont dieser Überlegungen lässt sich nun die Zielsetzung der Untersuchung benennen. Es soll der Frage nachgegangen werden, wie Watsuji und Yanagita die Wende zu einer wissenschaftlich fundierten kulturellen Selbstbehauptung vollziehen und aus welchen Gründen die kreierte Wissenschaftsentwürfe ethnozentristische Tendenzen aufweisen.

Das erste Kapitel widmet sich den historischen und systematischen Faktoren, die Watsujis und Yanagitas wissenschaftlichen Entwürfen vorausgehen. In historischer Hinsicht ist dabei die These leitend, dass die erarbeiteten Konzeptionen konstruierte Selbstbilder einer japanischen Identität bedeuten, die ihre Wurzeln in den seit der frühen Meiji-Zeit bestehenden Diskursen über das Verhältnis Japans zum Westen haben. In der Fixierung auf die kulturellen Vorstellungen des Westens und durch die Rezeption westlicher Wissenschaftsparadigmata bilden diese Diskurse nicht nur die Voraussetzung für die Ausformulierung der Selbstbehauptungskonzepte während der Vorkriegsjahre, sondern auch für die bis in die Gegenwart anhaltende Dichotomisierung der japanischen und westlichen Kultur. Der systematische Aspekt zeigt sich anhand der Reaktionen der Meiji-Gelehrten auf die Anforderungen der Modernisierung. In der Akzeptanz des universellen Anspruchs westlicher Wissenschaft oder aber im Rückzug auf eigene Formen des Wissens veranschaulichen sie die ethnozentristisch angelegten Grundtypen von kultureller Identität, die in der Folgezeit durch die Anwendung universell oder partikulär ausgerichteter Wissenschaftsmodelle „wissenschaftlich“ bestätigt werden.

Die Kapitel zwei bis fünf schließen mit der Entwicklung des kulturellen Partikularismus im Denken Watsujis Tetsurōs an. Auf der Grundlage einschlägiger Texte wird Watsujis universalistische Aneignung des Fremden und die Konstruktion einer japanischen Identität dargestellt. Den Ausgangspunkt der Überlegung bildet Watsujis Interesse an der japanischen und europäischen Kunst, das in dem klassischen Genre der Reiseliteratur verarbeitet wird und schon in diesem frühen Stadium die universell angelegte Strategie der kulturellen Selbststilisierung sichtbar werden lässt. Japan zeichnet sich nicht nur durch ein umfassendes Verständnis der westlichen Ästhetik, sondern ebenso durch ein eigenes Stilempfinden aus, das seine kulturelle Besonderheit sichert (Kapitel zwei). In den anschließenden Überlegungen zur Anthropologie und klimatischen Umwelt verdeutlicht sich die Funktion des Wissenschaftsverständnisses für die Konstruktion kultureller Partikularität. Die von der westlichen Philosophie inspirierte universelle Frage nach dem Wesen des Menschen an sich wird mit der Besonderheit des japanischen Klimas verknüpft und in die-

ser Kombination als kulturwissenschaftlicher Beleg für die einzigartige Realisierung des Menschseins in Japan genutzt (Kapitel drei). Die Konzeption der Ethik vertieft diesen Ansatz der kulturellen Besonderheit Japans. Von einer Analyse der japanischen Sprache ausgehend wird ein Menschenbild entwickelt, das westlichem Denken überlegen sein soll und Japan einen Führungsanspruch im Zusammenspiel der Kulturen sichert (Kapitel vier). Die Frage nach dem historischen Verhältnis Japans zu fremden Kulturen bildet einen Höhepunkt in Watsujis Konstruktion kultureller Identität. Mit Hilfe der östlichen Kategorie der Leere entwickelt Watsuji den Gedanken einer allumfassenden Rezeptionsfähigkeit, die exklusiv der japanischen Mentalität zugesprochen wird. In der Folge erscheint Japan als das Land, das sich in singulärer Weise anderen Kulturen universell zu öffnen vermag und sich – auf ethnozentristische Art – als einzigartiger Ort der Realisation von Kultur auszeichnet (Kapitel fünf).

Die Kapitel sechs bis neun verfolgen Yanagita Kunios partikularistische Begründung der „japanischen Volkskunde“ als Gegenteil zu Watsujis universalistischem Ansatz. Die Überlegung nimmt ihren Ausgang bei Yanagitas kulturellem Hintergrund der nativistischen Tradition Japans. Die Zurückdrängung des Fremden durch die „Nationale Schule des Lernens“ bildet eine wesentliche Voraussetzung der kulturellen Selbstversicherung, die in Yanagitas Konzeption der Volkskunde aufgegriffen und intensiviert wird (Kapitel sechs). Wie sich die Leitlinien der Volkskunde konkretisieren, verdeutlicht die wissenschaftstheoretischen Schwierigkeiten des von Yanagita geplanten Programms. In der Frage nach der Leitwissenschaft und den Inhalten der Volkskunde zeichnet sich eine anti-westliche Haltung ab, die jeden fremden Einfluss auf die volkskundlichen Studien auszuschließen sucht (Kapitel sieben). Die theoretische Fundierung der Volkskunde treibt die Reduktion der Disziplin auf die Beschäftigung mit der eigenen Tradition weiter voran. Die Volkskunde wird über die Bestimmung ihres Gegenstandsbereichs und ihrer Methode aus dem Kontext möglicher Vergleichbarkeit herausgelöst, so dass die Erforschung und Bewertung der japanischen Tradition nicht mehr von Außen, sondern lediglich aus einer inneren Perspektive vorgenommen werden kann (Kapitel acht). Praktisch untersuchte Themenbereiche der Volkskunde bestätigen die exklusive Anlage des theoretischen Ansatzes. Die japanische Tradition stellt sich in Yanagitas Forschungen als ein ethnozentristischer Komplex rational nicht weiter durchbringbarer und nach Außen nicht vermittelbarer Glaubensvorstellungen dar (Kapitel neun).

Das zehnte Kapitel diskutiert die Wirkungsgeschichte von Watsujis und Yanagitas Ansatz. Dabei wird die generelle Bedeutung der beiden Konzeptionen für die so genannte *Nihonron*-Bewegung und deren wissenschaftliche Einseitigkeiten angedeutet. Die zu Beginn der Abhandlung gestellte Frage nach der Funktion wissenschaftlichen Denkens im Spiegel der Kulturen wird erneut aufgegriffen. Watsujis und Yanagitas Konstruktionen von kulturellem Partikularismus werden als gegenläufige Antworten auf westliche Vorstellungen von Wissenschaft gewertet, deren Strategien und Eigentümlichkeiten zugleich ein

Licht auf die wissenschaftlichen Überzeugungen der abendländischen Tradition werfen. Mit dem Problem der möglichen Berechtigung und interkulturellen Bedeutung der beiden Ansätze schließt die Untersuchung.

1 Historische und systematische Hintergründe der Entwicklung von Watsujis und Yanagitas Wissenschaftsauffassung

1.1 Die kulturelle Identität Japans als Konstruktion und Produkt eines gesellschaftlichen Diskurses

„Innerhalb der Auseinandersetzung japanischer Intellektueller mit der Modernisierung Japans lassen sich [...] zwei unterschiedliche Diagnosen ausmachen. Hin- und hergerissen zwischen der europäischen und der eigenen Kultur, merken sie nicht, in welchem hohem Maße beide Blickrichtungen sich einer von der jeweiligen Modernisierung mitgeprägten Dichotomisierung zwischen ‚Japan‘ und dem ‚Westen‘, sprich: einer Konstruktion verdanken; und vor die Alternative gestellt zwischen einer apologetischen Haltung dem Kollektiven gegenüber und der Fürsprache für die Modernisierungsverlierer verschließen sie sich der Einsicht, daß man in der Moderne ohne Kritik an den kollektiven Diskursen nicht auskommen kann.“²⁰

Brennpunktartig verdichten sich in dieser Aussage die Schwierigkeiten, die in der Diskussion um die kulturelle Identität Japans bis in die Gegenwart virulent sind. Im Vordergrund des Interesses steht die Bewertung des Prozesses der Modernisierung, die aus einer revidierten intellektuellen Sichtweise vorgenommen werden soll. Die Notwendigkeit dieser Forderung resultiert aus der Einsicht, dass die bisher leitenden Maßstäbe der Beurteilung und die damit verknüpften Interpretationsmuster unzulänglich sind. Die auslösenden Faktoren des japanischen Modernisierungsprozesses bleiben – so scheint es – in ihrer Verflechtung mit den westlichen Vorgaben kultureller Identität unerkannt und können aus diesem Grund kaum zu einer adäquaten Standortbestimmung im „globalen Wettbewerb der Kulturen“ beitragen. Ganz im Gegenteil artikuliert sich die verzerrte Wahrnehmung der ideengeschichtlichen Voraussetzungen der Modernisierung in einer eigentümlichen, sowohl nach Außen wie auch nach Innen wirksam werdenden „intellektuellen Wankelmütigkeit“, insofern das mit der Modernisierung erworbene japanische Selbstbild weder der kulturellen „Fremdwelt“ noch der kulturellen „Heimwelt“²¹ als Ausdruck eines selbstsicheren japanischen Selbstbewusstseins zu vermitteln ist. Die Folgen der verschobenen Auseinandersetzung sind gravierend. Es erweist sich nicht nur der mit der Modernisierung einhergehende Wunsch nach einer gesicherten Selbstdarstellung in einer paradoxen Weise als uner-

²⁰ Mishima, Ken'ichi: *Die Schmerzen der Modernisierung als Auslöser kultureller Selbstbehauptung. Zur geistigen Auseinandersetzung Japans mit dem „Westen“*. In: Hijiya-Kirschner, Irmela (Hg.): *Japan am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts*. Edition Suhrkamp. Neue Folge Bd. 999. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1999, S. 87.

²¹ Zur Reflexion auf die Bedeutung der Begriffe „Fremdwelt“ und „Heimwelt“ vgl. Waldenfels, Bernhard: *Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt*. In: Mall, Ram Adhar, Lohmar, Dieter (Hg.): *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität. Studien zur interkulturellen Philosophie 1*, Amsterdam, Atlanta (Editions Rodopi) 1993, S. 53 ff. Vgl. auch Ohashi, Ryosuke: *Die Zeit der Weltbilder*. In: Mall, Ram Adhar, Schneider, Notker (Hg.): *Ethik und Politik. Studien zur interkulturellen Philosophie 5*, Amsterdam, Atlanta (Editions Rodopi) 1996, S. 19 f.

füllbar, da jedes Beharren auf einer „eigenen japanischen Kultur“ notwendig mit der Beschwörung des „kulturell fremden Westens“ einhergeht. Die unzureichend durchschaute Zwiespältigkeit der Bedingungen der kulturellen Selbstvergewisserung bringt vielmehr auch eine Radikalisierung der intellektuellen Positionen mit sich, indem die eigene Kultur offensichtlich nur im Widerstreit zum kulturellen Selbstverständnis des Westens begriffen und in der nicht überwindbaren Form dualistisch angelegter Selbstbehauptungsstrategien dargestellt werden kann.²²

Vor dem Hintergrund der skizzierten Problematik erstaunt es nicht, dass eine Neuorientierung in der intellektuellen Auseinandersetzung mit der eigenen kulturellen Wahrnehmung unabdingbar scheint. Soll eine Entkrampfung der bestehenden intellektuellen Fixierungen stattfinden, müssen die Faktoren aufgedeckt werden, die im Zuge der Entwicklung eines kulturellen Selbstverständnisses mögliche Einseitigkeiten und Ambivalenzen nach sich ziehen. Konkret heißt dies, dass die verhandelten Vorstellungen von „Japan“ auf der einen Seite und „dem Westen“ auf der anderen Seite als Konstruktionen erkannt werden müssen, die ihrerseits als Resultat langwieriger Diskurse zu verstehen sind.²³ Dies ist gleichbedeutend mit der Forderung, die faktische Bedeutung der betreffenden Vorstellungen zu überdenken. So verdeutlicht die Sprechweise von „Konstruktion“ die Auffassung, dass jede Form von akzeptierter Wirklichkeit – mag sie aus soziologischer, philosophischer oder psychologischer Perspektive formuliert sein – nicht als objektiv erkennbarer Sachstand gegeben ist, sondern von den agierenden Subjekten erzeugt wird. Wirklichkeit ist demzufolge als ein Produkt zu verstehen, das in Abhängigkeit von den Konstruktionsprozessen der Individuen geschaffen wird und über die gemeinsame Kommunikation mit anderen Individuen Verbindlichkeit erhält.²⁴ Analog hierzu wird auch mit dem Begriff des „Diskurses“ auf den Herstellungscharakter von Wirklichkeit über das Medium der Sprache verwiesen. Thematische Auseinandersetzungen innerhalb einer Gesellschaft schlagen sich in unterschiedlichen Äußerungen und Texten nieder, um zugleich Auskunft über das von diesen Gruppen anerkannte Wissen zu dieser Thematik und die damit verknüpften handlungsleitenden Prinzipien zu geben.²⁵

Mit diesen Überlegungen ist die Stoßrichtung vorgegeben, auf welche Weise die Dichotomie zwischen „Japan“ und „dem Westen“ aufgelöst werden kann. Die Bilder Japans

²² Vgl. Mishima, Ken'ichi: *Die Schmerzen der Modernisierung*, S. 86 f.

²³ Vgl. Mishima, Ken'ichi: *Die Schmerzen der Modernisierung*, S. 87.

²⁴ Für die Fülle der Abhandlungen zum Konstruktivismus vgl. stellvertretend Ameln, Falko von: *Konstruktivismus. Die Grundlagen systemischer Therapie*. Tübingen, Basel (A. Francke) 2004, S. 9 ff.

²⁵ Vgl. die Darstellung von Gardt, Andreas: *Diskursanalyse – Aktueller theoretischer Ort und methodische Möglichkeiten*. In: Warnke, Ingo H. (Hg.): *Diskursanalyse nach Foucault. Theorie und Gegenstände*. Linguistik – Impulse & Tendenzen 25. Hg. von Susanne Günther u.a. Berlin, New York (Walter de Gruyter) 2007, S. 30. Klassische Aussagen zur Bedeutung von „Diskurs“ finden sich bei Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*. Mit einem Essay von Ralf Konersmann. Frankfurt am Main (Fischer) ¹¹2010, S. 15 f. Vgl. auch Laclau, Ernesto, Mouffe, Chantal: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien (Passagen) ³2006, S. 141 ff.

und des Westens, welche die intellektuelle Szene Japans so nachhaltig beschäftigen, basieren nicht auf unabänderlichen Bedingungen der Realität, sondern spiegeln veränderbare, jeweils gesellschaftlich anerkannte Erklärungsmuster wider, was unter „Japan“ bzw. „dem Westen“ verstanden werden soll. Die dialektische Abhängigkeit, in der das moderne Japan sein kulturelles Selbstverständnis durch Abgrenzung vom Westen bezieht, speist sich aus einem Bündel selbstproduzierter Konstruktionen, die nicht nur aus einem – durchaus widersprüchlichen – Konglomerat positiver wie negativer Wertvorstellungen über die eigene Kultur bestehen, sondern im Gegenzug auch als Quelle für die Belegung der fremden Kultur mit entsprechenden Zuschreibungen fungieren.²⁶

Wirft man einen Blick auf die historischen Anfänge der Selbstvergewisserungsdiskurse, dann bestätigt sich der Hinweis auf den konstruierten Charakter des kulturellen Selbstverständnisses. So ist vor allem der während der Meiji-Zeit einsetzende Modernisierungsprozess als eine Entwicklung zu sehen, die wesentlich von einem „selbstverordneten Programm“ kulturpolitisch gewollter Veränderungen lebt und zugleich ein Licht auf die vielfältigen gesellschaftlichen Erwartungen wirft, denen das neu kreierte Bild von der eigenen Kultur genügen soll. In Slogans wie „Zivilisation und Aufklärung“ (*bunmei kaika* 文明開化)²⁷ verdichtet sich der Wunsch nach der Überwindung geistiger und gesellschaftlicher Defizite, wobei die Wertvorstellungen und Errungenschaften der in ihrer Führungsrolle anerkannten westlichen Kultur bewusst in die Gesellschaft importiert werden.²⁸ Zugleich wird mit dieser Gleichsetzung von Modernisierung und Verwestlichung der Grundstein für eine Entzweiung gelegt, die das Bewusstsein der intellektuellen Kräfte nachhaltig prägt.²⁹ Die von Außen an die Gesellschaft herangetragenen westlichen Denk- und Handlungsmuster werden entweder in möglichst vollständiger Identifikation mit dem Fremden begrüßt³⁰ oder aber als unerwünschte Überfremdung abgelehnt.³¹

²⁶ Vgl. Mishima Ken'ichi: *Die Schmerzen der Modernisierung*, S. 88.

²⁷ Zu den etymologischen Wurzeln der Formulierung *bunmei kaika* und ihrer Verbreitung im Japan der Meiji-Zeit vgl. Tai, Eika: *Rethinking Culture, National Culture, and Japanese Culture*. In: *Japanese Language and Literature*, Vol. 37, No. 1 (April, 2003), S. 8 f.

²⁸ Die Intentionen des Slogans *bunmei kaika* finden sich beispielhaft in den Schriften Fukuzawa Yukichis (福沢諭吉, 1835-1901) als eines der prominentesten Protagonisten des Modernisierungsprozesses: „Observing history, man is unenlightened in the beginning and gradually advances toward civilization and enlightenment (*bunmei kaika*). In the age of illiteracy (*reigi no michi*), people are unable to restrain their animal spirits and passions [...]. As progress is made toward civilization, these ways gradually decline.“ Zitiert nach Craig, Albert M.: *Fukuzawa Yukichi: The Philosophical Foundations of Meiji Nationalism*. In: Ward, Robert E. (Hg.): *Political Development in Modern Japan*. Princeton (Princeton University Press) 1968, S. 108. Zur Sache vgl. Pyle, Kenneth B.: *Meiji Conservatism*. In: Jansen, Marius, B. (Hg.): *The Cambridge History of Japan*. Vol. 5. *The Nineteenth Century*. Cambridge (Cambridge University Press) 1989, S. 678 f.

²⁹ Zur Frage, ob es sich bei der Konstruktion der modernen japanischen Gesellschaft um eine Fehlkonstruktion (*misconstruction*) handelt, vgl. Iida, Yumiko: *Rethinking Identity in Modern Japan. Nationalism as aesthetics*. Routledge/Asian Studies Association of Australia (ASAA). East Asia Series. London, New York (Routledge) 2002, S. 13 f.

³⁰ So z.B. bei Tokutomi Sohō (徳富蘇峰, 1863-1957), der das Ziel der mit dem Slogan *bunmei kaika* angezielten Modernisierung in der völligen Verwestlichung der japanischen Gesellschaft sieht. Vgl.

Vor diesem Hintergrund der ersten Reaktionen auf die *bunmei-kaika*-Bewegung konkretisiert sich, was mit der „realitätsstiftenden“ Bedeutung des gesellschaftlich produzierten Diskurses und der mit ihm verknüpften Konstruktionen eines eigenen kulturellen Selbstverständnisses gemeint ist. Wertvorstellungen und Wissensformen, die in der japanischen Gesellschaft vor der Verwestlichung gemeinhin als verankert und akzeptiert betrachtet wurden, verlieren durch die Perspektive auf die „andere“, westliche Kultur ihren bis dahin gültigen Stellenwert, indem sie nunmehr als „unrichtig“ oder „richtig“ bewertet und in der Konsequenz hiervon als zu verwerfen oder schützenswert empfunden werden. In der Folge ist die Frage nach einer eigenen japanischen Kultur in einem neuen, nicht umgehbareren „kulturellen Koordinatensystem“ angesiedelt.³² Die Bestimmung des eigenen kulturellen Standorts bleibt – gleichgültig ob eine Position der Angleichung oder der Resistenz eingenommen wird – immer ein Ergebnis des Vergleichs mit dem Westen, der als Maßstab für den Entwurf von Kultur überhaupt verstanden wird.

1.2 Eigenheit – Fremdheit – Ethnozentrismus: Möglichkeiten und Gefahren der Konstruktion kultureller Identität

Ein erster Blick auf die frühen Reflexionen der Gelehrten der Meiji-Zeit lässt erkennen, dass die Entwicklung des Verständnisses der eigenen japanischen Kultur wesentlich über den aus japanischer Perspektive vorgenommenen Bezug zum Westen erfolgt. In diesem Sinn scheint die zu Beginn des Abschnitts zitierte Aufforderung,³³ die bis in die Gegenwart behauptete Dichotomie zwischen Japan und dem Westen auf ihre konstruierten Implikationen hin zu hinterfragen, eine klar definierte Aufgabe zu sein. Es gilt, die Bilder der eigenen und fremden Kultur als Selbstbilder zu erkennen, die nicht das Fremde wiedergeben, sondern imaginierte Antworten auf die Frage bedeuten, wie die eigene Kultur wohl in den Augen der fremden Kultur erscheinen mag.³⁴

Pyle, Kenneth B.: *Meiji Conservatism*, S. 676 f. Zur Tokutomis Deutung der japanischen Geschichte vgl. Duus, Peter: *Whig History, Japanese Style: The Min'yusha Historians and the Meiji Restoration*. In: *The Journal of Asian Studies*, Vol. 33, No. 3 (May, 1974), S. 420 ff. und 432 ff.

³¹ Die Verteidigung traditioneller japanischer Werte wird durch konfuzianisch gestimmte Erzieher und Publizisten wie Motoda Eifu (元田永孚, 1818-1891) oder Nishimura Shigeki (西村茂樹, 1828-1902) eingeleitet. Freilich lösen die Versuche der Stärkung der konfuzianischen Ideale innerhalb der Gruppe der konservativen Modernisierungsgegner vielfältige Reaktionen aus, die von liberalen Korrekturen bis zu utilitaristischen oder nationalistischen Rechtfertigungsversuchen reichen. Vgl. Pyle, Kenneth B.: *Meiji Conservatism*, S. 681 ff.

³² Die Verschiebung der Bewertungsmaßstäbe der eigenen Kultur ist selbstverständlich nicht auf Japan beschränkt, sondern in jeder Kultur möglich. So analysiert Stuart Hall beispielsweise den Wechsel, der in der Bewertung der Hautfarbe „schwarz“ in Jamaika in den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts stattgefunden hat. Vgl. Hall, Stuart: *Ethnizität: Identität und Differenz*. In: Engelmann, Jan (Hg.): *Die kleinen Unterschiede: der cultural studies reader*. Frankfurt am Main, New York (Campus) 1999, S. 92.

³³ Vgl. oben, Anm. 1.

³⁴ Vgl. Mishima, Ken'ichi: *Die Schmerzen der Modernisierung*, S. 88.

Indes, so plausibel die Forderung sein mag, die Übernahme des „fremden Blicks“ auf die eigene Kultur aufzugeben, so sehr irritiert das Phänomen der Langlebigkeit der betreffenden Vorstellungen. So bleibt nicht nur die „Konfrontation japanischen und europäischen Denkens“³⁵ ein anhaltender Gesprächsgegenstand der japanischen Intellektuellen, sondern es besteht überdies auch die Gefahr, dass diese Konfrontation zu einem erneuten Aufflammen „ethnozentristischer Diskurse“³⁶ führt. Soll dies nicht nur als Ausdruck eines intellektuellen Beharrens auf unnötig verfestigten Positionen, sondern als eine „kollektiv gewählte Form der Selbstdarstellung“ gewertet werden, dann ist eine Erklärung gefordert, aus welchen Gründen die eigene Selbstdarstellung so hartnäckig in der Einkleidung kultureller Polarität erfolgt. Beruht die vertretene Dichotomie – so kann man fragen – auf Konstruktionsmechanismen, die einer gewissen Eigenlogik folgen, oder allgemeiner formuliert: Welche Faktoren sind es, die in der Konstruktion der Dichotomie zwischen „Japan“ und „dem Westen“ überhaupt wirksam werden?

Mit dieser Problematik ist das übergreifende Thema der Möglichkeiten und Gefahren der Konstruktion von kultureller Identität angesprochen. Es gilt zunächst zu klären, wie sich kulturelle Identität eigentlich herstellt und ob die beklagte polarisierende Sicht auf die Kulturen im Konstruktionsverfahren von Identität selbst begründet ist. Ist dies der Fall, dann ist in jeder Konstruktion von kultureller Identität mit einer dualistischen Anlage zu rechnen, so dass für die selbstbehauptete Eigentümlichkeit einer Kultur weniger die Berufung auf eine Gegensätzlichkeit an sich als vielmehr die inhaltliche Ausgestaltung der Gegensätze von Interesse ist. Sodann muss der Sorge Rechnung getragen werden, dass mit einer „sterilen Polarisierung“³⁷ der Kulturen ethnozentristische Selbstdarstellungen aufleben, in denen das Bewusstsein einer kulturellen Besonderheit Japans aufrecht erhalten und propagiert wird.³⁸ Dies meint konkret die Frage, in welcher Weise die Konstruktionsmechanismen kultureller Identität ethnozentristische Interpretationsweisen von Kultur be-

³⁵ Mishima, Ken'ichi: *Die Schmerzen der Modernisierung*, S. 86.

³⁶ Mishima, Ken'ichi: *Die Schmerzen der Modernisierung*, S. 87. Zu den Gefahren der Polarisierung der Kulturen vgl. die folgende Einschätzung: „Die Welt des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts bietet nicht nur dem notorischen Pessimisten ein beunruhigendes, zumindest verwirrendes Bild. [...] Die Welt, so scheint es, kehrt zurück zu archaisch anmutenden Determinanten, deren Virulenz im Lauf unseres Jahrhunderts lediglich verschüttet und verdrängt, offensichtlich jedoch keineswegs vermindert worden ist. Kategorien wie ‚ethnische Zugehörigkeit‘, ‚kulturelle Identität‘ oder auch ‚traditionelles Wertesystem‘ bilden mit einem Mal wieder ernstzunehmende, oft furchteinflößende Kriterien innerhalb der internationalen Debatte, um so die sich aus dem gegenwärtigen Chaos neu formierenden Großräume der Zukunft zu definieren.“ Antoni, Klaus: *Japans schwerer Weg nach Asien – Geistesgeschichtliche Anmerkungen zu einer aktuellen Debatte*. In: Hijiya-Kirschner, Irmela (Hg.): *Japan am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts*, S. 124.

³⁷ Mishima Ken'ichi: *Ästhetisierung zwischen Hegemoniekritik und Selbstbehauptung*, S. 30.

³⁸ Die Gefahr des Ethnozentrismus meint an dieser Stelle das Bewusstsein einer kulturellen Einzigartigkeit Japans, das sich besonders in den 1930er Jahren ausbildet und in der Gegenwart sowohl in den Medien als auch den Schulbüchern nachwirkt. Beispiele für diese Sonderstellung sind etwa „die einzigartige Homogenität der japanischen Nation“ oder der Ausdruck einer „besonderen ästhetischen Sensibilität“. Vgl. Mishima, Ken'ichi: *Die Schmerzen der Modernisierung*, S. 29 f.

günstigen, so dass durch sie nicht nur die kulturelle Eigenständigkeit, sondern vielmehr eine kulturelle Einzigartigkeit behauptet wird. Es legt sich die Vermutung nahe, dass auch in diesem Fall zwischen einer auf Polarität hin angelegten Konstruktion kultureller Identität und der Tendenz zu einer ethnozentristischen Selbststilisierung ein Zusammenhang besteht, indem die konstruierten Gegensätze nunmehr einseitig betrachtet und in ihrer Besonderheit akzentuiert werden.

Geht man die Thematik der Reihe nach durch, dann bietet sich in einem ersten Schritt das Verständnis von Identität als Ausgangspunkt der Überlegung an. „Identität“ ist ihrer formalen Verfassung nach als ein Relationsbegriff zu verstehen, der wesentlich durch „Differenz“ bedingt wird. Soll demnach Identisches bestehen, dann ist dies nur durch die Unterscheidung von Anderem möglich, das dieses Identische nicht ist. In diesem Sinn stellt sich Identität durch die Negation von Unterschiedenem her. Identität und Differenz oder – wenn man so will – Einheit und Andersheit bzw. Selbigkeit und Verschiedenheit bedeuten Glieder eines zweistelligen Verhältnisses, die in einer offenen, nicht weiter spezifizierten Weise aufeinander verweisen.³⁹ Die Konstitution von Identität ist also wesentlich mit einer Zweiheit unterschiedener Entitäten verknüpft oder anders formuliert: Der Begriff der Identität ist immer auf Unterschiedenheit und damit auf Dualität angelegt.⁴⁰

Wenn nun der formal verstandene Begriff von Identität eine Bezogenheit zwischen Objekten aus zwei beliebigen Gegenstandsbereichen meint, so ist die logische Struktur dieses Verhältnisses auch in der Konstruktion kultureller Identität als Grundschema präsent. Allerdings verschiebt sich die Gewichtung zwischen den Gliedern des Relationsgefüges in dem Sinn, dass sich die einzelnen Glieder zueinander nicht symmetrisch bzw. gleichgültig, sondern vielmehr asymmetrisch bzw. parteilich verhalten.⁴¹ Das Verhältnis von Identität und Differenz wandelt sich in ein Verhältnis von Eigenheit und Fremdheit, in dem sich nicht nur – interesselos – das Eine vom Anderen unterscheidet, sondern dem Eigenen eine „unaufhebbare Präferenz“⁴² zugesprochen wird. Das Subjekt, das die Konstruktion von kultureller Identität vornimmt, grenzt sich nicht nur gegen das Fremde ab, sondern spricht sich selbst das Eigene zu. In diesem Sinn meint die Sprechweise von einer „unaufhebbaren Differenz“ die mit dem Begriff des Eigenen verknüpfte Beziehung zu sich selbst.⁴³

Im Anschluss an das Gesagte gilt es in einem zweiten Schritt zu erörtern, wie Gesellschaften bzw. ethnische und soziale Gruppen ihre Identität mittels der Abgrenzung des

³⁹ Vgl. Lorenz, Kuno: *Art. Identität*. In: Mittelstraß, Jürgen (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie 2*. Mannheim, Wien, Zürich (Bibliographisches Institut) 1984, S. 189.

⁴⁰ Vgl. dazu die knappe Formel von Ernesto Laclau: „Difference = identity.“ Laclau, Ernesto: *Why do Empty Signifiers Matter to Politics?* In: Weeks, Jeffrey (Hg.): *The lesser Evil and the greater Good. The Theory and Politics of Social Diversity*. London (Rivers Oram Press) 1994, S. 169.

⁴¹ Vgl. Waldenfels, Bernhard: *Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt*, S. 56.

⁴² Waldenfels, Bernhard: *Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt*, S. 56.

⁴³ Waldenfels, Bernhard: *Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt*, S. 56 f.

Eigenen vom Fremden konstruieren.⁴⁴ Auch in diesem Fall ist gegenüber dem formalen Begriff der Identität eine Bedeutungsanreicherung festzustellen, insofern sich die nicht weiter spezifizierte Bedingung der Abgrenzung zu einem „Prozess der Ein- und Ausgrenzung“⁴⁵ ausweitet. Die Frage, was zum je Eigenen gehört oder nicht gehört, wird im Zusammenspiel mit den Kategorien „Dinnen“ und „Draußen“ beantwortet, die ihrerseits nicht von objektiven, sondern von subjektiven, variablen Kriterien abhängen.⁴⁶ Damit sind die Voraussetzungen benannt, auf deren Grundlage die Identitätsfindung von Gesellschaften oder gesellschaftlicher Gruppen beschrieben werden kann. Der Prozess der Ein- und Ausgrenzung – oder anders formuliert – das Verfahren der Inklusion und Exklusion markiert die Schnittstelle, durch die nicht nur der Geltungs- bzw. Zugehörigkeitsbereich des Eigenen und Fremden in seinem jeweiligen Umfang fixiert, sondern auch über Positivität und Negativität der Inhalte dieser Bereiche entschieden wird.

Im tieferen Sinn verantwortlich hierfür ist die Tatsache, dass die subjektiven Kriterien, auf deren Grundlage soziale Gruppen das Verfahren der Inklusion und Exklusion anwenden, auf einer eigentümlichen Leerstelle der Seinserfahrung beruhen, die ihrerseits einen Auslegungsspielraum für das Andere bzw. Fremde abgibt.⁴⁷ So stellt sich die Kategorie der Andersheit, die im logischen Sinn lediglich die Anzeige des Nicht-identisch-Seins bedeutet, aus der Perspektive sozialer Gruppen als „Mangel an vollem Sein“⁴⁸ dar, der inhaltlich interpretiert und „gefüllt“ werden muss. Da jedoch Identifikation immer nur über Differenz, d.h. in diesem Fall über das Erleben der eigenen Defizienz hergestellt werden kann, orientiert sich die Konstruktion des Anderen an diesem Mangel, welcher der eigenen Gruppe abgesprochen und – spiegelbildlich zum Entwurf der eigenen Identität – „den anderen“ zugewiesen wird. In diesem Sinn erhält eine Gruppe ihre ganzheitliche Geschlossenheit, indem sie sich über den Einschluss der als positiv gesetzten Seinsinhalte definiert und im Gegenzug das negativ besetzte Sein „der anderen“ durch Ausschluss von sich fernhält.⁴⁹

Vor diesem Hintergrund erschließt sich in einem letzten Schritt der Zusammenhang, der zwischen dem Prozess der Identifikation und den Bedingungen von Ethnozentrismus besteht. So impliziert das Verfahren von Inklusion und Exklusion eine eindeutige Wertung,

⁴⁴ Zur Definition von ethnischen Gruppen durch soziale Grenzen (*social boundaries*), die unabhängig von territorialen Grenzen oder bestimmten kulturellen Ausprägungen bestehen, vgl. die klassische Studie von Barth, Fredrik: *Introduction*. In: Ders.: *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Long Grove (Waveland Press) 1998 [¹1969], S. 15 f.

⁴⁵ Waldenfels, Bernhard: *Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt*, S. 57.

⁴⁶ Vgl. Waldenfels, Bernhard: *Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt*, S. 57 f.

⁴⁷ Vgl. dazu die Theorie der „empty signifiers“ bei Laclau, Ernesto: *Why do Empty Signifiers Matter to Politics?*, S. 168 ff.

⁴⁸ Sarasin, Philipp: *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1639. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 2003, S. 49.

⁴⁹ Vgl. Sarasin, Philipp: *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, S. 49.

insofern die eigene Gruppe positiv, die Fremdgruppe jedoch negativ erlebt wird.⁵⁰ Dies beinhaltet jedoch die Gefahr einer ethnozentrischen Sichtweise, durch die die „Welt“ nicht nur in eine Wir-Gruppe und Sie-Gruppe geteilt wird, sondern auch die eigene Gruppe als das schlüssige und wünschenswerte Zentrum von allem fungiert.⁵¹ Die grundsätzlich bei jeder Identitätsfindung beteiligten Faktoren der Eigenheit und Fremdheit werden in einseitiger Interpretation so gegeneinander ausgespielt, dass die Sicht- und Verhaltensweisen der eigenen Gruppe gegenüber denen der anderen Gruppe als dominant gesetzt werden. Die Polarität zwischen der Aufwertung der eigenen Gruppe und die Abwertung des Blicks der anderen wird in einer Vielfalt von Kontexten des gesellschaftlichen Lebens konkretisiert, in der auch die Entstehung eines Bewusstseins der „kulturellen Besonderung“ seine Wurzeln hat.

Kehrt man von hieraus zu der Problematik der Selbstdarstellung Japans zurück, dann scheint die Konstruktion einer dichotomen Sichtweise zwischen „Japan“ und „dem Westen“ durchaus nicht überraschend zu sein. Die „Zweiteilung“ der Kulturen kann als eine „natürliche“ Folge der Identitätsbildung aufgefasst werden, von der letztlich jede Gesellschaft bzw. soziale Gruppierung betroffen ist. Dennoch aber bleibt in der Forderung, „den fremden Blick auf die eigene Kultur abzulegen“,⁵² eine eigentümliche Irritation zurück, die ihren Grund in einer ungewohnten Bewertung des Fremden hat. Legt man nämlich das Schema des projizierten Mangels auf das Fremde als eine soziologisch gültige Gegebenheit zu Grunde und gesteht man überdies zu, dass Identität reziprok „auch die Beziehung des Andern zu einem selbst“⁵³ bedeutet, dann manifestiert sich in der Kulturkonstruktion der frühen Befürworter der *bunmei-kaika*-Bewegung ein offensichtlich entgegengesetztes Verhalten. Es steht – jedenfalls zu diesem Zeitpunkt – nicht die Aufwertung des Eigenen, sondern des Fremden im Vordergrund, in dem das Überlegene erkannt wird. Dies führt auf die Konfrontation Japans mit den westlichen Wissenschaften.

1.3 Wissenschaft als Mittel kultureller Selbststilisierung

Die Begegnung Japans mit den westlichen Wissenschaften bedeutet einen der wichtigsten Impulse für den nach westlichem Vorbild gestalteten Modernisierungsprozess. Ausschlaggebend hierfür ist die Erfahrung eines Wissens, dem offensichtlich nicht widersprochen

⁵⁰ Die erste maßgebliche Definition von „Ethnozentrismus“ wird von William Sumner (1840-1910) in Orientierung am amerikanischen Sozialdarwinismus vorgelegt: „Ethnocentrism is the technical name of this view of things in which one's own group is the center of everything, and all others are scaled and rated with reference to it. [...] Each group nourishes its own pride and vanity, boasts itself superior, exalts its own divinities, and looks with contempt on outsiders.“ Sumner, William Graham: *Folkways and Mores*. New York (Cosimo) 2007 [1907], S. 13.

⁵¹ Vgl. Sumner, William Graham: *Folkways and Mores*, S. 12. Freilich soll das Phänomen des Ethnozentrismus nach Sumner nicht nur negativ bewertet werden, insofern die ethnozentristische Sichtweise das Zusammenleben im Inneren der Wir-Gruppe befriedet. Vgl. ebd. S. 12 f.

⁵² Vgl. oben, Anm. 20.

⁵³ Hall, Stuart: *Ethnizität: Identität und Differenz*, S. 93.

werden kann, ohne dass die Zurückweisung ein Licht auf eigene mangelnde Einsichtsfähigkeit und selbst verschuldete Rückständigkeit werfen würde.⁵⁴ Die Inhalte der westlichen Wissenschaften scheinen in den Augen der frühen Befürworter der *bunmei-kaika*-Bewegung gleichsam „zeitlose“ Erkenntnisse zu transportieren, die für sich die „Definitivshoheit der Wahrheit“ reklamieren und aus diesem Grund für die Bereiche des wissenschaftlichen Lebens als normstiftend anerkannt werden müssen.

Das Stichwort, das in diesem Zusammenhang für die Hinwendung zur westlichen Zivilisation ausschlaggebend ist, ist die universelle Ausrichtung, in der sich die westliche Wissenschaft artikuliert. Das westliche Wissenschaftsverständnis präsentiert sich mit einem Absolutheitsanspruch, der vor allem in Formulierungen der Allgemeingültigkeit zum Ausdruck gebracht wird. Die „universelle Wahrheit“, das „Bild des Menschen an sich“, die „eine angemessene Staatsform“, der „Nutzen aller Menschen“ sind Sprechweisen, welche die Unveränderlichkeit und Unbezweifelbarkeit der jeweiligen Inhalte suggerieren.⁵⁵ Dementsprechend wird die Anerkennung dieser Universalität als eine Notwendigkeit verstanden, die weniger von den „westlichen Fremden“ aufgezwungen wird als vielmehr durch „die Sache selbst“ legitimiert ist.⁵⁶ Die Verwerfung eigener Traditionen wie auch die Aneignung des fremden Wissens stehen im Dienst einer der Wahrheit geschuldeten, alternativlosen Selbstaufgabe.

Nach diesem Befund stellt sich die Übernahme moderner westlicher Errungenschaften zunächst als die logische Konsequenz eines neuen wissenschaftsorientierten Denkens dar. Dennoch aber kann bei näherem Hinsehen in der Rezeption westlicher Wissenschaften zumindest eine Mitverantwortung für die bis in die Gegenwart andauernden Schwierigkeiten einer adäquaten Bewertung des Modernisierungsprozesses vermutet werden. So verdeckt der Absolutheitsanspruch der Wissenschaften nicht nur die Möglichkeit, dass die Wissenschaften selbst das Produkt einer kulturellen Konstruktion darstellen könnten. Es tritt auch die Tatsache in den Hintergrund, dass die Konstitution eines absolut gültigen Wissens zugleich als ein spezifisches Identifikationsmerkmal westlicher Gesellschaften

⁵⁴ Deutlich zeigt sich dies in der folgenden Aussage Fukuzawa Yukichis: „If we compare the knowledge of the Japanese and Westerners, in letters, in techniques, in commerce, or in industry, from the smallest to the largest matter [...] there is not one thing in which we excel. [...] Outside of the most stupid person in the world, no one would say that our learning or business is on a par with those of the Western countries.“ Zitiert nach Craig, Albert M.: *Fukuzawa Yukichi: The Philosophical Foundations of Meiji Nationalism*, S. 120 f.

⁵⁵ Für den Anspruch der westlichen Wissenschaften vgl. die folgende Aussage des Historikers und Ökonomen Taguchi Ukichi (田口卯吉, 1855-1905): „We study physics, psychology, economics, and other sciences not because the West discovered them, but because they are the universal truth. We seek to establish constitutional government in our country, not because it is a Western form of government, but because it conforms with man’s own nature. We pursue the use of railways, steamships, and all other conveniences, not because they are used in the West, but because they are useful to all people.“ Zitiert nach Pyle, B. Kenneth: *The New Generation in Meiji Japan: Problems of Cultural Identity, 1885-1895*. Stanford (Stanford University Press) 1969, S. 90.

⁵⁶ So Taguchis Schlussfolgerungen. Vgl. Pyle, B. Kenneth: *The New Generation in Meiji Japan*, S. 91 f.

fungiert, insofern die als allgemein gültig angesehenen Einsichten von den westlichen Wissenschaftsträgern im Bewusstsein der eigenen kulturellen Besonderheit übermittelt werden. In der Folge wird der Besitz universellen Wissens – paradoxerweise – nicht allen Gesellschaften als gemeinschaftliches Merkmal zugeschrieben, sondern bleibt der eigenen Gesellschaft als Auszeichnung vorbehalten.⁵⁷ Der Transfer der wissenschaftlichen Denkmuster des Westens stellt somit nicht einen wertneutralen, ausschließlich „der Wahrheit verpflichteten“ Prozess dar. Es wird vielmehr auch ein besonderes Moment des kulturellen Selbstverständnisses des Westens exportiert, das mit seiner elitären Ausrichtung auf den Modernisierungsprozess Japans einwirkt und in der Wahrnehmung der Reformer die eigene Kultur als entwicklungsbedürftig erscheinen lässt.⁵⁸

Vor diesem Hintergrund lässt sich die Reaktion der japanischen Gelehrten in gewisser Weise nachvollziehen, insofern die eigentümliche Selbstabwertung offensichtlich auf einer „in sich verkehrten Widerspiegelung“ des als dominant empfundenen westlichen Wissenschaftsverständnisses beruht. Dennoch aber ist mit dieser Interpretation das Phänomen der Selbstherabsetzung noch nicht erschöpfend erklärt. In einem weiteren Schritt gilt es zu klären, ob der Eindruck des überlegenen Westens allein einer subjektiven Empfindung geschuldet ist, oder ob die wissenschaftlichen Artikulationsformen selbst der kulturellen Selbststilisierung des Westens Vorschub leisten.⁵⁹

In diesem Zusammenhang sind vor allem die Strukturen universeller Aussagen der Geistes- und Kulturwissenschaften von Interesse. Es begegnen in diesen Strukturen nicht nur die von der Beschreibung des kulturellen Selbstverständnisses her vertrauten Kategorien der Identität und Differenz wieder, sondern vor allem das an ethnozentristische Konstruktionen erinnernde Verfahren der Inklusion und Exklusion. Deutlich zeigen dies die oben bereits genannten Formulierungen der „universellen Wahrheit“, des „Nutzens aller Menschen“, des „Bildes des Menschen an sich“ oder auch der „einen angemessenen Staatsform“. Die ersten beiden Beispiele weisen darauf hin, dass die wissenschaftliche

⁵⁷ Für die Dominanz des westlichen Kulturbewusstseins kann die folgende Aussage Georg Wilhelm Friederich Hegels als Beispiel genommen werden: „Mit dem Eintritt des christlichen Prinzips ist die Erde für den Geist geworden; die Welt ist umschifft und für die Europäer ein Rundes. Was noch nicht von ihnen beherrscht wird, ist entweder nicht der Mühe wert oder aber noch bestimmt, beherrscht zu werden.“ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Die germanische Welt*. Auf Grund der Handschriften hg. von Georg Lasson. Philosophische Bibliothek Bd. 171 d. Hamburg (Meiner) 1988, S. 763.

⁵⁸ Zur der mit der Meiji-Zeit einsetzenden Tendenz, Wissenschaft und Wissenschaftsgeschichte als Feld möglicher Selbstbehauptung wahrzunehmen vgl. Koch, Matthias: *Nationale Selbstbehauptung in Japan durch Wissenschaft, Technik und Industrie*, S. 187 ff.

⁵⁹ An dieser Stelle soll selbstverständlich nicht behauptet werden, dass Wissenschaften in jedem Fall ethnozentristisch vorgehen oder eventuelle ethnozentristische Annahmen nicht zu überdenken vermögen. So lässt sich beispielsweise für die ursprünglich eurozentristisch und rassistisch angelegten Human- und Sozialwissenschaften eine Entwicklung verzeichnen, die derartige Argumentationsweisen aufzudecken und zu überwinden sucht. Vgl. Reinhardt, Thomas: *Geschichte des Afrozentrismus. Imaginiertes Afrika und afroamerikanische Identität*. Religionsethnologische Studien des Frobenius-Instituts Bd. 4, Stuttgart (Kohlhammer) 2007, S. 14.

Aussage Totalität beansprucht, wohingegen die beiden letzten Beispiele keine anderen Aussagen bzw. alternative Modelle zulassen. Damit kommt eine wissenschaftliche Systematik zur Anwendung, durch die der Gültigkeitsbereich der eigenen Einsichten „legitimerweise“ auf alle anderen Kulturbereiche ausgedehnt werden darf oder aber – gegenläufig hierzu – fremde Kulturleistungen in Bezug auf die eigene „eigentliche“ Sichtweise als irrelevant betrachtet werden.⁶⁰ Das Andere oder Fremde wird ethnozentristisch durch die Mechanismen der einschließenden Zuordnung zum Eigenen absorbiert oder aber in ausschließender Verdrängung vom Eigenen ferngehalten und negiert.

Zieht man nach diesen Überlegungen ein Resümee für die Frage, weshalb der Modernisierungsprozess zur Dichotomisierung zwischen Japan und dem Westen führt, dann kommt den westlichen Wissenschaften eine nicht unerhebliche Rolle zu. Das vielleicht wichtigste Problem besteht dabei in der Kombination der Universalität der wissenschaftlichen Aussagen mit der Partikularität der westlichen Kultur als der Urheberin dieses Wissens, die auf der „japanischen Gegenseite“ zu ambivalenten Reaktionen führt. So scheinen die universellen Einsichten der Wissenschaft – jedenfalls zunächst – keine Gegenartikulationen zuzulassen,⁶¹ wohingegen die partikuläre Selbststilisierung der westlichen Gesellschaft auf der „Gegenseite“ die Wahrnehmung für eine partikuläre östliche bzw. japanische Gesellschaft schärft.⁶²

Damit sind entscheidende Voraussetzungen für den weiteren Verlauf der Auseinandersetzung Japans mit dem Westen gegeben. Die Dichotomisierung der beiden Kulturen wird auf dem Weg der wissenschaftlichen Reflexion vorangetrieben, wobei die im westli-

⁶⁰ Die Gefahr einer ungerechtfertigten eurozentristischen Verabsolutierung lässt sich paradigmatisch am Selbstverständnis der Philosophie darstellen. So kommt eine interkulturell angelegte Analyse zu dem Ergebnis: „Dieser Eurozentrismus bringt das Wunder fertig, mit dem Eigenen zu beginnen, durch das Fremde hindurchzugehen, um schließlich beim Ganzen zu enden. [...] Europa als kulturelle ‚Übernationalität‘ betrachtet sich als Vorhut einer Gemeinwelt, die von einer Allgemeinschaft bewohnt wird. Doch diese Vereinigung von Eigenem und Fremden, von Ego- und Logozentrismus setzt voraus, daß die Kontingenz alternativer Ordnungen sich mehr oder weniger bruchlos und vorbehaltlos in eine Gesamtordnung einfangen oder Grundordnung unterwerfen läßt, die keine Fremdheit mehr kennt.“ Waldenfels, Bernhard: *Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt*, S. 61.

⁶¹ Obgleich die Universalität der modernen westlichen Wissenschaften von der Sache her wenig Einspruch zuzulassen scheinen, spekuliert Tanizaki Jun'ichirō in seinem Aufsatz *Lob des Schattens* (*In'ei raisan* 陰翳礼讃) über einen anderen, „japanischen“ Verlauf der wissenschaftlichen und technischen Entwicklung: „Angenommen, wir hätten zum Beispiel unsere eigene Physik und Chemie gehabt (*ware ware dokuji no butsurigaku wo arishi, kagaku wo ari shite ita naraba* われわれ独自の物理学を有し, 化学を有してみたらば), hätte dann nicht auch die darauf basierende Technik und Industrie von selbst eine andere Entwicklung durchgemacht, und wären dabei nicht allerhand Dinge produziert worden [...], die besser mit unserem Volkscharakter (*kokuminsei* 国民性) übereinstimmen?“ Tanizaki, Jun'ichiro: *Lob des Schattens. Entwurf einer japanischen Ästhetik*. Aus dem Japanischen von Eduard Klopfenstein. Zürich (Manesse) 2002, S. 15 f. Für die japanische Originalversion vgl. ders.: *In'ei raisan*. In: *Tanizaki Jun'ichirō zenshū*. Bd. 20. Tōkyō (Chūō kōron sha) 1982, S. 523.

⁶² Dies lässt sich schon in der Reaktion Fukuzawa Yukichis beobachten, der sich – trotz der Aufgeschlossenheit gegenüber der westlichen Wissenschaft – der Frage nach einem nationalistischen Japan zuwendet. Vgl. Craig, Albert M.: Fukuzawa Yukichi: *The Philosophical Foundations of Meiji Nationalism*, S. 118 ff.

chen Wissenschaftsverständnis angelegte Überlagerung von universeller Wissenschaft und partikulärer Kultur in der sich nunmehr formierenden Wissenschaftslandschaft Japans sowohl auf der systematischen als auch auf der inhaltlichen Ebene weiterwirkt. Freilich geschieht dies nicht, wie im Folgenden am Beispiel Watsuji Tetsurōs und Yanagita Kunios deutlich werden soll, in Fortführung der anfänglichen Selbsterabsetzung. Die spiegelbildlich auf den Westen hin angelegte Konstruktion wissenschaftlicher Unterlegenheit verkehrt sich in ihr Gegenteil, indem die im wissenschaftlichen Denken verborgenen Ethnozentrismen nunmehr für den Nachweis der Überlegenheit und Besonderheit der eigenen Kultur genutzt werden.

2 Die Anfänge der Konstruktion kultureller Partikularität im Denken Watsuji Tetsurōs

2.1 Reiseliteratur als literarisch-ästhetischer Ausgangspunkt der Konstruktion des Eigenen und Fremden

„Am Abend vor meiner Abreise bekam ich bei Herrn Z für kurze Zeit Repliken der Wandmalereien von Ajanta zu sehen. Auf unerwartet großer Fläche waren die Farben auf den Foto erheblich schöner als ich sie mir vorgestellt hatte. Da ich die Kopien in Eile betrachtet hatte, blieb mir freilich kein gründlicher Eindruck. Dennoch aber hatte ich, nachdem ich in den Zug eingestiegen war, die Empfindung, dass mein Herz unaufhörlich von diesen Bildern ergriffen war. An jenem Morgen verabschiedete ich mich auf dem Bahnhof von Kyoto von T und F. Als ich ganz allein im Speisewagen saß, stiegen jene Bilder erneut an die Oberfläche meines Bewusstseins.“⁶³

In der Exposition des im Jahr 1919 veröffentlichten Werks *Koji junrei* (*Pilgerreise zu alten Tempeln* 古寺巡礼) nähert sich Watsuji Tetsurō den Wurzeln der kulturellen Identität Japans in einer eigenen Weise. Zum einen fühlt sich der Verfasser durch die visuelle Konfrontation mit Abbildungen der Wandmalereien des indischen Ajanta⁶⁴ aufgefordert, der Aussageabsicht einer fremden Kultur in imaginierten Bildern und fiktiven Vergleichen nachzuspüren.⁶⁵ Zum anderen steht die gedankliche Hinwendung zu dem Fremden⁶⁶ im Zeichen einer realen Reise, die den Autor jedoch nicht in fremde Kulturräume, sondern in das inländische Nara führt.⁶⁷

Ohne Zweifel bildet *Koji junrei* einen Schlüsseltext im Œuvre Watsujis Tetsurōs, der sich bis in die Gegenwart ungebrochener Popularität erfreut.⁶⁸ So kann das Buch als der Auftakt zu einer Serie von Reiseberichten verstanden werden,⁶⁹ in der sich Unbekanntes

⁶³ Watsuji, Tetsurō: *Koji junrei*. WTZ, Bd. 2, S. 11. Dt. Übs. von der Verfasserin.

⁶⁴ Zur Kunstgeschichte der Höhlen von Ajanta vgl. unten, Anm. 395.

⁶⁵ So beispielsweise in der Konfrontation der Kunst Ajantas mit der Ästhetik der christlichen Madonnen und den Darstellungsformen des antiken Griechenland. Vgl. Watsuji, Tetsurō: *Koji junrei*. WTZ, Bd. 2, S. 14.

⁶⁶ Zu Watsujis Rekurs auf Vorstellungsbilder, die vor allem auch bei seiner Reise nach Europa zur Bestimmung der eigenen Kultur eingesetzt werden, vgl. Jones, Christopher S.: *Politicizing travel and climatizing philosophy: Watsuji, Montesquieu and the European tour*. In: Japan Forum, Vol. 14, No. 1 (2002), S. 48.

⁶⁷ Vgl. Watsuji, Tetsurō: *Koji junrei*. WTZ, Bd. 2, S. 27 ff.

⁶⁸ „I said that *Pilgrimage to Ancient Temples* and *Climate* are the best-known works by Watsuji. Both are included in the popular ‚Iwanami Library‘ (Iwanami bunko), and *Pilgrimage* was chosen as one of Iwanami’s ‚Hundred and One Volumes‘ – a collection of the most consistently best-selling classics from East and the West.“ Koyasu, Nobukuni: *Watsuji Tetsurō and His Perception of Japan*. In: Marra, Michael F. (Hg.): *A History of Modern Aesthetics*. Translated and edited by Michael F. Marra. Honolulu (University of Hawai’i Press) 2001, S. 190.

⁶⁹ Auf der Reise nach Europa, die Watsuji von 1927 bis 1928 als Austauschwissenschaftler antritt, entsteht mit *Itaria koji junrei* (イタリア古寺巡礼 *Pilgerschaft zu den alten Kirchen Italiens*) ein auf Europa bezogener Reisebericht, der sich ebenfalls als Reisetagebuch verstehen lässt und nahezu täglich erlebte Geschehnisse wiedergibt (*hotondo mainichi no yōni tabi no deki goto ga ki sarete imasu* ほとん

und Bekanntes, phantasievolle Deutung und wirklich Erlebtes zu einer individuellen Betrachtung der Kulturen verdichten. Die Erfahrung des Reisens wird zum Ausgangspunkt der Reflexion auf die Charakteristika des Vertrauten und Fremden, um auf diese Weise nicht nur die Thematik der künftigen Kulturphilosophie und Ethik vorzubereiten, sondern auch eine eigene Synthese zwischen dem Eigenen und dem Fremden zu versuchen. In diesem Sinn repräsentiert Watsuji den Typus des „Reisephilosophen“ (*traveller-philosopher*),⁷⁰ der vor allem über eine Kombination von literarischer und philosophischer Tätigkeit den Grundstein für eine spezifisch „japanische Identität“ legt.⁷¹

Versucht man die Anfänge von Watsujis kulturellem Partikularismus vor dem Hintergrund der Erfahrung des Reisens nachzuvollziehen, dann ist zunächst auf die Bedeutung hinzuweisen, die das Genre der Reiseliteratur in der japanischen Literaturgeschichte hat. So lässt sich *Koji junrei* als Reisetagebuch (*tabinikki* 旅日記)⁷² verstehen, in dem das Erlebte nochmals in Erinnerung gerufen und reflektiert wird. Damit ist der Kontext einer weit gespannten Tradition der Reiseliteratur (*nikki, kikōbun* 日記, 紀行文)⁷³ angesprochen, die nicht nur auf die Anfänge der schriftstellerischen Kreativität in Japan zurückweist,⁷⁴ son-

ど毎日のように旅の出来事が記されています。Vgl. Frattolillo, Oliviero: *Itaria koji junrei. Bi to shisō no henrei*. In: *Ritsumeikan studies in language and culture*, Vol. 20 (2) (2008), S. 147. Neben *Koji junrei* ist auch die bis heute ebenso populäre Abhandlung *Fūdo. Ningenteki kōsatsu* (風土 人間的考察) aus dem Jahr 1935 als Bericht über eine Reise verstanden worden. Vgl. dazu Kawatani, Shigeki: *Watsuji Tetsurō fūdo ni okeru tasha rikai ni tsuite: ryokōsha to iu apurochi*. In: *The Journal of Hokkai Gakuen University* 127, (March 2006), S. 26 ff. Allerdings scheint die alleinige Lesart von *Fūdo* als Reisebericht problematisch. Vgl. dazu unten, Anm. 125.

⁷⁰ So Jones, Christopher S.: *Politicizing travel and climatizing philosophy*, S. 42. Einen europäischen Vorgänger zu Watsuji sieht Jones in der Gestalt Montesquieus (1689-1755). Vgl. ebd.

⁷¹ Der Topos der Pilgerreise knüpft selbstverständlich auch an eine vielfach praktizierte und durch verschiedenen Monumente landesweit erinnerte Tradition an. Zu den religiösen Implikationen tatsächlich durchgeführter Pilgerreisen, ihrer Organisation als „Individual“- oder „Gruppenreisen“ sowie den möglichen Routen während der Edo-Zeit vgl. die Studie von Toshikazu, Shinno, Nenzi, Laura: *Journeys, Pilgrimages, Excursions: Religious Travels in the Early Modern Period*. In: *Monumenta Nipponica*, Vol. 57, No. 4 (Winter, 2002), S. 447 ff. Zu den Reisetagebüchern, die während solcher Reisen entstanden, vgl. ebd., S. 461 ff.

⁷² So Tochigi, Nobuaki: „*Koji junrei*“ *ga kureta monosashi*. In: *Sofia*, Vol. 55.2 (2006), S. 228.

⁷³ Das Genre der klassischen japanischen Reiseliteratur setzt sich von in chinesischer Sprache verfasster prosaischer Reiseliteratur ab, deren Thematik etwa in der Berichterstattung oder Auskunft über Finanzen bestehen kann. Zur Definition von Tagebuchliteratur (*nikki bungaku* 日記文学) und Reiseliteratur (*kikō* 紀行) vgl. Miner, Earl, Odagiri Hiroko, Morell, Robert E.: *The Princeton Companion to Classical Japanese Literature*. Princeton (Princeton University Press) 1985, S. 344 ff. Obgleich Tagebuchliteratur und Reiseliteratur nicht identisch sind, ist eine genaue Abgrenzung schwierig. So meint die Bezeichnung „nikki“ offensichtlich eine weit angelegte Gattung, in der das innere Empfinden und die Darstellung des täglichen Lebens dominieren, wohingegen „kikōbun“ grundlegendere Bemerkungen über die menschliche Existenz enthalten kann. Vgl. die Darstellung von Ortabasi, Melek: *Japanese Cultural History as Literary Landscape: Scholarship, Authorship and Language in Yanagita Kunio's Native Ethnology*. Ph.D. dissertation. University of Washington 2001, S. 136 ff.

⁷⁴ „It seems that Japanese kept diaries since they adopted writing.“ Miner, Earl, Odagiri Hiroko, Morell, Robert E.: *The Princeton Companion to Classical Japanese Literature*, S. 344.

dern auch typische Inhalte dieser Gattung wie etwa die Beschreibung von Landschaften aufgreift.⁷⁵

Die sachliche Dimension dieser Vorgehensweise erschließt sich im Kontext der Geschichte der japanischen Reiseliteratur. So markiert das Verfassen von Reisetagebüchern den Beginn einer reichen literarischen Tätigkeit, die einen wesentlichen Teil des Kanons der klassischen japanischen Literatur ausmacht. Ein besonderes Merkmal besteht dabei in der Tatsache, dass die vormodernen japanischen Reisebücher im konzeptionellen Kontext der Inlandsreise entstehen. Das Aufmerksamkeitsfeld liegt auf den Schauplätzen im eigenen Land, welche die „natürliche Kulisse“ für individuelle Reisen oder Pilgerreisen abgeben. Klassische Produktionen wie Ki no Tsurayuki (紀貫之, 872-945) *Tosa nikki* (土佐日記) oder Matsuo Bashō (松尾芭蕉, 1644-1694) *Der schmale Weg in den tiefen Norden* (*Oku no Hosomichi* 奥の細道)⁷⁶ sind somit ein Ausdruck einer Ästhetik, die sich nicht in der Konfrontation mit dem Ausland,⁷⁷ sondern in der poetischen Hinwendung zur heimatlichen Umwelt artikuliert.⁷⁸ Zusätzlich hierzu bietet die Gattung der Reiseliteratur stilistische Möglichkeiten, die vor allem der Wahrnehmung des Subjekts breiten Raum lässt. So ist im Rahmen der Reiseliteratur die individuelle Äußerung der Verfasserin oder des Verfassers ohne eine an den Tatsachen orientierte Überprüfung nicht nur erlaubt, ja erwünscht.⁷⁹ Die Reiseliteratur bietet vielmehr auch die Möglichkeit zu einem differenzierten Dialog mit der Vergangenheit des eigenen Landes, insofern die Beschreibungen von Orten oder Landschaften zu berühmten Reiserouten zusammengestellt und sodann gleichsam „symbolisch“ wiederholt oder auch mit neuem Blick entdeckt werden können. In diesem Sinn folgte etwa Matsuo Bashō den Spuren des Wandermönches Saigyō (西行, 1118-1190), für den das Reisen letztlich eine Verschmelzung von religiöser Haltung und literarischer Tä-

⁷⁵ Zur Bedeutung der Landschaft (*fūkei* 風景) in der Entwicklung der Reiseliteratur vgl. Jones, Christopher: *Politicizing travel and climatizing philosophy*, S. 45.

⁷⁶ Für die Vielfalt der Produktion japanischer Tagebücher und Reisetagebücher und ihrer Gegenstände vgl. die Auswahl von Keene, Donald: *Travelers of A Hundred Ages. Through 1.000 Years of Diaries*. New York, Chichester (Columbia University Press) 1999. Für das *Tosa nikki* vgl. ebd. S. 21 ff., für *Oku no Hosomichi* S. 309 ff. Beide Texte weisen sowohl Merkmale der Tagebuch- als auch der Reiseliteratur auf. Miner, Earl, Odagiri, Hiroko, Morell, Robert E.: *The Princeton Companion to Classical Japanese Literature*, S. 345 und Ortabasi, Melek: *Japanese Cultural History as Literary Landscape*, S. 139.

⁷⁷ „Unlike many of their contemporary European cousins, all of the travel accounts are closely, if not exclusively, associated with domestic travel.“ Ortabasi, Melek: *Japanese Cultural History as Literary Landscape*, S. 135. Ebenso Jones, Christopher: *Politicizing travel and climatizing philosophy*, S. 44: „Unlike the traditions in Europe, Japanese travel writing was mainly concerned with domestic travel, especially with pilgrimage (*junrei*).“ Freilich – um nicht einer zu schablonenhaften Einteilung das Wort zu reden – ist darauf zu verweisen, dass auch die europäische Reiseliteratur Formen der Inlandsreise kennt. Ein Beispiel hierfür wären etwa Theodor Fontanes *Wanderungen durch die Mark Brandenburg*.

⁷⁸ Zur Verflechtung von Landschaftsbeschreibung, Poesie und Sprache bei Bashō vgl. Karatani, Kōjin: *Ursprünge der modernen japanischen Literatur*. Nexus 34. Basel (Stroemfeld/Nexus) 1996, S. 23.

⁷⁹ „The individuality of the opinions expressed by a diarist alone make his diary seem memorable.“ Keene, Donald: *Travelers of A Hundred Ages*, S. 9.

tigkeit darstellte,⁸⁰ wohingegen der unbekannte Autor der während der Kamakura-Zeit (鎌倉時代, 1185-1333) verfassten *Erinnerung an eine Reise entlang der Küstenstraße* (*kaidōki* 海道記) durchaus Distanz zu poetisch belegten Plätzen verrät.⁸¹ Schließlich deutet die Bezeichnung *Gedichtkopfkissen* (*uta makura* 歌枕) ein ästhetisches Bewusstsein für die während der Reise besuchten Stätten und Landschaften an, das innerhalb des literarischen Genres als Wertschätzung häufig besuchter und gewürdigte Orte artikuliert wird.⁸²

Wenn sich Reisen in der japanischen Vormoderne als eine bis in die Heian-Zeit (平安時代, 794-1185) zurückreichende, emotional und ästhetisch besetzte Erinnerungskultur darstellt, die sich in der projektiv entworfenen Verbundenheit des reisenden Subjekts mit einer Gemeinschaft „literarischer Ahnen“ oder in der Zurückgeworfenheit auf den eigenen Eindruck und dem damit verbundenen Gefühl der Nichtzugehörigkeit zu dieser „Künstlergemeinschaft“ artikuliert, so erfährt dieses klassische Genre mit dem Prozess der Modernisierung eine Vielfalt von Neuerungen. Ein auslösendes Moment für die Veränderungen besteht in einem neuen Typus des Reisens, der aus einem bis dahin nicht gekannten Bedürfnis nach Kontakt mit der westlichen Kultur resultiert. So ist in diesem Zusammenhang vor allem auf die Rolle der Gesandtschaften hinzuweisen, die ab den sechziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts die Vereinigten Staaten von Amerika oder Europa bereisen, um das kulturelle Niveau des Westens zu studieren. Dabei zeichnen sich unterschiedliche Schwerpunkte der jeweiligen Missionen ab, die ebenso unterschiedliche Konsequenzen im eigenen Land nach sich ziehen. Während sich die vom *bakufu* (幕府) der ausgehenden Edo-Zeit (江戸時代, 1603-1868) unterstützten Gesandtschaften am Anfang der sechziger Jahre mit Teilnehmern wie dem modernisierungsfreudigen Fukuzawa Yukichi vor allem auf die Wahrnehmung der faktischen Unterschiede der japanischen und westlichen Zivilisation sowie die Kenntnis und Umsetzung verbesserter Alltagspraktiken konzentrieren,⁸³ ist die berühmte Iwakura-Mission nach der Meiji-Restauration etwa ein Jahrzehnt später von den wissenschaftlichen und künstlerischen Errungenschaften des Westens beeindruckt.⁸⁴

⁸⁰ Vgl. Jones, Christopher S.: *Politicizing travel and climatizing philosophy*, S. 44 f.

⁸¹ Vgl. Keene, Donald: *Travelers of A Hundred Ages*, S. 114 ff.

⁸² Zur Einbettung der *uta makura* in die Landschaftsbeschreibung vgl. Jones, Christopher S.: *Politicizing travel and climatizing philosophy*, S. 45 und Miner, Earl, Odagiri, Hiroko, Morell, Robert E.: *The Princeton Companion to Classical Japanese Literature*, S. 433. Zur äußeren Form vgl. ebd., S. 302.

⁸³ So die Reaktion Fukuzawa Yukichis als Teilnehmer der ersten Gesandtschaft in die USA im Jahr 1860 und nach Europa im Jahr 1862. Vgl. Jones, Christopher S.: *Politicizing travel and climatizing philosophy*, S. 46 und Hirakawa, Sukehiro: *Japan's turn to the West*. In: Jansen, Marius, B. (Hg.): *The Cambridge History of Japan*. Vol. 5, S. 458 ff.

⁸⁴ Vgl. Jones, Christopher S.: *Politicizing travel and climatizing philosophy*, S. 46. Vgl. auch Hall, John Whitney: *Das Japanische Kaiserreich*. Fischer Weltgeschichte Bd. 20. Frankfurt am Main (Fischer Taschenbuch Verlag) 1968, S. 280 f.

Diese Bekanntschaft mit der westlichen Ästhetik strahlt nun auf das Gebiet der Reiseliteratur aus,⁸⁵ insofern die Neugier auf die Lebensumstände anderer Länder wie auch die Freude an der (Neu-)Entdeckung des eigenen Landes die Produktion fremdländischer Reisebücher befördern bzw. zu einer verstärkten Rezeption ausländischer Reisebücher führen.⁸⁶ Allerdings aber, so ist an dieser Stelle hinzuzufügen, ist mit dem Hinweis auf die zunehmende Popularität fremdländischer Reisebücher die kulturgeschichtliche Dimension der durch den Westen initiierten Veränderungen dieses Genres noch nicht berührt. So kreieren westliche Autoren – abgesehen von frühen Entdeckungs- oder Forschungsreisen⁸⁷ – einen Typus von Reisebüchern, der sich vor allem im Rahmen der neuzeitlichen Tradition der so genannten „Grand Tour“ schwerpunktmäßig der Erfahrung der „Andersheit“ verschreibt und das Befremdliche in vielfältigen Formen verarbeitet.⁸⁸ Damit aber ist ein Verständnis der Reiseliteratur angesprochen, das sich entschieden von den klassischen Vorgaben Japans abhebt. Während die japanischen Reisebücher die Identität mit der eigenen Tradition in der Wiederbelebung schon erlebter Empfindungen suchen und damit das Genre gleichsam „zyklisch“ auffassen, kann die westliche Reiseliteratur über den Umweg der Ausgrenzung des Fremden zu einem Mittel der Stiftung von kultureller Identität werden. Dies geschieht in einem komplexen Prozess von Zuschreibungen, der entschiedene Wertungen beinhalten kann. Wie etwa die Schriften Tobias Smolletts (1721-1721) zeigen, können die Fremden und deren Land auf- oder abgewertet werden⁸⁹ ebenso wie die eigene Gruppe im Licht eines projektiv angenommenen Blicks der Fremden neu gesehen wird.⁹⁰

⁸⁵ Selbstverständlich ist die Reiseliteratur nicht das einzige Genre, das sich im Zuge des Kontaktes mit dem Westen verändert. In diesem Zusammenhang ist vor allem auf die Einführung der neuen Gattung des Ich-Romans (*watakushi shōsetsu* 私小説) hinzuweisen, der das Stilempfinden der japanischen Literaten – auch hinsichtlich der Reiseliteratur – wesentlich verändert. Zur Rezeption und den Auswirkungen des Ich-Romans auf die japanische Literatur vgl. die Darstellung von Keene, Donald: *Dawn to the West. Japanese Literature of the Modern Era. Fiction. A History of Japanese Literature*. Vol. 3. New York (Columbia University Press) 1998, S. 506 ff.

⁸⁶ „In conjunction with this burgeoning interest of the Japanese to discover their own country, there was a boom both in foreign and domestic kikōbun [...] from the Meiji period onward.“ Ortobasi, Melek: *Japanese Cultural History as Literary Landscape*, S. 141.

⁸⁷ Die westliche Reiseliteratur kennt selbstverständlich eine lange und komplexe Tradition. Als eines der frühesten Reisebücher Europas kann Homers Odyssee gelten. Der Beginn der modernen Reiseliteratur wird mit Christoph Columbus' erster Reise nach Amerika im Jahr 1492 angesetzt. Vgl. dazu die Übersicht von Hulme, Peter, Youngs, Tim: *Introduction*. In: Dies. (Hg.): *The Cambridge Companion to Travel Writing*. Cambridge (Cambridge University Press) 2002, S. 2 ff.

⁸⁸ Zur Geschichte der Grand Tour und der aus dieser Bewegung resultierenden Reiseliteratur vgl. Buzard, James: *The Grand Tour and after (1660-1840)*. In: Hulme, Peter, Youngs, Tim (Hg.): *The Cambridge Companion to Travel Writing*, S. 37 ff. Das „Andere“ kann in vielfältigen Formen gesucht und verarbeitet werden. Das Pittoreske findet ebenso Eingang in die Reiseliteratur wie das Romantische oder Erhabene. Vgl. ebd., S. 42 ff.

⁸⁹ „Smollet for example, was famously rude about everyone, finding the French superficial and obsessed with their hair, and the Italian women to be ‚the most haughty, insolent, capricious, and revengeful females on the face of the earth.‘“ Jones, Christopher S.: *Politicizing travel and climatizing philosophy*, S. 43.

⁹⁰ Für die Tatsache, dass sich die Reisenden im Blick der anderen sehen, vgl. die Darstellung von Buzard, James: *The Grand Tour and after (1660-1840)*, S. 42: „Lady Mary Wortley Montagu com-

In diesem Sinn – so kann man das Gesagte zusammenfassen – stellt westlich inspirierte Reiseliteratur ein komplex angelegtes Instrumentarium dar, das die Mechanismen der Konstruktion von kultureller Partikularität auf einer subjektiv ästhetischen Ebene bereitstellt. Der Reisende darf das Fremde ohne rationale Kontrolle aus der Perspektive der eigenen Person präsentieren oder umgekehrt einen imaginierten Blick der anderen auf das Eigene als Realität behaupten. Zudem können Erlebnisse verallgemeinert oder Daten über Länder zu „landestypischen“ klimatischen oder geosozialen Eigenschaften „vereindeutigt“ werden, um in dieser Form zur Dichotomisierung von Kulturen⁹¹ oder – wie im Fall Smolletts – als Grundlage für die Konstruktion von Nationalcharakteren zu dienen.⁹² Ist dies der Fall, dann gewinnt Reiseliteratur eine eigene gesellschaftliche und politische Valenz,⁹³ insofern sie über eine spontane Anwendung der schon beschriebenen Mechanismen der Ein- und Ausgrenzung kulturelle Identitäten, Differenzen oder auch Partikularitäten zu schaffen und zu fixieren im Stande ist.

Kehrt man von hieraus zu Watsuji zurück und versucht das Werk *Koji junrei* im Horizont dieser Entwicklung zu verstehen, dann lässt sich das komplexe kulturphilosophische Programm abschätzen, das der Autor mit dieser Schrift in Angriff nimmt. So knüpft *Koji junrei* ohne Zweifel an die vormoderne japanische Form der Inlandsreise an und steht damit im Zeichen einer romantischen Rückkehr (*kaiki* 回帰)⁹⁴ zu den eigentlichen Ursprüngen der japanischen Kultur.⁹⁵ Der Topos der Pilgerreise ruft zudem die Vergangenheit in

plained in 1758 that ‚the folly of British boys and [the] stupidity and knavery of [their] governors [had] gained us the glorious title of Golden Asses all over Italy’. Tobias Smollett echoed this opinion a few years later when he remarked upon ‚the number of raw boys, whom Britain seemed to have poured forth on purpose to bring her national character into contempt’.“

⁹¹ So heißt es beispielsweise über Montesquieus Abhandlung „*De l'esprit des lois*“ aus dem Jahr von 1748, die im Kontext der Reisen der Jesuiten nach China entstanden ist: „Montesquieu used Anson’s voyage to elaborate his concept of oriental despotism [...], specifically including the Chinese within the model of a system of stifling arbitrary rule opposed to the more admirable European principles of political liberty, private property, and civil law.“ Rubiés, Joan Pau: *Travel writing and ethnography*. In: Hulme, Peter, Youngs, Tim (Hg.): *The Cambridge Companion to Travel Writing*, S. 257.

⁹² Vgl. dazu die folgende Antwort auf Tobias Smolletts Verallgemeinerungen: „Mit Vorurtheilen betrat Smollet das ausländische Ufer, jeder Gegenstand mißfiel ihm; alles war ärmlich und schlecht. [...] Ein Ausländer, der mit dem Vorurtheile, daß die Engländer viele Sonderbarkeiten in ihrem Charakter haben, nach England kommt, findet in London viele anscheinende Belege zur Bestätigung dieser Meinung. Diese große Stadt, der Sammelplatz aller Müßiggänger und Abentheurer des ganzen Reichs liefert sehr viel Carricaturen unter mancherlei Gestalten und Formen. Wie ungerecht würde es aber nicht seyn, nach diesen Mißgeburten sein Urtheil über den Charakter der Nation bestimmen zu len?“ Decken, Johann Friedrich von der: *Versuch über den englischen Nationalcharakter*. Hannover (Verlag der Helwingschen Hofbuchhandlung) 1817, S. 276 f.

⁹³ Vgl. dazu Jones, Christopher S.: *Politicizing travel and climatizing philosophy*, S. 43.

⁹⁴ Zum Verständnis von Wiederkehr (*kaiki* 回帰) und Heimkehr (*kikyō* 帰郷) als Hintergrund von *Koji junrei* und der ein Jahr später im Jahr 1920 verfassten Abhandlung *Nihon kodai bunka* (日本古代文化, 1918) vgl. Kumano, Sumihiko: *Watsuji Tetsurō*, S. 37 ff.

⁹⁵ „La metafora del *kaiki* in Watsuji, sebbene non sia stata sviluppata in senso meramente letterario, costituisce di fatto un aspetto cruciale che attraversa l’intera sua produzione filosofica. La stessa opera intitolata *Koji junrei* (1919), traspone nel pellegrinaggio agli antichi templi di Nara il senso del ritorno alle antiche origini del Giappone e al suo forte e distintivo carattere identitario.“ Frattolillo, Oliviero:

Erinnerung und reklamiert für die beschriebenen Eindrücke das besondere Licht einer – eben durch die Pilgerschaft – geradezu religiös vertieften Einsicht.⁹⁶ Zum anderen aber ist der Text ein Dokument der Modernisierung, das nicht nur die religiöse Empfindung durch ein „profanes“ ästhetisches Bewusstsein ersetzt,⁹⁷ sondern auch versucht, der neu entstandenen Sehnsucht nach kultureller Selbstversicherung gerecht zu werden. Dies wiederum aber kann nur über eine – letztlich von den westlichen Vorbildern inspirierte – Reflexion auf kulturelle Differenz geschehen, durch die sich die eigene Kultur allererst als eine solche bestimmt. Damit aber steht Watsujis *Koji junrei* im Zeichen eines Paradoxes. Es entsteht mit diesem Buch ein Typus von Literatur, der in der Einkleidung der „alten“ Form des japanischen Reisetagebuch das „neue“ Thema der Verortung der eigenen Kultur in einer Welt des Fremden präsentiert.

2.2 Die Konstruktion einer klassischen japanischen Kultur

Das Fremde ist in Watsujis *Koji junrei* – ebenso wie auch in der späteren Reisebeschreibung *Itaria koji junrei* (*Pilgerreise zu alten Kirchen Italiens*, イタリア古寺巡礼) – in vielfacher Weise präsent.⁹⁸ Obgleich dies in dem zweiten der „Pilgerbücher“ durch den schon im Titel anklingenden Bezug zu Europa selbstverständlich zu sein scheint, zeichnet sich auch Watsujis frühe Inlandsreise durch umfassende Betrachtungen der östlichen und westlichen Kulturbereiche aus.⁹⁹ Das Ziel dieser Komposition besteht jedoch nicht in einer reinen Anreicherung des Erlebten durch weitere Kenntnisse. Im Vordergrund steht vielmehr die Konstruktion eines Japanbildes, das sich sowohl durch eine – ihrem ästhetischen Rang nach – universelle als auch einzigartige Kultur auszeichnet. Um diese doppelte Begründung von zeitlos gültiger Kunst und kultureller Besonderheit leisten zu können, rekurriert Watsuji auf das Mittel des Vergleichs und der damit gegebenen Möglichkeit der Fi-

Introduzione zu Watsuji, Tetsurō: *Pellegrinaggio alle antiche chiese d'Italia*. Übersetzt und hg. von Oliviero Frattolillo. Palermo (L'Epos), S. 22, Anm. 9.

⁹⁶ Zur Interpretation der Reise Bashōs im Licht einer durch Pilgerschaft gewandelten Erfahrung vgl. Rimer, J. Thomas: *Pilgrimages. Aspects of Japanese Literature and Culture*. Honolulu (University of Hawaii Press) 1988, S. 121 ff.

⁹⁷ Vgl. dazu die Studie von Aso, Noriko: *Greece of the East: Philhellenism in Imperial Japan*. In: Bassi, Karen, Euben, J. Peter (Hg.): *When Worlds elide. Classics, Politics, Culture*. Lanham u.a. (Rowman & Littlefield) 2010, S. 33.

⁹⁸ Zur Entstehungsgeschichte von *Itaria koji junrei* in den Jahren 1926 und 1927 vgl. Frattolillo, Oliviero: *Introduzione*, S. 38 ff. Vgl. auch Takeyama, Hirohide: *Watsuji Tetsurō to minami itaria*. In: *Ritsumeikan studies in language and culture*, Vol. 20 (2) (2008), S. 139. Zum Bezug zwischen den beiden Texten vgl. Asano, Yō: *[Komento] Watsuji Tetsurō „Itaria koji junrei“*. In: *Ritsumeikan studies in language and culture*, Vol. 20 (2) (2008), S. 155. Takashina Shūji sieht in dem Text keinesfalls nur eine Reisebeschreibung, sondern eine aus japanischer Perspektive geschriebene „vergleichende Kulturwissenschaft“ (*hikaku bunka ron* 比較文化論). Vgl. Takashina, Shūji: *Kaisetsu zu Watsuji, Tetsurō: Itaria koji junrei*. Tōkyō (Iwanami shoten) 2009, S. 257.

⁹⁹ Zu der von Watsuji in *Koji junrei* dokumentierten Kenntnis der östlichen und westlichen Kultur (*tōza-iryōbunka* 東西両文化) vgl. Ōta, Tetsuo: *Watsuji Tetsurō rinrigaku ni okeru „kōji junrei“ no ichi*. In: *Annals of Ethics (nihon rinri gakkai)* 33 (1984), S. 155.

xierung von Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten. Die von Watsuji vorgestellte „japanische Kultur“ resultiert somit nicht aus einer simplifizierenden Konfrontation mit fremden Kulturbereichen, die lediglich Differenzen festzuhalten im Stande wäre. Die Versicherung der eigenen kulturellen Leistung vollzieht sich vielmehr in einem Wechselspiel von Gemeinsamkeit und Unterschiedenheit, wobei der zum Vergleich dienende Kulturbereich nicht in der westlichen Moderne mit ihren aktuell beunruhigenden Umbrüchen gesucht wird, sondern in einer idealisierten Tradition Europas.¹⁰⁰

Versucht man die vielfältigen Facetten der kulturellen Annäherung an Europa und Abgrenzung von diesem in der *Pilgerreise zu alten Tempeln* nachzuzeichnen, dann besitzt schon die gewählte Gattung des Reisetagebuchs eine eigentümliche Doppelrolle. So steht die *Koji junrei* einerseits in der japanischen Tradition des Reisetagebuchs. Andererseits aber zeigt ein fast beiläufig eingeflochtener Hinweis auf Goethes *Italienische Reise*¹⁰¹ die Vertrautheit des Autors mit dem Gedankengut des Westens.¹⁰² Damit aber wird bei den Leserinnen und Lesern die Erinnerung an einen europäischen Klassiker wach gerufen, so dass *Koji junrei* nunmehr auch in der Nachfolge dieses berühmten Vorgängers steht und auf diese Weise den Eindruck eines der westlichen Reiseliteratur ebenbürtigen Erlebnis-kontextes vermittelt.

Wenn durch den Kunstgriff der literarischen Anspielung auf eine bereits vielfach rezipierte und in ihrem Stellenwert anerkannte europäische „Koproduktion“ auf Gemeinsamkeiten zwischen den kulturell unterschiedlich verankerten Reisebüchern aufmerksam gemacht wird, so bedeutet dies einen wichtigen Aspekt in Watsujis Auseinandersetzung mit den Kulturen. Das japanische Schrifttum – so suggeriert Watsujis Andeutung – zeichnet sich offensichtlich durch eine „Anschlussfähigkeit“ an die westliche Klassik aus, so dass die heimatliche Reise nach Nara zugleich auch im Horizont der fernen Reisen nach Italien steht.¹⁰³ Dennoch aber wird die Frage nach der Bedeutung der Kultur nicht am Lite-

¹⁰⁰ Watsujis Rekurs auf die zurückliegende Epoche des antiken Europa ist keineswegs ohne kulturpolitische Brisanz. So klammert der Vergleich mit der Vergangenheit die Problematik der Zuordnung zu den fortschrittsbewussten westlichen Nationen aus, um zugleich die Möglichkeiten für eine Aufwertung aus ästhetischer Perspektive bereitzustellen. Zu der auf einen westlichen Autor zurückgehenden, anlässlich der Weltausstellung in St. Louis im Jahr 1904 formulierten Beschreibung der Japaner als „Greeks of the east“ vgl. Aso, Noriko: *Greece of the East*, S. 20.

¹⁰¹ „Selbst ein Mann von der reichen Begabung Goethes hat, als er auf seiner italienischen Reise (*itaria no tabi* イタリアの旅) unterwegs war, bitter bereut, dass er für seine eigene Arbeit nur zehn Minuten und die notwendige Übung für diese Arbeit nur weitere zehn Minuten aufwendet hat.“ *Koji junrei*. WTZ, Bd. 2, S. 40. Dt. Übs. von der Verfasserin. Asano Yō stellt für Watsujis spätere Reise nach Italien eine „Konzeption nach Art von Goethe“ (*gētetekina kannen* ゲーテ的な観念) fest. Vgl. Asano, Yō: [*Komento*] *Watsuji Tetsurō „itaria koji junrei“*, S. 157.

¹⁰² „Schon mit vierundzwanzig Jahren legte Watsuji eine umfangreiche Nietzsche-Darstellung vor; er war bewandert sowohl in den Schriften Goethes als auch in der Philosophie des deutschen Idealismus. Ein sehr deutsches Bild der klassischen Antike teilte er mit den Zeitgenossen in Deutschland.“ Mishima, Ken'ichi: *Ästhetisierung zwischen Hegemoniekritik und Selbstbehauptung*, S. 34.

¹⁰³ Insbesondere Goethes *Italienische Reise* zieht während des neunzehnten und auch zwanzigsten Jahrhunderts eine Fülle literarischer Nachahmungen nach sich, so dass aus der Rezeption des Werks ein „Diskurssystem der Semiotisierung, Ästhetisierung und Inszenierung bzw. der komplementären De-

rarischen erhellt, sondern am Muster der bildenden Kunst gestellt. In diesem Zusammenhang ist – neben etwaigen Entwicklungslinien der indischen Kunst – vor allem das antike Griechenland von Interesse, wobei jedoch nicht mehr nur kulturelle Gemeinsamkeiten, sondern auch Kriterien der Abgrenzung gesucht werden. In diesem Sinn wirft schon das frühe Werk *Koji junrei* ein Licht auf Watsujis Strategie der Installation eines kulturellen Partikularismus. Die Reise nach Nara versucht nichts Geringeres als über die Hinwendung nach Westen eine „klassische“ japanische Ästhetik zu etablieren, die dem Vergleich mit den Idealen der europäischen Kunstgeschichte nicht nur standhält, sondern sich darüber hinaus durch eine nur ihr zukommende Einzigartigkeit auszeichnet.¹⁰⁴

Versucht man Watsujis komplexen Ansatz in einzelne Teilaspekte aufzuschlüsseln, dann fallen zunächst die verwendeten methodischen Mittel auf. So lebt die Darstellung vom Einsatz eines weit gespannten Spektrums visueller Repräsentationsformen, das – wie schon die oben zitierte Eingangspassage von *Koji junrei* zeigt – von der Betrachtung von Bildern¹⁰⁵ bis zur Beschreibung faktischer Eindrücke¹⁰⁶ reicht und überdies Vorstellungsbilder von Kulturbereichen einschließt, die Watsuji zu diesem Zeitpunkt aus eigener Anschauung noch gar nicht kannte.¹⁰⁷ Damit kann für Watsujis Reisetagebuch zweierlei festgestellt werden: Zum einen lässt sich der Text in eine weitreichende, letztlich Europa und Japan erfassende ästhetische Bewegung einordnen, in der der „Wahrnehmungsmodus des

konstruktion literarischen Reisens erwächst [...].“ Egger, Irmgard: *Italienische Reisen. Wahrnehmung und Literarisierung von Goethe bis Brinkmann*. München (Wilhelm Fink) 2006, S. 9.

¹⁰⁴ Die Frage der Vergleichbarkeit der japanischen Kunst mit den „Maßstäben“ westlicher Ästhetik ist keineswegs auf Watsuji beschränkt. So hat Watsuji einen wichtigen Vorgänger in Ernest Francisco Fenollosa (1853-1908), der nicht nur die Gleichwertigkeit der japanischen Kunst mit der westlichen Kunst, sondern sogar deren Überlegenheit behauptet. Ausschlaggebend für Fenollosa ist die Idealität des künstlerischen Ausdrucks, die auf der Grundlage von Kants und Hegels Überlegungen zur Ästhetik entwickelt wird. Vgl. dazu Spurgeon, Janet Lee: *Western Aesthetics and Avant-Garde Trends in the Formation of Modern Nihonga*. Ph.D. dissertation. University of Wisconsin-Madison 2010, S. 19 ff. und 54 ff. Watsuji beruft sich in *Koji junrei* explizit auf Fenollosa: „Das wunderbare Erstaunen Fenollosas, als er das seltsam schöne buddhistische Bildnis plötzlich entdeckte, bedeutet für die antike Kunst Japans (*nihon no kobijutsu* 日本の古美術) eine kaum zu vergessende Erinnerung.“ Watsuji Tetsurō: *Koji junrei*. WTZ, Bd. 2, S. 183. Dt. Übs. von der Verfasserin.

¹⁰⁵ Vgl. oben, Anm. 63.

¹⁰⁶ Stellvertretend für Watsujis realistische Eindrücke vgl. den Beginn der Schilderung der Reise von Kyoto nach Nara: „Die Eisenbahn, mit der man von Kyoto nach Nara fährt, schaukelt zwar wirklich unangenehm und ist eine unbehagliche Angelegenheit, aber die Aussicht auf das Gebiet entlang der Bahnstrecke machte dies mehr als wieder wett.“ *Koji junrei*. WTZ, Bd. 2, S. 27. Dt. Übs. von der Verfasserin.

¹⁰⁷ Stellvertretend für die in *Koji junrei* immer wieder vorgenommenen Vergleiche der (noch unbekannt) Kulturen vgl. die folgende Passage des ersten Kapitels: „Die Maler der griechischen Körperpositionen, auch wenn sie noch so phantasievolle Gegenstände malen, tun dies, ohne die Ähnlichkeit mit der Natur zu vergessen, und sie verlassen niemals den Grund der Realität. Die indischen Maler hingegen haben, während sie jede Einzelheit des menschlichen Körpers überaus subtil darstellen, in Bezug auf die Stellung der Körper ein Verfahren, das die Natur fast zur Gänze ignoriert.“ Watsuji Tetsurō: *Koji junrei*. WTZ, Bd. 2, S. 12. Dt. Übs. von der Verfasserin. Watsujis Bekanntschaft mit Europa findet im Rahmen eines Stipendiums als Austauschwissenschaftler von 1927 bis 1928 statt. Vgl. Kumano, Sumihiko: *Watsuji Tetsurō*, S. 96 ff. und Aso, Noriko: *Greece of the East*, S. 32.

Auges“ dominiert, so dass weniger die auf der Reise entdeckten Objekte als solche, sondern vor allem die Sichtweise des Betrachters von Bedeutung ist.¹⁰⁸ Zum anderen aber unterstreicht die Verwobenheit von bereits vorgefundenen, real erworbenen wie auch fiktiv angelegten Perspektiven auf das Eigene und das Fremde auch den konstruierten Charakter von Kultur, indem die zur Kultur gehörigen Charakteristika nichts anderes als Sehweise des Betrachters wiedergeben.

Das freie Zusammenspiel der visuellen Möglichkeiten verknüpft sich in einem nächsten Schritt mit einer realen kunsthistorischen Erwartung. Watsujis Reisebericht steht im Zeichen eines zeitgleich geführten Diskurses über die Frage nach den faktischen äußeren Einflüssen auf die japanische Kultur. Die Argumentation konzentriert sich dabei auf eine historisch und archäologisch nachweisbare Verbindung zwischen Japan und dem hellenistischen Griechenland, die über die Route der Seidenstraße gegeben sein soll. Kann von einer solchen Beziehung gesprochen werden – so die Hoffnung der Diskursteilnehmer –, dann können Einflüsse der idealen Kunstauffassung Griechenlands mit hoher Wahrscheinlichkeit auch in der japanischen Ästhetik ausgemacht werden.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Die Verbindung von visuellem Eindruck und Literatur verdient eigene Aufmerksamkeit. So äußert Karatani Kōjin die Überzeugung, dass in der Geschichte der japanischen Literatur nicht der nach Außen gerichtete Seheindruck, sondern „der innere Mensch“ zur Entdeckung der japanischen Landschaft geführt habe. Vgl. Karatani, Kōjin: *Ursprünge der modernen japanischen Literatur*, S. 27. Watsuji wiederum genoss den Ruf, ähnlich wie der „Augenmensch“ Goethe zur „unmittelbaren Schau einer Idee“ befähigt gewesen zu sein, die sodann literarisch verarbeitet wurde. Vgl. Fischer-Barnicol, Dora, Okochi, Ryogi: *Einleitung* zu Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde. Der Zusammenhang von Klima und Kultur*. Übersetzt und eingeleitet von Dora Fischer-Barnicol und Okuchi Ryogi. Darmstadt (Primus) ²1997 [1935], S. XIII. Watsuji selbst widmet sich in *Fūdo* explizit im Zusammenhang mit dem Klima Griechenlands der Schau auf die Dinge (*nagameru* ながめる, *kanzuru* 観ずる). In Anlehnung an Aristoteles spekuliert Watsuji über eine Entwicklung des „Standpunkts des Sehens als Kunst“ (*gijutsu ni okeru miru tachiba* 技術における観る立場) zu einem „Standpunkt der reinen Sehens“ (*junsuina kan no tachiba teoria tachiba* 純粹な観の立場 teoria すなわち立場), der sich im Licht Griechenlands habe ausbilden können. Vgl. Watsuji Tetsurō: *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 91. Dt. Übs. Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 80.

¹⁰⁹ Watsujis Buch steht im Kontext von Ursprungstheorien der sogenannten „Schule der Seidenstraße“ (*Silk Road School*), die von einer Verbindung zwischen Griechenland und Japan durch die Seidenstraße ausgeht. Der wichtigste Gewährsmann dieser Theorie ist der Archäologe Marc Aurel Stein (1862-1943), durch dessen Forschung die Annahme von griechisch-baktrischem Einfluss auf die buddhistische Kunst Japans denkbar wird. Vgl. LaFleur, William R: *A Turning in Taishō: Asia and Europe in the Early Writings of Watsuji Tetsurō*. In: Rimer, J. Thomas (Hg.): *Japanese Intellectuals during the interwar Years*. Princeton (Princeton University Press) 1990, S. 255. Watsuji erwähnt Aurel Stein in *Koji junrei*, wobei dessen im Jahr 1907 in Oxford erschienene, zweibändige Abhandlung *Ancient Khotan. A detailed report of Archeological Explorations in Chinese Turkistan* offensichtlich den Hintergrund bildet: „Vergleiche zwischen den Hausdächern der griechischen und chinesischen Wohnhäuser. Darüber haben wir nachgedacht. Ähnlichkeiten zwischen chinesischen Holzbauten und den Gebetshallen in Khotan (Hotan) durch Grabungen, die Stein durchgeführt hat. Auch darüber haben wir nachgedacht. Was nun die japanische Art der Mauern betrifft, kann sie nicht in Zentralasien erfunden worden sein? Oder ist sie doch eine Erfindung der Chinesen? Für unzählige Fragen dieser Art vertrauen wir sehr auf die geschätzten Kenntnisse des Kontinents.“ Watsuji, Tetsurō: *Koji junrei*. WTZ, Bd. 2, S. 167. Dt. Übs. von der Verfasserin.

Mit diesen Punkten sind nun zwei entscheidende Voraussetzungen angesprochen, von denen her Watsujis Konstruktion einer klassischen japanischen Kultur verständlich wird. So „sieht“ Watsuji in den buddhistischen Architekturen und Skulpturen Naras eine Kunst, die sich gerade in ihrer Beziehung zum Fremden als Ursprung einer „japanischen Ästhetik“ verstehen lässt. Der von der seinerzeitigen Kulturpolitik favorisierte Gedanke einer nativen, rein innerjapanischen Kunst, wie er etwa für das Man'yōshū (万葉集) angenommen werden kann, wird für die buddhistischen Baustile und Bildwerke Naras zugunsten der Akzeptanz möglicher Fremdbeeinflussung zurückgedrängt.¹¹⁰ Bauelemente hellenistischer Herkunft bestätigen den Kontakt zum Westen¹¹¹ und deuten zugleich die Fähigkeit japanischer Künstler an, das Fremde in das Eigene umzuformen.¹¹² Ohne den kunsthistorischen Beweis dafür liefern zu müssen,¹¹³ reflektiert Watsuji in der assoziativen Form

¹¹⁰ „Die Welt des Man'yōshū und die Welt der Kunst des Buddhismus stehen freilich gänzlich im Gegensatz zueinander. Dies ist aber nicht einfach ein Unterschied zwischen lyrischer Dichtung und bildender Kunst. [...] Wenn man dies vergleicht, dann kommt im Man'yōshū das charakteristische Empfinden der Japaner zum Ausdruck. Natürlich, in der Herstellung und Verwertung buddhistischer Kunst haben sie (die Japaner) die Chinesen nachgeahmt, und es gab keine Eigentümlichkeiten der Japaner. Aber die Ölgemälde der Japaner, die den Stil des Westens erlernt haben, ist Kunst von Japanern; außerdem, so wie bei einigen die angeeignete Kunst besser ist als die charakteristische japanische Malerei, kann man da nicht auch sagen, dass die Japaner, die die Tang-Zeit nachgeahmt haben, mit ihren buddhistischen Bildwerken und ihrer Architektur im Wert Höheres geschaffen haben als die Gedichte des Man'yōshū?“ Watsuji, Tetsurō: *Koji junrei*. WTZ, Bd. 2, S. 94 f. Dt. Übs. von der Verfasserin. Zur Sache vgl. auch LaFleur, William: *A Turning in Taishō*, S. 251 f.

¹¹¹ „Die Tatsache, dass die Pfosten (*hashira* 柱) dieser Bauwerke Entasen (*entashisu* エンタシス) aufweisen, hat unsere Neugier erregt und uns an eine Beziehung zu griechischen Bauten denken lassen. Dass die Chinesen die Erfindung dieser Schwellung nicht gemacht haben, kann ich nicht behaupten; dass aber der Stil der Han-Zeit diese Empfindung nicht zum Ausdruck bringt, ist, denke ich, so gut wie sicher. Angenommen, der Buddhismus wäre zusammen mit dem Stil der griechischen Bauwerke übermittelt worden, dann ist die Anwendung des Meißels für die höchst einfachen Pfosten leicht zu verstehen. Es wäre ein Beweis für die Ausbreitung der griechischen Kunst nach Osten. Mit Leuten, die so etwas denken, bin ich ganz und gar einer Meinung.“ Watsuji Tetsurō: *Koji junrei*. WTZ, Bd. 2, 168. Dt. Übs. von der Verfasserin. Watsujis Überlegungen zur Entase spielen auf eine Eigentümlichkeit der dorischen Säulenordnung an. Die Säulen besitzen keine Basis und ihr Schaft weist häufig eine Schwellung auf. Vgl. Hölischer, Tonio: *Klassische Archäologie. Grundwissen*. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 2006, S. 141.

¹¹² „Es ist nicht notwendig, auf der Originalität der Charakteristika von Japanern zu bestehen. [Freilich] – auch wenn die Kultur der Tempyō-Zeit durch den Kontakt mit Ausländern hervorgebracht worden ist, so gibt es doch dadurch, dass die Fremden unsere Vorfahren geworden sind, in diesem Punkt keinen Unterschied zur Kultur [unserer] Ahnen.“ Watsuji, Tetsurō: *Koji junrei*. WTZ, Bd. 2, 95. Dt. Übs. von der Verfasserin. Die hier anklingende Fähigkeit Japans, sich gerade angesichts des Fremden als „japanisch“ zu behaupten, wird von Watsuji in den späteren Schriften zur Ethik aufgegriffen und zu einem Teil seines kulturellen Partikularismus stilisiert. Vgl. dazu unten, S. 57 ff.

¹¹³ Watsuji ist sich der Besonderheit der Komposition von *Koji junrei* sehr wohl bewusst. Obgleich Watsuji im Jahr 1947 für eine Neuauflage des Buches von Seiten des Verlags zu einer stärker an den wissenschaftlichen Erkenntnissen orientierten Überarbeitung des Textes aufgefordert wird, verteidigt er die ursprüngliche Version. Vgl. LaFleur, William R.: *A Turning in Taishō*, S. 248 f. In diesem Sinn fungiert *Koji junrei* selbst als „Verordnung eines modernen Mythos“ (*enactment of modern myth*). Vgl. Aso, Noriko: *Greece of the East*, S. 33. Zu Watsujis Annäherung an die Thematik in jungen Jahren vgl. Tanikawa, Tetsuzō: *Kaisetsu zu Watsuji Tetsurō: Koji junrei*. Tōkyō (Iwanami shoten) 2009, S. 308.

des Tagebucheintrags auf die Teilhabe Japans an einer westlichen Kunst, die er, wie auch Bemerkungen aus späteren Jahren noch deutlich belegen, für die vollkommenste und reichhaltigste in der Geschichte Europas hält.¹¹⁴ Damit repräsentiert Nara eine Form des „kunsthistorischen Kosmopolitismus“, der mit der Teilhabe an den universell angelegten Idealen des griechischen Kunstverständnisses die Verankerung Japans im „ästhetischen Weltgeschehen“ deutlich macht und zudem – nicht zuletzt durch den Rekurs auf eine ferne, idealisierte Vergangenheit – als Bollwerk gegen die Manipulation der Tradition durch die zeitgenössischen Modernisierungsbestrebungen fungieren kann.¹¹⁵

Wie aber, so gilt es in einem letzten Schritt zu fragen, lässt sich nach dieser „Internationalisierung“ der japanischen Kunstgeschichte Watsujis Reflexion als Ausgangspunkt für einen kulturellen Partikularismus verstehen? Welche sind die Kriterien, die nach dieser Verbreiterung des kunsthistorischen Kontextes die Begründung der kulturellen Besonderheit Japans ermöglichen?

In diesem Zusammenhang lassen sich zwei Problemkreise herausgreifen, welche die geradezu widersprüchlich anmutenden Anforderungen der Problemstellung einschließlich ihrer „dialektischen“ Lösungen verdeutlichen. Erstens versucht Watsuji ebenso wie seine Mitstreiter bezüglich der Theorie einer möglichen Beziehung zwischen Japan und Griechenland, das eigene Land aus der kunsthistorischen Nachfolge des asiatischen Ostens herauszulösen. Um den Verdacht einer Abhängigkeit der japanischen Ästhetik von Vorbildern wie China oder Korea abzuwenden¹¹⁶ bzw. den Vorwurf einer lediglich imitierenden Kunst

¹¹⁴ Vgl. dazu die Feststellung aus dem in den Jahren 1926 und 1927 verfassten Reisetagebuch *Itaria koji junrei*: „Was jedoch die Griechen geschenkt haben, ist tatsächlich ziemlich außergewöhnlich und genial. Es gibt wohl keinen Grund, weshalb ein anderes Volk so weit kommen sollte. Die Griechen haben die Methode der kulturellen Entwicklung des Menschen an sich nicht beispielhaft präsentiert, sondern sie haben – ihrer genialen Fähigkeit entsprechend – den Menschen in die Richtung des Ideals des Seinsollens gewiesen. Die Unterweisung, die durch die Handlungsweise dieses Volkes erfolgt, war, dies muss man sagen, nicht nur für die Mittelmeerländer, sondern für ganz Europa ein ausnehmender Glücksfall. So betrachtet kann ich nicht anders, als wie sonst auch die außerordentliche Bedeutung der Griechen zu empfinden.“ Watsuji, Tetsurō: *Itaria koji junrei*. WTZ, Bd. 8, S. 358 f. Dt. Übs. von der Verfasserin.

¹¹⁵ „According to Watsuji, ancient Japan and ancient Greece were vigorous, open, and shared an intuitive faith in the gods; their societies were characterized by harmony between reason and emotion, individual and society, giving rise to a transcendent aesthetic iconography. In contrast, the late nineteenth-century Western ‚Enlightenment‘ movement in Japan was linkened to the ‚Dark Ages‘ of Europe in terms of a radical hostility toward cultural expressions from an originary past.“ Aso, Noriko: *Greece of the East*, S. 32. Eine ähnliche Wertung findet sich bei LaFleur, William R.: *A Turning in Taishō*, S. 245.

¹¹⁶ Vgl. Oguma, Eiji: *A Genealogy of „Japanese“ self images*. Melbourne 2002, S. 268. Allerdings ist die Zurückdrängung des chinesischen Einflusses in Watsujis Sichtweise nicht gleichbedeutend mit der Annahme, dass der chinesische Einfluss grundsätzlich eine Korrumpierung des alten Japan bewirkt habe. So haben die Japaner weder durch die Übernahme des Buddhismus noch durch die Einführung der chinesischen Schrift ihr Wesen als Japaner verloren. Vgl. ebd. Die Schreibweise *Shina* (シナ) freilich, die Watsuji für „China“ an Stelle von *Chūgoku* (中国) verwendet, weist auf eine abwertende Haltung hin, welche die Rückständigkeit des Landes gegenüber Japan als einer modernen Nation signalisieren soll. Vgl. Watsuji Tetsurō: *Koji junrei*. WTZ, Bd. 2, S. S. 177 f. und passim. Zur Sache vgl. Jones, Christopher S.: *Politicizing travel and climatizing philosophy*, S. 56.

des Ostens zu vermeiden, äußert Watsuji die Vermutung, dass allein das japanische Kunstempfinden die griechischen Vorstellungen adäquat verstanden habe.¹¹⁷ Dieselbe Öffnung nach Westen, die sich gegen die Dominanz nativistischer Kunsttheorien richtet, wirkt als Grenze gegen die östlichen Nachbarn. Die Ästhetik Naras erschließt sich nicht im Licht östlicher, sondern westlicher Einflüsse.¹¹⁸

Zweitens aber sieht sich Watsuji genötigt, auch die Beziehung nach Westen einzuschränken, wenn nicht von dieser Seite – vor allem auch durch den idealen Anspruch der westlichen Kunst – eine neue Gefahr der „kunsthistorischen Vereinnahmung“ drohen soll. In diesem Zusammenhang nun gibt Watsuji Kriterien der Abgrenzung an, die nicht dem Bereich der kunsthistorischen Überlegungen entnommen sind. Im Bewusstsein der literarischen Freiheiten des Tagebucheintrags und im Rekurs auf die traditionellen Intentionen des japanischen Reisetagebuchs nutzt er die Landschaftsbeschreibung als ein eigenes Mittel der Differenzierung. Man würde, so notiert Watsuji, eben doch nicht den Parthenon oder eine gotische Kathedrale inmitten japanischer Kiefern vermuten, sondern lediglich in den mit diesen korrespondierenden Landschafts- und Vegetationszonen.¹¹⁹ Die japanische Kunst und Architektur ist also nicht nur gegenüber dem asiatischen Osten, sondern auf Grund der besondernden Funktion der Landschaft auch gegenüber dem Westen unterschieden und gewinnt auf diese Weise einen für beide Seiten gültigen Status der Eigenständigkeit.

Fasst man die Watsujis Überlegungen zum kulturellen Partikularismus in *Koji junrei* zusammen, dann zeigt sich, dass der frühe Text bereits wesentliche Strukturmuster des kulturellen Partikularismus vorwegnimmt, die auch für die weitere Reflexion bestimmend bleiben. In der subjektiven, noch nicht abstrakt verallgemeinerten Form der Tagebuchlite-

¹¹⁷ „So wie es, als die indische Wandmalerei nach Japan kam, zu einem Wandel ihrer Eleganz gekommen ist, ist es auch von Griechenland in Richtung Osten geschehen; [dies heißt], dass [Länder wie] Persien, Indien, die Westländer [von China aus gesehen] und China, je weiter sie sich Japan nähern, Griechenland tatsächlich immer unähnlicher werden. Allerdings sind der Kontinent und die Mittelmeerhalbinsel in Bezug auf das Klima, die Sitten und die menschliche Natur ganz verschieden, [aber] Japan und Griechenland nähern sich [doch] stark an. Es ist gut möglich, dass die Empfindungen [der Griechen], während sie den Kontinent durchquerten und überall unverstanden blieben, nachdem sie Japan erreicht hatten, zum ersten Mal so etwas wie eine von Herzen kommende Seelenverwandtschaft entdeckten.“ Watsuji Tetsurō: *Koji junrei*. WTZ, Bd. 2, S. 177. Dt. Übs. von der Verfasserin.

¹¹⁸ Aso Noriko macht auf die Gestalt Shibusawa Keizōs (渋沢敬三, 1896-1963) aufmerksam, der den Wert der Kultur Naras erst im Horizont des Schönheitsideals der griechischen Kunst zu entdecken glaubte. Aso, Noriko: *Greece of the East*, S. 31.

¹¹⁹ „Als wir bummelnd an der Vorderseite der Tempelhalle vorbeispazierten, waren wir glücklich wie Kinder. Ein großer Kiefernwald umschließt die Tempelhalle, und dies ließ, ohne sagen zu können wie, ein vertrautes Gefühl aufkommen. Die Bauten im Kiefernwald und ihr Verhältnis zueinander scheinen vollständig zu passen. Obwohl die westlichen Bauwerke auch solche Formen besitzen, kann ich doch nicht glauben, dass [ihre Formen] in diesem Maß für die Stimmung der Kiefern passen. Den Parthenon inmitten von Kiefern zu errichten, ist eine Unmöglichkeit. Eine gotische Kathedrale in freundlichen Kiefernzweigen passt ebenfalls nicht. Derartige Bauwerke kann man sich nur in Verbindung mit den Städten, Wiesen und Wäldern dieser Länder vorstellen.“ Watsuji, Tetsurō: *Koji junrei*. WTZ, Bd. 2, S. 102 f. Dt. Übs. von der Verfasserin.

ratur entwickelt Watsuji eine Denkfigur der kulturellen Konstruktion, welche die Besonderheiten der eigenen Kultur mit Hilfe einer Dialektik von Assimilation und Distanzierung zu fixieren sucht. Die fremde Kultur des idealisierten Westens wird aus japanischer Perspektive in einem Prozess der An-Gleichung bzw. An-Eignung in einen kulturell gleichartigen bzw. geistig verwandten Bereich umgewandelt, um in dieser Form die Voraussetzung für eine sich anschließende Differenzierung zu bilden. Dabei wirkt sich der Kunstgriff, erst nach der Suche nach dem Gleichen bzw. Verwandten auf die spezifischen Differenzen Japans aufmerksam zu machen, unmittelbar auf die Qualität der erreichten Besonderung aus. Die japanische Kultur wird – eben auf Grund ihrer kulturellen Gleichartigkeit mit der Fremdkultur – durch eine Abgrenzung von dieser Kultur nicht etwa „einfach anders“ oder gar auf inferiore Weise unterschieden, sondern erhält – gleichsam auf gleicher Augenhöhe – eine Auszeichnung, welche die fremde Kultur nicht aufzuweisen vermag. In der Folge hiervon zeichnet sich die Konzeption der japanischen Kultur in Watsujis *Koji junrei* durch eine gewollte, nicht aufzulösende Zweideutigkeit gegenüber dem Fremden aus, um im Ergebnis als „klassisch“ im westlichen Sinn und – konkurrenzlos von westlicher und östlicher Seite – als „einzigartig japanisch“ gelten zu können.

3 Formen ethnozentristischer Selbststilisierung in Watsujis Kulturphilosophie

3.1 Zwischen Reiseerlebnis und Kulturphilosophie: Der veränderte Ansatz der Konstruktion des kulturellen Partikularismus

„Nun ist der Mensch nicht so beschaffen, daß er sich ohne weiteres selbst am besten versteht. In der Regel erwacht sein Selbstverständnis erst durch die Vermittlung anderer. [...] Daher ist vielleicht einer, der kein Wüstenbewohner ist, der sie nur bereist, eher in der Lage, die konkrete Wüste wahrzunehmen. Ihm wird in der Wüste bewusst, wie fern und fremd seine jeweilige geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit dem Wüstenhaften ist.“¹²⁰

Mit dem im Jahr 1935 erschienenen Werk *Fūdo – Eine anthropologische Betrachtung* (*Fūdo. Ningenteki kōsatsu* 風土人間的考察) baut Watsuji seinen Ansatz des kulturellen Partikularismus weiter aus. Dabei bleiben Motive von *Koji junrei* erhalten, insofern auch *Fūdo* das Ergebnis einer Reise darstellt, in der der Vergleich der Kulturen eine zentrale Rolle spielt.¹²¹ Watsuji findet sich erneut in der Rolle des „Reisephilosophen“, der das Fremde gleichsam aus der geschärften Perspektive eines „Zwischenzustands zwischen Heimatlosigkeit und Sesshaftigkeit“ wahrnimmt und bewertet.¹²² Das Verständnis des Eigenen erschließt sich nicht im selbstspiegelnden Blick auf das Eigene, sondern über das Fremde, das in seiner Andersheit auf die Sicht des Eigenen rückwirkt, um dies in dessen Eigentümlichkeit sichtbar werden zu lassen.

Anders als in *Koji junrei* beschränkt sich die in *Fūdo* beschriebene Reise jedoch nicht auf das japanische Inland, sondern führt über Südasien, Indien, Aden und den Sinai nach Europa.¹²³ So erhält Watsuji durch die Auslandserfahrung die Gelegenheit, die früher lediglich fiktiv konzipierten Vorstellungen des Fremden durch reale Anschauungen zu verifizieren. Zudem hat sich das Interesse des Autors in geisteswissenschaftlicher Hinsicht weiterentwickelt, so dass die durch die Reise ermöglichte Auseinandersetzung mit dem

¹²⁰ Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 40.

¹²¹ Vgl. Harootunian, Harry: *Overcome by Modernity. History, Culture, and Community in Interwar Japan*. Princeton, Oxford (Princeton University Press) 2000, S. 252.

¹²² So die Lesart von Kawatani Shigeki, der Watsuji in *Fūdo* als Reisenden (*ryokōsha* 旅行者) zwischen dem Emigranten (*bōmeisha* 亡命者) und dem Siedler (*shokuminsha* 植民者) sieht. Erst aus dieser Position ist es nach Kawatani möglich, die Frage nach dem Verständnis des Fremden sinnvoll zu stellen. Indem der Reisende das Fremde eben als Fremdes und nicht als Vertrautes erlebt, ist er im Stande, die kulturelle Differenz zu erfassen. Vgl. Kawatani, Shigeki: *Watsuji Tetsurō fūdo ni okeru tasha rikai ni tsuite*, S. 28 ff. Überdies weist die Verfassung des Reisenden als „Zwischenexistenz“ zwischen Heimatlosigkeit und Sesshaftigkeit eine interessante Parallele zu Watsujis Konzeption der Intersubjektivität des Menschen auf, die als eine konkrete Umsetzung des abstrakten anthropologischen Modells gelten kann. Zur Problematik der Intersubjektivität vgl. die anschließende Darstellung S. 37 ff.

¹²³ Vgl. Fischer-Barnicol, Dora, Okochi, Ryogi: *Einleitung* zu Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. XII. Zu den Hintergründen und den psychischen Schwierigkeiten der Reise, die Watsuji in nach seinem Tod veröffentlichten Briefen an seine Frau schildert, vgl. Hirano, Yukihito: *Watsuji fūdo ron no haikai*. In: *Journal of the Yokohama National University* 33 (1986), S. 205 ff.

Fremden zeitlich mit den auf der Basis der westlichen Philosophie erarbeiteten Grundpositionen zur Ethik zusammenfällt.¹²⁴

Von hieraus erstaunt es nicht, dass sich die Sichtweise auf das Fremde und die Methode der Verarbeitung in *Fūdo* in die Richtung einer kulturphilosophischen Betrachtung verschieben.¹²⁵ Hatte Watsuji in *Koji junrei* den subjektiv unverbindlichen Tagebucheintrag für die Darstellung seines Vergleichs der Kulturen gewählt, so versucht er in *Fūdo* in den subjektiv gewonnenen Eindrücken objektivierbare Bedingungen der menschlichen Existenz ausfindig zu machen, die sowohl der grundsätzlichen Bestimmung des Menschen an sich als auch dessen Eingebundenheit in einen jeweiligen Kulturbereich gerecht werden. Dies geschieht durch eine Kombination des ethischen Ansatzes mit den Faktoren der kulturellen Differenz, die erst in ihrem untrennbaren Zusammenspiel zu einer im Sinne Watsujis verbindlichen kulturphilosophischen Aussage führen.¹²⁶

Mit diesen veränderten Voraussetzungen vollzieht sich in *Fūdo* ein Übergang von der literarisch ungebundeneren Form zu einer Darstellung in systematisch gebundener Absicht. Die Differenzierung und Bewertung Japans im Gefüge der Kulturen geschieht mit Hilfe anerkannter Methoden der europäischen Erkenntnistheorie, deren Ziel im Aufweis wahrer und gesicherter Einsichten besteht. Freilich aber – um das Problem an dieser Stelle schon zu benennen – ist es gerade die methodologische Anlehnung an die westlichen

¹²⁴ Vgl. dazu die im Jahr 1934 erschienene Studie *Ethik als Wissenschaft vom Menschen (Ningen no gaku toshite no rinrigaku 人間の学としての倫理学)*. Watsujis Öffnung für die westliche Philosophie zeigt sich bereits im Jahr 1913 anhand seiner begeisterten Lektüre Friedrich Nietzsches. Studien über Søren Kierkegaard aus dem Jahr 1915 setzen die Auseinandersetzung mit der Vielschichtigkeit und Abgründigkeit der inneren Erlebniswelt des Individuums fort. Weitere Anstöße zur Auseinandersetzung mit den Ideen des Westens bietet sein einjähriger Studienaufenthalt in Deutschland im Jahr 1927, der eine intensive Beschäftigung mit Autoren wie Wilhelm Dilthey, Max Scheler, Wilhelm Windelband und Edmund Husserl ermöglicht. Die vielleicht wichtigste Anregung für die Abfassung einer eigenen Ethik erhält Watsuji während dieser Zeit jedoch durch die Schriften Martin Heideggers. Zu Watsujis Werdegang vgl. Brüll, Lydia: *Die japanische Philosophie. Eine Einführung*. Orientalische Einführungen in Gegenstand, Ergebnisse und Perspektiven. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1989, S. 140. Vgl. auch Kumano, Sumihiko: *Watsuji Tetsurō*, S. 26 ff.

¹²⁵ Die Einordnung von Watsujis Text in ein literarisches oder philosophisches Genre ist durchaus schwierig. Einerseits mag die Abhandlung als Reisebericht erscheinen, der keine wissenschaftliche Absicht verfolgt (vgl. dazu oben, Anm. 69). Andererseits deutet der Untertitel des Buches *Eine anthropologische Betrachtung (ningengakuteki kōsatsu 人間学的考察)* einen Allgemeinheitsanspruch der Abhandlung an, der weit über das subjektiv angelegte Genre der Reisebuchliteratur hinausweist. Vgl. Berque, Augustin: *Le Sauvage et l'Artifice – Les Japonais devant la Nature*. Paris (Gallimard) 1986, S. 52 ff. Der Vorschlag, *Fūdo* als „literarisch-philosophischen Reisebericht“ zu bezeichnen (vgl. Fischer-Barnicol, Dora, Okochi, Ryogi: *Einleitung zu Watsuji, Tetsuro: Fūdo – Wind und Erde*, S. XV), versucht einen Kompromiss zwischen den beiden Lesarten. Dennoch aber gewinnt die Auffassung, dass Watsuji vor allem als Kulturphilosoph spricht, durch den Aufbau des Textes an Plausibilität, insofern schon das erste Kapitel der Abhandlung eine Grundlagentheorie (*kiso riron 基礎理論*) über die Bedeutung des Klimas zu geben versucht und damit eher auf grundlegende kulturphilosophische Fragen als auf spezifische Reiseindrücke hinweist. In diesem Sinn versteht auch Kumano Sumihiko *Fūdo* als eine Studie, die Watsuji aus der Perspektive des Kulturphilosophen (*bunka no tetsugakusha 文化の哲学者*) verfasst hat. Vgl. Kumano, Sumihiko: *Watsuji Tetsurō*, S. 96.

¹²⁶ Vgl. Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 8 f.

Denkansätze, die sich im Folgenden auch auf den gnoseologischen Stellenwert des kulturellen Partikularismus auswirkt. So übernimmt Watsuji mit der Anlehnung an westliche, auf Universalität ausgerichtete Wissenschaftsstrukturen nicht nur deren eventuelle ethnozentristische Implikationen, sondern es erhalten auch die Überlegungen zum kulturellen Partikularismus eine neue gnoseologische Valenz. In diesem Sinn steht, was immer Watsuji an kulturellen Besonderheiten seines Heimatlandes feststellt, im Kontext einer erkenntnistheoretisch ambitionierten Kulturtheorie, durch deren Anspruch auf Wahrheit das Gesagte wissenschaftliches Gewicht im westlichen Sinn erhalten soll.¹²⁷

3.2 Die Universalität des Menschenbildes als Möglichkeit kultureller Selbststilisierung

Das wichtigste Fundament von Watsujis kulturphilosophischer Analyse besteht in der ganzheitlichen Bestimmung des Wesens des Menschen. Das Verständnis des Menschen darf nicht auf einzelne Teilaspekte reduziert werden. Eine adäquate Wesensbestimmung muss vielmehr den Lebensvollzug des Menschen in seiner Gesamtheit erfassen und die vielfältigen, zur menschlichen Existenz gehörenden Lebensäußerungen sichtbar machen.¹²⁸ Fragt man, worin für Watsuji die Wesensmerkmale der menschlichen Existenz bestehen, dann ist auf seinen Ansatz der Intersubjektivität zu verweisen. Die menschliche Existenz ist niemals in isolierter Weise gegeben und dementsprechend auch nicht in einer abstrakten Weise abzuhandeln. Damit sich der Mensch überhaupt als Subjekt verstehen kann, muss er die zu seinem subjektiven Sein (*shutaitekina ningen sonzai* 主体的な人間存在)¹²⁹ gehörigen Bezüge erkennen, in denen sich sein Dasein in seiner spezifisch menschlichen Qualität vollzieht.

Mit dieser Forderung sind die wichtigsten Komponenten angedeutet, auf denen Watsujis Ansatz beruht. Zum einen ist das menschliche Dasein immer mit den relationalen Strukturvorgaben von Zeitlichkeit (*jikansei* 時間性)¹³⁰ und Räumlichkeit (*kūkansei* 空間

¹²⁷ Zur wissenschaftlichen Absicht vgl. Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 20: „Wir können und wollen nicht vermeiden, innerhalb der besonderen klimatisch-geschichtlichen Struktur des Menschen den klimatischen Aspekt hervorzuheben, da er, im Vergleich zum geschichtlichen, weitgehend außer acht gelassen wurde, wohl weil er wissenschaftlich (*gakuteki hasoku* 学的把捉) schwerer zu erfassen ist. Herder z.B. wollte durch die ‚Auslegung der lebendigen Natur‘ zu einer ‚Klimatologie des menschlichen Geistes‘ gelangen, was ihm die Kritik Kants eintrug. Kant bemerkte dazu, dieser Versuch sei nicht wissenschaftlich (*gakuteki rōsaku* 学的劳作) [...]. Vor diese Gefahr sieht sich jeder gestellt, der es unternimmt, sich gründlich (*komponenteki ni kōsatsu* 根本的に考察) mit dem Problem des Klimas zu befassen. Ich meine aber, daß man sich dieser Gefahr aussetzen muß [...].“ Die Formulierung „komponenteki ni kōsatsu“, die in der deutschen Übersetzung mit „gründlich“ wiedergegeben wird, schließt die Bedeutung einer an den Grundbedingungen und Ursachen des Sachverhalts interessierten Forschung ein.

¹²⁸ Vgl. Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 12 ff.

¹²⁹ Watsuji, Tetsurō: *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 1. Zur Erklärung des von Watsuji verwendeten philosophischen Volabulars vgl. Fischer-Barnicol, Dora, Okochi, Ryogi: *Einleitung* zu Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 3 f.

¹³⁰ Watsuji, Tetsurō: *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 1.

性)¹³¹ verflochten. Zum anderen ist der Mensch auf Grund dieser Verflechtung als ein Wesen zu verstehen, dessen Existenz nicht in seinem An-sich-Sein oder Für-sich-Sein besteht, sondern in einem Zustand des „Zwischen-Seins“ (*aidagara* 間柄),¹³² der sich immer nur im wechselseitigen Bezug mit seiner Umgebung herstellt. Allerdings, so führt Watsuji aus, gilt es im Hinblick auf das Verständnis der Kategorie des „Zwischen“ einem möglichen Missverständnis vorzubeugen. So ist die relationale Verfassung des Menschen nicht als eine Form der Beziehung zu verstehen, in der sich das Subjekt gleichsam vor einem ihm fremden Objekt wiederfindet bzw. einem ihm äußerlichen Objekt gegenübertritt. Die über die Äußerlichkeit hergestellte Zweiheit, die mit einer Beziehung zwischen Subjekt und Objekt üblicherweise gegeben ist, ist vielmehr in die Einheit der subjektiven Verfassung des Menschen zurückgenommen, insofern sich das Subjekt durch die in ihm angelegte Beziehungshaftigkeit zu seiner Umgebung allererst als Subjekt konstituiert. Im diesem Sinn zeichnet sich das Subjekt als solches durch eine ihm wesensgemäß zukommende Intersubjektivität aus, ohne die sein Wesen unverständlich bliebe.¹³³

Was unter Intersubjektivität konkret zu verstehen ist, erschließt sich in der Reflexion auf die Bedeutung des „Klimatischen“ (*fūdosei* 風土性).¹³⁴ So bildet die „klimatische Umgebung“ (*fūdo* 風土),¹³⁵ ohne mit der natürlichen, materiell objektivierbaren Umwelt verwechselt werden zu dürfen,¹³⁶ die notwendige Voraussetzung für die Erfahrung des „Zwi-

¹³¹ Watsuji, Tetsurō: *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 1. Zu der hiermit verbundenen Kritik an der Konzeption Martin Heideggers als eines Hauptvertreters der westlichen Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts vgl. unten, Anm. 143.

¹³² Watsuji, Tetsurō: *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, 11.

¹³³ Vgl. Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 3 ff.

¹³⁴ Watsuji, Tetsurō: *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 1. Bei dem Begriff *fūdosei* handelt es sich um ein von Watsuji geprägtes Kunstwort. Das Verständnis des Begriffs birgt eigene Schwierigkeiten, insofern damit nicht der naturwissenschaftlich beschreibbare Sachverhalt klimatischer Bedingungen angesprochen wird, sondern die im Subjekt verankerte Bezugshaftigkeit zu seiner Außenwelt. Denentsprechend versucht etwa Augustin Berque einer Einengung des Begriffs auf klimatische Bedingungen entgegenzutreten. Berque versteht die von Watsuji gegebene Erklärung von *fūdosei* als „ningen sonzai no kōzō keiki“ (人間存在の構造契機) im Sinne von „l’occasion structurelle de l’existence humaine“ und schlägt für die französische Wiedergabe von *fūdosei* den Neologismus „médiance“ vor. Vgl. Berque, Augustin: *Milieu et logique du lieu chez Watsuji*. In: *Revue Philosophique de Louvain. La réception européenne de l’école de Kyoto*, Vol. 92, Issue 4 (Novembre 1994), S. 496 f. Im Deutschen könnte als Wiedergabe für den Ausdruck „ningen sonzai no kōzō keiki“ anstelle der Formulierung „Struktur des menschlichen Daseins“ (vgl. Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 3) die Übersetzung „strukturell angelegte Verfassung der menschlichen Existenz“ vorgeschlagen werden. Der Begriff *fūdosei* könnte im Sinn von „Umweltbezogenheit“ bzw. „Um-Weltlichkeit“ verstanden werden.

¹³⁵ Watsuji, Tetsurō: *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 7.

¹³⁶ Vgl. Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 6. Eine abschließende Interpretation des Begriffs *fūdo* scheint ebenfalls schwierig. So macht beispielsweise Inoue Mitsusada auf zwei Bedeutungen von Natur aufmerksam, die für Watsuji relevant sein sollen. Zur Diskussion stehen demnach eine „erste Natur“ (*dai ichi no shizen* 第一の自然) im Sinne der Natur als solcher und eine „zweite Natur“ (*dai ni no shizen* 第二の自然) im Sinne des Klimatischen, wobei Watsuji lediglich die zweite Natur berücksichtigt habe. Vgl. Inoue, Mitsusada: *Kaisetsu zu Watsuji Tetsurō: Fūdo. Ningenteki kōsatsu*. Tōkyō (Iwanami shoten) 2009, S. 296. Zur Diskussion der vielfältigen Auslegungsversuche des Begriffs vgl. Liederbach, Hans Peter: *Zur Entstehung von Watsuji Tetsurōs ‚Fūdo‘ 風土. Die Verände-*

schenseins“, das mehrere ineinandergreifende Aspekte beinhaltet. Zum einen erfährt sich das Subjekt als das „alleinige Ich“, das jedes Geschehen auf sich selbst als das Zentrum seiner Bezugswelt rückbezieht. Zum zweiten bildet die klimatische Umwelt das äußerliche Bezugsfeld des Subjekts. Im Akt des Hinaustretens (*ex-sistere, soto ni dete iru* 外に出て いる)¹³⁷ in diese Außenwelt realisiert das Subjekt die in ihm angelegte Bezughaftigkeit, so dass die „fremde Objektivität der Außenwelt“ in einer vom Subjekt aus getätigten Veräußerlichung erfahrbar wird. Durch die Zusammengehörigkeit von Innen- und Außenbezug zeichnet sich das Subjekt somit weder als selbstbezogenes alleiniges Ich noch als außenbezogenes Anderes aus. Es befindet sich vielmehr in einem Zustand der „Indifferenz“, insofern sich das Wesen seiner Existenz weder in der Reduktion auf das eigene Selbst noch in der Selbstaufgabe in der äußeren Umgebung manifestiert.¹³⁸ Schließlich aber intensiviert sich die Anlage der gleichzeitigen Zentriertheit und Relationalität zu einer nur dem Menschen zukommenden Form der Intersubjektivität. Die Außenwelt mit ihren klimatischen Bedingungen wird nicht von vereinzelt, untereinander bezugslosen Subjekten wahrgenommen, sondern löst gemeinsame Empfindungen aus. So ist – um Watsujis Beispiel zu folgen – das Gefühl der Kälte, das sich mit dem Hinaustreten in die Kälte einstellt, eine allen gemeinsame Wahrnehmung, die durch die Sprechweise „Uns ist kalt“ (*wareware wa samusa wo kanzuru* 我々は寒さを感じずる)¹³⁹ zum Ausdruck gebracht werden kann. Damit vollzieht sich in der Beziehung zur Umwelt zugleich eine Beziehung zur Gemeinschaft, die das individuelle Ich-Gefühl des Subjekts aufhebt und zu Gunsten eines „zwischen den Subjekten“ erlebbaren Wir-Gefühls übersteigt.¹⁴⁰

Kehrt man nun von der inhaltlichen Skizze von Watsujis Grundmotiven zu der übergreifenden Frage zurück, ob die solchermaßen angebotene Konzeption des Menschenbildes auf ethnozentristischen Konstruktionen beruhen, die sodann zu einer „kulturwissenschaftlichen Begründung“ eines kulturellen Partikularismus genutzt werden können, dann lassen sich wesentliche systembildende Faktoren ausmachen, die ihrer Struktur nach an westliche, auf universelle Gültigkeit zielende Aussagen erinnern. Deutlich zeichnet sich eine solche Option dort ab, wo Watsuji in seiner Studie die Frage „Was aber ist das, ‚der Mensch‘?“ (*sono ningen to wa nan de aru ka* その人間とは何であるか)¹⁴¹ zu beantworten sucht und damit dem klassischen, seit Sokrates gebräuchlichen Frageschema „Was ist X?“ der europäischen Philosophie folgt. Dabei besteht die erkenntnistheoretische Valenz

rungen des Klimabegriffs von der Erstveröffentlichung 1929 bis zur Buchfassung 1935. In: Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens E. V. (NOAG 167-170), (2000/2001), S. 159 ff.

¹³⁷ Watsuji, Tetsurō: *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 9.

¹³⁸ Vgl. Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 8. Vgl. dazu die Darstellung von Berque, Augustin: *Milieu et logique du lieu chez Watsuji*, S. 498.

¹³⁹ Watsuji, Tetsurō: *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 10. Dt. Übs. Ders.: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 8.

¹⁴⁰ Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 8 f.

¹⁴¹ Watsuji, Tetsurō: *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 14. Dt. Übs. Ders.: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 12.

des Schemas freilich nicht nur in der technischen Aufforderung, die gestellte Frage mit einer sachgerechten Definition des gefragten Sachverhalts zu beantworten. Von ausschlaggebender Bedeutung ist vielmehr der Versuch, mit der Definition eine umfassende, zeitlos gültige Wesensbestimmung des Seienden an sich und damit eine normative Begründung der Erkenntnis zu liefern.¹⁴² In diesem Sinn reiht sich Watsujis *Fūdo* in die seit der Antike bestehende Tradition des westlichen Denkens ein, insofern das vorgestellte Menschenbild mit demselben Anspruch auf zeitlos gültiges Wissen zur Darstellung gebracht wird. Methodisch wirken die wissenschaftlichen Konstruktionsmechanismen der Inklusion, da das verhandelte Menschenbild die universelle, für alle Menschen zutreffende Bestimmung des „Menschen an sich“ zu geben beabsichtigt und aus diesem Grund jeden alternativen Entwurf entbehrlich zu machen sucht.

Wenn diese Vorgehensweise nun auf den ersten Blick wie eine Rezeption westlicher Vorgaben aussieht, die den bereits in dieser Tradition entwickelten anthropologischen Vorschlägen lediglich eine weitere Variante hinzufügt, so zeigt die nähere Betrachtung, dass Watsuji mit seiner Konzeption entschieden die Möglichkeit zur Abgrenzung von seinen europäischen Vorgängern sucht. Der methodische Weg, den Watsuji hierfür wählt, beruht auf der konsequenten Einforderung des Totalitätsanspruchs der westlichen Erkenntnistheorie, so dass die Argumentation im Zusammenhang mit den Konstruktionsprinzipien der Inklusion steht. Insbesondere vor dem Hintergrund der Philosophie Martin Heideggers zeigt Watsuji, dass die westlichen Entwürfe zur Anthropologie Mängel aufweisen, da sie den Bezug des Menschen zu seiner räumlichen Umgebung unberücksichtigt lassen.¹⁴³ Aus der Perspektive der wissenschaftlichen Systematik bedeutet dies jedoch nichts anderes, als dass der Anspruch auf universelle Gültigkeit, der mit der Bestimmung der menschlichen Existenz als solcher intendiert wird, durch die Unvollständigkeit der betreffenden Konzeptionen verfehlt wird. Heidegger beschreibt für Watsuji – wie andere westliche Autoren auch – lediglich Teilaspekte des menschlichen Daseins, die in ihre Beschränkung nicht erkannt und unberechtigterweise verabsolutiert werden. Aus diesem Grund zeichnet nach Watsuji weder die westliche Anthropologie noch eine der aus ihr abgeleiteten Disziplinen

¹⁴² Zur griechischen Tradition vgl. Beierwaltes, Werner: „*Nicht-Sein ist*“. In: Ders.: *Identität und Differenz*. Philosophische Abhandlungen Bd. 49. Frankfurt am Main (Vittorio Klostermann) 1980, S. 11.

¹⁴³ Watsuji bemerkt, dass Heidegger zwar die Zeitlichkeit, nicht aber die Räumlichkeit des menschlichen Daseins berücksichtigt habe. Vgl. dazu die folgenden Aussagen Heideggers und Watsujis: „Als der Sinn des Seins des Seienden, das wir Dasein nennen, wird die *Zeitlichkeit* aufgewiesen. [...] Dasein *ist* in der Weise, seiend so etwas wie Sein zu verstehen. Unter Festhaltung dieses Zusammenhangs soll gezeigt werden, daß das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt, die *Zeit* ist. Diese muß als der Horizont allen Seinsverständnisses und jeder Seinsauslegung ans Licht und genuin begriffen werden.“ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen (Max Niemeyer) 1976, S. 17. „Hier zeigte sich mir eine Grenze seines [scil. Heideggers] Denken, denn Zeitlichkeit ohne Räumlichkeit ist nicht wirklich Zeitlichkeit. Heidegger hält an diesem Punkt inne denn *Dasein* ist für ihn lediglich das Dasein des einzelnen [...]. Dieses ‚Dasein‘ aber bleibt vom Standpunkt seiner Doppelnatur, nämlich der individuellen und gesellschaftlichen Struktur her abstrakt.“ Watsuji, Tetsuro, *Vorwort zu Fūdo – Wind und Erde*, S. 4.

wie Psychologie, Epistemologie, Physiologie oder Anatomie eine zutreffendes Bild vom Menschen, da immer eine dem Totalitätsanspruch widerstreitende Eingrenzung des Objektbereichs vorgenommen wird.¹⁴⁴

Vor diesem Hintergrund erklärt sich nun das Selbstbewusstsein, mit dem Watsuji die Lösungsvorschläge der abendländischen Wissenschaften vom Menschen betrachtet. Soll die Frage „Was ist der Mensch?“ dem Totalitätsanspruch des wissenschaftlichen Denkens entsprechend beantwortet werden, dann muss diese Totalität durch die Vervollständigung der daseinsrelevanten Bedingungen der menschlichen Existenz allererst eingeholt werden. Der Rekurs auf die Räumlichkeit bedeutet somit nicht nur eine inhaltliche Ergänzung, welche die Aspekte der menschlichen Existenz abrundet, sondern eine systematisch geforderte Korrektur.

In diesem Sinn – so kann man Gesagte bis hierher zusammenfassen – zeigt Watsuji nicht nur, dass der Anspruch der westlichen Wissenschaft in der von ihm entwickelten Interpretation des Menschen adäquat eingelöst wird. Die an der westlichen Anthropologie geäußerte Kritik suggeriert vielmehr auch, dass in der „japanischen Fortsetzung“ der Reflexion auf die anthropologische Thematik das „bessere Verständnis“ der vom Westen vorgegebenen Prinzipien der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie zum Tragen kommt. In Anknüpfung an das abendländische, auf allgemein gültige Erkenntnis ausgerichtete Wissenschaftsverständnis kreiert Watsuji das vollständigere und daher auch fundamentalere Menschenbild. Damit aber ist – wie im Zusammenhang mit den anschließenden Schritten der Überlegung sichtbar werden soll – eine erste Voraussetzung für die wissenschaftliche Begründung der Einzigartigkeit der japanischen Kultur gegeben. Denn die von Watsuji entworfene Ganzheitlichkeit des menschlichen Daseins kann sich letztlich nur in vollem Maße in der klimatischen Umwelt Japans realisieren.

3.3 Das Klima als universelle und partikuläre Voraussetzung der menschlichen Intersubjektivität

Watsuji setzt seine Untersuchung mit der Reflexion auf die Kategorie der Räumlichkeit fort. Die Räumlichkeit gilt neben der Zeitlichkeit als eine Bestimmung, die das Bild des

¹⁴⁴ Vgl. Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 15. Die aus kulturphilosophischer Perspektive vielleicht bedeutendste Einschränkung schreibt Watsuji der Anthropologie (アントロポロギ) zu, insofern sie sich auf das „Individuum“ (*hito* 人) und nicht auf den „Mensch im Zwischen“ (*ningen* 人間) konzentriert. Vgl. Watsuji, Tetsurō: *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 17. Die deutsche Übersetzung gibt *hito* mit „Individuum“ und *ningen* mit „Mensch im Zwischen“ wieder. Vgl. Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 12; S. 15. Watsuji selbst widmet dieser Unterscheidung in *Ningen no gaku toshite no rinrigaku – Ethik als Wissenschaft vom Menschen* eine eigene Erläuterung. Demnach bedeutet sowohl *hito* als auch *ningen* zunächst „Mensch“. Die Bedeutung „Individuum“ (*kojin* 個人) kristallisiert sich erst in der Kontrastierung der beiden Begriffe heraus. Vgl. Watsuji Tetsurō: *Ningen no gaku toshite no rinrigaku*. WTZ, Bd. 9, S. 14. Für die deutsche Übersetzung dieses Textes vgl. Watsuji Tetsurō: *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*. Aus dem Japanischen übersetzt von Hans Martin Krämer. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 2005, S. 12.

Menschen vervollständigt. Konkret zeigt sich das Räumliche in den Erscheinungsweisen des Klimas (*kikō* 気候), des Wetters (*kishō* 気象), der Geologie (*chishitsu* 地質), der Fruchtbarkeit (*chimi* 地味) und der Topologie (*chimei* 地形) eines Gebietes (*tochi* 土地).¹⁴⁵ In ihrem Zusammenspiel konstituieren diese Faktoren die „klimatische Umgebung“, in welcher sich der Mensch vorfindet. Die „klimatische Umgebung“ bedeutet somit eine grundsätzliche Gegebenheit der menschlichen Existenz, welche den Lebensvollzug allererst ermöglicht und notwendig begleitet. Das „Sich-selbst-Verstehen“ (*jikoryōkai* 自己了解) des Menschen vollzieht sich niemals in der Reduktion auf das Ich (*ware* われ) oder das Subjekt (*shukan* 主観),¹⁴⁶ sondern immer „im Klima“, d.h. in der als „Zwischen“ bezeichneten wechselseitigen Beziehung des Menschen zur klimatischen Umwelt. Jede gesellschaftliche Äußerung oder kulturelle Tätigkeit steht in tiefem Zusammenhang mit dem Klima, das keinesfalls nur auf einzelne Individuen einwirkt, sondern als gemeinschaftliche Empfindung von allen geteilt wird. Die klimatische Umgebung formt die menschliche Lebenswelt, indem sie den immer präsenten Rahmen für jede leibliche und seelische sowie individuelle und gesellschaftliche Äußerung abgibt.¹⁴⁷

Nach diesen Überlegungen stellt die „klimatische Umgebung“ eine universelle Voraussetzung für die Realisation des Menschseins an sich dar. Die menschliche Existenz, die in der Intersubjektivität des „Zwischen-Seins“ allererst ihre Vollendung findet, ist nichts anderes als das sich „in der klimatischen Umgebung“ vollziehende Leben, das sich in der unauflöselichen Verschränkung von Subjektivität und Kollektivität bzw. Individualität und Gesellschaft artikuliert. In diesem Sinn korrespondiert die Kategorie des „Klimatischen“ mit dem Totalitätsanspruch der Bestimmung des Menschen, insofern „das Klimatische“ einerseits notwendig zum menschlichen Wesen gehört und andererseits eine erkenntnistheoretische Grundbedingung für das eigene Selbstverständnis bedeutet.

Wenn sich nun die „klimatische Umgebung“ als eine Grundkomponente von Watsujis kulturphilosophischen Ansatz erweist, so stellt sich im Anschluss hieran die Frage, wie unter diesen Voraussetzungen eine Differenzierung der Kulturen möglich wird. Tatsächlich rekurriert Watsuji auch in diesem Zusammenhang auf die Funktion der klimatischen Umwelt. Obgleich „das Klimatische“ eine ausnahmslos gültige Gegebenheit darstellt, nimmt Watsuji jedoch innerhalb des Klimas unterschiedliche Typen an. Menschen bzw. menschliche Gesellschaften leben somit nicht in einer Allgemeinheit des Klimas als solcher, sondern in gesonderten Klimabereichen, die von einander wohlunterschieden sind.¹⁴⁸ „Monsunklima“ (*monsun* モンスーン),¹⁴⁹ „Wüstenklima“ (*sabaku* 沙漠)¹⁵⁰ und

¹⁴⁵ Vgl. Watsuji, Tetsurō: *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 7.

¹⁴⁶ Vgl. Watsuji, Tetsurō: *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 11.

¹⁴⁷ Vgl. Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 16 ff.

¹⁴⁸ Vgl. Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 19.

¹⁴⁹ Watsuji, Tetsurō: *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 24.

¹⁵⁰ Watsuji, Tetsurō: *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 43.

„Wiesenklima“ (*makiba* 牧場)¹⁵¹ bilden die drei hauptsächlichen, nicht austauschbaren Klimazonen, die das menschliche Leben prägen.

Mit dieser Einteilung der „klimatischen Umgebung“ in spezifische Klimafaktoren, die in einer bestimmten Region wirksam werden, nimmt Watsujis kulturphilosophische Spekulation eine eigentümliche Wendung. Die „klimatische Umwelt“, die bis hierher als notwendige Bedingung der menschlichen Existenz allgemeine Gültigkeit beanspruchte, gewinnt eine ambivalente Doppelnatur, insofern sie nunmehr einerseits als universelle anthropologische Konstante und andererseits als Grund einer partikulären regionalen Differenzierung betrachtet wird. Die Menschen leben dementsprechend immer und ohne Ausnahme „im Klima“ als Bewohner eines bestimmten Gebietes befinden sie sich jedoch in funktionaler Abhängigkeit von dem für dieses Gebiet relevanten Klimatypus, dessen Wirkweise nicht nur alle Äußerungen des täglichen Lebens wie etwa die Produktion von Nahrung, die Charakteristika der Architektur, die Herstellung von Kleidung sowie alle kulturellen Aktivitäten beeinflusst,¹⁵² sondern auch das alltägliche menschliche Selbstverständnis maßgeblich bestimmt. Der Typus des Klimas (*fūdo no gata* 風土の型), so lautet Watsujis knappes Resümee, ist der Typus des menschlichen Selbstverständnisses (*ningen no jikoryōkai no gata* 人間の自己了解の型),¹⁵³ der sich nicht nur als das „konkrete Dasein“ (*gutaitekina ningen no sonzai* 具体的な人間の存在) realisiert,¹⁵⁴ sondern auch die Momente der „Selbstobjektivierung“ (*jikokakutaika* 自己客体化)¹⁵⁵ und „Selbstfindung“ (*jikohakken no keiki* 自己発見の契機)¹⁵⁶ in der menschlichen Existenz bedingt.

Versucht man nun zu verstehen, wie diese Auffassung der „klimatischen welt“ argumentativ zur Konstruktion eines kulturellen Partikularismus beiträgt, dann besteht der wichtigste Gedanke in der Gewinnung eines in der allgemeinen Realität verankerten Kriteriums der Differenzierung, durch das die kulturellen Lebensformen in ihrer Verschiedenheit fixiert und klassifiziert werden. Die „klimatische Umwelt“ wird als die allgemeine und zugleich spezifizierte wie auch spezifizierende Voraussetzung eingeführt, die nicht nur die menschliche Existenz an sich, sondern auch die jeweilige Gestaltung des Lebens bestimmt. Dabei bedeutet die Unterschiedenheit der klimatischen Typen keinesfalls eine variable Form des Lebensspielraums, die von den Menschen frei erfahrbar wäre, sondern eine notwendige Bedingung der Konstitution der konkreten menschlichen Wirklichkeit, welche die Ausprägung bestimmter Kulturtypen zwingend nach sich zieht.¹⁵⁷ Die „klimatische Umgebung“ lässt sich dementsprechend als eine „übergegensätzliche“ Bedingung der menschlichen Existenz verstehen, in der sich Universalität und Partikularität bzw.

¹⁵¹ Watsuji, Tetsurō: *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 62.

¹⁵² Vgl. Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 10 f.

¹⁵³ Watsuji, Tetsurō: *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 22.

¹⁵⁴ Watsuji, Tetsurō: *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 22.

¹⁵⁵ Watsuji, Tetsurō: *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 22.

¹⁵⁶ Watsuji, Tetsurō: *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 22.

¹⁵⁷ Vgl. Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 18 f.

Allgemeinheit und Konkretheit durchdringen, so dass in der Beschreibung des Menschen ein Übergang vom Universellen zum Partikulären bzw. vom Allgemeinen zum Konkreten möglich wird.

Mit dieser Erweiterung der Konstruktionsprinzipien – so lässt sich abschließend sagen – steht Watsuji nicht nur ein Instrumentarium zur Verfügung, das methodologisch der größeren Vollständigkeit des Menschenbildes gerecht zu werden sucht. Die Reflexion auf den Doppelcharakter der „klimatischen Umgebung“ bedeutet vielmehr auch den Versuch, Besonderheiten der kulturellen Realität auf einen gemeinsamen ontischen und ontologischen Grund zurückzuführen,¹⁵⁸ so dass empirische Beobachtungen kultureller Art nunmehr in der Form wissenschaftliche Aussagen festgestellt werden können.

3.4 Das partikuläre Klima Japans als Grund ethnozentristischer Einzigartigkeit

Die Tatsache, dass die „klimatische Umgebung“ nach Watsuji als allgemeine und partikuläre Bedingung des menschlichen Existenz überhaupt gilt, trifft selbstverständlich auch für die Region Japans und deren Bewohner zu. Entsprechend der Einteilung der „klimatischen Umwelt“ in die Typen des Monsun-, Wüsten- oder Wiesenklimas wird Japan – wie etwa auch Indien und China – dem Monsunklima zugerechnet und durch die in dieser Klimazone vorherrschenden Charakteristika kulturell geprägt.¹⁵⁹ Wie alle andere Kulturbereiche steht auch die japanische Kultur im direkten Zusammenhang mit der „klimatischen Umgebung“, die sich in ihrer Lebens- und Denkweise widerspiegelt.

Es scheint hier keinen Grund zu geben, Japan innerhalb dieser Klassifikationsschemata einen besonderen Status zuzuweisen. Dennoch aber nehmen Watsujis Ausführungen in *Fūdo* genau diese Wendung. Mit der dem Monsunklima entsprechenden Einstufung der Japaner als „empfänglich resignativ“ (*ukeaiteki ninjūteki* 受合的・忍従的),¹⁶⁰ sind diese nach Watsuji keinesfalls erschöpfend erfasst. Japans Monsunregion ist vielmehr von einem Taifuncharakter (*taifūteki seikaku* 台風の性格)¹⁶¹ gekennzeichnet, der sich nicht nur durch

¹⁵⁸ Vgl. Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 20.

¹⁵⁹ Vgl. Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 21 ff. und 105 ff. Vor dem Hintergrund der These Augustin Berques, der Watsujis Überlegungen zur Wirkung des Klimas auf die Kultur einen „ziemlich oberflächlichen Determinismus“ (*déterminisme assez superficiel*) vorwirft (vgl. Berque, Augustin: *Le Sauvage et l'Artifice*, S. 53), diskutiert Kioka Nobuo die Problematik eines „geographischen Determinismus“ (*chiriteki ketteiron* 地理的決定論) aus der Perspektive des Philosophen und Geographen. Vgl. Kioka, Nobuo: 「*Chiriteki ketteiron*」 *saikō – 『fūdo』 no hihanteki juyō wo megutte*. *Essays and Studies by Members of the Faculty of Letters* 57.2 (Oktober 2007), Kansai University, S. 4. So löst beispielsweise die von Watsuji vorgeschlagene Abfolge von „Klima“ (*kikō* 気候) → „Charakter der Einwohner“ (*jūmin no seikaku* 住民の性格) → „Kultur“ (*bunka* 文化) (vgl. ebd., S. 7) bei den Vertretern der Philosophie und Geographie unterschiedliche Reaktionen aus. Während der Determinismus in der Welt der Philosophie eine Herausforderung für die Freiheit bedeutet und Fragen nach den Möglichkeiten des Verhaltens aufwirft, wird der deterministische Gedanke in der Geographie im Rahmen der naturwissenschaftlichen Erkenntnistheorie bis heute aufrecht erhalten. Vgl. ebd., S. 11.

¹⁶⁰ Watsuji, Tetsurō: *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 134.

¹⁶¹ Watsuji, Tetsurō: *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 134.

eine ihm eigene „Doppelnatur“ von „Jahreszeitlichkeit“ und „Plötzlichkeit“,¹⁶² sondern darüber hinaus durch ein ausschließlich in Japan anzutreffendes „Nebeneinander“ von Merkmalen der „Tropen“ und „Kältezonen“ auszeichnet.¹⁶³ Das Klima Japans stellt somit innerhalb der Monsunzone einen „klimatischen Sonderfall“ (*tokushu na fūdo* 特殊な風土)¹⁶⁴ dar, der in sich einzigartig ist und sich mit keiner zweiten Wetterlage auf der Welt vergleichen lässt.¹⁶⁵

Hatte Watsuji mit der Installation der unterschiedlichen Klimatypen schon eine Kategorie der kulturellen Besonderung gewonnen, so wird dieses Klassifikationsschema in einem nochmaligen, allein auf die japanische Situation zugeschnittenen Schritt verschärft. Verantwortlich hierfür ist die geographische Lage Japans zwischen dem „mongolisch-sibirischen Kontinent“ und dem pazifischen Ozean,¹⁶⁶ so dass zu der Partikularität der klimatischen Bereiche nunmehr – jedenfalls implizit – eine Kategorie des „nicht austauschbaren Ortes“ hinzutritt.¹⁶⁷ Die Besonderheit des Klimas mit seinen Wechselfällen ist das Resultat der Besonderheit eines Ortes, der von keinem anderen Land gleichzeitig eingenommen werden kann. In diesem Sinn liefert der Gedanke der geographischen Verortung innerhalb von Watsujis kulturphilosophischem Ansatz eine Kategorie der vollständigen Exklusion, insofern die „nur hier“ vorgefundenen örtlichen Charakteristika auch eine „nur hier“ realisierbare und realisierte Kultur ermöglichen.

Auf der Grundlage der Idee der „ortsgebundenen Kultur“ erhalten nun die von Watsuji angeführten Eigenschaften des japanischen Monsunklimas eine neue exklusive „Tiefe“. So fällt bei der Analyse der japanischen Ortsbedingungen auf, dass Watsuji die Lage Japans in relationaler Weise anlegt. Die Verortung Japans wird „zwischen“ (*aida ni* 間に)¹⁶⁸ den geographischen Gegensätzen des „Landes“ des mongolisch-sibirischen Kontinents einerseits und des „Wassers“ des pazifischen Ozeans andererseits vorgenommen, so dass infolge dieser ausgezeichneten Lage auch der durch oppositionelle Bestimmungen charakterisierte klimatische Doppelcharakter des Landes einsichtig wird. Reguläre „Jahreszeitlichkeit“ und nicht vorhersehbare „Plötzlichkeit“, „tropische“ und „kalte“ Witterungsbedingungen sind Ausdruck eines unauflöschlichen, nicht einseitig fixierbaren Status

¹⁶² „kisetsuteki de aritsutsu toppatsuteki de aru to iu nijū seikaku“ (季節的でありつつ突発的であるという二重性格). Watsuji, Tetsurō: *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 135. Für die deutsche Übersetzung vgl. Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 118.

¹⁶³ „koko ni wa sara ni nettaiteki-kantaiteki-kisetsuteki-toppatsuteki to iu gotoki tokushuna nijū seikaku“ (ここにはさらに熱帯的・寒帯的・季節的・突発的というごとき特殊な二重性格). Watsuji, Tetsurō: *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 136. Dt. Übs. ders.: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 118.

¹⁶⁴ Watsuji, Tetsurō: *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 135.

¹⁶⁵ Vgl. Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 118.

¹⁶⁶ Vgl. Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 117 f.

¹⁶⁷ Zur Bedeutung der Lokalisierung und Räumlichkeit der menschlichen Existenz als des philosophischen Hauptthemas von *Fūdo* vgl. Piovasena, Gino K.: *Contemporary Japanese philosophical Thought*. Asian Philosophical Studies. No. 4. New York (St. John's University Press) 1969, S. 140.

¹⁶⁸ Watsuji, Tetsurō: *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 134.

zwischen den Gegensätzen, die immer nur in der Geschlossenheit eines aufeinander verweisenden Beziehungsgefüges zu fassen sind. In diesem Sinn verkörpert das Taifunklima in weltweit einzigartiger Weise den Doppelcharakter, der das konkrete Leben der Menschen in Japan, aber auch die menschliche Existenz in ihrer „Zwischenhaftigkeit“ an sich auszeichnet.¹⁶⁹

Vor diesem Hintergrund erstaunt es nicht, dass Watsuji den menschlichen Zustand des Zwischenseins in der eigenen Kultur in nicht vergleichbarer Weise verwirklicht sieht. Im Kontext einer erneut vorgenommenen Bekräftigung des Menschenbildes, wonach der Mensch immer nur als „Individuum und Gesellschaftswesen“ existiert¹⁷⁰ und sich die menschliche Lebensweise im Bereich des „Zwischen“ bzw. im „Zwischenmenschlichen“ (*aidagara* 間柄)¹⁷¹ allererst als solche entfaltet, erblickt Watsuji diese Dualität in der traurig-sanften Liebeslyrik der klassischen japanischen Literatur,¹⁷² im selbstlosen und entsagungsvollen Freitod der Liebenden, in der japanischen Familiengemeinschaft oder auch in der gleichzeitig nach Innen und Außen orientierten Architektur des japanischen Hauses.¹⁷³ Im Zusammenwirken der vielfachen Beziehungsformen steht die japanische Kultur in einzigartiger Weise nicht nur für die Überwindung eines abstrakten Menschenbildes,¹⁷⁴ sondern auch für die „Aufopferung des Egoismus“ (*rikoshin no gisei* 利己心の犠牲).¹⁷⁵

¹⁶⁹ „ningen no seikatsu jishin no nijū seikaku“ (人間の生活自身の二重性格). Watsuji, Tetsurō: *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 163. In der deutschen Übersetzung wird die Stelle mit „Doppelcharakter des japanischen Lebens“ wiedergegeben (Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 118). Obwohl der Zusatz „japanisch“ mit Recht aus dem Kontext erschlossen werden kann, scheint die solchermaßen spezifizierte Übersetzung die Möglichkeit einer Anspielung auf die menschliche Verfassung an sich zu verkennen, die sich in Japan realisiert. Die englische Übersetzung formuliert der japanischen Vorlage entsprechend allgemeiner: „[...] thus it [scil. the typhoon] contains the *dual nature of man's way of life*.“ *A Climate. A Philosophical Study by Watsuji Tetsuro*. Translated by Geoffrey Bownas. Tōkyō (Printing Bureau, Japanese Government) 1961, S. 135. (Hervorhebung von mir). Vgl. dazu auch die allgemein formulierte Aussage aus dem ersten Teil der Schrift zur Anthropologie: „Ningen no kono nijū seikaku ga ningen no komponenteki seikaku de aru.“ (人間のこの二重性格が人間の根本的性格である). Watsuji, Tetsurō: *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 15. „Diese doppelte Beschaffenheit ist grundlegend für den Menschen.“ Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 13.

¹⁷⁰ Vgl. Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 121 und vorher S. 12 f.

¹⁷¹ Watsuji, Tetsurō: *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 138.

¹⁷² Für den exklusiven Anspruch der japanischen Literatur vgl. die folgende Bemerkung: „Diese offensichtlich für Japan typische Liebe, wie sie uns z.B. im ‚Kojiki‘ in vielen naiven Geschichten von enttäuschter Liebe entgegentritt, ist einerseits sanftmütig und traurig – in nichts zu vergleichen mit dem, was wir aus dem Alten Testament oder den griechischen Epen kennen (*kyūyaku ni mata girisha no monogatari ni mo mīdasenai* 旧約にまたギリシャの物語にも見いだせない) – und andererseits kämpferisch und wild wie ein Taifun [...].“ Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 122; *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 139. Vgl. auch Tai, Eika: *Japanese Language and Literature*, S. 11 f.

¹⁷³ Vgl. Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 121 ff. Auch das Mittelmeer verkörpert für Watsuji einen einzigartigen geographischen Raum. Aber anders als in der Doppelnatur der japanischen Umwelt bilden sich dort Einseitigkeiten in Form einer männlich dominierten Lebensweise heraus. Vgl. Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 57 ff. und 124.

¹⁷⁴ Vgl. Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 127.

¹⁷⁵ Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 127; Watsuji Tetsurō: *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 143.

Nach diesen Ausführungen kann eine Zusammenfassung der Argumentationsstruktur des in *Fūdo* entwickelten wissenschaftlichen Ethnozentrismus gegeben werden. Um das Wesen des Menschen nach westlichem Wissenschaftsverständnis in seiner Universalität beschreiben zu können, strebt Watsuji eine Vervollständigung des Menschenbildes an. Die Kategorie des Räumlichen erweist sich als wesensnotwendige Ergänzung, durch die der Mensch nicht mehr nur als Individuum, sondern auch als umwelt- und gemeinschaftsbezogenes Zwischenwesen begriffen wird. Mit dem durch die Kategorie des Räumlichen garantierten höheren Allgemeinheitsgrad des menschlichen Wesens wird jedoch zugleich auch die Bindung des Menschen an eine partikuläre Umwelt behauptet. Die für alle Menschen inklusiv gültige allgemeine Ausrichtung auf die „klimatische Umgebung“ schlägt durch die gleichzeitig differenzierende Wirkung der Verortung in eine exklusiv gültige Bestimmtheit der jeweiligen „klimatischen Umgebung“ um. Mit dieser Dialektik von einschließender Universalität und ausschließender Partikularität sind nun die Voraussetzungen für einen kulturphilosophisch begründeten Ethnozentrismus gegeben. So korrespondieren in Japan die besonderen klimatischen Bedingungen der geographischen „Zwischenlage“ des Landes mit der allgemeinen „Zwischennatur“ des menschlichen Wesens. Auf der Metaebene der Argumentationsstruktur aber heißt dies, dass die differenzierende Partikularität des Räumlichen einzig im Falle Japans die Universalität des Menschlichen bestätigt, wie auch umgekehrt der universelle Charakter des Menschen nur in der klimatischen Besonderheit Japans zur Vollendung gelangt. Universalität und Partikularität bilden in Bezug auf Japan ein sich geschlossenes System gegenseitiger Verweisung, das durch die Auslegung der einen Komponente durch die jeweils andere Komponente letztlich zirkuläre und selbstbeschreibende Züge annimmt.

4 Kulturelle Selbststilisierung in Watsujis philosophischer Ethik

4.1 Die Begründung des Ethischen als Ausdruck der Kulturkritik

„Am Ausgangspunkt stehen wir bloß vor der Frage: ‚Was ist das Ethische?‘ Was eigentlich mag diese Frage bedeuten? Dass diese Frage in Worten ausgedrückt und von uns als gemeinsame Frage diskutiert werden kann, ist am Ausgangspunkt die einzige Gewissheit. Wir fragen nach der Bedeutung *dessen, was* durch das Wort ‚das Ethische‘ ausgedrückt werden wird.“¹⁷⁶

Konnten in *Fūdo* noch Züge der Reiseliteratur ausgemacht werden, so stehen Watsujis Schriften zur Ethik gänzlich im Zeichen wissenschaftlichen Denkens. Im Vordergrund steht die Frage nach dem Ethischen (*rinri* 倫理), die auch in diesem Zusammenhang nach dem klassischen Vorbild der abendländischen Philosophie beantwortet werden soll.¹⁷⁷

Versucht man Watsujis Argumentation in Bezug auf die Frage „Was ist Ethik?“ zu folgen, dann ist vor allem die wissenschaftstheoretische Problematik von Bedeutung. So zielt die Frage „Was ist Ethik?“ auf die Definition (*teigi* 定義) von Ethik (*rinrigaku* 倫理學) an sich, die den wissenschaftlichen Regeln entsprechend gegeben werden muss.¹⁷⁸ Aus diesem Grund – dies ist für Watsuji offensichtlich – kann eine Antwort keinesfalls in Form einer Tautologie gegeben werden, wie sie etwa durch die Aussage „Ethik ist die Wissenschaft vom Ethischen“ ausgedrückt würde.¹⁷⁹ Damit ist das grundlegende Problem des Ansatzes von Watsujis Ethik benannt. Von Anfang an steht die Reflexion des Verständnisses von Ethik im Horizont der vom westlichen Wissenschaftsverständnis formulierten Schwierigkeit, wie eine Wissenschaft ihren Erkenntnisgegenstand und methodischen Ausgangs-

¹⁷⁶ Watsuji, Tetsurō: *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*, S. 5. Neben *Fūdo* gilt die im Jahr 1934 veröffentlichte Abhandlung *Ningen no gaku toshite no rinrigaku – Ethik als Wissenschaft vom Menschen* als zweite Säule des watsujischen Denkens. Vgl. Dilworth, David A., Viglielmo, Valdo H., Zavala, Augustin J. (Hg.): *Sourcebook for modern Japanese Philosophy*. Selected Documents. Translated and edited by David A. Dilworth and Valdo H. Viglielmo, with Augustin Jacinto Zavala. Westport, London (Greenwood Press) 1998, S. 226. Die folgenden Ausführungen stützen sich vor allem auf diesen Text. Zum chronologischen Zusammenhang von *Fūdo* und *Ningen no gaku toshite no rinrigaku* vgl. Koyasu, Nobukuni: *Kaisetsu zu Watsuji Tetsurō: Ningen no gaku toshite no rinrigaku*. Tōkyō (Iwanami shoten) 2009, S. 261 ff.

¹⁷⁷ Vgl. Watsuji, Tetsurō: *Ningen no gaku toshite no rinrigaku*. WTZ, Bd. 9, S. 7. Watsuji verweist vor allem auf die Ethik des Aristoteles als den ideengeschichtlichen Ausgangspunkt der Bestimmung der Ethik als Wissenschaft. Vgl. ebd. S. 37 ff. und Watsuji, Tetsurō: *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*, S. 32 ff.

¹⁷⁸ Zum westlichen Hintergrund von Watsujis Fragestellung vgl. Kaneko, Takezō: *Kaisetsu zu Watsuji Tetsurō: Ningen no gaku toshite no rinrigaku*. WTZ, Bd. 9, Tōkyō (Iwanami shoten) 1962, S. 485 ff. Koyasu Nobukuni hinterfragt die Selbstverständlichkeit, mit der Watsuji seine Abhandlung beginnt. Obgleich die Frage „Was ist Ethik?“ bzw. „Was ist das Ethische?“ an die in Europa entstandene Ethik des Aristoteles anknüpft, wird doch die aristotelische Zielsetzung der Ethik als das Gute des Menschen bzw. für den Menschen nicht in den Vordergrund gestellt, sondern durch die Frage „Was ist das Ethische?“ ersetzt. Vgl. Koyasu, Nobokuni: *Kaisetsu zu Watsuji Tetsurō: Ningen no gaku toshite no rinrigaku*, S. 263 ff.

¹⁷⁹ Vgl. Watsuji, Tetsurō: *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*, S. 5.

punkt festlegen soll.¹⁸⁰ Watsuji intendiert mit der Suche nach einem ersten Ausgangspunkt der Ethik nichts Geringeres als das sichere Fundament, von dem her sich das Ethische so erschließt, dass die gefundenen Resultate nicht als beliebige, sondern als wissenschaftliche Einsichten gelten können.

Um den Anspruch einer auf einem ersten, fundamentalen Gegenstand beruhenden Wissenschaft einlösen zu können und der tautologischen Struktur des „Alles-oder-nichts-Sagens“¹⁸¹ zu entgehen, wendet sich Watsuji dem Wesen des Ethischen (*rinri* 倫理) zu. Es steht somit nicht die Frage nach der Ethik als Wissenschaft im Vordergrund der Abhandlung. Der Ausgangspunkt (*shuppatsuten* 出発点)¹⁸² der wissenschaftlichen Betrachtung über das Wesen des Ethischen wird vielmehr in der sprachlichen Bedeutung des Begriffs des Ethischen gesucht,¹⁸³ da die sprachliche Diskussionsfähigkeit der Diskursteilnehmer als die einzige, nicht weiter hinterfragbare Gewissheit (*yuiitsu kakujitsuna koto* 唯一確実なこと)¹⁸⁴ gelten kann, die den Anfang der Untersuchung zu fixieren vermag. Diese Suche nach dem Ausgangspunkt der Untersuchung des Ethischen wird im Weiteren durch die Funktion der Sprache für die Bestimmung des Menschen bestätigt. Der Mensch ist Mensch, weil er wesenhaft über das Vermögen der Sprache (*ben [aruiwa gen] wo koto motsu* 弁[あるいわ言]をこともつ)¹⁸⁵ verfügt.

Wenn mit diesen Überlegungen die allgemeingültigen Richtlinien der Begründung des Ethischen genannt sind, so gilt es im Folgenden die Aufgabe der Konkretion des Ethischen zu lösen. In diesem Zusammenhang rekurriert Watsuji auf das japanische Wort *rinri*, welches das ethische Bewusstsein, wie es sich in der geschichtlichen und gesellschaftlichen Dimension des Lebens „objektiv“ (*kyakkantekini* 客観的に)¹⁸⁶ manifestiert, zum Ausdruck bringen soll. Der Schwerpunkt liegt dabei auf den chinesischen Wurzeln des Wortes, die bereits den intersubjektiven Charakter des Ethischen verdeutlichen. So bedeutet *rin* (倫) seiner chinesischen Herkunft nach „Kameraden“ und legt damit eindeutig den Akzent auf menschliche Beziehungen. Die Auswirkungen, die dies auf das Wesen der Ethik hat, zeigen sich weiter anhand der Zeichenkombination *jinrin* (人倫), welche die Bedeutung von „Sittlichkeit“ annimmt. Das Sittliche wird als der „Umgang unter Kamera-

¹⁸⁰ Eine klassische Stelle für das Begründungsproblem der Wissenschaft findet sich in Aristoteles' *Analytica posteriora* 72b 5 ff. Vgl. Aristoteles: *Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik*. Organon IV. Übers. und mit Anmerkungen hg. von Eugen Rolfes. Mit neuer Einleitung und Bibliographie von Otfried Höffe. Philosophische Bibliothek Bd. 11. Hamburg (Meiner) 1990, S. 6 ff.

¹⁸¹ „issai kotaerarete iru totomoni mata nanigoto mo kotaerarete oranai“ (一切答えられているとともにまた何事も答えられておらない). Watsuji Tetsurō: *Ningen no gaku toshite no rinrigaku*. WTZ, Bd. 9, S. 7.

¹⁸² Watsuji Tetsurō: *Ningen no gaku toshite no rinrigaku*. WTZ, Bd. 9, S. 7.

¹⁸³ „rinri to iu kotoba ni yotte hyōgen serareta koto no imi“ (倫理という言葉によって表現せられたことの意味). Watsuji Tetsurō: *Ningen no gaku toshite no rinrigaku*. WTZ, Bd. 9, S. 7. Zu Watsujis sprachphilosophischer Vorgehensweise vgl. Kumano, Sumihiko: *Watsuji Tetsurō*, S. 122 ff.

¹⁸⁴ Watsuji, Tetsurō: *Ningen no gaku toshite no rinrigaku*. WTZ, Bd. 9, S. 7.

¹⁸⁵ Watsuji, Tetsurō: *Ningen no gaku toshite no rinrigaku*. WTZ, Bd. 9, S. 15.

¹⁸⁶ Watsuji, Tetsurō: *Ningen no gaku toshite no rinrigaku*. WTZ, Bd. 9, S. 8.

den“ interpretiert, wobei der Ausdruck durch den Gebrauch des ersten Zeichens *jin* (人) auch zur Verwendung für den Gattungsbegriff „Mensch“ dienen kann.¹⁸⁷

Mit der etymologischen Analyse des Schriftzeichens *ri* (理) wird die intersubjektive Erklärung der Bedeutung des „Ethischen“ vervollständigt und vertieft. Wird *ri* in der Bedeutung von „Grund“ bzw. „Ordnung“ an *rin* als den Inbegriff von menschlicher Gemeinschaft angefügt, dann erklärt sich *rinri* als die übliche Bezeichnung für „das Ethische“, d.h. als die „Ordnung der Gemeinschaft“ oder als der „Weg des einzelnen“ in dieser Gemeinschaft.¹⁸⁸ In der Folge meint „das Ethische“ die Ordnung der Gemeinschaft, insofern der Einzelne auf diese Gemeinschaft bezogen ist und durch die Verwirklichung des rechten Weges die Ordnung herstellt. Das Wesen des Ethischen – so lässt sich das Gesagte bis hierher zusammenfassen – lässt sich keinesfalls nur theoretisch, also etwa in einer Reflexion auf das Gute oder das Gesollte darstellen. Das Ethische konstituiert sich vielmehr wesentlich im gemeinschaftlichen Verhältnis der Menschen untereinander, so dass der Einzelne nicht durch sich allein, sondern immer im Verbund mit den Mitmenschen zum Träger ethischer Verhaltensweisen wird.

Versucht man nach diesen Überlegungen ein erstes Resümee zu ziehen, dann sind nicht nur die wesentlichen Strukturmuster zur Begründung des Ethischen eingeführt, sondern es wird darüber hinaus schon bei diesem Stand der Diskussion eine kulturkritische Haltung deutlich. So knüpft Watsuji methodisch an die Vorgaben westlicher Wissenschaft an und grenzt sich inhaltlich zugleich von ihnen ab. Der allgemeine Anspruch der Ethik, der mit der Frage nach dem Wesen des Ethischen zu erfüllen ist, wird nicht auf der Grundlage einer der gängigen Wissenschaftssprachen des Westens eingelöst, sondern steht im Horizont der japanischen Sprache und der chinesischen Herkunft ihrer Schriftzeichen. Die im westlichen Sinn gestellte Frage „Was ist Ethik?“ wird im Rückgriff auf die eigene Sprache umfassend beantwortet, so dass der wissenschaftlich angestrebten Allgemeingültigkeit durch die Analyse der besonderen Struktur der eigenen Sprache Genüge getan wird. In diesem Sinn zeichnet sich – analog zu der Gedankenführung in *Fūdo* – in der Begründung des Ethischen auf der Grundlage der Sprache eine gegenseitige Verweisstruktur zwischen dem Universellen und dem Partikulären ab, worin sich beide Komponenten gegenseitig auslegen.

4.2 Die Konkurrenz westlicher und östlicher Denkansätze in den Konzepten von Individualismus und Intersubjektivität

Mit der Installation des Begriffs des Ethischen ist die wissenschaftstheoretische Voraussetzung für die Zurückdrängung der Bedeutung des Individuums gegeben. So zeigt die Be-

¹⁸⁷ Vgl. Watsuji, Tetsurō: *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*, S. 5 f.; ders.: *Ningen no gaku toshite no rinrigaku*. WTZ, Bd. 9, S. 11.

¹⁸⁸ Vgl. Watsuji, Tetsurō: *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*, S. 6; *Ningen no gaku toshite no rinrigaku*. WTZ, Bd. 9, S. 12.

deutung von *rinri*, dass die Begründung des Ethischen nicht durch eine Reflexion auf das Wesen des Individuums, sondern nur auf der Basis der Verflechtung des Einzelnen mit einer menschlichen Gemeinschaft erfolgen kann. In der Folge hiervon kann ethisches Verhalten keinesfalls durch das Moralempfinden des Individuums gewährleistet werden. Dem Moralempfinden des Einzelnen haftet vielmehr das Moment bloßer Subjektivität an, das gegenüber der ethisch geforderten intersubjektiven Verfassung des Menschen einen Mangel bedeutet. Soll der Gedanke von Individualität Sinn machen, dann nur in der Weise des gleichzeitigen Bewusstseins des Individuums als eines Gemeinschafts- bzw. Beziehungswesens.¹⁸⁹

Tatsächlich sieht Watsuji das fundamentale Missverständnis der westlichen Kulturen in der Betonung des Individualismus begründet.¹⁹⁰ Soll dieser Trugschluss aufgelöst werden, muss eine grundlegende Korrektur des Menschenbildes erfolgen. Wie schon in *Fūdo* rekurriert Watsuji auch in den Schriften zur Ethik auf die im Begriff „Mensch“ enthaltene Bedeutungskomponente der Intersubjektivität, die nunmehr im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung der westlichen Ansätze ihr kulturkritisches Potenzial entfaltet.

Die intersubjektive Anlage des Menschen erschließt sich durch die sprachliche Untersuchung des Begriffs „Mensch“ (*ningen* 人間). Analog zur Bestimmung von *rinri* als eines Bezugssystems, in dem der Einzelne immer auf die Gemeinschaft verwiesen ist, muss auch der Mensch an sich als ein Wesen begriffen werden, das nicht allein er selbst als Individuum, sondern immer auch die Menschheit als Ganze ist. Dieser Doppelaspekt der menschlichen Natur wird anhand der Interpretation der Schriftzeichen *hito* bzw. *nin* (人) und *gen* (間) deutlich. So stellt Watsuji schon für *hito* bzw. *nin* eine eigentümliche Bedeutungsfülle fest, die über den Begriff „Mensch“ als Einzelwesen hinausführt. Das Zeichen 人 meint einerseits die Beseeltheit und Sprachfähigkeit des Menschen, durch die dieser sich von anderen Lebewesen abhebt. Andererseits aber bezeichnet *hito* bzw. *nin* immer auch den anderen Menschen, welcher der Mensch als „vereinzeltes Ich“ nicht ist. Auf diese Weise weitet sich der Bedeutungsumfang von 人 zu „Ich und Anderer“ (*jita* 自他),¹⁹¹ wobei sich beide Bedeutungen letztlich nicht voneinander trennen lassen. *Hito* bzw. *nin* transportieren vielmehr den widersprüchlich anmutenden Sachverhalt, dass das Menschsein des Einzelnen nur mit seiner „Identität als der Andere“ gegeben ist. Erweitert man überdies *nin*

¹⁸⁹ „Von dieser Bedeutung [scil. *rinri*] ausgehend ist es völlig unpassend, ein einfach individuelles subjektives Moral-Bewusstsein durch das Wort *rinri* auszudrücken. Das Wort *rinri* hängt [...] mit der menschlichen Gemeinschaft zusammen. Ein von der Gemeinschaft abstrahiertes individuelles Bewusstsein hat keine Beziehung zu diesem Wort.“ Watsuji Tetsurō: *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*, S. 9.

¹⁹⁰ Vgl. hierzu den programmatischen Anfang von Watsujis *Rinrigaku*: „Das Wesentliche an dem Versuch, die Ethik (*rinrigaku* 倫理学) als das Wissen vom Menschen (*ningen* 人間) beschreiben zu wollen, besteht in der Abwendung von dem in der modernen Welt vorherrschenden Trugschluss (*gobyū* 誤謬), dass das Ethische (*rinri* 倫理) einfach nur ein Problem des individuellen Bewusstseins (*kojin ishiki* 個人意識) sei.“ Watsuji, Tetsurō: *Rinrigaku*. WTZ, Bd. 10, S. 11. Dt. Übs. von der Verfasserin.

¹⁹¹ Watsuji, Tetsurō: *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*, S. 12.; *Ningen no gaku toshite no rinrigaku*. WTZ, Bd. 9, S. 15.

mit dem die Beziehung „Zwischen“ anzeigenden Zeichen 間 zu *ningen*, wird dem Gefüge von „Ich und Anderer“ der Aspekt des „Zwischenmenschlichen“ hinzugefügt. In diesem Sinn konkretisiert sich *ningen* als „das Zwischen der Menschen, die sie selbst, die Anderen oder die Allgemeinheit sind.“¹⁹²

Mit diesen Ausführungen sind nun die Bedingungen genannt, auf deren Grundlage das solchermaßen konzipierte Menschenbild zum Instrument der kulturkritischen Zurückweisung der westlichen Entwürfe wird. So transportiert die Kombination der Schriftzeichen 人 und 間 zum einen das Bedeutungsspektrum, von dem her der Mensch im Sinne des Allgemeinheitsanspruchs von Wissenschaft allererst fassbar wird. Zum anderen aber ist für Watsuji auch evident, dass vergleichbare Begriffe aus führenden Sprachen der europäischen Philosophie und Anthropologie wie „anthropos“, „homo“, „man“ oder „Mensch“ diese Bedeutungsfülle nicht aufweisen und aus diesem Grund die irrige Reduktion des Verständnisses des Menschen auf den Aspekt des Individuums nahelegen.¹⁹³ Die Verkürzung des Menschseins – und damit auch des Ethischen – resultiert dementsprechend letztlich aus einem Mangel an „semantischer Tiefe“ der europäischen Sprachen.¹⁹⁴ Der nur über die Sprache einholbare Bedeutungsumfang des Wesens des Menschen wird in seiner gesamten Fülle ohne vergleichbares europäisches Pendant durch das Wort *nin* garantiert, wie auch die durch *ningen* gegebene Erweiterung des Menschseins zur Intersubjektivität in der eigenen Kultur „unbewusst durch einen weiten Umweg in der Welt des objektiven Geistes bewirkt“¹⁹⁵ wurde.

kehrt man von hieraus zu der übergreifenden Problematik der wissenschaftlichen Begründung eines kulturellen Partikularismus zurück, dann weist auch Watsuji Vorgehensweise in der Konstruktion des Menschenbildes ethnozentristische Merkmale auf. Wie schon im Zusammenhang mit der Wesensbestimmung des Ethischen wird die im Licht der westlichen Wissenschaftsauffassung gestellte Frage nach dem objektiv gegebenen Gegenstand der Ethik im Rekurs auf die eigene östliche Tradition beantwortet, die sich damit zugleich als der in sich selbst gewisse Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Untersuchung präsentiert. Auf dieser „östlichen“ Basis konstruiert Watsuji sodann einen Entwurf des Menschen, der – spiegelbildlich zu westlichen, Universalität beanspruchenden Wissenschaftskonzeptionen – keine gleichwertigen Lösungsvorschläge zulässt. Die Sprache als die spezifische Eigenschaft des Menschen an sich fungiert in ihrer sinojapanischen Beson-

¹⁹² „[...] *ji, ta, sejin de aru tokoro no hito no aida nano de aru.*“ (自, 他, 世人であるところの人の間なのである). Watsuji, Tetsurō: *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*, S. 13; ders: *Ningen no gaku toshite no rinrigaku*. WTZ, Bd. 9, 16.

¹⁹³ Vgl. Watsuji, Tetsurō: *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*, S. 12 f.

¹⁹⁴ „Wohin man auch blickt, es gibt nichts, das wie das Wort *nin* zugleich Selbst, Anderer und die Allgemeinheit ausdrückt.“ Watsuji, Tetsurō: *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*, S. 13.

¹⁹⁵ „[...] *kyakkanteki seishin no sekai de aru tōi mawarimichi ni yotte*“ (客観的精神の世界である遠い迂り路によって). Watsuji, Tetsurō: *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*, S. 13; *Ningen no gaku toshite no rinrigaku*. WTZ, Bd. 9, S. 17.

derheit als ein Mittel, das mit der Zuordnung von *nin* und *ningen* den umfassenden Entwurf für das Verständnis „des Menschen“ liefert. Der Absolutheitsanspruch der westlichen Theorien ist hier – gegen deren Inhalt – übernommen.¹⁹⁶ In der Folge fügt die Sprache nicht nur die Momente des Menschen und dessen Bezug auf die Gemeinschaft einheitlich zusammen, sondern dient auch als Strategie für den Aufweis der Defizienz der westlichen Konzeptionen des Menschenbildes.¹⁹⁷ Damit wird Watsujis Konzeption des Ethischen und des Menschen zum normativen Wissenschaftsparadigma, an dem sich nicht nur die Leistung der antiken und modernen westlichen Entwürfe messen lassen muss,¹⁹⁸ sondern auf dessen Basis sich auch eine Aufwertung der eigenen Rolle in Hinblick auf den geisteswissenschaftlichen Führungsanspruch der Kulturen andeutet.¹⁹⁹

¹⁹⁶ Zur Nichtvergleichbarkeit der japanischen Sprache mit den europäischen Sprachen vgl. auch die folgende Passage aus *Fūdo*: „Mit dem Begriff *uchi* ist also die Ganzheit der Familie als ‚distanzloses Zwischen‘ gemeint und scharf abgegrenzt gegen die Außenwelt als *soto*. Eine vergleichbare sprachliche Unterscheidung wie die von *uchi* und *soto* (*kono yona ,uchi‘ to ,soto‘ no kubetsu* このような「うち」と「そと」の区別) gibt es in den europäischen Sprachen nicht [...] (*Yōroppa gengo niwa midasu kotoga dekinai* ヨーロッパ言語には見いだすことができない).“ Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 128; *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 144.

¹⁹⁷ Watsujis Kritik an der westlichen Philosophie wird in der Forschung kontrovers eingeordnet. So sieht Robert N. Bellah in Watsujis Kritik des westlichen Individualismus – bei aller bleibenden Verpflichtung gegenüber dem westlichen Denken und selbstverständlichen Nichtzugehörigkeit zu „fanatischen Nationalisten“ – dennoch eine bezeichnende Passivität in der Verteidigung demokratischer und individualistischer Prinzipien. Vgl. Bellah, Robert N.: *Japan’s Cultural Identity*, S. 133. David Dilworth wiederum erblickt in Watsujis Entwurf – gegen Bellahs Interpretation – weder einen „kulturellen Partikularismus“ (*cultural particularism*) noch einen „nationalen Narzissmus“ (*national narcissism*), sondern eine zwischen West und Ost vermittelnde „Selbstidentität der Gegensätze“ (*self-identity of contradictions*), die eine „bedeutsame Varietät von kulturellem Universalismus“ (*meaningful variety of cultural universalism*) hervorgebracht habe. Vgl. Dilworth, David: *Watsuji Tetsurō (1889-1960): Cultural Phenomenologist and Ethician*. In: *Philosophy East and West*, Vol. 24, No. 1 (Jan., 1974), S. 8. Christopher Jones sieht Watsujis Kritik der westlichen Philosophie als einen Beitrag zu einem „umgekehrten Orientalismus“ (*reversed orientalism*), der den Osten als das negative Spiegelbild zu den Werten der Aufklärung des modernen Europa betrachtet. Vgl. dazu Jones, Christopher: *Interman and the “Inter“ in International Relations: Watsuji Tetsurō and the Ethics of the Inbetween*. In: *Global Society*, Vol. 17, No. 2, 2003, S. 143. Zu dieser Kontroverse und zu Watsujis Entwicklung als Unterstützer des japanischen Staates gegen den westlichen Imperialismus vgl. auch Aso, Noriko: *Greece of the East*, S. 32.

¹⁹⁸ Tatsächlich untersucht Watsuji die von ihm ausgewählten ethischen Konzepte der westlichen Antike, Neuzeit und Moderne in Hinblick auf die Frage, ob diese Konzepte das „Vorhaben einer Ethik als Wissenschaft vom Menschen“ (*ningen no gaku toshite no rinrigaku no kōsō*, 人間の学としての倫理学の構想), d.h. also das von ihm entwickelte Programm verwirklichen. Vgl. Watsuji Tetsurō: *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*, S. 31; *Ningen no gaku toshite no rinrigaku*. WTZ, Bd. 9, S. 37. Die gelungenste Konzeption sieht Watsuji in der aristotelischen Reflexion auf die Zugehörigkeit des Menschen zum Stadtstaat (Polis) verwirklicht, wohingegen die neuzeitliche, durch René Descartes eingeleitete Reflexion auf die Individualität entschieden kritisiert wird. Vgl. Watsuji, Tetsurō: *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*, S. 32 ff. und S. 111 ff. Vgl. dazu Jones, Christopher: *Interman and the “Inter“ in International Relations*, S. 141.

¹⁹⁹ Es mag durchaus problematisch sein, von der Basis der Konstruktion der Argumente auf eine explizit ethnozentristische Überzeugung des Autors selbst zu schließen. So bemerkt etwa Christopher Jones zu Watsujis Kritik an der westlichen Philosophie: „As we have seen, however, Watsuji was not exclusivist about Japanese culture or its political and ethical thought [...]. Indeed he suggested that the concept of *ningen* and the political ethics it produced should be Japan’s gift to the 20th-century-world – a

5 Watsujis philosophische Begründung der kulturellen Überlegenheit Japans durch die Aufnahmefähigkeit des Fremden

5.1 Die japanische Transformation des buddhistischen Hintergrunds in der Begründung des Subjekts

„Dies heißt mit anderen Worten, dass diese Veränderungen als Fortschritt der Entwicklung unseres eigenen Weges gesehen werden sollten, den wir auf der Basis einer von Außerhalb stammenden Kultur genommen haben. Die Besonderheit der japanischen Kultur besteht nicht darin, eine von Außerhalb kommende Kultur aufzunehmen, sondern darin, dass unser Volkscharakter in der Atmosphäre einer fremden Kultur gewachsen ist.“²⁰⁰

Schon in jungen Jahren kämpft Watsuji mit der Frage, wie der Umgang Japans mit dem Erbe fremder Kulturen bewertet werden soll. Tatsächlich ist sich Watsuji des Umstandes bewusst, dass die japanische Kultur in ihrem gegenwärtigen Erscheinungsbild das Ergebnis vielfacher Strömungen eines lang andauernden Kulturimports darstellt.²⁰¹ Dies bezieht sich selbstverständlich auch auf die eigene Lehre der Kulturphilosophie und Ethik, die in wesentlichen Aspekten von fremden Einflüssen inspiriert ist. Beispiele hierfür bilden die oben erwähnten Spekulationen über eventuelle Beziehungen zur Kunst Indiens und Griechenlands²⁰² sowie auch die in China entwickelte konfuzianische Auffassung der Beziehungen, welche die Gesellschaft prägen und die Sittlichkeit des Handelns verbürgen.²⁰³

Obgleich nun diese Lehrstücke eine lang dauernde Rezeptionsgeschichte besitzen, in deren Verlauf sie – wie vor allem die Verarbeitung des Konfuzianismus zeigt – positiv oder auch negativ bewertete Bestandteile der japanischen Kultur geworden sind,²⁰⁴ bleiben

moral and political order free from deluded materialism.“ Jones, Christopher: *Interman and the “Inter” in International Relations*, S. 143 f. Dennoch aber bleibt es eine Aufgabe der Interpretation, Watsujis wiederholte Anspielungen auf die Besonderheit Japans, auf der das „Geschenk an die Welt“ basiert, in ihrem universellen und exklusiven Anspruch wahrzunehmen. Vgl. dazu auch Anm. 194 und 196.

²⁰⁰ Watsuji, Tetsurō: *Koji junrei*. WTZ, Bd. 2, S. 114. Dt. Übs. von der Verfasserin.

²⁰¹ „So already in *Pilgrimages to Ancient Temples* (1920) we see a continual comparative interest. Watsuji is not just interested in exalting things Japanese, he wishes to define the special nature of what is Japanese over against comparable phenomena from the West and other cultural spheres.“ Belah, Robert N.: *Japan's Cultural Identity*, S. 131.

²⁰² Vgl. oben, S. 29 ff. und Anm. 107.

²⁰³ Die fünf Beziehungen des Konfuzianismus (*jinrin gojō* 人倫五常) zwischen Vater und Sohn, Herrscher und Untertan, Gatte und Gattin, älterem Bruder und jüngerem Bruder sowie zwischen Freund und Freund bedeuten für Watsuji den gesellschaftlichen Kontext, in dem sich sittliches Handeln manifestiert. Vgl. Watsuji, Tetsurō: *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*, S. 7 ff. Ders.: *Ningen no gaku toshite no rinrigaku*. WTZ, Bd. 9, S. 8 f. Zur Sache vgl. auch Koyasu, Nobukuni: *Kaisetsu zu Watsuji, Tetsurō: Ningen no gaku toshite no rinrigaku*, S. 267.

²⁰⁴ Für die Geschichte des konfuzianischen und neokonfuzianischen Denkens in Japan vgl. Pörtner, Peter, Heise, Jens: *Die Philosophie Japans. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart (Alfred Kröner) 1995, S. 62 ff., S. 276 ff.

sie ihrer geistesgeschichtlichen Herkunft nach dennoch Elemente des Fremden, die von Außen übernommen wurden und keine ursprünglich japanische Kulturleistung darstellen. Mit diesem Befund scheint jedoch jeder Versuch einer Konstruktion von kultureller Partikularität von vorneherein fragwürdig, insofern die vorgefundenen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen ganz offensichtlich nicht die kulturelle Eigenständigkeit zu garantieren vermögen. Die japanische Kultur scheint vielmehr wesentlich Züge kultureller Abhängigkeit aufzuweisen, die einem Bemühen um die Bestimmung der eigenen Identität nachhaltig entgegenstehen.

Verfolgt man Watsujis Reaktion auf diese Schwierigkeit, dann deutet die zu Beginn des Abschnitts zitierte Bemerkung schon die Lösung des Problems an. Die Aufnahme des Fremden muss – so legt es die Aussage nahe – der Identität einer Kultur durchaus nicht widersprechen, sondern kann umgekehrt geradezu zum Ausweis der kulturellen Besonderheit werden. Um diese Interpretation plausibel zu machen, gilt es, die eigene Kultur nicht gegen das Fremde abzugrenzen, sondern in grundsätzlicher Beziehung auf das Fremde hin zu entwerfen. Das Fremde wiederum erhält damit – gleichsam als die dialektische Antwort – eine zweifache Funktion im Prozess der Identitätsbildung: In der Herkunftskultur als „zugehörige Identität“, in der abhängigen Kultur hingegen ist es als „zugehörige Fremdheit“ präsent.

Paradigmatisch lässt sich die paradoxe Struktur „zugehöriger Fremdheit“ in Watsujis Ethik anhand der buddhistischen Momente in der Bestimmung des Menschen zeigen. So weist schon der für die Ethik wesentliche Begriff *ningen* auf einen buddhistischen Hintergrund hin, der seine Wurzeln letztlich in Indien und China hat. Das Menschsein gelangt zu seiner Bedeutung, indem es sowohl von den himmlischen Dingen als auch von der Welt der Tiere abgegrenzt wird, um auf diese Weise den ihm zukommenden Ort einzunehmen.²⁰⁵ Dieser Gedanke wird durch den Rückgriff auf das buddhistische Konzept der Leere ergänzt, das auf der Basis der Voraussetzungen der Ethik transformiert und für die Lehre vom Menschen fruchtbar gemacht wird.²⁰⁶

²⁰⁵ Vgl. Watsuji, Tetsurō: *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*, S. 20 f. Den ursprünglichen religiösen Hintergrund für diese Deutung von *ningen* bildet das Beziehungsgeflecht der sechs Welten, in dem die Lebewesen wiedergeboren werden. Vgl. Carter, Robert, E.: *Interpretive Essay: Strands of Influence*. In: *Watsuji Tetsurō's rinrigaku*. Translated by Yamamoto Seisaku and Robert E. Carter. Introduction and Interpretive Essay by Robert E. Carter. Albany (State University of New York Press) 1996 [1937], S. 338, S. 363, Anm. 27.

²⁰⁶ Schon in jungen Jahren ist Watsuji von der Bedeutung des Buddhismus für das Verständnis der japanischen Kultur überzeugt. Vgl. dazu folgende Aussage aus der erstmalig im Jahr 1926 publizierten und im Jahr 1940 erweiterten Schrift *Nihon seishinshi kenkyū* (日本精神史研究 *Forschungen zur Geschichte des japanischen Geistes*): „Als ich aber meine Überlegungen fortsetzte, bemerkte ich, wie tief das buddhistische Denken im Leben der Japaner jener Zeiten [scil. der Kamakura-Zeit] verwurzelt war, und ich kam zu dem Ergebnis, dass ich meine Überlegungen nicht ohne das Verständnis der wesentlichen Inhalte des buddhistischen Denkens weiterführen konnte.“ Watsuji, Tetsurō: *Nihon seishinshi kenkyū*. WTZ, Bd. 4, S. 5. Dt. Übs. von der Verfasserin. Zur Sache vgl. auch Nagami, Isamu: *The Ontological Foundation in Tetsurō Watsuji's Philosophy*, S. 282 f. Wie sehr trotz der japanischen Thematik wiederum europäisches Gedankengut den Hintergrund von Watsujis Denken bildet, zeigt sich

Die Reflexion hat ihren Ausgangspunkt in der oben schon angesprochenen Doppelnatur der Menschen, durch die der Mensch einerseits als Einzelwesen und andererseits als ein auf den Raum bezogenes, „zwischenhaftes“ Gemeinschaftswesen verstanden wird.²⁰⁷ Mit dieser Bezüglichkeit des Menschen auf den Raum ist nach Watsuji nun jedoch auch die wesenhafte Verbindung zur Kategorie der Leere gegeben, ohne die letztlich die Erfüllung des Menschseins nicht denkbar ist. So zeigt sich der enge Bezug zwischen Raum und Leere schon auf der Grundlage der Sprache, insofern das für den Begriff der Räumlichkeit (*kūkansei* 空間性) gebrauchte Schriftzeichen *kū* (空) an den geistigen Horizont der indischen Sūnyatā-Lehre erinnert und damit ein Herzstück der buddhistischen Religion aufleben lässt.²⁰⁸ Darüber hinaus aber bildet die Leere in der philosophischen Interpretation als Negation eines Sachverhalts den systematischen Ermöglichungsgrund für die Realisierung des Menschen als Individuum und Gemeinschaftswesen. Die Aspekte der Vereinzelung und Gemeinschaftlichkeit, die jeweils einander ausschließende Zielsetzungen anzeigen, können nur mit Hilfe einer dialektischen, die Widersprüchlichkeit aufhebenden Denkbeziehung in eine einheitliche Natur des Menschen zusammengefügt werden. So ist das Individuum als Individuum (*kojin* 個人) „leer“, wenn es seine individuellen Interessen zu Gunsten der Totalität (*zentai* 全体性) der Gesellschaft (*shakai* 社会) negiert, wie es sich umgekehrt als Individuum allein durch die Leere (*kū* 空), d.h. durch die Negation (*hitei* 否定) der Totalität der Gesellschaft konstituiert.²⁰⁹ In diesem Sinn wurzelt die Realität des Menschen als Einzel- und Gemeinschaftswesen letztlich in der „Leere“, die in der Form der doppelten Negation die gegenseitige Verwiesenheit der beiden Momente bedingt.²¹⁰ In letzter und tiefster Konsequenz manifestiert sich die Leere in dem Spannungsgefüge der aktiven Produktion der relationalen Struktur der Zwischenhaftigkeit des Menschen und der permanenten Negation dessen, was durch sie selbst hervorgebracht wird.²¹¹

Kehrt man vor diesem Hintergrund zu der Problematik von Watsujis Umgang mit den Elementen des Fremden innerhalb der eigenen Tradition zurück, dann lässt sich jetzt eine erste Strategie der Aneignung des Fremden erkennen. Die aus Indien und China „er-

anhand der Tatsache, dass der von Watsuji gewählte Begriff *seishin* (精神) dem deutschen Wort „Geist“ entspricht und Überlegungen zum Zeitgeist (*jidaiseishin* 時代精神) letztlich vor dem Hintergrund der hegelschen Geschichtsauffassung zu verstehen sind. Zur Sache vgl. Katō, Shūichi: *Kaisetsu zu Watsuji Tetsurō: Nihon seishinshi kenkyū*. Tōkyō (Iwanami shoten) 2010, S. 392.

²⁰⁷ Vgl. oben, S. 50 ff.

²⁰⁸ Zu den Wurzeln des Begriffs bei dem indischen Denker Nāgārjuna vgl. die Darstellung von Laflour, William R.: *Buddhist Emptiness in the Ethics and Aesthetics of Watsuji Tetsurō*. In: *Religious Studies*, Vol. 14, No. 2 (June, 1978), S. 244. Vgl. auch Nagami, Isamu: *The Ontological Foundation in Tetsurō Watsuji's Philosophy*, S. 289 ff.

²⁰⁹ Vgl. Watsuji, Tetsurō: *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*, S. 29 f; *Ningen no gaku toshite no rinrigaku*. WTZ, Bd. 9, S. 35. Vgl. auch *Watsuji Tetsurō's rinrigaku*, S. 22 f.; Watsuji Tetsurō: *Rinrigaku*. WTZ, Bd. 10, S. 27.

²¹⁰ Vgl. *Watsuji Tetsurō's rinrigaku*, S. 22 f.; Watsuji Tetsurō: *Rinrigaku*. WTZ, Bd. 10, S. 27. Vgl. auch Laflour, William R.: *Buddhist Emptiness in the Ethics and Aesthetics of Watsuji Tetsurō*, S. 245.

²¹¹ Vgl. Nagami, Isamu: *The Ontological Foundation in Tetsurō Watsuji's Philosophy*, S. 291 f.

erbe“ buddhistische Konzeption der Leere wird zu einem systembildenden Bestandteil der Lehre vom Menschen an sich umgestaltet, um auf diese Weise – unabhängig von jeder besonderen Herkunftskultur – zu einer zeitlos gültigen Grundkonstante der Ethik und Anthropologie zu werden. In systematischer Hinsicht lässt sich das Fremde somit „inklusiv“ als ein Moment verstehen, welches das Verständnis des Menschen grundsätzlich betrifft und damit ohne kulturelle Unterschiedenheit zum Eigenen werden kann. In kulturgeschichtlicher Hinsicht jedoch – so gilt es hinzuzufügen – lässt Watsuji keinen Zweifel an der Tatsache, dass gerade die Umformung der von Außen übernommenen Lehrstücke in zeitlos gültige Aussagen über die menschliche Existenz letztlich eine spezifische Leistung und Folge der japanischen Sichtweise darstellt.²¹² Das kulturell Fremde wird durch den Akt einer „exklusiv japanischen Aneignung“ so transformiert, dass der bis dahin erst teilweise erkannte Bedeutungsgehalt der betreffenden Lehrstücke durch die japanische Interpretation seine universelle Tragweite erlangt.²¹³

5.2 Die Umkehr von kultureller Überlegenheit und kultureller Unterlegenheit

Die Frage nach der eigenen kulturellen Identität bleibt auch in den späteren Jahren ein zentrales Motiv im Denken Watsujis. Im Zuge der weiteren Auseinandersetzung erfährt jedoch der Prozess der Aneignung des Fremden eine eigene Systematisierung, durch die sich die anfänglichen Zweifel an der Valenz der kulturellen Eigenständigkeit zur Gewissheit einer gerade aus der kulturellen Abhängigkeit hervorgehenden Überlegenheit umkehren. Das theoretische Fundament, das diesen Prozess der kulturellen Selbstfindung systematisch abstützt, wurzelt in der Theorie der Ethik. Die Lehre vom Menschen mit ihren

²¹² Vgl. dazu folgende Aussage zum Begriff „ningen“: „Various verses, aphorisms, and maxims about human beings were transmitted from China and became well-known among the Japanese people. In them, without exception, the word *ningen* signifies the ‚public‘. Still, it was found that, whatever is said there about the ‚public‘, also hold good for the individual human beings living within the public. This experience was given expression through an alteration of the word’s meaning (*kotoba no ten’yō toshite hyōgen serareta no de aru* 言葉の転用として表現せられたのである). [...] The Japanese language, therefore, possesses a very significant word; namely *ningen*. On the basis of the evolved meaning of this word, we Japanese (*wareware wa* 我々は) have produced a distinctive conception of human being (*igibukai* 「ningen」 to iu kotoba 意義深い「人間」という言葉).“ Watsuji Tetsurō’s *rinrigaku*, S. 15; Watsuji, Tetsurō: *Rinrigaku*. WTZ, Bd. 10, S. 17.

²¹³ Diese Haltung, dass die in anderen Kulturen nur unzureichend vorliegenden ethischen Einsichten durch die japanische Rezeption korrigiert und vertieft werden, erstreckt sich auch auf die Philosophie des Westens. So betont Watsuji, dass etwa das Denken Hegels nicht zur letzten Bedeutung der Leere bzw. der Negation vorgestoßen sei. Vgl. Watsuji, Tetsurō: *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*, S. 87f. Zur Sache vgl. auch Takahashi, Yoichiro: *Grenzen und Möglichkeiten des deutschen Denkens in der japanischen Ethik der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. In: Sprengard, Karl Anton, Ono, Kenchi, Ariizumi, Yasuo (Hg.): *Deutschland und Japan im 20. Jahrhundert. Wechselwirkungen zweier Kulturnationen*. Symposium 6.–9. September 2000 in Mainz. Wiesbaden (Harrassowitz) 2002, S. 81 ff.

Implikationen der Individualität, Zwischenhaftigkeit und Leere bzw. Negation findet ihren Niederschlag in einer Reflexion auf den „japanischen Geist“ (*nihon seishin* 日本精神).²¹⁴

Fragt man mit Watsuji, was der japanische Geist ist,²¹⁵ dann fällt zunächst der wissenschaftliche Rahmen der Untersuchung auf. So ist Watsuji bemüht, seine Überlegungen nicht auf bloße Erscheinungsweisen des „japanischen Geistes“, wie sie etwa der Begriff *yamato damashii* (大和魂)²¹⁶ nahelegt, zu gründen. Dies erscheint ihm umso notwendiger, als derartige Manifestationen letztlich einer vorgefassten Ideologie entspringen und lediglich individuelle Aktionen dieser fixierten Ideologie darstellen.²¹⁷ Sollen also nicht nur willkürliche Einzelercheinungen des „japanischen Geistes“ geliefert werden, dann muss der „japanische Geist“ als Ganzer, d.h. in der Gesamtheit seiner vergangenen wie künftigen Äußerungen in den Blick genommen werden.²¹⁸ Mit diesem Schritt vom Einzelnen zum Allgemeinen verfolgt Watsuji ein wissenschaftliches Programm, das Anspruch auf Vollständigkeit erhebt. Der „japanische Geist“ soll – über jede ideologische Beliebigkeit hinaus – gleichsam in einer „nicht abschließbaren Totalität des Faktischen und Möglichen“ eingeholt werden.

Die zunächst paradox anmutende Konzeption der japanischen Kultur als Inbegriff einer „offenen Totalität“ gibt die zweite methodische Forderung vor. Soll der „japanische Geist“ tatsächlich über die Konstruktion einer Gesamtheit vergangener wie auch künftiger Handlungsweisen erfasst werden und dabei etwa auch dem in der japanischen Kultur tief verwurzelten Phänomen der Rezeption des Fremden Rechnung tragen,²¹⁹ dann müssen diese kulturellen Handlungsweisen als Ausdruck des „japanischen Geistes“ begreifbar werden.²²⁰

²¹⁴ Zur Interpretation von Watsujis gleichnamiger Schrift *Nihon Seishin* (日本精神 dem Jahr 1934 vgl. Dilworth, David A.: *Guiding Principles of Interpretation in Watsuji Tetsurō's 'History of Japanese Ethical Thought'. With Particular Reference to the Tension between the Sonnō and Bushidō Traditions*. In: Horii, Victor Sōgen, Curley, Melissa Anne-Marie (Hg.): *Frontiers of Japanese Philosophy 2: Neglected Themes and Hidden Variations*. Nagoya (Nanzan Institute for Religion & Culture) 2008, S. 107 ff.

²¹⁵ Vgl. Watsuji, Tetsurō: *The Japanese Spirit*. In: Dilworth, David A., Viglielmo, Valdo H., Zavala, Augustin J. (Hg.): *Sourcebook for modern Japanese Philosophy*. Westport, London (Greenwood Press) 1998, S. 231. Ders.: *Nihon seishin*. WTZ, Bd. 4, S. 281.

²¹⁶ Zur Begriffsgeschichte von „yamato damashii“ als Abgrenzung der japanischen Seele vom chinesischen Wissen vgl. die Übersicht bei Lutum, Peter: *Das Denken von Minakata Kumagusu und Yanagita Kunio. Zwei Pioniere der japanischen Volkskunde im Spiegel der Begriffe wakon-yōsai (和魂洋才) und wayō-setchū (和洋折衷)*. Ethnologie Bd. 21. Münster (LIT) 2005, S. 8 ff.

²¹⁷ Vgl. Watsuji, Tetsurō: *Nihon seishin*. WTZ, Bd. 4, S. 295.

²¹⁸ „Consequently, we must apprehend the Japanese Spirit in the full gamut of Japanese culture in which all the aspects of our life (*seikatsu no arayuru hōmen ni jitsugen serareta nihon no bunka* 生活のあらゆる方面に実現せられた日本の文化) are realized. This is the true pathway to the Japanese spirit.” Watsuji, Tetsurō: *The Japanese Spirit*, S. 244. Ders.: *Nihon seishin*. WTZ, Bd. 4, S. 298.

²¹⁹ Schon der von Watsuji in diesem Zusammenhang genannte Begriff „yamato damashii“ weist auf die traditionelle „bipolare“ Beziehung des „japanischen Geistes“ auf das „chinesische Wissen“ hin. Vgl. dazu oben, Anm. 216.

²²⁰ Vgl. Watsuji, Tetsurō: *Nihon seishin*. WTZ, Bd. 4, S. 301 ff.

In diesem Zusammenhang rekurriert Watsuji wiederum auf westliche Vorstellungen von Universalität und Partikularität, die nunmehr in der Form des dialektischen Zusammenspiels von universellem und partikulärem Geist zur Konstitution des „japanischen Geistes“ fruchtbar gemacht werden. Damit von einem „japanischen Geist“ in seiner „besonderen Geisthaftigkeit“ die Rede sein kann, muss er als der „japanische Ausdruck“ eines absoluten Geistes verstanden werden, der in seiner Universalität alle partikulären Erscheinungsweisen ermöglicht, ohne selbst mit einer dieser Formen unmittelbar identisch zu sein. Der universelle Geist ist somit als die „absolute Leere“ bzw. als die „absolute Negation“ einer jeden partikulären Erscheinung des Geistes zu verstehen, die sich ihrerseits immer unter bestimmten „historisch-klimatischen“ Bedingungen manifestiert.²²¹

Mit dieser Konstruktion ist für Watsuji eine Form der Begründung gegeben, die es ihm erlaubt, den japanischen Geist in einer „mehrdimensionalen Weise“ zu betrachten.²²² Einerseits konstituiert sich der „japanische Geist“ als partikuläre Erscheinung im Rahmen der ihm zukommenden Umwelt²²³ und steht in diesem Sinn gleichberechtigt neben dem „griechischen“ oder „deutschen Geist“, da auch diese „geistesgeschichtlich führenden“ Formen von Geistigkeit nichts anderes als besondere Manifestationen des absoluten Geistes darstellen.²²⁴ Darüber hinaus zeichnet sich jedoch auch eine Ähnlichkeit zwischen der Struktur des universellen und des japanischen Geistes ab, insofern die für den universellen Geist charakteristische „absolute Leere“ zu einem spezifischen, sich gerade im japanischen Geist manifestierenden Charakteristikum wird. In diesem Sinn lässt sich eben die Fähigkeit zur Rezeption des Fremden, welche die japanische Kultur traditionell auszeichnet, als eine Form der unbestimmten Offenheit begreifen,²²⁵ die in Analogie zur transpartikulären Produktivität des universellen Geistes die mannigfachen Kulturerscheinungen in einer ebenfalls die Partikularität überschreitenden Weise aufnimmt. Der japanische Geist ist somit in seiner Partikularität nicht nur in einzigartiger Weise jenseits der Partikularität, indem er die „herausragendsten Kulturen“ der asiatischen Welt aufgegriffen und weiterentwickelt hat.²²⁶ Japan wird vielmehr durch dieselbe Fähigkeit der Assimilation der west-

²²¹ Vgl. Watsuji, Tetsurō: *Nihon seishin*. WTZ, Bd. 4, S. 300. Im Hintergrund dieser Konzeption steht die hegelsche Konzeption des Volksgeistes, auf die Watsuji in *Fūdo* aufmerksam macht: „Der so ‚bestimmte Volksgeist‘ (*minzokuseishin* 民族精神) hat eine durch ein besonderes Prinzip bestimmte Entwicklung seiner Wirklichkeit, nämlich seine ‚Geschichte‘. Diese aber geht als ‚beschränkter Geist‘ in die ‚allgemeine Weltgeschichte‘ ein. [...] In dieser Weise ist der Geist gerade in seiner Besonderheit als einzelnes Volk wirklich und kann sich entwickeln, weil er den wirklichen Volksgeist (*genjitsutekina minzokuseishin* 現実的な民族精神) als ein Moment seiner Entwicklung in sich enthält.“ Watsuji, Tetsurō: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 202; *Fūdo*. WTZ, Bd. 8, S. 229.

²²² Vgl. Watsuji, Tetsurō: *Nihon seishin*. WTZ, Bd. 4, S. 321.

²²³ Zum Zusammenhang zwischen der in *Fūdo* dargestellten Theorie der klimatischen Umwelt und dem Gedankens des Nationalcharakters vgl. Tsuda, Masao: *Fūdo no sōkō ni tsuite. A Note on Watsuji's Manuscript for Climate and Culture*. In: Bulletin of the Faculty of Regional Studies. Gifu University 12 (Februar, 2003), S. 204 ff.

²²⁴ Vgl. Watsuji, Tetsurō: *Nihon seishin*. WTZ, Bd. 4, S. 300.

²²⁵ Vgl. Watsuji, Tetsurō: *Nihon seishin*. WTZ, Bd. 4, S. 307 ff., 320 f.

²²⁶ Vgl. Watsuji, Tetsurō: *Nihon seishin*. WTZ, Bd. 4, S. 308 f.

lichen Kultur zu dem ausgezeichneten Ort, an dem eine Synthese zwischen Ost und West stattfinden kann. In der Herstellung einer übergreifenden Zusammenschau der Kulturen zeichnet sich sowohl die „nationale Charakteristik“ als auch die „künftige Mission“ der „japanischen Rasse“ ab.²²⁷

Im Licht dieser Überlegungen lässt sich Watsuji's kultureller Partikularismus abschließend charakterisieren. Auf der Basis einer am westlichen Denken orientierten Dialektik von Universalität und Partikularität versucht Watsuji eine Aufwertung der japanischen Kultur, die den europäischen Kulturnationen der Vergangenheit und Gegenwart gleichrangig zur Seite gestellt werden kann. Insofern jedoch die östliche Kategorie der Leere in der Form der absoluten Negation in die Konstruktion der japanischen Kultur einbezogen wird, gewinnt die Argumentation Züge eines kulturellen Partikularismus, der nach dem Muster westlicher Geschichtsphilosophie begründet ist.²²⁸ In dem Bewusstsein, eine der Wirklichkeit verpflichtete, objektive Erklärung der kulturellen Besonderheit Japans zu liefern, steigert sich der kulturelle Partikularismus weiter zu einer ethnozentristischen Deutung der kulturellen Befähigung Japans. Japan wird zu dem ausgezeichneten Ort, der aufgrund einer nur dort herrschenden „kulturellen Unterbestimmtheit“ die mannigfaltigen Besonderheiten fremder Kulturen einschließt und damit jede Kultur integrieren kann.²²⁹ Damit ist jedoch auch die Möglichkeit einer Neubewertung des für Japan geistesgeschichtlich maßgeblichen Kulturimports gegeben. Die befürchtete Schwäche der kulturellen Abhängigkeit steigert sich in das Gegenteil einer kulturellen Überlegenheit. Die sich anderswo lediglich partikulär realisierenden Manifestationen des universellen Geistes laufen in Japan zusammen und bilden erst dort eine Synthese.

²²⁷ Watsuji, Tetsurō: *Nihon seishin*. WTZ, Bd. 4, S. 309.

²²⁸ Für Watsuji's Rezeption der hegelschen Geschichtsphilosophie vgl. die Darstellung von Paetzold, Heinz: *Anfänge Hegels in Japan. Aspekte der Philosophie Tetsuro Watsuji's mit Blick auf Hegel*. In: Schmied-Kowarzik, Wolf Dietrich, Eidam, Heinz (Hg.): *Anfänge bei Hegel*. Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge 2. Kassel (kassel university press) 2008, S. 166 ff. Watsuji ist sich der Gefahr einer ethnozentristischen Tendenz in der von Hegel vorgegebenen Konstruktion wohl bewusst: „Selbstverständlich können wir eine Weltgeschichte à la Hegel, der zufolge der Europäer der ‚Auserwählte‘ ist, nicht folgen. Schließlich kann nicht von der Verwirklichung der Freiheit *aller Menschen* die Rede sein, wenn außer den europäischen alle anderen als Sklavenvölker angesehen den.“ Watsuji, Tetsuro: *Fūdo – Wind und Erde*, S. 205.

²²⁹ Watsuji weiß um die superioritätsstiftende Bedeutung, die mit einem höheren Grad der Inklusion gegeben ist. So konstruiert Watsuji in Analogie zu dem Modell der kulturellen Unterbestimmtheit Japans ein Modell des Staates, das alle Formen des Selbst in sich einschließt. Vgl. Watsuji, Tetsurō: *Rinrigaku*. WTZ, Bd. 10, S. 594. Zur Sache vgl. Bernier, Bernard: *National Communion: Watsuji Tetsuro's Conception of Ethics, Power, and the Japanese Imperial State*. In: *Philosophy East and West*, Vol. 56, No. 1 (Jan., 2006), S. 92 f. Die Dialektik von unterbestimmter Leere und einschließender Allheit bzw. Totalität zeigt sich auch im Verständnis des Tenno. So entwirft Watsuji eine Theorie der „heiligen Leere“ des Tenno, durch die dieser zu einer „lebenden Totalität“ wird. Vgl. Watsuji Tetsurō: *Nihon rinri shisōshi* 日本倫理思想史. WTZ, Bd. 12, S. 67. Zur Sache vgl. Yamada, Kō: *Watsuji Tetsurō ron*. Tōkyō (Kadensha) 1987, S. 61. Vgl. auch Arisaka, Yoko: *Space and History: Philosophy and Imperialism*. Ph.D. dissertation. University of California 1996, S. 232. Auf diese Weise erhält die ethnozentristische Denkfigur der Inklusion eine politische Dimension. Vgl. auch Bellah, Robert N.: *Japan's Cultural Identity*, S. 121.

6 Ideengeschichtliche Voraussetzungen der Konstruktion kultureller Partikularität im Denken Yanagita Kunios

6.1 Die japanische Tradition zwischen Eigenbestimmung und Fremdbestimmung

„Als ich Meister Hiratas Schrift *Kokon yōmi kō* (古今妖魅考) las, war ich noch jung an Jahren, und ich dachte, dass die Mönche in den Tempeln damit wohl nicht einverstanden sein würden [...].“²³⁰

Yanagita Kunio beschäftigt sich seit seiner Jugend mit dem Verlauf der japanischen Geistesgeschichte.²³¹ Freilich lässt die Aussage schon ahnen, dass ein unbefangener Blick auf die „Kultur Japans“ kaum möglich scheint. Der Versuch einer geistesgeschichtlichen Bestandsaufnahme geht vielmehr mit einer eigentümlichen Zwiespältigkeit einher, da die eigene Kultur offensichtlich nicht nur in einem neutral empfundenen Sinn mit fremden Einflüssen verwoben ist. Einheimische und fremde Traditionen scheinen miteinander zu konkurrieren und je nach Betrachtungsweise Widerstand und Ablehnung hervorzurufen.

Tatsächlich steht Yanagita in einer langen Tradition von Gelehrten, welche die Berührung mit dem Fremden als Bedrohung der eigenen kulturellen Identität empfinden. Das auslösende Moment dieser Entwicklung besteht im Import des Gedankenguts der chinesischen Kultur, das in einem vielschichtigen Prozess der Aneignung lange vor der Modernisierung durch die Protagonisten der Meiji-Zeit das Selbstverständnis Japans verändert. Insbesondere im Zeitraum vom siebten bis zum neunten Jahrhundert artikuliert sich der Einfluss Chinas als expandierender Kulturmacht in vielfacher Weise. Die fremde Kultur wird in ihrer Fortschrittlichkeit als dominant empfunden und zwingt im gesellschaftlichen, religiösen wie auch wissenschaftlichen Leben zur Übernahme ihrer Maßstäbe. In diesem Sinn ist Japan schon seit dem Altertum mit Formen der Anpassung konfrontiert, die – je nach Interpretation – als kulturelle Bereicherung oder überfremdende Vereinnahmung empfunden werden können.²³²

²³⁰ Yanagita, Kunio: *Yōkai dangi* (妖怪談義). TYKS, Bd. 4, S. 287. Dt. Übs. von der Verfasserin. Zum Verhältnis Yanagitas zur Tradition vgl. auch Yanagita, Kunio: *Shintō shiken*. TYKS, Bd. 10, S. 458. Zur Sache vgl. Lutum, Peter: *Das Denken von Minakata Kumagusu und Yanagita Kunio*, S. 216 und Kawada, Minoru: *The Origin of Ethnography in Japan*, S. 48 f.

²³¹ Zu Yanagitas häuslichen Hintergrund und Werdegang Lutum, Peter: *Die japanischen Volkskundler Minakata Kumagusu und Yanagita Kunio. Ihre kontroversen Ideen in der frühen Entstehungsphase der modernen japanischen Volkskunde*. Ethnologie 17. Münster (LIT) 2003, S. 6 ff. Vgl. auch Fukuta, Ajio: *Yanagita Kunio no ninzokugaku*, S. 3 ff.

²³² Freilich gilt es an dieser Stelle darauf aufmerksam zu machen, dass die Übernahme fremden Kulturguts nicht in jedem Fall nur erzwungen ist. Gerade für die Epoche des Altertums ist eine große Begeisterung für die chinesische Lebensart, Literatur und Kunst zu verzeichnen, die sich überdies mit einer ausgeprägten Reformfreudigkeit nach chinesischen Vorbildern verknüpft. Vgl. Inoue, Mitsusada: *The Century of Reform*. In: Brown, Delmer M. (Hg.): *The Cambridge History of Japan*. Vol. 1. Ancient Japan. Cambridge (Cambridge University Press), S. 163 ff.

Nun wäre es jedoch verfehlt, die Rezeptions- und Anpassungsleistungen, mit denen die japanische Gesellschaft im Verlauf ihrer Geistesgeschichte befasst ist, lediglich mit dem Hinweis auf die Übernahme fremden Kulturguts abzuhandeln. Es zeigt sich vielmehr, dass die Konfrontation mit dem Fremden Gegenreaktionen hervorruft, die ihrerseits Züge der kulturellen Partikularität oder sogar Überlegenheit aufweisen. In der Folge hiervon findet nicht nur eine Rückbesinnung auf eine „rein japanische Tradition“ statt, durch die das Eigene gegen das Fremde verteidigt und erhalten werden soll. Es entsteht vielmehr auch ein eigener „Diskurs der Abwehr des Fremden“, in dem wesentliche Leit motive der kulturellen Selbstdarstellung formuliert und für die Folgezeit abrufbar gemacht werden.

6.2 Nativismus und japanisches Selbstbewusstsein: Die Entstehung der *Nationalen Schule der Philosophie*

Deutlich zeigen sich die Anfänge eines spezifisch japanischen Selbstbewusstseins mit der Entstehung der sogenannten „Nationalen Schule der Philosophie“ (*kokugaku* 国学) während der Tokugawa-Zeit (徳川時代 1600-1868). Versucht man die Charakteristika dieser Zeitspanne zu benennen und ihre Bedeutung für die Entwicklung des Japanzentrismus abzuschätzen, dann ist zunächst auf eine eigentümliche innere Spannung des politischen und sozialen Lebens hinzuweisen. So versucht das Tokugawa-Regime einerseits, Japan durch eine Politik der Absonderung vom Weltgeschehen zu isolieren und mit Hilfe einer strengen Militärregierung sowie einer konservativen Sozialpolitik zu kontrollieren. Andererseits aber erweist sich die Tokugawa-Zeit als Periode eines produktiven gesellschaftlichen Umbruchs, die vor allem in einem neuen Selbstbewusstsein einer ökonomisch aufstrebenden und kulturell interessierten Kaufmannsschicht begründet ist.²³³ Konkret manifestieren sich die Auswirkungen dieses Umbruchs in der Einrichtung eines neuartigen Typs von zumeist konfuzianisch angelegten Bildungsstätten, die den Angehörigen der eigenen Klasse in Form von Privatakademien Zugang zur Bildung verschafft.²³⁴

Vor diesem Hintergrund bildet sich nun die „Nationale Schule der Philosophie“ mit ihren spezifischen Inhalten heraus. Hatte sich zuvor mit der Etablierung der „Schule der alten Bedeutungen“ (*kogigaku* 古義学) und der „Alten Schule“ (*kogaku* 古学) durch Gelehrte wie Itō Jinsai (伊藤仁斎, 1627-1705) oder Ogyū Sorai (荻生徂徠, 1666-1728) schon eine Hinwendung zu sprachlichen Studien abgezeichnet, um die Aussageabsicht der konfuzianischen Schriften möglichst unverstellt, d.h. ohne den Ballast späterer neokonfuzianischer Interpretationsmuster erfassen zu können,²³⁵ so steigert sich das Interesse an den Texten des Altertums mit den Vertretern der „Nationalen philosophischen Schule“. Dies geschieht allerdings nicht mehr in der Auseinandersetzung mit dem chinesischen

²³³ Vgl. Hall, John Whitney: *Das japanische Kaiserreich*, S. 278 f.

²³⁴ Jansen, Marius B.: *The Making of Modern Japan*. Cambridge (Mass.), London (The Belknap Press of Harvard University Press) 2000, S. 187 ff.

²³⁵ Vgl. Pörtner, Peter, Heise, Jens: *Die Philosophie Japans*, S. 276 ff. und S. 290 ff.

Lehrgebäude des Neo-Konfuzianismus, sondern in einer Hinwendung zum Nativismus,²³⁶ der in der Folgezeit eine „Art intellektueller Hegemonie-Stellung“²³⁷ einnimmt. Damit vollzieht sich eine entscheidende Wende, die durch das wissenschaftliche Selbstverständnis der *kokugaku* wesentlich befördert wird. In Abwendung von dem nunmehr als fremd empfundenen „importierten“ Gedankengut Chinas soll eine neue Wissenschaft entwickelt werden, die den Fokus ihrer Aufmerksamkeit auf spezifisch „japanische Themen“ richtet, um auf diese Weise zum wahren Ursprung zurückzufinden.

Fragt man, mit welchen wissenschaftlichen Mitteln die Rückwendung zum Ursprung verfolgt wird, so liegt der Schwerpunkt auf dem Ausbau der Geschichts- und Sprachstudien. In diesem Sinn konzentriert sich etwa der Gründer der *kokugaku*, Mabuchi Kamo (賀茂真淵, 1697-1769), auf die Bedeutung der Dichtung, um mit der Rekonstruktion der wahren und unverfälschten Gefühle die „Unschuld des japanischen Menschen“ wiederzugewinnen, die durch das chinesische Erbe verfälscht wurde.²³⁸ Damit wird die entscheidende inhaltliche Ausrichtung der *kokugaku* vorgegeben. Das Programm besteht in nichts Geringerem als in der Rückwendung auf einen – wenn man so will – romantisch inspirierten Urzustand, in dem sich die Menschen durch unverbildete Spontaneität auszeichneten und ohne weitere Vermittlungsinstanzen Glieder einer geordneten Gesellschaft sein konnten.²³⁹

Wenn sich mit Mabuchi schon eine Tendenz abzeichnet, das Fremde als das Verderbliche zu bewerten, so verstärkt sich dieser Ansatz mit Motoori Norinaga (本居宣長, 1730-1801) als dem Hauptvertreter der *kokugaku*. In Fortsetzung der Theorien Mabuchis versucht Norinaga durch die Lektüre der klassischen japanischen Literatur das „wahre Herz“ (*magokoro* 真心) des Altertums wieder zu entdecken und den Konfuzianismus als eine Ideologie zu entlarven, die letztlich allein der Eroberung anderer Länder dient.²⁴⁰ Der shintōistische Weg der Götter (*kami* 神), die Deutung der Dichtung als unverfälschter Ausdruck des Herzens und die Akzeptanz des Wunderbaren²⁴¹ bilden zentrale Diskussionspunkte, um zum „autochthonen Glauben“²⁴² der Japaner zurückzukehren und die rationalen Theorien der Konfuzianer als emotionsfeindlich, d.h. als „chinesisch entstellt“ zu-

²³⁶ Der Begriff „Nativismus“ wird in diesem Zusammenhang in einem kulturanthropologischen Sinn verstanden. Gemeint ist die Hinwendung zur eigenen kulturellen Tradition, derzufolge die „eigene, meist stark religiös geprägte nationale Überlieferung [...] im Kontrast zur ‚modernen‘ übernationalen Zivilisation gesehen“ wird. Antoni, Klaus: *Shintō & die Konzeption des japanischen Nationalwesens (kokutai). Der religiöse Traditionalismus in Neuzeit und Moderne Japans*. Handbuch der Orientalistik, Abteilung 5, Japan, Bd. 8. Leiden, Boston, Köln (Brill) 1998, S. 245. Zur ethnologischen Definition von „Nativismus“ vgl. ebd., Anm. 74.

²³⁷ Pörtner, Peter, Heise, Jens: *Die Philosophie Japans*, S. 303.

²³⁸ Vgl. Pörtner, Peter, Heise, Jens: *Die Philosophie Japans*, S. 304.

²³⁹ Vgl. Pörtner, Peter, Heise, Jens: *Die Philosophie Japans*, S. 312 f.

²⁴⁰ Vgl. Maruyama, Masao: *Denken in Japan*. Hg. und übersetzt von Wolfgang Schamoni und Wolfgang Seifert. Edition Suhrkamp 1398. Neue Folge Bd. 398. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1988, S. 35.

²⁴¹ Vgl. Pörtner, Peter, Heise, Jens: *Die Philosophie Japans*, S. 316 ff.

²⁴² Maruyama, Masao: *Denken in Japan*, S. 36.

rückzuweisen.²⁴³ Schließlich besteht das letzte Ziel des japanischen Menschen nach Norinaga in dem Versuch, auch im Hier und Jetzt an die Welt der Götter anzuknüpfen, um eine erneute Synthese zwischen göttlicher und irdischer Welt herzustellen. Als Garanten für diese Möglichkeit fungieren die japanischen Kaiser, die ihr Mandat von der Sonnengöttin Amaterasu (天照) erhalten und damit ein Bindeglied zwischen Vergangenheit und Gegenwart darstellen.²⁴⁴

Mit dieser Ausrichtung der *kokugaku* – so lässt sich bis hierher zusammenfassen – wird jeder innere oder äußere Anstoß zur Entwicklung lediglich als Entfernung von einem ursprünglichen Idealzustand betrachtet. In der Folge hiervon entsteht ein geschlossenes System, das die Kommunikation mit der Außenwelt letztlich nur im Spannungsbogen zwischen moralischer Überlegenheit und fremdverursachter Dekadenz wahrzunehmen vermag.²⁴⁵

6.3 Anti-Intellektualismus und Wendung zum ländlichen Japan

Nach den Theorien Mabuchis und Norinagas stellt die *kokugaku* eine Bewegung dar, die sich überwiegend über das Studium der Literatur definiert und sich mit ihrer Lehre vor allem an ein ausgewähltes Stadtpublikum wendet. Wenn damit – jedenfalls in gewisser Weise – noch ein gewisse Hochschätzung für den Wert der Dichtkunst erhalten bleibt und der ästhetische Stellenwert von chinesischer bzw. japanischer Dichtung noch einen Gegenstand der Reflexion bildet,²⁴⁶ so ändert sich dies in einem nächsten Schritt mit Hirata Atsutane (平田篤胤, 1776-1843).

Hirata verlässt Norinagas Ansatz, indem er nicht nur einen Perspektivwechsel von der Dichtung zur Religiosität vornimmt, sondern auch eine Wendung vom städtischen Ambiente zum ländlichen Japan vollzieht. Damit zeichnet sich der Nativismus durch weitere exklusive Züge aus, die sich unmittelbar auf das theoretische Verständnis der *kokugaku* auswirken. So wird der „japanische Geist“ (*yamatogokoro* 大和心) nach Hirata nicht mehr durch das Studium der Sprache und Literatur erfasst, sondern durch den „Alten

²⁴³ Vgl. Eubanks, Charlotte: *On the Wings of a Bird: Folklore, Nativism, and Nostalgia in Meiji Letters*. In: *Asian Folklore Studies*, Vol. 65, No. 1 (2006), S. 3 f. Vgl. hierzu auch das folgende Gedicht Norinagas: „Seit ihre Herzen / auf chinesische Weise / gegen den Strich sich / kehrten, ach, wie verdorben / sind doch seither die Menschen!“ Zitiert nach Pörtner, Peter, Heise, Jens: *Die Philosophie Japans*, S. 321.

²⁴⁴ Vgl. Pörtner, Peter, Heise, Jens: *Die Philosophie Japans*, S. 322.

²⁴⁵ Ironischerweise lässt sich die Tatsache, dass der chinesische Einfluss seit Jahrhunderten verinnerlicht worden ist und damit längst einen Bestandteil der eigenen Kultur darstellt, nicht zuletzt an den Vertretern der *kokugaku* selbst ausmachen. So erscheint etwa Mabuchis Lehre des „wahren Herzens“ wie ein „Derivat der neo-konfuzianischen Idee von der ‚ursprünglichen Natur‘“, während sich Norinagas neo-konfuzianisch inspirierte „Auffassung vom menschlichen Handeln“ im Sinne „einer unmittelbaren Manifestation des Willens der Götter“ verstehen lässt. Vgl. Pörtner, Peter, Heise, Jens: *Die Philosophie Japans*, S. 304. Zum Synkretismus zwischen Neo-Konfuzianismus und Shintōismus während der Tokugawa-Zeit vgl. ebd. S. 236 ff.

²⁴⁶ Vgl. Pörtner, Peter, Heise, Jens: *Die Philosophie Japans*, S. 323.

Weg“ (*kodōron* 古道論).²⁴⁷ Aus diesem Grund richtet sich Hiratas Kritik nicht nur gegen die Gelehrten an sich, sondern auch gegen das urbane Umfeld, in dem das Wissen der Gelehrten typischer Weise nachgefragt, rezipiert und diskutiert wird. Das wahre Wissen zeigt sich keinesfalls in der Gelehrsamkeit der fremden oder alten Autoren, die nach Hirata damit lediglich zur Konfusion der Menschen beitragen. Die Suche muss sich vielmehr auf die Alltagssprache und das tägliche Leben der einfachen Landeseinwohner richten, insofern sich die Werte des „Alten Weges“ in den gelebten Formen der dörflichen Lebensgemeinschaften und deren religiösen Strukturen verwirklicht finden sollen.²⁴⁸ Damit gipfeln Hiratas Ausführungen in der These, dass das tägliche und religiöse Leben ohne die Notwendigkeit von zwischengeschalteten, vermittelnden Instanzen eine Einheit bilden. Die Unterschiede zwischen dem Japan der Vergangenheit und dem Japan der Gegenwart sind aufgehoben, so dass das Japan der Gegenwart zugleich als das „Land der Ahnen“ gilt. Als Garanten dieser Konstellation fungieren die japanischen Kaiser, deren ununterbrochene Sukzession den Anspruch Japans als das „Land der Länder“ verbürgt.²⁴⁹

Versucht man zu analysieren, was Hiratas Theorien zur Entwicklung einer ethnozentristischen bzw. japanzentristischen Wissenschaft beitragen, dann ist zunächst auf das intensivierte Muster der Exklusion des Fremden zu verweisen. So wird die Frage nach dem „ursprünglichen Japan“ mit den „Japanern“ als den „lebendigen Trägern dieses Wissens“ beantwortet²⁵⁰ und damit jeder Versuch eines Zugangs von Außen zurückgewiesen. Mit der Reduktion Japans auf ein „schriftloses Japan“ bzw. ein „Japan der unmittelbaren alltags-sprachlichen Äußerung“ werden Schrift und Sprache nicht nur als theoretische Vermittlungsformen zurückgedrängt, sondern auch jede intellektuelle Annäherung – gleichgültig ob von Innen oder von Außen – erschwert. Japan erscheint in kultureller Einzigartigkeit, die weder sinnvoll mit anderen Kulturkreisen verglichen noch kritisch untersucht oder von Außen bewertet werden kann. Mit dem „Alten Weg“ ist das Gesollte vielmehr immer schon realisiert, so dass sich Japan – in dialektischer Umkehr der exklusiven Selbstbezogenheit – zugleich als ein zeitlos verbindliches und wegweisendes Paradigma von Werten und Normen darstellt. Exklusivität und allgemeingültige Vorbildlichkeit verschmelzen zu einer eigenen Synthese, die ihre Ursache in der nicht weiter legitimationsbedürftigen Existenz des dörflich-religiösen Japan selbst hat.

²⁴⁷ Vgl. Harootunian, Harry D.: *Late Tokugawa Culture and Thought*. In: Jansen, Marius B. (Hg.): *The Cambridge History of Japan*. Vol. 5. The Nineteenth Century. Cambridge (Cambridge University Press) 1989, S. 199.

²⁴⁸ Vgl. Harootunian, Harry D.: *Late Tokugawa Culture and Thought*, S. 200 ff.

²⁴⁹ Vgl. dazu das englische Zitat von Hirata Atsutane bei Harootunian: „Great Japan [...] is the original country of all countries; it is the ancestral country. From this standpoint the august lineage of our emperor has been transmitted successively and rests with the great sovereign of all nations. The regulations of all countries are commended and controlled by this sovereign.“ Vgl. Harootunian, Harry D.: *Late Tokugawa Culture and Thought*, S. 201.

²⁵⁰ Vgl. Harootunian, Harry D.: *Late Tokugawa Culture and Thought*, S. 203 f.

6.4 Die Aktualisierung der Problemstellung im Übergang zur Moderne

Der Versuch, eine ursprüngliche japanische Kultur zu bestimmen, setzt sich mit der Modernisierung während der Meiji-Zeit fort. Dabei erweitert sich freilich das Problemfeld der Auseinandersetzung, insofern einerseits die voraufgehende Strömung des Nativismus als Anknüpfungspunkt bestehen bleibt, andererseits jedoch die Hinwendung zum Westen neue, bis dahin nicht gekannte Formen der Anpassung bzw. Abgrenzung verlangt. Wenn sich die Gründung der *kokugaku* gegen ein Empfinden der „kulturellen Verfälschung“ richtete, das seine Wurzeln in einer Jahrhunderte zurückliegenden Phase der kulturellen Prägung durch die Dominanz Chinas hatte, so bedingt der unmittelbar erfahrene Prozess der Modernisierung nicht nur einen neuen Diskurs hinsichtlich der Frage, was unter den veränderten Bedingungen unter einer „japanischen Kultur“ verstanden werden soll, sondern auch gravierende Einschnitte in der Gestaltung der Kulturpolitik.

Tatsächlich bildet die Frage, was unter Kultur (*bunka* 文化) oder japanischer Kultur (*Nihon bunka* 日本文化) verstanden werden soll, einen Teil einer Auseinandersetzung, die vor allem auch durch das von Europa her eindringende Motiv des Nationalismus²⁵¹ oder des Nationalstaates geprägt ist.²⁵² Damit steht die Diskussion um den kulturellen Status Japans nicht mehr nur im Zeichen der Ergebnisse der „rückwärtsgewandten“, am ländlichen Japan orientierten *kokugaku*. Die Bestimmung der japanischen Kultur orientiert sich vielmehr an bis dahin noch nicht gekannten Konzepten von nationalem Denken, die zugleich auch neue identitätsstiftende Zuschreibungs- und Abgrenzungsformen mit sich bringen.

Paradigmatisch zeigen sich die Auswirkungen der neuen Strömungen anhand der Rezeption der Idee des „Nationalcharakters“ und der unterschiedlichen Auffassungen hinsichtlich der Valenz von Kultur bzw. Zivilisation (*bunmei* 文明). So entsteht mit dem Konzept des Nationalcharakters ein neues Interesse an den „charakterlichen Eigenschaften“ verschiedener ethnischer Gruppen, die wie individualpsychologische Beschreibungsmuster gebraucht und in der Folge ethnozentristisch zur Auf- oder Abwertung der betreffenden Gruppen eingesetzt werden können. Ein Beispiel für die positive Bewertung der eigenen Gruppe durch zugeschriebene Eigenschaften des Nationalcharakters liefert etwa der Literaturwissenschaftler Haga Yaichi (芳賀矢一, 1867-1927).²⁵³ Der *kokugaku* ver-

²⁵¹ Vgl. Morris-Suzuki, Tessa: *The Invention and Reinvention of „Japanese Culture“*. In: *The Journal of Asian Studies*, Vol. 54, No. 3 (August, 1995), S. 761.

²⁵² Vgl. Rothermund, Dietmar: *Konstruktion nationaler Solidarität in Asien*. In: Brocker, Manfred, Nau, Heino Heinrich (Hg.): *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*. Darmstadt (Primus) 1997, S. 170.

²⁵³ „There exists a character of each folk (*minzokuteki seishitsu*). [...] Haga, like Fukuzawa, understands cultural progress to emerge from the interaction of cultures. He more specifically suggests that Japan has now emerged on the world stage. [...] It is necessary to know the character of Japan. [...] The work [scil. *Kokuminsei jūron* 国民性十論, 1907] is divided up into chapters based on traits that Haga takes to be particularly characteristic of Japan as a totality. The topics include loyalty and patriotism, the ancestors, pragmatism, optimism, love of nature, simple elegance, purity and integrity, and

pflichtet und bestrebt, mit der *shinkokugaku* (新国学) eine der europäischen Philologie äquivalente Literaturwissenschaft zu begründen, weist Haga den Japanern Eigenschaften wie „patriotic, realistic, fond of nature and humorous in temper“²⁵⁴ zu, wohingegen die europäischen Völker in populär gewordener Weise mit Attributen wie „capriciousness, haughtiness, and diligence“²⁵⁵ belegt werden.

Wenn mit der Übertragung der Charaktereigenschaften einer Person auf eine gesamte Volksgruppe ein eingängiges Mittel zur Fixierung der kulturellen Identität gegeben scheint, so gestaltet sich die Entwicklung des Begriffs *bunka* zu einer einschlägigen Bezeichnung der eigenen Kultur schwieriger. Deutlich wird dies anhand der Termini *bunmei*, *bunka* und *bunkashugi* (文化主義), deren Sprachgebrauch und Begriffsgeschichte jeweils unterschiedliche Stadien der Befürwortung und Ablehnung der westlichen Kultur markieren.²⁵⁶ In diesem Sinn steht der Terminus *bunmei* eher für die industrielle Produktion und die greifbaren materiellen Errungenschaften des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts. Der Begriff *bunka* hingegen kann – nicht zuletzt als Abkürzung des von der Meiji-Regierung forcierten Slogans „Zivilisation und Aufklärung“ (*bunmei kaika*) – das gesamte Programm des kulturellen Fortschritts einschließlich der Urbanisierung bzw. Zurückdrängung der Agrarwirtschaft umfassen. Auf diese Weise spiegelt der Begriff eine tief empfundene Ambivalenz gegenüber der westlichen Kultur, da die bezeichneten Prozesse sowohl positiv als auch negativ interpretiert werden können.²⁵⁷ Mit der Reflexion auf die Bedingungen des kulturellen Fortschritts (*bunkashugi*) wiederum steigern sich die widerstreitenden Tendenzen des Kulturverständnisses erneut. So entwickelt sich mit der Ausbildung einer konsumbereiten Gesellschaft nicht nur das Interesse an Kunstgeschichte, Architektur, Literatur etc., sondern es entsteht auch ein kulturphilosophischer Diskurs, in dessen Verlauf nach den Werten der östlichen und westlichen Kultur sowie nach möglichen Vergleichskriterien für beide Bereiche gefragt wird. In diesem Zusammenhang lässt sich ein Rückzug von einer ursprünglich weltoffeneren Haltung hin zu einer Konzentration auf die eigene Kultur feststellen, wobei die verhandelten Abgrenzungskriterien nunmehr auf Ge-

cy.“ Anderson, Mark: *Japan and the Specter of Imperialism*. New York (Palgrave Macmillan) 2009, S. 169 f.

²⁵⁴ Morris-Suzuki, Tessa: *The Invention and Reinvention of „Japanese Culture“*, S. 761.

²⁵⁵ Morris-Suzuki, Tessa: *The Invention and Reinvention of „Japanese Culture“*, S. 762. Vgl. auch Lutum, Peter: *Das Denken von Minakata Kumagusu und Yanagita Kunio*, S. 236 f.

²⁵⁶ Selbstverständlich ist das Bedeutungsspektrum der genannten Begriffe mit den obigen Bemerkungen keinesfalls erschöpfend beschrieben. Die Geschichte der Begriffe reicht in den chinesischen Sprachgebrauch zurück und wird vor allem auch vor dem Hintergrund westlicher Unterscheidungen zwischen „Kultur“ und „Zivilisation“ vielfältig transformiert und bestimmt. Vgl. Morris-Suzuki, Tessa: *The Invention and Reinvention of „Japanese Culture“*, S. 762. Vgl. auch Tai, Eika: *Rethinking Culture, National Culture, and Japanese Culture*, S. 10 f.

²⁵⁷ Vgl. Morris-Suzuki, Tessa: *The Invention and Reinvention of „Japanese Culture“*, S. 764.

gensätzen wie Nostalgie gegen Modernität, ästhetisches Empfinden gegen wissenschaftliche Daten oder Privatheit gegen Öffentlichkeit beruhen.²⁵⁸

Vor dem Hintergrund der Verschiebungen des Verständnisses von Kultur erstaunt es nicht, dass die Neuerungen auch auf die Kulturpolitik übergreifen. Als einschlägiges Beispiel für die Folgen der veränderten Auffassung kann die ambivalente Haltung der Meiji-Regierung gelten, die zwischen einer betonten Suche nach neuem Wissen einerseits und der Bewahrung des alten, noch nicht durch die chinesische Zivilisation verderbten Japan andererseits schwankt.²⁵⁹ Insbesondere der letzte Aspekt findet einen eigenen Höhepunkt in der Etablierung des so genannten „Staatshintoismus“, der in den ersten Jahren der Meiji-Restauration zur Legitimation der neuen Machtverhältnisse entwickelt wird. So artikuliert sich in Anlehnung eines bereits in der Schule von Hirata Atsutane vertretenen „reinen Shintō“ (*fukko shintō* 復古神道) ein religiös-politisches Programm, das die „direkte Abstammung des Kaiserhauses von der Sonnengöttin Amaterasu“²⁶⁰ zu sichern sucht. Mit dieser Verankerung der Regierung in den mythischen Anfängen der eigenen Landes bildet sich jedoch nicht nur ein irrationales Moment im Umgang mit Politik und Geschichte heraus,²⁶¹ sondern es wird auch ein staatlich gelenkter Prozess der Aussonderung initiiert, indem die bis dahin koexistierenden religiösen Strömungen nunmehr auf ihre Verträglichkeit mit einem „japanischen Staatswesen“ (*kokutai* 国体) hin geprüft werden. Im Zuge dieser Bestrebungen, die Einheit von Kult und Regierung zu begründen, werden nicht nur der Buddhismus und dessen bis dahin anerkannte gesellschaftliche Funktionen als nicht mit der Idee des japanischen Staates kompatibel zurückgewiesen.²⁶² Es rückt vielmehr die Konzeption eines Staatswesens in den Vordergrund, das auf Grund der „shintoistisch inspirierten“ Konstruktion von Tradition in einer nicht vergleichbaren Weise fundiert ist und damit das Bewusstsein der „Einzigartigkeit und Überlegenheit des japanischen *kokutai*“²⁶³ als Konsequenz dieses ideengeschichtlichen Ansatzes nach sich zieht.

In diesem Sinn umgreift der an den Nativismus gekoppelte Kanon der Kategorien einer „rein japanische Tradition“ das gesamte Spektrum der kulturellen Äußerungen. Die Bereiche der Sprache, Geschichte, Religion, Politik und moralischen Empfindung werden auf einen nur in Japan verbürgten Urzustand zurückbezogen, der die eigene Kultur auf einen nicht vergleichbaren, letztlich mythisch legitimierten Kern „des Japanischen“ reduziert.

²⁵⁸ Vgl. dazu beispielweise die ambivalente Aussage über die Wissenschaften von Tanizaki Jun'ichiro in Anm. 61.

²⁵⁹ Vgl. Najita, Tetsuo, Harootunian, Harry D.: *Japanese Revolt against the West*, S. 712.

²⁶⁰ Antoni, Klaus: *Shintō & die Konzeption des japanischen Nationalwesens*, S. 181.

²⁶¹ Vgl. Antoni, Klaus: *Shintō & die Konzeption des japanischen Nationalwesens*, S. 181.

²⁶² Vgl. Antoni, Klaus: *Shintō & die Konzeption des japanischen Nationalwesens*, S. 181ff.

²⁶³ Antoni, Klaus: *Shintō & die Konzeption des japanischen Nationalwesens*, S. 181. Zu der oftmals forcierten Vorgehensweise des Staatshintoismus in Bezug auf die Neuorganisation der Shintō-Schreine und der Unterdrückung der nicht shintoistischen Religionen vgl. Antoni, Klaus: *Shintō & die Konzeption des japanischen Nationalwesens*, S. 186 ff. Zurückhaltener Lokowandt, Ernst: *Shintō. Eine Einführung*. München (Iudicium) 2001, S. 48 f.

Damit aber wird ein Denkansatz propagiert, der das Eigene als das Eigene aus dem Verbund der Kulturen herauslöst und im Gegenzug hierzu auch das kulturell Fremde als das Fremde verfestigt. In der Folge hiervon werden die Einflüsse des Fremden entweder als grundsätzlich unverträglich mit dem Eigenen abgewehrt oder aber – wie sich vor allem in der zwiespältigen Einstellung der vom Staatshintoismus geprägten Regierung der Meiji-Zeit zur westlichen Zivilisation zeigt – unter Vermeidung einer tatsächlichen Integration zur Unterstützung des eigenen *kokutai*-Denkens genutzt.²⁶⁴

²⁶⁴

Die Tatsache, dass das Fremde der westlichen Zivilisation zur Unterstützung des Kaiserhauses aufgenommen werden soll, ist im fünften Abschnitt des im Jahr 1868 vom Tennō Mutsuhito erlassenen „Fünf-Artikel-Eides“ (*gokajō no goseimon* 五箇条の御誓文) formuliert: „Man soll nach dem Wissen der Welt forschen und (damit) die Grundfeste des Kaiserlichen Reiches in umfassenden Maße stärken.“ Zitiert nach Antoni, Klaus: *Shintō & die Konzeption des japanischen Nationalwesens*, S. 182.

7 Yanagitas Begründung der Volkskunde im Dienst der Legitimation kultureller Identität

7.1 Nativistische, westliche und anti-westliche Voraussetzungen der Volkskunde

„Jedes Mal wenn ich Mootori Norinagas *Tamagatsuma* las und studierte, bewunderte ich, [...] dass er vor so langer Zeit die Einsicht besaß, dass sich die Geschichte des Volkes (*kokumin no rekishi* 国民の歴史) im Sinne der heutigen Umbrüche wandeln sollte. Zugleich aber, wenn das so ist, empfand ich es als seltsam, dass er nicht größeren Unwillen zeigte, sein ganzes Leben der Auslegung der Klassiker (*koten kunko* 古典訓詁) gewidmet zu haben [...].“²⁶⁵

In dieser Bemerkung verdichtet sich das differenzierte Verhältnis, das Yanagita als Volkskundler gegenüber der „japanischen Tradition“ empfindet. Zum einen wird der Begründer der *kokugaku*, Motoori Norinaga“ als ein Autor erwähnt, dessen Lektüre nicht nur immer wieder lohnt, sondern der auch bis in die Gegenwart relevante Beobachtungen liefert. Zum andern aber wird die Tätigkeit des berühmten Vorgängers als einseitig und unvollständig empfunden, so dass die Absicht einer Verbesserung deutlich wird.

Tatsächlich wirken in Yanagitas Begründung der japanischen Volkskunde vielfältige Einflüsse der Vergangenheit und Zeitgeschichte zusammen. In einem äußeren Sinn zeigt sich dies schon anhand des gesellschaftlichen Umgangs mit der eigenen Tradition, so dass die Fragen der Zeitgenossen über das Verständnis einer „japanischen Kultur“ auch Yanagita nicht unberührt lassen. Die Entwicklung der Volkskunde mit ihren unterschiedlichen Stadien steht dementsprechend im Zeichen des von den führenden Kräften forcierten kulturpolitischen Diskurses, in dem der Wunsch nach der Einheit und Homogenität der japanischen Kultur ein wesentliches Leitmotiv bildet.²⁶⁶ Die Auswirkungen, die diese Erwartungen auf Yanagitas eigenes Verständnis von Kultur und die von ihm entwickelte wissenschaftliche Gestaltung der Volkskunde haben, schlagen sich in einer zweifachen Strategie nieder. Zum einen soll gegen westliche Kulturauffassungen ein Begriff von Kultur kreierte werden, der eine hinreichende Basis für nationalistische Identität bietet.²⁶⁷ Zum andern aber soll sich die Volkskunde auf ein Konzept der „Zusammensetzung“ (*fukugōtai* 複合

²⁶⁵ Yanagita, Kunio: *Kyōdo seikatsu no kenkyūhō*. YKZ, Bd. 8, S. 237 (= TYKS, Bd. 25, S. 301). Dt. Übs. von der Verfasserin. Vgl. dazu auch Ortabasi, Melek: *Japanese Cultural History as Literary Landscape*, S. 31 und Mori, Kōichi: *Yanagita Kunio: An Interpretive Study*. In: *Japanese Journal for Religious Studies*, Vol. 7, No. 2/3 (June – September, 1980), S. 94. Zu den verschiedenen Interpretationssvorschlägen der Werke Yanagitas vgl. Dentoni, Francesco: *Il Giappone nel dilemma fra tradizione e modernità. La figura e l'opere di Yanagita Kunio, studioso della società tradizionale e del folklore giapponese*. Documenta missionaria 17. Rom (Università Gregoriana Editrice) 1982, S. 35 ff. Zur Einschätzung der interpretativen Studie von Mori Kōichi vgl. ebd., S. 44 ff.

²⁶⁶ „Motivated by a strong nationalism, he [scil. Yanagita] was concerned to determine how Japan should stand against the Western powers, and, as a unified entity, work with them while maintaining independence and fostering prosperity.“ Kawada, Minoru: *The Origin of Ethnography in Japan*, S. 3.

²⁶⁷ Vgl. Morris-Suzuki, Tessa: *The Invention and Reinvention of „Japanese Culture“*, S. 766.

体)²⁶⁸ beziehen, in dem ein Zustand der Harmonie von neuen und alten Elementen sichtbar wird.²⁶⁹ Damit aber versucht Yanagita ein volkskundliches Programm zu begründen, das nicht nur der Beschreibung dessen, „was ist“, sondern auch einer Wunschvorstellung dessen, „was kulturell sein soll“ verpflichtet ist.²⁷⁰

Versucht man die ideengeschichtlichen Implikationen dieser Entwicklung nachzuvollziehen, dann überrascht das breit angelegte, kulturelle Interesse, das Yanagita bereits in jungen Jahren demonstriert. Als Angehöriger eines shintoistisch geprägten Haushaltes²⁷¹ und beruflich mit Problemen der Agrarpolitik befasst,²⁷² ist Yanagita wesentlich durch nativistische Motive bestimmt.²⁷³ Die Überzeugung, dass in Japan ein einzigartiger, indigener Glaube zu finden sei, der sich in einer dörflich organisierten Verehrung von Götter und Ahnen artikuliere, findet sich von Anfang an als wesentlicher Inhalt in Yanagitas Werk.²⁷⁴ Dennoch aber setzt Yanagita den Gedanken einer „japanischen Tradition“ nicht einfach im Sinn der *kokugaku*²⁷⁵ oder der zeitgenössischen Kulturpolitik fort.²⁷⁶ Ein we-

²⁶⁸ „Ich glaube, dass das, was man Kultur nennt, ein Komplex bzw. eine Zusammensetzung ist.“ Yanagita, Kunio: *Tanoshii seikatsu* (たのしい生活). TYKS, Bd. 30, S. 199. Dt. Übs von der Verfasserin.

²⁶⁹ Zur Sache vgl. Morris-Suzuki, Tessa: *The Invention and Reinvention of „Japanese Culture“*, S. 766 und Kawada, Minoru: *The Origin of Ethnography in Japan*, S. 66 f. Zum Bezug auf die Verträglichkeit von alten und neuen Elementen im japanischen Alltagsleben formuliert Yanagita beispielsweise Yanagita Kunio: *Senzo no hanashi*. In: YKZ, Bd. 15, S. 9 (= TYKS, Bd. 10, S. 4).

²⁷⁰ So Morris-Suzuki, Tessa: *The Invention and Reinvention of „Japanese Culture“*, S. 766. Vgl. auch die Schlussfolgerung zu Yanagitas Kulturbegriff: „Culture“, in short, must be something national, because defining it in any other way would erode social harmony; so the definition slips quietly from being an *description of actual* social beliefs and practices in all their dynamic complexity, to being a *description of the beliefs and practices which must be created* [...].“ Ebd. Freilich gilt es anzumerken, dass das Phänomen der „erfundenen Tradition“ keinesfalls auf Japan beschränkt ist, sondern sich insbesondere im Zusammenhang mit dem Gedanken des Nationalstaates in vielfältigen Kulturkreisen findet. Vgl. Hobsbawm, Eric: *Introduction: Inventing Traditions*. In: Hobsbawm, Eric, Ranger, Terence: (Hg.): *The Invention of Tradition*. Cambridge, New York, Melbourne u.a. (Cambridge University Press) 1983, S. 1 ff., insb. S. 6.

²⁷¹ Vgl. Lutum, Peter: *Die japanischen Volkskundler Minakata Kumagusu und Yanagita Kunio*, S. 6.

²⁷² Vgl. Kawada, Minoru: *The Origin of Ethnography in Japan*, S. 3 ff.

²⁷³ „Yanagita’s thought thus developed within an extensive background of ‚nativist‘ sentiment. Confucianism had supplied the context for Motooris thought. Yanagita, however, had to define his interests within the context of an enthusiasm for things ‚Western‘. The expert on Europe or America became his target for derision and criticism.“ Morse, Ronald A.: *Yanagita Kunio and the Folklore Movement. The Search for Japan’s National Character and Distinctiveness*. New York, London (Garland Publishing) 1990, S. 128. Morses Urteil in Bezug auf Yanagitas Ablehnung westlicher Theorien ist durchaus berechtigt. Dennoch ist die Konstruktion von Yanagitas Volkskunde – wie Morse selbst ausführt – nicht ohne die Rezeption fremder Studien zu verstehen. Vgl. Morse, Ronald A.: *Yanagita Kunio and the Folklore Movement.*, S. 140 ff.

²⁷⁴ Zur Yanagitas Interesse am indigenen Glauben vgl. Kawada, Minoru: *The Origin of Ethnography in Japan*, S. 43 ff.

²⁷⁵ Vgl. Morse, Ronald A.: *Yanagita Kunio and the Folklore Movement*, S. 128 ff.

²⁷⁶ Yanagita distanziert sich durchaus von verschiedenen Äußerungen des politischen Systems. Ein Beispiel hierfür ist der „Kaiserlichen Erziehungserlass“ (1890), den Yanagita auf Grund der in ihm enthaltenen konfuzianischen Implikationen lediglich für einen Teilspekt der japanischen Moral hält. Dennoch aber ist seine Kritik nicht wirklich tiefgreifend. Vgl. Mori, Kōichi: *Yanagita Kunio: An In-*

sentlicher Grund hierfür ist die Konfrontation mit den Denkmodellen des Westens, die einen neuen Motivkreis bilden und sich – sei es als Anregung oder Bedrohung – auf die Verarbeitung von Yanagitas nativistischen Ideen auswirken.

Fragt man, in welcher Weise sich Yanagita für die westliche Kultur öffnet, dann ist zunächst die Lektüre europäischer Literatur wesentlich. Ein Schlüsselerlebnis für die Ausbildung von Yanagitas künftigen Interessen bildet die Bekanntschaft mit Heinrich Heines (1797-1856) Erzählwerk *Die Götter im Exil* (1853), das mit seiner Reflexion über das Schicksal der vom Christentum verdrängten heidnischen Götter in Yanagita die Vorstellung eines ursprünglich in Japan existierenden und bis in die Gegenwart wirksamen Götterglaubens wach werden lässt.²⁷⁷ Eine ähnliche Faszination übt das Werk von Anatol France (1844-1924) aus, in dem Yanagita die Idee einer bis in die Gegenwart überlebenden vorchristlichen Kultur zu erkennen glaubt.²⁷⁸ Die Märchensammlung der Gebrüder Jacob (1785-1683) und Wilhelm Grimm (1786-1859)²⁷⁹ wiederum befördert nicht nur die Zuwendung zu den Formen der mündlichen Überlieferung,²⁸⁰ sondern regt auch zu eigener Sammeltätigkeit an, die schon im Jahr 1910 zur Veröffentlichung der *Überlieferungen aus Tōno* (*Tōno-monogatari* 遠野物語) führt.²⁸¹ Neben den literarischen Studien zeigt Yanagita ein ausgeprägtes Interesse an den westlichen Schriften zur Ethnologie und Volkskunde. Autoren wie Edward Burnett Tyler (1832-1917) oder James George Frazer (1854-1941) als

terpretive Study, S. 103 f. Für den Versuch einer differenzierten Bewertung von Yanagitas politischer Einstellung vgl. auch Kawada, Minoru: *The Origin of Ethnography in Japan*, S. 81 ff.

²⁷⁷ Yanagita erwähnt seine Vorliebe für Heinrich Heines Erzählwerk *Die Götter im Exil* schon im Jahr 1905: „Es gibt ein Buch Heines [mit dem Titel] ‚Die Götter im Exil‘ [*shoshin ryūzan ki* 諸神流竄記]. Als ich es las, war ich außerordentlich beeindruckt.“ Yanagita Kunio: *Yūmeidan*, S. 118. Dt. Übs. von der Verfasserin. Zur Sache vgl. auch Gotō, Sōichiro: *Yanagita Kunio ron*. Tōkyō (Kōbunsha) 1987, S. 164 und Lutum, Peter: *Das Denken von Minakata Kumagusu und Yanagita Kunio*, S. 77 ff.

²⁷⁸ Vgl. Mori, Kōichi: *Yanagita Kunio: An Interpretive Study*, S. 85. Besonders beeindruckt zeigt sich Yanagita von Anatol Frances Roman *Sur la Pierre Blanche* (1905): „Dies [Anatol Frances Roman *Sur la Pierre Blanche*] bedeutete zum damaligen Zeitpunkt einen starken Impuls für Yanagitas Denkrichtung und Selbstvertrauen.“ Gotō, Sōichiro: *Yanagita Kunio ron*, S. 167 f. Dt. Übs. von der Verfasserin.

²⁷⁹ Vgl. den Verweis auf die Gebrüder Grimm in Yanagita Kunio: *Minkan denshō ron*. YKZ, Bd. 8, S. 21. Zu Yanagitas Beziehung zu den Gebrüdern Grimm vgl. Ozawa, Toshio: *Kaisetsu zu Yanagita Kuno: Nippon mukashibanashi*. Tōkyō (Shinchō bunko) 1983, S. 185 f. Vgl. auch Morse, Ronald, A.: *Yanagita Kunio and the Modern Japanese Consciousness*. In: Koschmann, J. Victor, Ōiwa, Keibō, Yamashita, Shinji (Hg.): *International Perspectives on Yanagita Kunio and Japanese Folklore Studies*. Cornell University East Asia Papers 37. Ithaca (Cornell East Asia Papers), 1985, S. 21 und Eubanks, Charlotte: *On the Wings of a Bird*, S. 5 ff. Selbstverständlich sind Yanagitas Kenntnisse der westlichen Literatur mit dieser Aufzählung nicht abgeschlossen. Alphonse Daudet (1840-1897), Guy de Maupassant (1850-1893) oder Henrik Ibsen (1828-1906) sind weitere Namen in der Beschäftigung mit der westlichen Kultur. Vgl. Mori, Kōichi: *Yanagita Kunio: An Interpretive Study*, S. 85.

²⁸⁰ So zum Beispiel durch die Erzählungen des Gewährmannes Sasaki Kizen (佐々木喜善, 1886-1933), der Yanagita das Brauchtum der Stadt Tōno nahebringt und damit die Abfassung des *Tōno-monogatari* ermöglicht. Vgl. Nagaike, Kenji: *Kaisetsu zu Yanagita Kunio zenshū* 4. Tōkyō 1989, S. 507 ff.

²⁸¹ Vgl. Eubanks, Charlotte: *On the Wings of a Bird*, S. 8 ff. Zur Übersetzung des Titels vgl. unten Anm. 339.

führende Vertreter der Ethnologie des neunzehnten Jahrhunderts sowie Folkloristen wie Kaarle Krohn (1863-1933), George Laurence Gomme (1853-1916) oder Charlotte Sophia Burne (1850-1923) lenken die Aufmerksamkeit auf die im Westen praktizierte wissenschaftliche Erforschung der Kulturen und akademische Darstellung der Ergebnisse.²⁸²

Wenn nun die Bekanntschaft mit der modernen Literatur und Wissenschaft des Westens bis hierher als eine Bereicherung des Denkens in einer geistig erweiterten Welt verstanden werden kann, so zeigt ein genauerer Blick auf die von Yanagita rezipierten wissenschaftlichen Vorstellungen jedoch auch eine Fülle von Schwierigkeiten, die im Zuge des Imports westlicher Kultur ebenfalls aufgenommen und virulent werden. Ein eindringliches Beispiel hierfür bildet die Beschreibung der konzeptionellen Unsicherheiten der westlichen Wissenschaften im Umgang mit den Begriffen „Ethnologie“ (*Ethnology*, エスノロジー) und „Anthropologie“ (*Anthropology*, アントロポロジー).²⁸³ So fallen Yanagita die diversen Bezeichnungen und die national unterschiedlichen Ausrichtungen der Ethnologie und Anthropologie in Europa auf, wo die französische und britische Gesellschaft für Ethnologie mit „Ethnologie“ und „Anthropologie“ keinesfalls dieselben Vorstellungen verbinden.²⁸⁴ Zusätzlich erweitert sich das Bedeutungsspektrum durch Autoren wie James Frazer, der unter dem Namen „Sozialanthropologie“ (*Social Anthropology*) „weniger kanonisierte Formen von Kultur“²⁸⁵ abgehandelt habe, die an der Kaiserlichen Universität in Tōkyō nicht gelehrt würden.²⁸⁶ Ähnliche Schwierigkeiten gelten nach Yanagita für den Begriff

²⁸² Vgl. Yanagita, Kunio: *Minkan denshō ron*. YKZ, Bd. 8, S. 19 ff. (= TYKS, Bd. 25, S. 342 ff.) und Kawada, Minoru: *The Origin of Ethnography in Japan*, S. 108 ff.

²⁸³ Vgl. dazu den Essay *Ethnology to wa nani ka* (*Ethnology とは何か*) aus dem Jahr 1926, der in die Schrift *Seinen to gakumon* integriert ist. Vgl. Yanagita, Kunio: *Seinen to gakumon*. YKZ, Bd. 4, S. 149 ff. (= TYKS, Bd. 25, S. 232 ff.). Freilich sind Yanagita die dort beschriebenen Problemen schon früher bekannt. So widmet sich Yanagita beispielsweise schon ab dem Jahr 1912 der Lektüre von James Frazers *The Golden Bough*. Vgl. Kawada, Minoru: *The Origin of Ethnography in Japan*, S. 109 f.

²⁸⁴ „Die Gründung der Société d’Ethnologie in Paris als erster [Gesellschaft] fand von jetzt an [gerechnet] vor fünfundsiebzig Jahren statt. Von jener Zeit bis jetzt wird in Frankreich das, was wir in Japan unter der Bedeutung von ‚Anthropologie‘ (*jinruigaku* 人類学) verstehen, durch das Wort ‚Ethnologie‘ ausgedrückt. [...] England als das Nachbarland folgte [diesem Beispiel] und gründete mit nur vier Jahren Verzögerung ebenfalls eine ethnologische Gesellschaft und gleich von diesem Zeitpunkt an veränderte sich der Inhalt. Zum Beispiel hat E. B. Tylor, ein höchst einflussreicher Gelehrter auf einem Gebiet, das wir ‚Volkskunde‘ (*minzokugaku* 民俗学) nennen [...], ohne dass von ihm im ganzen Leben das Wort ‚Ethnologie‘ gebraucht wurde, denselben Studieninhalt, der in Frankreich gänzlich als ‚Ethnologie‘ bezeichnet wird, von Anfang bis Ende unter dem Namen ‚Anthropologie‘ erklärt und [diese Bezeichnung] in seinem literarischen Werk [verwendet].“ Yanagita, Kunio: *Seinen to gakumon*. YKZ, Bd. 4, S. 149 f. (= TYKS, Bd. 25, S. 233 f.). Dt. Übs. von der Verfasserin.

²⁸⁵ Vgl. Ortobasi, Melek: *Japanese Cultural History as Literary Landscape*, S. 8.

²⁸⁶ So zum Beispiel den „Auf- und Niedergang von Magie“ (*jujutsu no seisu* 呪術の盛衰), die „Entwicklung der Idee der Unsterblichkeit der Seele“ (*reikonfumetsu shisō no hattatsu* 靈魂不滅思想の発達) oder „die Komposition der Legenden des Alten Testaments“ (*kyūyakuzensho koden no kōsei* 旧約全書古伝の構成). Vgl. Yanagita, Kunio: *Seinen to gakumon*. YKZ, Bd. 4, S. 150 (= TYKS, Bd. 25, S. 234). Mit der Erwähnung dieser Autoren und Thematiken ist Yanagitas begriffsgeschichtliche Reflexion freilich nicht erschöpft. Als weitere Variante ethnologischer Forschung wäre etwa Edward Bur-

„Folklore“ (フォークロア), der erst durch die von Franz Boas (1858-1942) vorgenommene Identifizierung von „Folklore“ als „Volkskunde“ (フォルクスクンデ) und „Ethnologie“ als „Völkerkunde“ (フェルケルクンデ) terminologische Klarheit erhalten habe. In Japan hingegen, so stellt Yanagita fest, sei mit „Folklore“ eine Art von „Miszellenliteratur“ (*zuihitsu bungaku* 随筆文学) gemeint, in der noch die literarischen Praktiken der Edo-Zeit (江戸時代, 1603-1868) nachwirkten.²⁸⁷

kehrt man vor dem Hintergrund dieser Ausführungen zur westlichen Ethnologie, Anthropologie und Volkskunde zu dem am Beginn des Abschnitts genannten Motiv einer einheitlichen „japanischen Kultur“ zurück und fragt, wie Yanagita diesen Bestrebungen über die Etablierung einer „japanischen Volkskunde“ entgegenkommt, dann lassen sich die Schwierigkeiten, mit denen ein solches Projekt zu kämpfen hat, schärfer in den Blick nehmen. So sieht sich Yanagita schon zu Beginn seiner ersten volkskundlichen Versuche mit einer Vielfalt von westlichen Wissenschaftsmodellen konfrontiert, die konzeptionell nicht abgeschlossen scheinen. Aus diesem Grund erscheint die Bestimmung des eigenen wissenschaftstheoretischen Standorts umso dringlicher. In dieser grundsätzlich offenen Situation fällt Yanagita nun zwei wegweisende Entscheidungen, in denen sich nicht nur seine Überzeugung in Hinblick auf die Valenz der Kulturen spiegelt, sondern sich auch ein erster Hinweis auf den künftigen wissenschaftlichen Umgang mit dem Fremden zeigt. Zum einen verdeutlicht etwa die erwähnte Begeisterung für die Ideen Heinrich Heines, dass die Reflexion eines westlichen Autors den Glauben an eine eigene indigene Tradition zu stärken vermag und aus diesem Grund auch die Erforschung einer solchen Tradition in gewissem Sinn legitimiert.²⁸⁸ Zum zweiten aber spricht Yanagita schon in der noch vor dem *Tōno-monogatari* veröffentlichten Schrift *Ishigami-mondō* (石神問答, 1910) ein ebenso unterschiedenes, anti-westliches Bedauern (*zannen* 残念) in Hinblick auf die Möglichkeit aus, dass die Erforschung der Thematiken der japanischen Volkskunde durch westliche Wissenschaftler (*seiyō no gakusha* 西洋の学者) vorgenommen werden könnte.²⁸⁹

nett Tylors „rationale Ethnologie“ (*gōriteki minzokushigaku* 合理的民俗誌学) zu nennen. Vgl. ebd. S. 152.

²⁸⁷ Vgl. Yanagita, Kunio: *Seinen to gakumon*. YKZ, Bd. 4, S. 167 (= TYKS, Bd. 25, S. 252).

²⁸⁸ Vgl. Lutum, Peter: *Das Denken von Minakata Kumagusu und Yanagita Kunio*, S. 78 f.

²⁸⁹ Vgl. Yanagita Kunio: *Ishigami-mondō*. YKZ, Bd. I, S. 602 (= TYKS, Bd. 12, S. 136). Ebenso ist die Widmung des anschließend veröffentlichten *Tōno-monogatari* „Ich präsentiere diese Schrift den Menschen, die im Ausland leben“ (*kono sho wo gaikoku ni aru hitobito ni teisu* 此書を外国に在る人々に呈す). (Yanagita, Kunio: *Tōno-monogatari*. YKZ, Bd. 2, S. 7; = TYKS, Bd. 4, S. 3; dt. Übs von der Verfasserin) in einer zweifachen Weise gedeutet worden: Zum einen könnte Yanagita an das Nationalgefühl der im Ausland lebenden Japaner appellieren, zum andern könnte aber auch die Überzeugung ausgedrückt werden, dass die in dem Buch dargestellte Erforschung der japanischen Tradition japanischen Wissenschaftlern vorbehalten sein soll. Vgl. Lutum, Peter: *Das Denken von Minakata Kumagusu und Yanagita Kunio*, S. 121. Zur Deutung der Widmung vgl. auch Yoneyama, Toshinao: *Yanagita and his Work*. In: Koschmann, J. Victor, Ōiwa, Keibō, Yamashita, Shinji (Hg.): *International Perspectives on Yanagita Kunio and Japanese Folklore Studies*, S. 39 und Hashiuchi, Takeshi: „*Tōno-monogatari*“ no seiritsu to sono hyaku nen. In: St. Andrew's University. *Sociological Review* 44 (2), März 2011, S. 383 f.

In diesen Äußerungen, so lässt sich das Gesagte zusammenfassen, dokumentiert sich eine ambivalente Haltung gegenüber den Kulturen, die Yanagita offensichtlich bereits am Beginn der Begründung einer „japanischen Volkskunde“ einnimmt. Das kulturell Fremde wird in dem Maß akzeptiert, wie es die Möglichkeit der eigenen kulturellen Identität bestärkt. Parallel hierzu wird die eigene Kultur jedoch vor „einer Auslieferung an das Fremde“ geschützt, insofern ihre Erforschung durch ausländische Wissenschaftler nicht erwünscht ist. Dies aber bedeutet, dass die „japanische Volkskunde“ noch vor jeder tiefer gehenden wissenschaftstheoretischen Reflexion auf ihren Gegenstandsbereich oder ihre Methodik von widerstreitenden nativistischen, westlichen und anti-westlichen Tendenzen geprägt ist, in denen sich bereits ein ethnozentristischer Zug der Exklusion des Fremden abzeichnet.

7.2 Der Streit um die Ausrichtung der Volkskunde als Legitimation kultureller Partikularität

Angesichts der Tatsache dass für die Volkskunde zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts noch kaum ein Konzept vorliegt, sieht Yanagita sich genötigt, die wissenschaftlichen Richtlinien der Volkskunde allererst festzulegen und in einem langwierigen Prozess zu verdeutlichen. In diesem Sinn bietet die Rekonstruktion der Anfänge der von Yanagita in späteren Jahren „minzokugaku“ (民俗学)²⁹⁰ genannten Volkskunde nicht nur einen faszinierenden Blick in die Geschichte dieser Disziplin. Es konkretisiert sich vielmehr die oben

²⁹⁰ So etwa in der Abhandlung *Kyōdo seikatsu no kenkyūhō* aus dem Jahr 1935. Vgl. Yanagita, Kunio: *Kyōdo seikatsu no kenkyūhō*. YKZ, Bd. 8, S. 233 (= TYKS, Bd. 25, S. 296). Die konzeptionellen Schwierigkeiten, denen die japanische Volkskunde ausgesetzt ist, lässt sich schon anhand der Geschichte ihrer Benennung ablesen. Einer der wichtigsten Schritte zur Etablierung der späteren „Yanagita minzokugaku“ ist Yanagitas begriffliche Unterscheidungen der einzelnen Disziplinen. So deutet Yanagita Ethnographie (エトノグラフィ) als *minzokushigaku* (民族誌学), Ethnologie (エトノロジイ) als *minzokugaku* (民族学), das britische „Folklore“ als *kyōdo kenkyū* (郷土研究), das deutsche „Volkskunde“ als *ikkoku minzokushigaku* (一国民俗誌学). Für die japanische Tradition von „Volkskunde“ verwendet Yanagita die Bezeichnung *nihon minzokushigaku* (日本民俗誌学). Den dem Deutschen entlehnten Begriff „Völkerkunde“ (フェルケルクンデ) übersetzt er mit *bankoku minzokushigaku* (万国民俗誌学). Vgl. *Kyōdo seikatsu no kenkyūhō*. YKZ, Bd. 8, S. 232 f. (= TYKS, Bd. 25, S. 296). Zur Sache vgl. Ortobasi, Melek: *Japanese Cultural History as Literary Landscape*, S. 10. Die Bedeutung von *minzokugaku* (民俗学) beinhaltet für Yanagita offensichtlich sowohl die Disziplinen der Volkskunde als auch der Ethnologie. Zu den beiden Schreibweisen und Bedeutungen von *minzokugaku* im Sinne von Volkskunde (民俗学) und Ethnologie (民族学) vgl. Takayanagi, Shun'ichi: *In Search of Yanagita Kunio*. Rezension zu: *The Legends of Tōno*. By Kunio Yanagita. Translated by Ronald A. Morse. In: *Monumenta Nipponica*, Vol. 31, No. 2 (Summer, 1976), S. 167. Darüber hinaus wird *minzokugaku* mit „Wissenschaft als Selbsterkenntnis von Japanern“ oder „Selbstreflexion und -erkenntnis vom gemeinen Volk (jōmin)“ wiedergegeben. Vgl. Morikawa, Takemitsu: *Yanagita Kunio – Die Geburt der japanischen Volkskunde aus dem Geist der europäischen Romantik*, S. 46. Ebenso findet sich die Übersetzung „Japanese folklore studies“ bzw. „native ethnology“. Vgl. Tamanoi, Mariako Asano: *Under the Shadow of Nationalism: politics and poetics of Japanese rural women*. Honolulu (University of Hawai'i Press) 1998, S. 115. Zur Begriffsgeschichte und Entwicklung eines biologischen Verständnisses von *minzoku* vgl. Tai, Eika: *Rethinking Culture, National Culture, and Japanese Culture*, S. 12.

schon angedeutete Verschränkung zwischen einer „japanischen Kultur“ und der volkskundlichen Wissenschaft, insofern die neu einzurichtende Volkskunde mit der Bestimmung ihres Gegenstandsbereichs und ihren Untersuchungsmethoden die Existenz einer rein „japanischen Kultur“ nachzuweisen sucht.

Versucht man Yanagitas Vorgehensweise hinsichtlich der Festlegung der Richtlinien der Volkskunde nachzuvollziehen, dann ist vor allem der Streit mit dem zeitgenössischen Volkskundeforscher und Autor Minakata Kumagusu (南方熊楠, 1867-1941) um die Ausrichtung einer „Zeitschrift für Heimatforschung“ (*Kyōdokenkyū* 郷土研究) aufschlussreich.²⁹¹ Yanagita eröffnet seinem Bekannten Minakata im Jahr 1912 die Absicht, eine volkskundliche Zeitschrift herauszugeben. Da noch keine adäquate Methode für die Volkskunde bzw. die Heimatforschung²⁹² existiere, bittet er den Ansprechpartner zugleich um Vorschläge, wie dieser Mangel zu beheben sei. Dies ist der Auftakt einer Kontroverse, die vor allem um die Frage der internationalen Vergleichbarkeit der japanischen Heimatforschung kreist.

Obgleich Yanagita die *Kyōdokenkyū* als ein Organ ankündigte, das der Behandlung aller Formen des japanischen Lebens Raum bieten wolle,²⁹³ lässt sich von seiner Seite aus schon früh eine Konzentration auf bestimmte Formen des Brauchtums, nämlich „Untersuchungen zu den Jahresfesten, Bräuchen und Zeremonien bei der Herstellung von Gütern, Tabuzaubern, Volksglauben und zu den religiösen Festen, zur Besessenheit, zum Spuk sowie zu Verwandtschaftsbeziehungen“²⁹⁴ erkennen. Für Minakata verbindet sich damit jedoch eine Engführung, der er mit der Befürchtung der drohenden Belanglosigkeit und Banalität der Disziplin Ausdruck verleiht.²⁹⁵ In diesem Sinn bedeutet die von Yanagita angestrebte Beschränkung der Thematik nach Minakata eine unstatthafte Verabsolutierung von Untersuchungsgegenständen der „Volkssittenkunde“²⁹⁶, die ihrerseits als ein Teilbereich

²⁹¹ Vgl. Lutum, Peter: *Die japanischen Volkskundler Minakata Kumagusu und Yanagita Kunio*, S. 32 ff.

²⁹² Die Bedeutung des Begriffs *Kyōdokenkyū* (郷土研究) ist nicht eindeutig und kann sowohl „Heimatgeographie“ als auch „Heimatgeschichte“ bedeuten. Vgl. Lutum, Peter: *Die japanischen Volkskundler Minakata Kumagusu und Yanagita Kunio*, S. 34, Anm. 106.

²⁹³ Vgl. Kawada, Minoru: *The Origin of Ethnography in Japan*, S. 109.

²⁹⁴ Lutum, Peter: *Die japanischen Volkskundler Minakata Kumagusu und Yanagita Kunio*, S. 39.

²⁹⁵ Vgl. Lutum, Peter: *Die japanischen Volkskundler Minakata Kumagusu und Yanagita Kunio*, S. 46. Sachlich setzt sich Minakata vor allem mit Yanagitas Schriften *Ishigami-mondō* und *Tōno-monogatari* auseinander. Dabei meldet Minakata ab dem Jahr 1916 Zweifel an Yanagitas Deutung der Bergmenschen (*yamabito* 山人). Vgl. Matsui, Ryuogo: *Yanagita Kuino to Minakata Kumagusu no kyōryoku ni tsuite (kenkyū kadai: fūrido wāku ni yoru Minakata Kumagusu no ahiato chōsa to eizō sakuin no sakusei, I kyōdō kenkyū)*. In: *Journal of Socio-Cultural Research Institute, Ryukoku University: society and culture* 10 (June 2008), S. 226 ff., 231 ff. Zur Entstehung der Unstimmigkeiten zwischen Yanagita und Minakata vgl. auch Kato, Hidetoshi: *Aru ōfuku shokan no naiyō bunseki: Minakata Kumagusu to „ryōtō no inoko“*. *A Content Analysis of Academic Correspondence: Letters of K. Minakata and K. Yanagita*. In: *Bulletin of the National Institute of Multimedia Education* 5 (1991), S. 12 ff.

²⁹⁶ So Lutums Übersetzung des Begriffs *minzokugaku* (民俗学), dessen definitorische Reichweite zur Zeit der Kontroverse noch ungeklärt ist. Erst mit der Gründung der *Gesellschaft für Volkskunde (minzokugakkai 民俗学会)* im Jahr 1929 wird der Begriff auf das gesamte gesellschaftliche Leben angewendet. Vgl. Lutum, Peter: *Die japanischen Volkskundler Minakata Kumagusu und Yanagita*

der Soziologie zu betrachten sei. Im Weiteren aber – so fürchtet Minakata – hat die von Yanagita vorgenommene Reduktion der Themen ebenfalls Auswirkungen auf die Methode der Heimatforschung. Die Spezialisierung auf Teilbereiche des japanischen Lebens lasse keine vergleichenden Studien mit Ergebnissen aus anderen Teilen der Welt und damit auch keine vertiefende Ursachenforschung oder Reflexion auf historische Entstehungsbedingungen zu.²⁹⁷ Yanagita wiederum verteidigt seine Leitlinien mit dem Hinweis auf die Bindung der Heimatforschung an die Agrarökonomie. Er verweist zudem auf die populärwissenschaftlichen Bedürfnisse der Leserschaft²⁹⁸ sowie auf seinen Vorsatz, „aus eigenen Kräften eine patriotische Tat mittels derlei Prosa in Angriff“²⁹⁹ zu nehmen.³⁰⁰

Versucht man an dieser Stelle ein erstes wissenschaftstheoretisches Resümee in Hinblick auf die thematische Fixierung der Volkskunde zu ziehen, dann zeigt Yanagitas frühe Auseinandersetzung mit seinem Gesprächspartner Minakata um die Heimatforschung, dass schon in diesem Stadium ethnozentristische Abgrenzungsmechanismen wirksam werden. So bemängelt Minakata die fehlende Anbindung der Volkskunde an eine Leitwissenschaft wie die Soziologie und wendet sich gegen eine behauptete thematische Unvergleichbarkeit und damit verbundene Isolation des Untersuchungsgegenstands. Die unzureichende Einbettung der Themen in historisch übergreifende Kontexte und der Verzicht wissenschaftstheoretisch anerkannter Erklärungsmuster bilden ebenfalls Punkte der Kritik. Yanagita hingegen artikuliert sein Verständnis von Heimatforschung in Ablehnung der von Minakata angemahnten wissenschaftlichen Kriterien. Die Heimatforschung erhält ihre Impulse nicht, wie von Minakata vorgeschlagen, durch die gesellschaftlichen und politischen Fragen einer international ausgerichteten Soziologie, sondern durch die inländisch orientierte Agrarwissenschaft und die Belange der ländlichen Lebensformen.³⁰¹ Damit zeichnet sich eine Wissenschaftsauffassung ab, die sich mit der Beschränkung auf bestimmte „japanische Wissensgebiete“ aus einem möglichen interkulturellen Diskurs zu Gunsten einer künftigen „nationalen Wissenschaft“ zurückzieht.

Kunio, S. 45, Anm. 127; S. 48, Anm. 131. Zur Feststellung, dass sich Yanagitas Volkskunde außerhalb der professionellen Anthropologie entwickelt, vgl. auch Doak, Kevin Michael: *A History of Nationalism in Modern Japan. Placing the People*. Leiden, Bosten (E. J. Brill) 2007, S. 237.

²⁹⁷ Lutum, Peter: *Die japanischen Volkskundler Minakata Kumagusu und Yanagita Kunio*, S. 45 f.

²⁹⁸ Lutum, Peter: *Die japanischen Volkskundler Minakata Kumagusu und Yanagita Kunio*, S. 35; 47 f.

²⁹⁹ So in Yanagitas Brief vom 21. Januar 1913. Zitiert nach Lutum, Peter: *Die japanischen Volkskundler Minakata Kumagusu und Yanagita Kunio*, S. 54 und ebd., Anm. 137.

³⁰⁰ Yanagitas Einschränkung der Themenwahl zeigt sich weiterhin an seiner Weigerung, Untersuchungen zur Sexualität und zum Geschlechterverhältnis vorzunehmen. Ein Grund hierfür dürfte in dem Umstand liegen, dass die Behandlung derartiger Themen seine Stellung als Beamter gefährden konnte. Lutum, Peter: *Die japanischen Volkskundler Minakata Kumagusu und Yanagita Kunio*, S. 56.

³⁰¹ Zur unterschiedlichen Auffassung Yanagitas und Minakatas, was unter „Agrarökonomie“ (*jihō keizai* 地方経済) zu verstehen sein soll, vgl. Lutum, Peter: *Die japanischen Volkskundler Minakata Kumagusu und Yanagita Kunio*, S. 150. Für Yanagita vgl. auch Fukuta, Ajio: *Yanagita Kunio no minzokugaku*, S. 37 ff.

8 Das Moment der Nichtvermittelbarkeit in Yanagitas Konzeption der Volkskunde

8.1 Die Exklusion des Fremden aus der Disziplin der Volkskunde

„Wenn wir heutzutage alte Aufzeichnungen herausuchen und betrachten und eine anstrengende Zeit damit verbracht haben, Auszüge zu machen, dann waren der größte Teil davon zufällige Zeugnisse und vereinzelte Ereignisse in literarischen Werken über alte Zeiten. Aufgrund des fast immer einzigartigen Materials erreichen wir nicht, was wir möchten, nämlich [ein Bild] der alten Zeiten der einfachen Leute [...]“.³⁰²

Die Auseinandersetzung um die *Kyōdokenkyū* wirft ein erstes Licht auf die frühen wissenschaftstheoretischen Probleme im Begründungsprozess der japanischen Volkskunde. Es bestehen gravierende Unklarheiten hinsichtlich Objektbereich und Leitwissenschaft. In dieser Situation setzt Yanagita den Weg, die Volkskunde über den Ausschluss des Fremden zu bestimmen, konsequent fort. Die Volkskunde wird in der Weise ausgebaut, dass der Objektbereich und die mit diesem Objektbereich korrespondierende Methode die Idee einer „japanischen Kultur“ unterstützen. Im Gegenzug hierzu wird die Möglichkeit einer vergleichenden volkskundlichen Forschung weiter zurückgedrängt.

Tatsächlich liegt der sachliche Schwerpunkt von Yanagitas Interesse auf dem ländlichen Leben. Dieses Interesse ist wesentlich durch die demografischen Verschiebungen motiviert, die durch die Modernisierung bewirkt worden sind. So beobachtet Yanagita nicht nur die Migration der Landbevölkerung und die Vermassung der Städte mit Unbehagen, sondern bedauert auch die damit verbundenen Veränderungen der traditionellen Lebensformen. Die Einsamkeit und Vereinzelung in den Städten, die Trennung der Familien und die Entfremdung vom bisherigen dörflichen Leben sind ihm Begleiterscheinungen der modernen Lebensweise, deren zerstörerisches Potenzial frühzeitig sichtbar wird.³⁰³

Vor diesem Hintergrund einer tief empfundenen Heimatlosigkeit, die zugleich auch als „Krise des japanischen Wesens (*Japaneseness*) oder der japanischen Seele, also als Krise der nationalen und kulturellen Identität“³⁰⁴ gedeutet wird, widmet sich Yanagita dem Aufbau der Volkskunde, der sich in mehreren Entwicklungsstufen vollzieht. Der Glaube an die Existenz japanischer Ur-Bergmensen (*yamabito* 山人), in denen sich ein japanisches Ur-Wesen dokumentieren soll, bildet den Auftakt der Studien,³⁰⁵ die in späteren Jahren mit der

³⁰² Yanagita, Kunio: *Kyōdo seikatsu no kenkyūhō*. YKZ, Bd. 8, S. 247 (= TYKS, Bd. 25, S. 311).

³⁰³ Vgl. Harootunian, Harry: *Overcome by Modernity*, S. 9.

³⁰⁴ Morikawa, Takemitsu: *Yanagita Kunio – Die Geburt der japanischen Volkskunde aus dem Geist der europäischen Romantik*, S. 54.

³⁰⁵ Zur Bedeutung der Gruppe der Bergmensen in Yanagitas Denken vgl. Koschmann, J. Victor: *Folklore Studies and the Conservative Anti-Establishment in Modern Japan*. In: Koschmann, J. Victor, Ōiwa, Keibō, Yamashita, Shinji (Hg.): *International Perspectives on Yanagita Kunio and Japanese Folklore Studies*. Cornell University East Asia Papers, Nr. 37. Ithaca (Cornell East Asia Papers) 1985, S. 143 ff.

Konzentration auf die Glaubensvorstellungen des „einfachen Volkes“ (*heimin* 平民, *jōmin* 常民) ihren thematischen Schwerpunkt finden.³⁰⁶ Besonderen Wert legt Yanagita dabei auf die Erforschung der mündlichen Überlieferungen der analphabetischen, bäuerlichen Bevölkerung, da – so seine Überzeugung – allein in diesen Traditionen Informationen über Ur-Geschichte Japans enthalten seien.³⁰⁷

Wenn mit der Konzentration auf die Formen der schriftlosen Kultur eine Entscheidung für die Ausrichtung des Gegenstandsbereichs der Volkskunde gefallen ist, so besteht die nächste Aufgabe darin, den neuen Forschungsbereich als wissenschaftliche Disziplin zu verankern. In diesem Zusammenhang zeichnet sich in Yanagitas Denken ein entschiedenes Bedürfnis nach akademischer Neuerung ab, da die bisher vorliegenden Konzeptionen der Ethnologie Lehrbüchern aus fremden Kulturen entnommen seien³⁰⁸ und ihm daher für die wissenschaftliche Erforschung des Lebens im eigenen Land nur bedingt geeignet erscheinen. Es ist ihm daher eine Disziplin gefordert, mit deren Hilfe das „japanische“ Material adäquat gedeutet werden könne und die überdies im Stande sei, konkrete Bedürfnisse wie etwa die Intensivierung der sozialen Harmonie im eigenen Land zu befriedigen.³⁰⁹

³⁰⁶ Zur Bezeichnung des „gewöhnlichen Volkes“ gebraucht Yanagita zunächst den Begriff *heimin* (平民). Etwa ab dem Jahr 1935 ersetzt Yanagita mit der Schrift *Kyōdo seikatsu no kenkyūhō* den Begriff *heimin* durch *jōmin* (常民), da der Ausdruck *heimin* eine sozialistische und militaristische Bedeutung annimmt. Vgl. Mori, Kōichi: *Yanagita Kunio: An Interpretive Study*, S. 91. Zu Yanagitas Gebrauch des Begriffs *jōmin* in der Schrift *Kyōdo seikatsu no kenkyūhō* und als Hauptbestandteil (*shutai*, 主体) der Volkskunde vgl. Fukuta, Ajio: *Yanagita Kunio no minzokugaku*, S. 90 ff. Vgl. auch Gotō, Sōichirō: *Yanagita Kunio ron*, S. 370 ff. Tanigawa Ken'ichi sieht in der Untersuchung der *jōmin* das Hauptanliegen von Yanagitas *minzokugaku*. Tanigawa vergleicht das Wesen der *jōmin* mit dem der Tiere (*dōbutsu* 動物), insofern Menschen ebenso wie Tiere als Angehörige der Welt der Natur (*shizen* 自然) zu betrachten seien. Der Unterschied zwischen ihnen bestehe in der Tatsache, dass Menschen Konzepte für das Leben nach dem Tod entwickelten. Weiter macht Tanigawa darauf aufmerksam, dass die *jōmin* nicht als Angehörige einer Intellektuellenschicht (*chishikikaikyū* 知識階級) zu betrachten seien. Ein wesentliches Indiz hierfür sei, dass die *jōmin* Schriftliches nicht mit Hilfe von viereckigen (chinesischen), sondern runden Schriftzeichen ausdrückten. Vgl. Tanigawa, Ken'ichi: *Chichi wo kataru. Yanagita Kunio to Minakata Kumagusu*. Tōkyō (Fuzambo international) 2010, S. 184 ff.

³⁰⁷ „Hinsichtlich des so genannten Zentrums der Geschichtswissenschaft (*shigaku* 史学) stellt unsere Wissenschaft sozusagen eine Ergänzung (*hojū* 補充) dar, denn der Bereich, der [auf der Basis] schriftlicher Aussagen (*kirokubunsho no riyō* 記録文書の利用) ausgewertet werden kann, ist doch eher äußerst schmal.“ Yanagita, Kunio: *Minkan denshō ron*. Bd. 8, S. 11 (= TYKS, Bd. 25, S. 333). Dt. Übs. von der Verfasserin. Vgl. dazu im Besonderen den von Yanagita konstatierten Unterschied zwischen einer schriftlichen und mündlichen Aneignung des Ahnenverständnisses. Während die schriftliche Vermittlung des Begriffs „senzo“ (先祖) eine theoretische Erklärung der Wortbedeutung liefere, assoziierten Menschen, die den Begriff von Kindheit an hörten, die Aufforderung zur Verehrung der zu ihrer Familie gehörenden Ahnen. Vgl. Yanagita, Kunio: *About our Ancestors. The Japanese Family System*. Translated by Fanny Hagin Mayer and Ishiwarara Yasuo. New York, Westport/Connecticut, London (Greenwood Press) 1970, S. 23 f. Ders.: *Senzo no hanashi*. YKZ, Bd. 15, S. 12 (= TYKS, Bd. 10, S. 7).

³⁰⁸ Yanagita beklagt, dass sein eigenes Studium auf der Grundlage fremder Textbücher erfolgt sei. Vgl. *Seinen to gakumon*. YKZ, Bd. 4, S. 104 (= TYKS, Bd. 25, S. 187).

³⁰⁹ „A different academic discipline is required, which will provide us with more helpful answers to concrete questions as: how can people of a certain region unite together in a more harmonious manner? or how can we minimize the number of people who are unhappy or whose behaviours are unde-

Versucht man Yanagitas Beweggründe für dieses Programm zu verstehen, dann ist auf seine Auseinandersetzung mit den Theorien der Ethnologie des neunzehnten Jahrhunderts zu verweisen. So enthalten die studierten Theorien sowohl von der Naturwissenschaft als auch von der Evolutionstheorie inspirierte Annahmen, welche „die Weißen“ (*hakujin* 白人) an der Spitze der menschlichen Entwicklung sehen. Diese Thesen erscheinen Yanagita nicht akzeptabel und so werden die betreffenden Theorien als willkürlich zurückgewiesen.³¹⁰ Weiterhin bemängelt Yanagita, dass sich die westliche Ethnologie seit ihren Ursprüngen in der Antike auf das kulturell Fremde und nicht auf die eigene Kultur konzentriert habe.³¹¹ Der Nachteil dieser Ausrichtung ist nach Yanagita evident. Zum einen könnten sich die Forscher aufgrund mangelnder Empathie nicht in die fremde Kultur einfühlen und seien somit auf die Informationen der Angehörigen dieser Kultur angewiesen.³¹² Zum zweiten aber führte gerade dieses fehlende Einfühlungsvermögen dazu, dass sich die Ethnologie auf die Erforschung der äußeren Formen der täglichen Lebensabläufe und das Sammeln von Erklärungen dieser Lebensformen beschränken müsse und die Möglichkeit zur Erforschung der inneren Beweggründe der Menschen nicht in den Blick genommen werden könne.³¹³

Vor dem Hintergrund dieser Schwierigkeiten gewinnt nun das wissenschaftstheoretische Projekt von Yanagitas Volkskunde schärfere Konturen. Im Zuge einer entschiedenen Kritik an den westlichen Formen der Erforschung fremder Kulturen soll eine Wissenschaft begründet werden, die sich frei von fremden Einflüssen in umfassender Weise der Erforschung der eigenen Kultur widmet. Als Konsequenz dieser Forderung besteht Yanagita auf einer Trennung zwischen den Disziplinen der Ethnologie und der Volkskunde, da lediglich

sirable to society?“ Yanagita Kunio: *Seinen to gakumon*. YKZ, Bd. 4, S. 104 ff. (= TYKS, Bd. 25, S. 187 ff.). Zitiert nach Kawada, Minoru: *The Origin of Ethnography in Japan*, S. 111.

³¹⁰ Vgl. Yanagita Kunio: *Seinen to gakumon*. YKZ, Bd. 4, S. 170 f. (= TYKS 25, S. 255 f.). Zur Sache vgl. Ortobasi, Melek: *Japanese Cultural History as Literary Landscape*, S. 35. Unter den von Yanagita studierten Autoren gelten beispielsweise Edward Burnett Tylor und James George Frazer als Vertreter des „ethnologischen Evolutionismus“. Vgl. Petermann, Werner: *Die Geschichte der Ethnologie*, S. 472 ff.

³¹¹ „Aber in den Ländern westlicher Wissenschaft gibt es viele Menschen, die gewisse Dinge nicht denken wollen [...]. Ein Grund hierfür besteht darin, dass diese Wissenschaft [der Ethnologie] – offen gesagt – in der griechischen Antike oder in den alten Zeiten der Republik China [als eine Wissenschaft] von den Barbaren (ばんしゝ蛮夷) entstanden ist [...].“ Yanagita, Kunio: *Seinen to gakumon*. YKZ, Bd. 4, S. 160. (= Bd. 25, S. 245). Dt. Übs. von der Verfasserin. Zur Sache vgl. Kawada, Minoru: *The Origin of Ethnography in Japan*, S. 113 f.

³¹² „When Whites [European ethnologists] narrated studies of the lives of Blacks [Africans], they were to make some accurate observations [...]. They knew that such and such a thing was done, but since it was impossible to reach the inner feelings involved, they were unable to avoid many misunderstandings. Surely someone raised in a different environment could not be expected to understand such things, so with respect to these, at least bit it is necessary to rely on natives (kyōdojun) themselves.“ Mit dem Verweis auf Yanagita Kunios *Kyōdo seikatsu no kenkyūhō* zitiert bei Koschmann, J. Victor: *Folklore Studies and the Conservative Anti-Establishment in Modern Japan*, S. 150 f.

³¹³ Vgl. Figal, Gerald: *Civilization and Monsters. Spirits of Modernity in Meiji Japan*. Durham, London (Duke University Press) 1999, S. 113.

die Volkskunde das eigene Brauchtum zu erforschen vermöge.³¹⁴ Dies ist gleichbedeutend mit der Einsicht, dass die eigene Kultur nicht unhinterfragt hingenommen werden soll und ihre Maßstäbe nicht ungeprüft auf andere Kulturen übertragen werden können. Der eigene Kulturraum bildet vielmehr einen Gegenstandsbereich, der in Analogie zu fremden Kulturen objektiviert werden kann und dessen Erforschung für das eigene Selbstverständnis notwendig ist.³¹⁵

Indes, obgleich Yanagitas wissenschaftstheoretische Reflexion berechtigterweise auf die Schwachstellen der westlichen Konzepte aufmerksam macht und der Disziplin der Volkskunde neue Perspektiven eröffnet,³¹⁶ so zeigt doch ein näherer Blick auf das Programm, dass die eigene Argumentation keineswegs frei von vorgefassten Annahmen ist. Das Ziel, die Volkskunde in Abgrenzung von fremden Vorannahmen zu einer „vorurteilsfreien“ Wissenschaft der eigenen Kultur zu machen, wird – ebenso wie in den kritisierten westlichen Wissenschaftsmodellen – von bestimmten Richtlinien des Kulturverständnisses überlagert, welche die Behandlung des aufgefundenen Materials von vornherein lenken und einschränken.

Ein erster Punkt betrifft die Tatsache, dass die volkskundliche Forschung und der mit ihr verbundene Wunsch nach der Harmonisierung der Gesellschaft keineswegs der Gesamtheit der vorgefundenen gesellschaftlichen Gegebenheiten Rechnung zu tragen sucht. Das intendierte Programm wird vielmehr innerhalb der eigenen Kultur auf eine Sondergruppe des „einfachen Volkes“ projiziert, die nicht nur von äußerer Fremdbestimmung frei sein soll, sondern zugleich auch geeignet ist, das Fremde im eigenen Land aus dem Bereich der Volkskunde auszugrenzen. Damit verfolgt Yanagita von Anfang an eine Strategie der Exklusion von Objektfeldern, die mit dem Vorverständnis von kultureller Harmonie nicht übereinstimmen. Die Volkskunde steht nicht im Dienst einer umfassenden Aussöhnung unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen oder divergierender kultureller Einflüsse, sondern versucht die Erwartung von kultureller Harmonie durch eine Reduktion auf das bäuerliche Leben zu erfüllen.

Ein zweiter Aspekt führt auf die ideengeschichtliche Perspektive. Yanagita setzt mit der Entscheidung für die *jōmin* und deren Lebens- und Glaubensformen die nativistischen Bestrebungen der *kokugaku* fort, so dass das Moment des Urbanen erneut gegen das Moment des Ländlichen ausgespielt wird. Zudem aber wird der von der *kokugaku* eingeschlagene Weg durch den Vorzug der mündlichen vor der schriftlichen Tradition intensiviert. In der Folge hiervon stellt das Studium schriftlicher Quellen, das von der *kokugaku* noch praktiziert wurde, in der Volkskunde Yanagitas kein anerkanntes Betätigungsfeld mehr dar.

³¹⁴ Vgl. Yanagita, Kunio: *Kyōdo seikatsu no kenkyūhō*. YKZ, Bd. 8, S. 232 (= TYKS, Bd. 25, S. 296).

³¹⁵ Vgl. Ortabasi, Melek: *Japanese Cultural History as Literary Landscape*, S. 35 f.

³¹⁶ Zur wissenschaftstheoretischen und kulturpolitischen Bewertung von Yanagitas volkskundlichem Konzept vgl. Koschmann, J. Victor: *Folklore Studies and the Conservative Anti-Establishment in Modern Japan*, S. 152 ff.

Dies aber bedeutet für die Konzeption der Volkskunde eine entschiedene Hinwendung zu einem nur unmittelbar erfahrbaren Forschungsbereich, der sich der schriftlichen Vermittlung entzieht und der Praxis den Vorzug vor der Theorie einräumt.

In einem dritten Schritt schließlich spiegeln sich in Yanagitas Vorgehensweise die Vorgaben westlicher Wissenschaftsmodelle wider. Vor der Negativfolie der Kritik des Umgangs der Ethnologie mit dem Fremden zieht Yanagita die Schlussfolgerung, dass die aufgezeigten Fehler wie etwa das fehlende Einfühlungsvermögen in das Fremde vermieden werden müssten. Dies aber führt nicht zu einer Korrektur der in den westlichen Theorien konstatierten Mängel, sondern zur Isolierung der eigenen Kultur, insofern deren Erforschung nicht mehr Außen, sondern nur von Innen durch die Angehörigen dieser Kultur geleistet werden kann.

8.2 Die Exklusion des Fremden aus der Methode der Volkskunde

Nachdem der erste Schritt für die Etablierung der Volkskunde durch die Trennung von der Ethnologie bewältigt ist, gilt es, die neue Disziplin von den wahrgenommenen Schwachstellen der ethnologischen Interpretationsmuster frei zu halten. Aus diesem Grund nimmt Yanagita von der Analyse theoretisch vermittelten Materials Abstand, um eine praxisorientierte, „volksnahe“ Vorgehensweise zu entwickeln. Besonderes Interesse erregen in diesem Zusammenhang die wissenschaftlichen Möglichkeiten der Feldforschung des zwanzigsten Jahrhunderts, wobei innerhalb des bestehenden Angebots unterschiedlicher methodischer Sichtweisen vor allem der funktionalistische Ansatz Bronislaw Malinowskis (1884-1942) an Bedeutung gewinnt.³¹⁷

Wie Malinowski ist Yanagita der Auffassung, dass die adäquate systematische Durchführung von volkskundlichen Untersuchungen im Sammeln, Klassifizieren und Vergleichen von empirischen Daten bestehe.³¹⁸ Um eine größtmögliche Zuverlässigkeit der Untersuchungsergebnisse zu erreichen, müssten die erhobenen Daten selbstverständlich möglichst genau und umfassend sein. Vor allem aber müsse sich der Forscher den zu un-

³¹⁷ Obgleich eine genaue Rekonstruktion der Rezeption der Schriften Malinowskis durch Yanagita auf Grund spärlicher Zeugnisse schwierig ist, ist dennoch wahrscheinlich, dass Yanagita Malinowskis Werk *Argonauts of the Western Pacific* (1922) während seines Europaaufenthalts zwischen Mai 1922 und November 1923 kennen gelernt hat. Yanagitas persönliche Bibliothek enthielt eine repräsentative Auswahl der wichtigsten Texte Malinowskis, erste explizite Erwähnungen lassen sich seit dem Jahr 1926 verzeichnen. Vgl. Kawada, Minoru: *The Origin of Ethnography in Japan*, S. 117 ff.

³¹⁸ „In vielen Fällen besteht die Reflexion (*seisatsu* 省察) somit im Sammeln (*saishū* 採集), ferner in der Klassifikation (*bunrui* 分類) und im Vergleich (*hikaku* 比較).“ Yanagita Kunio: *Minkan denshō ron*. YKZ, Bd. 8, S. 31 (= TYKS, Bd. 25, S. 355). Dt. Übs. von der Verfasserin. Zur Interpretation der Stelle vgl. auch Yamashita, Shinji: *Ritual and ‚Unconscious Tradition‘: A Note on Yanagita Kunio’s ‚About our Ancestors‘*. In: Koschmann, J. Victor, Ōiwa, Keibō, Yamashita, Shinji (Hg.): *International Perspectives on Yanagita Kunio and Japanese Folklore Studies*, S. 63 f. Vgl. ferner Yanagitas Konzentration auf die Themenbereiche der „äußeren Formen des Lebens“ (*seikatsu gaikei* 生活外形), der „Erklärung des Lebens“ (*seikatsu kaisetsu* 生活解説) und des „Bewusstseins des Lebens“ (*seikatsu ishigi* 生活意儀) in Yanagita Kunio: *Minkan denshō ron*. YKZ, Bd. 8, S. 14 (= TYKS, Bd. 25, S. 336).

tersuchenden Gruppen in „teilnehmender Beobachtung“, d.h. in direktem Kontakt und sprachlichem Austausch zuwenden, um auf diese Weise Fehlinterpretationen durch lediglich aus „zweiter Hand“ vermittelte Informationen zu vermeiden.³¹⁹

Indes, obgleich der von Yanagita gewählte induktiv-empirische Ansatz zur Erforschung des Lebens der einfachen Leute durchaus Plausibilität für sich beanspruchen kann, so sind mit ihm doch weitere Schwierigkeiten verbunden, die sich auf die weitere Ausformulierung des wissenschaftlichen Ansatzes von Yanagitas Volkskunde auswirken. Zum einen steht die methodologische Frage im Raum, wie Informationen zur mündlichen Tradition oder zum Brauchtum, die im Rahmen der Feldforschung von einzelnen Personen oder in lokalen Regionen gewonnen worden sind, über Einzelaussagen hinaus zu gesicherten Aussagen der Volkskunde werden können. Zum anderen aber zeigt die bisherige Rekonstruktion von Yanagitas volkskundlichem Konzept, dass eine Orientierung an fremden Wissenschaftsmodellen vermieden werden soll. Das Problem der Systematisierung kann somit weder im Vergleich mit Daten anderer Kulturen noch durch die Übernahme westlicher Interpretationsmuster wie das der Kausalität³²⁰ oder der Universalität³²¹ gelöst werden. Damit aber steht Yanagitas Volkskunde vor der eigentümlichen Aufgabe, die Kriterien für die Einordnung und Interpretation ihrer Inhalte auf der Grundlage eigener Theoriebildung oder – kurz gesagt – „aus sich selbst“ zu entwickeln.

Verfolgt man Yanagitas Versuch der Lösung, dann sind bestimmte Grundannahmen hinsichtlich der tragenden Elemente und des Verlaufs der japanischen Kulturgeschichte von Bedeutung. Schon in jungen Jahren steht Yanagitas Forschung im Zeichen einer Suche nach Ur-Formen des japanischen Lebens, die nicht nur methodologisch als Vorbilder für Typologien und Klassifikationsschemata fungieren können, sondern auch noch in der Gegenwart wirksam sein sollen.³²² Das Brauchtum und die Erzählungen, die sich in der konkreten Praxis des alltäglichen Lebens finden, beinhalten – so Yanagitas Überzeugung –

³¹⁹ Kawada, Minoru: *The Origin of Ethnography in Japan*, S. 118 f. und Petermann, Werner: *Die Geschichte der Ethnologie*, S. 898.

³²⁰ Vgl. Takayanagi, Shun'ichi: *In Search of Yanagita Kunio*, S. 169. Yanagita zieht die Methode des Sammelns und des Vergleichens kausalen Deutungsmustern vor. „There is no sense of a single unrecurrent event in the history we seek to know. The lives of the people in the past is a cumulative phenomenon that is renewed through the strength of the group. To base this on only one piece of accurate evidence and assume it is representative without clarification leaves one apprehensive. We must look for multiples examples. If there are no old records we must search among the facts that have survived into the present. By comparing a number of remains it will be possible to establish a method that traces the path of changes.“ Yanagita, Kunio: *Kokushi to minzokugaku*. YKZ, Bd. 14, S. 106 f. (= TYKS 24, S. 26 f). Übs. bei Morse, Ronald, A.: *Yanagita Kunio and the Folklore Movement*, S. 163.

³²¹ Vgl. Ortabasi, Melek: *Japanese Cultural History as Literary Landscape*, S. 34.

³²² „Dadurch, dass in der Gegenwart die Überreste des vergangenen menschlichen Lebens weiter bestehen, können wir sogar versuchen, einen Sachverhalt daraus abzuleiten, [nämlich], dass Geschichtswissenschaft und Anthropologie dasselbe sind (*shigaku mo jinruigaku mo hitotsu de aru* 史学も人類学も一つである).“ Yanagita, Kunio: *Minkan denshō ron*. YKZ, Bd. 8, S. 11 (= TYKS, Bd. 25, S. 333). Dt. Übs. von der Verfasserin.

„überlebende“ Strukturmomente einer „japanischen Vergangenheit“, die sich über die Zeiten – zumindest in Spuren – unverändert erhalten habe.³²³

Durch den Kunstgriff, die Geschichte auf die eigene Landesgeschichte zu reduzieren und als Entwicklung eines „japanischen Ursprungs“ zu interpretieren, schafft Yanagita die Voraussetzung für die wissenschaftliche Deutung des volkskundlichen Materials. Die Tätigkeit des Sammelns, die – wie oben schon erwähnt – ein unabdingbares Element der Konzeption der Volkskunde bedeutet,³²⁴ verknüpft sich mit einem zwanglos gegebenen „Ordnungsprinzip“, insofern die gegenwärtig vorgefundenen Bräuche und Traditionen eben nicht singuläre Fakten einer unverbundenen Lebensweise darstellen, sondern immer auf eine normstiftende Vergangenheit zurückweisen. Die archetypisch verstandenen Anfänge der eigenen Geschichte liefern den Ausgangspunkt für die Konstruktion einer „japanischen Deszendenztheorie“,³²⁵ um auf dieser Grundlage eine vergleichende Forschungsmethode zu begründen, die ohne den Blick auf das Fremde auskommt. Die Bedeutung der vorgefundenen volkskundlichen Daten erschließt sich somit nicht im Vergleich mit dem Fremden, sondern in der Form einer exklusiven, „kulturellen Selbstbeschreibung“, in der die Urformen der Vergangenheit nicht nur als gleichsam zeitlose Grundmuster der Interpretation fungieren, sondern auch den – letztlich idealen – Zusammenhang des empirischen Forschungsfeldes sichern. In diesem Sinn erklärt sich das Gegenwärtige vom Vergangenen her wie auch umgekehrt das Vergangene die Wurzel des Gegenwärtigen bildet, so dass eventuelle Abweichungen, die in Bräuchen oder narrativen Traditionen beobachtet werden, als ledigliche Variationen einer im Grunde invarianten und vom Fortschritt unberührten „japanischen Ursprungsgeschichte“ aufgefasst werden können.³²⁶

Mit diesem Ansatz etabliert Yanagita die Volkskunde als eine Wissenschaft, die von ihrer gegenständlichen und methodologischen Anlage konsequent von möglichen Bezugsformen auf Fremdes oder Anderes abgelöst wird. Die Reduktion auf partikuläre, unmittelbare und konkrete Strukturmuster geht mit der Elimination von universellen, vermittelbaren und abstrahierenden Elementen einher, so dass die solchermaßen konzipierte Wissenschaft keine Abbildung auf andere Strukturen der Außenwelt zulässt. In der Folge wird das Fremde aus dem Forschungsprogramm der Volkskunde in mehrfachen Sinn ausgeschlossen. So erscheinen nicht nur fremde, das heißt „von Außen“ eingebrachte, wissenschaftli-

³²³ Vgl. beispielweise folgende Aussage: „Glücklicherweise oder unglücklicherweise hat unser Volksglaube (*kokumin shinkō* 国民信仰) eine Entwicklung genommen, in der das, was früher im Zentrum schlichter Alltagsangelegenheiten stand, in schwächerer Form [dank geringer Fortbestände] weiter existiert.“ Yanagita Kunio: *Senzo no hanashi*. YKZ, Bd. 15, S. 141 (= TYKS, Bd. 10, S. 143). Dt. Übers. von der Verfasserin. Vgl. auch oben, S. 78 f.

³²⁴ Vgl. oben S. 82 und Anm. 318 und Yanagita Kunio: *Minkan denshō ron*. YKZ, Bd. 8, S. 10 (= TYKS, Bd. 25, S. 332).

³²⁵ Vgl. dazu Bernier, Bernard: *Yanagita Kunio's 'About our Ancestors': Is it a Model for an Indigenous Social Science?* In: Koschmann, J. Victor, Ōiwa, Keibō, Yamashita, Shinji (Hg.): *International Perspectives on Yanagita Kunio and Japanese Folklore Studies*, S. 85.

³²⁶ Vgl. Morse, Ronald A.: *Yanagita Kunio and the Folklore Movement*, S. 168 ff.

che Sichtweisen durch den unterstellten, immer mangelhaften Verständnishorizont der betreffenden Forscher als nicht sinnvoll. Es entsteht vielmehr auch ein zirkuläres, selbstbezügliches Wissenschaftssystem, das die vorgefundenen kulturellen Phänomene auf ein kulturelles Wissen rückbezieht, das immer schon aus dieser Kultur hervorgegangen ist.

9 Yanagitas Konstruktion einer japanischen Kultur

9.1 Volksglaube und Erzählung als Vergegenwärtigung des „japanischen Geistes“

„Im heutigen Japan besteht das erste Hauptproblem, das sich in Bezug auf den religiösen Glauben an eine verborgene Welt (*yūmei* 幽冥) stellt, in der Frage nach den Tengu (天狗) [...]. Was nun insbesondere den Glauben in Japan betrifft, so erscheint oder schwindet er von alters her bis heute von Zeit und Zeit, aber er sollte dennoch von jetzt bis in alle Ewigkeit existieren.“³²⁷

Yanagita zeigt sich schon in seinen frühen Werken von der Besonderheit der japanischen Kultur überzeugt. Die Überlegungen hierzu nehmen ihren Ausgangspunkt bei dem Versuch, einen Ur-Typus des japanischen Menschen ausfindig zu machen. So geht Yanagita von der Existenz eines Berg- oder „Waldmenschen“ (*yamabito* 山人, *yamaotoko* 山男, *yamaonna* 山女, *yamauba* 山姥) aus, der als der Vertreter eines ursprünglichen japanischen Volkes identifiziert werden kann.³²⁸ Mit dieser Annahme verlagern sich die selbstbezüglichen Implikationen von Yanagitas wissenschaftstheoretischem Konzept auf die bevorzugte Volksgruppe,³²⁹ insofern diese einerseits als das gültige Ur-Modell des japanischen Lebens fungiert, andererseits aber das Forschungsfeld bildet, in dem die besonderen Inhalte dieses Lebens empirisch gefunden werden können.

³²⁷ So die Behauptung Yanagitas in dem frühen Aufsatz *Yūmeidan* aus dem Jahr 1905. Yanagita Kunio: *Yūmeidan*, Yanagita Kunio shū, Tōkyō (Chikuma shobō) 2007/08, S. 115 f. Dt. Übs. von der Verfasserin. Peter Lutums Übersetzung der Formulierung *yūmei to iu shūkyō* (幽冥という宗教) mit „religiöse Jenseitsvorstellungen“ (*Das Denken von Minakata Kumagusu und Yanagita Kunio*, S. 77) scheint nicht ganz treffend, insofern der Ausdruck „Jenseits“ eine Trennung zwischen einer diesseitigen und jenseitigen Welt andeutet bzw. eine die Zweiheit eines realen und imaginären Bereichs nahelegt. Yanagita versucht jedoch offensichtlich, eine solche Trennung aufzuheben: „He [scil. Yanagita] is not concerned with separating the ‚real‘ from the ‚imagery‘; rather, he would embrace the very ambiguity that makes them both possible.“ Foster, Michael Dylan: *Pandemonium and Parade. Japanese Monsters and the Culture of Yōkai*. Berkeley, Los Angeles, London (University of California Press), 2009, S. 143.

³²⁸ Zur Überzeugung, dass die Bergmenschen die Ureinwohner Japans sind, vgl. Yanagita Kunio: *Yamabito kō* (山人考). YKZ, Bd. 3, S. 595 ff. (= TYKS 4, 172 ff.) Vgl. dazu die Darstellung von Tamanoi, Mariko Asano: *Under the Shadow of Nationalism*, S. 122. Vgl. auch Lutum, Peter: *Die japanischen Volkskundler Minakata Kumagusu und Yanagita Kunio*, S. 25 f. und S. 26, Anm. 89. Yanagitas Theorie des japanischen Urmenschen ist offensichtlich von der Abhandlung *Nihon kodaishi* (日本古代史) des Historikers Kume Kunitake (久米邦武, 1839-1931) beeinflusst, der von einer vom nördlichen China eingewanderten Nordrasse und einer vom südlichen China eindringenden Südrasse ausgeht, wobei die Südrasse als die höher entwickelte Volkgruppe die Nordrasse in die Berge und die Wälder verdrängt habe. Trotz dieser Überlegungen ist Kume jedoch zugleich auch von der Einzigartigkeit Japans und dessen Bewohnern überzeugt, die direkt von den Göttern abstammen sollen. Vgl. ebd. S. 27 f.

³²⁹ In seiner Abhandlung *Yama no kō* (山の考) gebraucht Yanagita den Begriff *jōmin* im Zusammenhang mit der Theorie, dass sich der größere Teil der Bergbewohner in die Ebene bzw. in die Dörfer (*sato* 里) begeben habe, ein kleinerer Teil jedoch unter dem Namen „Bergmenschen“ (*yamabito* 山人) in den Bergen geblieben sei. Vgl. Yanagita, Kunio: *Yamabito kō* 山人考. YKZ, Bd. 3, S. 599 f. (= TYKS, Bd. 4, S. 177). Zur Sache vgl. Tamanoi, Mariko Asano: *Under the Shadow of Nationalism*, S. 122.

Fragt man von hieraus weiter, welche Erkenntnisse Yanagita durch das Studium der „Bergmenschen“ gewinnen möchte, dann stehen vor allem die psychische Verfassung und die inneren Beweggründe der Bergbewohner im Vordergrund. Die Vorstellungen des Seelenglaubens und ihre Artikulation in den mündlichen Überlieferungen bilden für Yanagita ein weit gespanntes Feld kultureller Äußerungen, in denen sich urtümliche Formen der eigenen Kultur erhalten haben sollen. Paradigmatisch lassen sich Ergebnisse dieser frühen Suche in den Ausführungen zum *Tengu*-Glauben und den Deutungen der weiblichen Spiritualität ausmachen.

Tatsächlich bilden die Untersuchungen zum *Tengu*-Glauben den Auftakt für den Aufweis der Wurzeln des „japanischen Wesens“. Yanagita ist der Meinung, dass die *Tengu*-Gestalten mit ihren koboldhaften Zügen innerhalb des schillernden Bereiches der übernatürlichen Wesen trotz oberflächlicher Ähnlichkeiten mit indischen oder chinesischen Vorfahren keine fremden Gegenstücke aufweisen.³³⁰ Insbesondere durch die Verbindung der *Tengu* zur Philosophie des *bushidō* (武士道) beweist sich die Einzigartigkeit dieser Wesen, die sich nach Yanagita in keinem anderen Land finden³³¹ und sich durch Eigenschaften wie Aufrichtigkeit (*gi* 儀), rechtes Handeln (*tadashii koto wo konomu* 正しい事を好む) oder Reinheit (*seiketsu* 清潔) auszeichnen sollen.³³² Die populären Gestalten fungieren somit nicht nur allgemein als wichtiges Bindeglied zwischen der realen und der verborgenen Welt,³³³ sondern können als ein Phänomen betrachtet werden, in dem sich eine ausschließlich japanische Denk- und Vorstellungswelt artikuliert.³³⁴ In diesem Sinn bestä-

³³⁰ Zum mutmaßlichen Ursprung des *Tengu*-Glaubens in Zentralasien vgl. Knutsen, Roald: *Tengu. The Shamanistic and Esoteric Origins of the Japanese Martial Arts*. Folkestone (Global Oriental) 2011, S. XV und S. 5 ff.

³³¹ „Freilich haben sie [scil. die *Tengu*] verschiedene körperliche Ausprägungen, und sie scheinen nicht darauf beschränkt zu sein, Flügel oder eine große Nase zu haben. Was allein ihr Wesen angeht, so gibt es sie in anderen Ländern nicht, und wenn ich es etwas pompös ausdrücke, dann haben sie doch bestimmte Eigenschaften, nämlich Ursprungsformen, die denen des *bushidō* gleichen.“ Yanagita, Kunio: *Yūmeidan*, S. 128. Dt. Übs. von der Verfasserin.

³³² Vgl. Yanagita, Kunio: *Yūmeidan*, S. 128. Zur Sache vgl. Figal, Gerald: *Civilization and Monsters*, S. 114 f. Zu Yanagitas Interpretation der *Tengu* als ursprüngliche Krieger (*bujin* 武人) unter den Göttern und dem Übergang ihrer Eigenschaften auf die Samurai (*bushi* 武士) im Mittelalter vgl. ebd., S. 115.

³³³ Vgl. oben, Anm. 327.

³³⁴ Yanagita ist nicht der erste Gelehrte, der sich dem Phänomen des *Tengu*-Glaubens zuwendet. In diesem Zusammenhang ist vor allem auf Inoue Enryo (井上円了, 1858-1919) und dessen Rolle als Mitglied der Kommission für die Abfassung von Textbüchern zur Ethik zu verweisen. So erfährt der *Tengu*-Glaube durch Inoues Forschungen eine Wandlung, indem die *Tengu*-Gestalten zu rein mentalen Phänomen erklärt werden und das Übernatürliche in die menschliche Psyche verlagert wird. Die *Tengu* werden zu Erscheinungen, die so lange unerklärlich scheinen, bis sie mit den adäquaten wissenschaftlichen Mitteln erforscht werden. Vgl. Figal, Gerald: *Civilization and Monsters*, S. 82 ff. Yanagita freilich folgt Inoues wissenschaftlichen Weg nicht, sondern akzeptiert die übernatürlichen Inhalte auf der Basis eines „poetischen Wissens“. Vgl. ebd., S. 117.

tigt die Einzigartigkeit der *Tengu* die Annahme eines im Grunde japanischen Volkscharakters,³³⁵ der in seinem Innern freilich mysteriös und unvergleichlich bleibt.³³⁶

Mit dem *Tōno-monogatari* finden Yanagitas Reflexionen ihre Fortsetzung. Es entsteht das erste grundlegende Buch der japanischen Volkskunde,³³⁷ indem die Überlieferungen aus der Region um Tōno in einer spannungsvollen Mischung aus selbst vernommener Erzählung und literarischer Fiktion zusammengetragen werden.³³⁸ Dabei geht es Yanagita jedoch nicht nur um die Sammeltätigkeit als solche oder die schriftliche Fixierung des mündlich mitgeteilten Materials. Das Projekt steht vielmehr unter dem Eindruck, dass diese Überlieferungen (*densetsu* 伝説)³³⁹ von einer reichen Tradition der Berggötter (*yamakami* 山神) und Bergmenschen (*yamabito* 山人) sprächen, die wesentlich weiter verbreitet sei als bisher angenommen worden sei und die als kulturelles Erbe weiter vermittelt werden solle.³⁴⁰ In diesem Sinn – so gibt Yanagita zu verstehen – seien die gesammelten

³³⁵ „Wenn ich sagen soll, warum mir diese Forschung nicht aus dem Sinn geht, [dann ist es die Überzeugung], dass es in jedem Volk eines Landes (*doku no kuni no kokumin* どの国の国民) nicht erfassbare Mysterien gibt (*fukashigi* 不可思議). [...] Gäbe es eine solche Forschung, dann, so denke ich, könnte man die Geschichte der Völker der einzelnen Länder erforschen.“ Yanagita, Kunio: *Yūmeidan*, S. 116 f. Dt. Übs. von der Verfasserin.

³³⁶ Die Einzigartigkeit des japanischen Volkscharakters sieht Yanagita auch durch die Märchenforschung bestätigt. So glaubt Yanagita in Erzählungen wie dem „Pfersichjungen“ (*Momotarō no tanjō* 桃太郎の誕生), der „Melonenprinzessin“ (*Urikohime* 瓜子姫) oder auch der „Geschichte vom Bambusschneider“ (*Taketori monogatari* 竹取物語) das gemeinsame Motive des „kleinen Kindes“ (*chissago* 小さ子) bzw. der „unnatürlichen Geburt“ (*ijō tanjō* 異常誕生) ausmachen zu dürfen, um von hieraus weiter auf Eigentümlichkeiten zu schließen, die allein japanischen Märchen vorbehalten sein sollen. Vgl. Kawamori, Hiroshi: *Folktale Research after Yanagita. Development and Related Issues*. In: *Asian Folklore Studies*. Vol. 62 (2003), S. 238 ff.

³³⁷ Vgl. Lutum, Peter: *Die japanischen Volkskundler Minakata Kumagusu und Yanagita Kunio*, S. 11, Anm. 28.

³³⁸ Der Text des *Tōno-monogatari* wirft in Hinblick auf die ihm angewendete Methode erhebliche Fragen auf. Einerseits möchte die Schrift authentisches volkskundliches Material liefern, andererseits kann die Frage gestellt werden, ob und inwieweit die Sammlung als eigenständige Literatur zu betrachten ist: „Though the work can be read as a manifesto for the as yet unborn discipline of *minzokugaku*, the preface is clearly an address to Yanagita’s literary peers, who were his original audience.“ Ortabasi, Melék: *Japanese Cultural History as Literary Landscape*, S. 91. Vgl. auch die Diskussion bei Figal, Gerald: *Civilization and Monsters*, S. 107 ff.

³³⁹ Wie sehr sich Yanagita bei der Erstellung seiner volkstümlichen Stoffsammlungen der von ihm gebrauchten literarischen Kategorien bewusst ist, zeigt die folgende Erklärung: „Wie unterscheiden sich Überlieferungen (*densetsu* 伝説) von alten Geschichten (*mukashibanashi* 昔話)? Wenn man [diese Frage] beantworten möchte, dann sind alte Geschichten wie Tiere (*dōbutsu* 動物), Überlieferungen [hingegen] wie Pflanzen (*shokubutsu* 植物). Alte Geschichten springen und fliegen in alle Richtungen, und wohin immer man auch geht, kann man sie in der derselben Gestalt sehen. Überlieferungen aber lassen sich an einem Ort nieder und wachsen ständig weiter.“ Yanagita, Kunio: *Nihon no densetsu*. Tōkyō (Shinchō bunko) 1977, S. 9. Dt. Übs. von der Verfasserin. Ikeda Yasaburō macht darauf aufmerksam, dass der Begriff *densetsu* mit einer geschichtlichen Komponente verknüpft ist, die Glaubwürdigkeit hinsichtlich der übermittelten Inhalte suggeriert. Vgl. Ikeda, Yasaburō; *Kaisetsu zu Yanagita Kunio: Nihon no dentsu*. Tōkyō (Shinchō bunko) 1977, S. 165. Wendet man diese Erklärung auf das *Tōno-monogatari* an, dann wird den Begebenheiten durch den Gebrauch des Begriffs *densetsu* eine gewisse Realität zugesprochen. Für den deutschen Sprachgebrauch wird daher dem Begriff „Überlieferung“ der Vorzug vor den Begriffen „Sage“, „Legende“ oder „Mythos“ gegeben.

³⁴⁰ Vgl. Yanagita, Kunio: *Tōno-monogatari*. YKZ, Bd. 2, S. 9 (= TYKS, Bd. 4, S. 5).

Überlieferungen anders als die populären, in ihrem Wahrheitswert nicht überprüfbar Geistergeschichten der Gegenwart tatsächlich von „aktueller Realität“ (*genzai no jijitsu* 現在の事実).³⁴¹

Mit dieser Auslegung der Überlieferungen des *Tōno-monogatari* steht der Beginn der japanischen Volkskunde ganz im Zeichen der Bestätigung des frühen Glaubens an die Bergmenschen, die als besondere Gruppe von der gewöhnlichen Dorfbevölkerung des Flachlands (*heichijin* 平地人)³⁴² abgegrenzt werden. Darüber hinaus finden sich im *Tōno-monogatari* jedoch auch Andeutungen, in welcher Weise die Bergmenschen trotz des ihnen zugesprochenen Sonderstatus zu einem allgemein gültigen Fundament der „japanischen Volkskunde“ werden können. So leben die beiden Gruppen der Bergbewohner und der Flachländer nicht in völliger Isolierung voneinander, sondern können durchaus zueinander in Beziehung treten. Damit aber geben die Überlieferungen des *Tōno-monogatari* Anlass für die Konstruktion einer „Kontakttheorie“, die zu der Annahme berechtigt, dass die den Bergmenschen zugesprochenen ursprünglichen Lebensformen – zumindest teilweise – auch bei der normalen Dorfbevölkerung zu finden sind. Diese Schlussfolgerung kann in ihrer Tragweite für die Entwicklung der Volkskunde kaum überschätzt werden. Es zeichnet sich eine thematische Erweiterung des volkskundlichen Programms auf die dörfliche Welt Japans ab, durch die auch die gewöhnlichen Bewohner des Flachlands zu potentiellen Trägern der ursprünglichen japanischen Lebensformen werden.

Im Anschluss hieran stellt sich die Frage, wie sich die Kontakte zwischen den beiden Gruppen konkretisieren und in welcher Weise die Lebens- bzw. die Glaubensformen der Bergmenschen auf die Flachländer einwirken. In diesem Zusammenhang liefert die Beziehung der Geschlechter ein charakteristisches Beispiel für die kontinuierliche Verbindung zwischen Bergland und Flachland. Das *Tōno-monogatari* erzählt, dass die Frauen der Bergmenschen Macht über die Männer aus der Ebene ausüben,³⁴³ wohingegen die Frauen der Flachländer oftmals Opfer von Entführungen durch die Männer des Bergvolks werden.³⁴⁴ Der intensivste Kontakt zwischen den beiden Gruppen findet somit über die ge-

³⁴¹ Vgl. Yanagita, Kunio: *Tōno-monogatari*. YKZ, Bd. 2, S. 10 (= TYKS, Bd. 4, S. 6). Die Formulierung *genzai no jijitsu* deutet schon in dem frühen Text des *Tōno-monogatari* an, dass Yanagitas Volkskunde weniger die Erforschung der Vergangenheit im Blick hat, sondern vielmehr einen wissenschaftlichen Beitrag für das japanische Selbstverständnis der Gegenwart zu leisten versucht. Vgl. dazu auch die folgenden Bemerkung von Takayanagi, Shun'ichi: *In Search of Yanagita Kunio*, S. 171: „[...] he [scil. Yanagita] began to stress that folklore was essentially *genzaigaku* (現在学), contemporary science, and not that of the past.“

³⁴² Vgl. Yanagita, Kunio: *Tōno-monogatari*. YKZ, Bd. 2, S. 9 (= TYKS, Bd. 4, S. 6).

³⁴³ Die Bergfrauen zeichnen sich meistens durch imponierende Körpergröße, langes schwarzes Haar und in manchen Fällen durch übernatürliche Kräfte aus. Vgl. z.B. Yanagita, Kunio: *Tōno-monogatari*. YKZ, Bd. 2, S. 15 (= TYKS, Bd. 4, S. 12). Vgl. Tamanoi, Mariko Asano: *Under the Shadow of Nationalism*, S. 122 ff.

³⁴⁴ Vgl. z.B. Yanagita, Kunio: *Tōno-monogatari*. YKZ, Bd. 2, S. 17 (= TYKS, Bd. 4, S. 14). Insgesamt verdeutlichen die Erzählungen, dass die Bergmenschen unabhängig von ihrem jeweiligen Geschlecht als die Gruppe auftreten, die über die Flachländer dominiert.

raubten Flachländerinnen statt, insofern diese ihre bisherige Lebensweise aufgeben und sich unter den Verhältnissen der Bergwelt behaupten müssen. In der Folge dieser „weiblichen Anpassungsleistung“ eignet den Dorfbewohnerinnen ein eigentümlichem Zwischenstatus. Sie vereinigen die Inhalte beider Welten in potentieller Weise in sich und werden zu möglichen „Vermittlungsgestalten“ zwischen den Welten.

Motive wie dieses treiben den Ausbau der Deutungsschemata der Volkskunde voran. Die Berührung des Weiblichen mit den Lebensformen der Bergwelt liefern ein Interpretationsmuster, das Yanagita zu weiterführenden Spekulationen hinsichtlich des Fortlebens der ursprünglichen Glaubensvorstellungen anregt.³⁴⁵ Die in den Überlieferungen angedeutete Beziehung der Dorffrauen zur Bergwelt wird auf das Verhalten von Frauen ausgeweitet, die nach ihren Erfahrungen im Kindbett dem Wahnsinn verfallen und in die Berge fliehen, um sodann ihr weiteres Leben als Angehörige von heiligen Schreinen zu verbringen.³⁴⁶ Damit aber – so kommentiert Yanagita die Kombination von weiblicher Irrationalität, biologischer Gebärfähigkeit und Bergwelt – ist eine Erklärung für die Entstehung des weiblichen Schamanentums gegeben. Die ursprünglichen Glaubensvorstellungen des Bergvolkes leben in der weiblichen Spiritualität weiter³⁴⁷ und kreieren über die Vergöttlichung der weiblichen Kräfte eine Form der Religiosität, die sich nur in Japan findet.³⁴⁸

Im Horizont dieser Ausführungen lässt sich zu Yanagitas wissenschaftlicher Konstruktion kultureller Partikularität ein weiterer Aspekt hinzufügen. Hatte Yanagita im Rahmen seines Wissenschaftsprogramms den Ausschluss des Fremden und die Konzentration auf das Partikuläre als Teil eines theoretischen Programms propagiert, so bestätigt sich die Behauptung der Nichtvermittelbarkeit des volkskundlichen Stoffs durch die praktisch gesammelten und konkret präsentierten Inhalte. Die volkskundliche Forschung wird durch die Suche nach den Glaubensvorstellungen der „japanischen Urmenschen“ auf den Bereich des Imaginativen und Phantastischen reduziert, der mit logischen Mitteln nicht zu hinterfragen ist.³⁴⁹ Dies aber bedeutet, dass sich die Volkskunde in einem Grenzbereich zwi-

³⁴⁵ Vgl. dazu die Analyse von Yanagitas Schrift *Yama no jinsei* (山の人生) aus dem Jahr 1925 bei Tamanoi, Mariko Asano: *Under the Shadow of Nationalism*, S. 123 ff.

³⁴⁶ „The majority of lowland women who fled into the mountains were those who became insane after childbirth. This fact may indeed open up a question of larger significance. There are many stories in Japan in which women who belonged to age-old shrines as shamans (*miko*) gave birth to sacred sons.“ Yanagita, Kunio: *Yama no jinsei*. YKZ, Bd. 3, S. 495. (= TYKS, Bd. 4, S. 68 f.). Zitiert nach Tamanoi, Mariko Asano: *Under the Shadow of Nationalism*, S. 123 f.

³⁴⁷ „In the end, Yanagita identifies the entire category of lowland women with mountain gods (or goddesses) by citing examples from various regions in Japan in which housewives themselves are called ‚mountain gods‘ (*yama no kami*).“ Tamanoi, Mariko Asano: *Under the Shadow of Nationalism*, S. 125 ff.

³⁴⁸ Vgl. Tamanoi, Mariko Asano: *Under the Shadow of Nationalism*, S. 126.

³⁴⁹ „Many commentators have properly identified Yanagita’s area of interest as ‚the psychic realm‘ of the Japanese, but have stated so as if this object of study were unproblematically given. Besides assuming a uniformly homogeneous group of people, such characterizations have failed to consider the implications of the intangible and *unreal* qualities of such an object of inquiry. By emphasizing the supposed scientificity of Yanagita’s method of folk study (reduced to travel, observation, and collection), previ-

schen Realität und Irrealität bewegt, dessen Manifestationen lediglich im Sinne einer unreflektierten, faktisch hinzunehmenden Vorstellungswelt akzeptiert werden können.

9.2 Die Homogenisierung der japanischen Kultur

Die Suche nach den Bergmenschen markiert die Anfänge der japanischen Volkskunde. Als sich die Existenz eines solchen japanischen Ur-Menschen nicht in dem gewünschten Maß bestätigt, versucht Yanagita sein Programm dennoch fortzusetzen. Die Aufmerksamkeit verlagert sich auf die *jōmin* als die einfachen Leute, in deren Glaubenswelt und Lebensweise nunmehr die ursprünglichen Formen des „japanischen Wesens“ sichtbar werden sollen.³⁵⁰ Mit dieser zunächst unspektakulär erscheinenden Verlagerung der volkskundlichen Studien auf eine „realere“ Bevölkerungsgruppe gehen jedoch wesentliche programmatische Veränderungen einher, die sich wiederum auf die Zielsetzung der volkskundlichen Forschung auswirken. Die Volkskunde entwickelt sich zu einer „Neuen Schule des nationalen Lernens“ (*shinkokugaku* 新国学),³⁵¹ in der die Theorie einer partikulären Kultur Japans weiter verfolgt und verfestigt wird.

Das vielleicht wichtigste Moment, das diesen Prozess einleitet, besteht in der Integration lokaler Gegebenheiten in überregionale Strukturkomplexe. Hatte Yanagita seine frühen Forschungen im ländlichen Bereich begonnen und die Unterschiede der einzelnen Regionen durchaus wahrgenommen,³⁵² so scheint es ihm in späteren Jahren möglich, lokale Verschiedenheiten zu vernachlässigen. Die Gründe hierfür sind vielfältig. Zum rückt die gesellschaftliche Erwartung einer einheitlichen Kultur Japans und die damit verbundene Hoffnung auf kulturelle Eigenständigkeit stärker in den Blickpunkt.³⁵³ Zum anderen aber fördert insbesondere Yanagitas Interesse an mündlichen Traditionen die Annahme eines übergreifenden kulturellen Zusammenhangs. Linguistische Studien, wie sie Yanagita ab den zwanziger Jahren verstärkt unternimmt, scheinen Hinweise auf das Überleben alter japanischer Wortformen in den unterschiedlichen Teilen des Landes zu geben, so dass offensichtlich selbst isolierte Berggegenden oder weit entfernte Regionen wie etwa das Ge-

ous studies have downplayed or outright excised its imaginative – and I would say in some instances – fantastic moment.“ Figal, Gerald: *Civilization and Monsters*, S. 113.

³⁵⁰ Die Gründe für Yanagitas Blickwechsel von den Bergmenschen zu den *jōmin* sind in der Forschung nicht abschließend geklärt. Deshalb lassen sich auch die Motive für die Verlagerung des *Tengu*-Glaubens auf die Ahnenverehrung nicht mit Bestimmtheit angeben. Eine mögliche Erklärung besteht darin, dass Yanagita auf die harsche Kritik seines Kontrahenten Minakata reagiert, der – anders als Yanagita – die Erzählungen aus den Bergen nicht mit einem realen Bergvolk in Verbindung bringt. Vgl. Figal, Gerald: *Civilization and Monsters*, S. 138 ff.

³⁵¹ Vgl. Takayanagi, Shun'ichi: *In Search of Yanagita Kunio*, S. 169 f.

³⁵² Vgl. z.B. die Wahrnehmung der unvertrauten geografischen Umgebung und die Beschreibung einer unbekannteren Tierwelt in der Gegend von Tōno. Zudem wird sich Yanagita durch die Festivitäten der Einwohner der „Einsamkeit der Reise“ (*ryoshū* 旅愁) bewusst. Vgl. Yanagita, Kunio: *Tōno-monogatari*. YKZ, Bd. 2, S. 9 (= TYKS, Bd. 4, S. 5).

³⁵³ Vgl. oben, S. 66 ff.

biet Okinawas ähnliche sprachliche Wurzeln aufweisen.³⁵⁴ Auf der Grundlage dieser Ergebnisse fühlt sich Yanagita ermutigt, die Vorstellung eines – wenn man so will – innerjapanischen „kulturellen Evolutionismus“³⁵⁵ zu kreieren, der in überregionaler Weise Kohärenzstiftend wirkt. Regionale Unterschiede werden demnach nicht als Ausprägungen von heterogenen kulturellen Einflüssen gedeutet, sondern als zeitlich verschobene Manifestationen einer einzigen, linear verlaufenden Entwicklung von Kultur begriffen.

In einschlägiger Weise dokumentiert sich die Absicht der Vereinheitlichung der Kultur in Yanagitas Schrift *Über unsere Ahnen* (*Senzo no hanashi*, 先祖の話) aus dem Jahr 1946. Schon im ersten Abschnitt der Schrift klingt die Thematik der Ahnenverehrung im ländlichen Umfeld als das neue spirituelle Leitmotiv der volkskundlichen Forschung an. Befragt zu ihrer Abstammung erklären die Repräsentanten alter bäuerlicher Familien die Generationenfolge ihrer Häuser und wecken in Yanagita das Interesse an den vielfältigen Bezügen zwischen der Ahnenverehrung und dem dörflichem Haus- und Gemeinschaftswesen. In diesem Kontext kreist die Gedankenführung sodann um Facetten des Seelenglaubens wie beispielsweise den Umgang mit frisch Verstorbenen³⁵⁶ oder die Aufenthaltsorte der Seelen nach dem Tod.³⁵⁷ Parallel hierzu richtet sich die Aufmerksamkeit auf Gegenstände wie die Festlichkeiten zu Ehren der Gottheiten am Neujahrstag³⁵⁸ oder die Vergöttlichung der Ahnen und deren Wandel in Götter (*kami* 神) oder Sippengottheiten (*ujigami* 氏神).³⁵⁹

Mit dieser Materialsammlung sind die inhaltlichen Voraussetzungen gegeben, auf deren Grundlage die Idee der Einheit der japanischen Kultur verifiziert wird. Um dieses Programm durchzuführen, nimmt Yanagita eine methodologische Erweiterung vor. Zum einen bleiben die zu Beginn der Volkskunde entwickelten Interpretationsmuster der japanischen Urformen und damit auch der Gedanke einer gemeinsamen kulturellen Vergangenheit weiter wirksam. Zum anderen aber werden diese Kriterien mit Daten der empirischen

³⁵⁴ Vgl. Yanagita Kunio: *Kyōdo seikatsu no kenkyūhō*. YKZ, Bd. 8, S. 251 f. (= TYKS, Bd. 25, S. 317). Zur Sache vgl. die Analyse von Morris-Suzuki, Tessa: *The Invention and Reinvention of „Japanese Culture“*, S. 767 f.

³⁵⁵ Tessa Morris-Suzuki spricht von „different evolutionary points“, macht jedoch zugleich darauf aufmerksam, dass Yanagita die Annahme primitiver und fortgeschrittener Gesellschaften nicht akzeptiere (vgl. Morris-Suzuki, Tessa: *The Invention and Reinvention of „Japanese Culture“*, S. 767). Eine Verwendung des Begriffs „Evolutionstheorie“ scheint für Yanagitas Konzept am ehesten im Sinne eines „kulturellen Evolutionismus“ möglich, der zugleich eine vergleichende Methode liefert. (Vgl. Petermann, Werner: *Die Geschichte der Ethnologie*, S. 468). Die Erscheinungsweisen der eigenen Kultur werden – in Analogie zu den Vorstellungen des kulturellen Evolutionismus – auf eine japanische Urform bezogen, die deren Kohärenz verbürgt. Kulturelle Unterschiede weisen sodann nicht auf heterogene Einflüsse hin, sondern können als ältere oder jüngere Stufen der eigenen Kultur interpretiert werden, die miteinander vergleichbar sind.

³⁵⁶ Vgl. Yanagita Kunio: *Senzo no hanashi*. YKZ, Bd. 15, S. 65 ff. (= TYKS, Bd. 10, S. 64 ff.).

³⁵⁷ Vgl. Yanagita Kunio: *Senzo no hanashi*. YKZ, Bd. 15, S. 120 ff. (= TYKS, Bd. 10, S. 121 ff.).

³⁵⁸ Vgl. Yanagita Kunio: *Senzo no hanashi*. YKZ, Bd. 15, S. 36 ff. (= TYKS, Bd. 10, S. 32 f.).

³⁵⁹ Vgl. Yanagita Kunio: *Senzo no hanashi*. YKZ, Bd. 15, S. 49 ff.; S. 102 ff. (= TYKS, Bd. 10, S. 47 f.; S. 102 ff.) .

Forschung kombiniert. Das regional untersuchte Brauchtum wird mit den praktizierten Bräuchen entfernterer Landesteile verglichen, so dass die Untersuchungsergebnisse breitflächig Aufschluss über die spirituelle Ausrichtung der japanischen Gegenwart geben.

Deutlich zeigt sich die Anwendung dieser Methode in Yanagitas Interpretation der Ahnenverehrung. So fungiert die Ahnenverehrung der *jōmin* ähnlich dem Tengu-Glauben der Bergmenschen als Ur-Form einer japanischen Spiritualität, die den Inbegriff der japanischen Denk- und Empfindungsweise markiert und sich vor allem gegenüber späteren Einflüssen wie dem von Außen eindringenden Buddhismus als resistent erweist.³⁶⁰ Aus der Perspektive der Homogenisierung der Kultur erscheint diese Unterscheidung der Glaubensvorstellungen umso wichtiger, als mit ihr Jenseitsvorstellungen angesprochen sind, die den Ausschluss des Fremden auf der Ebene der spirituellen Überzeugung in eigener Weise aktualisieren. Die Lehren des Buddhismus, wie sie etwa in der Hoffnung des Erreichens der Buddhaschaft zum Ausdruck gebracht werden, werden als Gefahr der Entfremdung begriffen, welche die Seelen durch den Ausblick auf eine „andere Welt“ vom eigenen Land fernhalte.³⁶¹ Der ursprünglich japanische Glaube hingegen propagiere die Bindung der Seele an das eigene Land und das eigene Hauswesen, das von den Seelen zu bestimmten Tagen immer wieder aufgesucht werde.³⁶² Der Gegenwartsbezug und die einheitsstiftende Relevanz dieses Glaubens für die japanische Kultur wiederum manifestiert sich für Yanagita beispielsweise in der Wahl des Tages für die Ahnenverehrung (*hotoke no shōgatsu* ほとけの正月), die in vielen Landesteilen zu einem ähnlichen Zeitpunkt begangen wird,³⁶³ oder anhand der Überzeugung, dass sich bei der Feier des Bon-Festes (*bonmatsu* 盆祭) die alten Bräuche trotz des buddhistischen Einflusses unbewusst im Wissen der Alten, Frauen und Kinder erhalten hätten.³⁶⁴

³⁶⁰ „Recently there is an increasing number of people advancing the theory that Shintō in our land has been influenced by Buddhism, but they can not ignore the fact that prior to Buddhism, itself, had been adapted to Japanese thought. [...] [...] if our people's intentions and the decisions for their families (*ie* 家) and descendants (*shison kōei* 子孫後裔) had been so feeble as to be immediately changed and revised by foreign teachings, our country had not been brought to its present unity (*kyō no chikarazuyoi ketsugō* 今日の力強い結合).“ Yanagita, Kunio: *About our Ancestors*, S. 144. Ders.: *Senzo no hanashi*. YKZ, Bd. 15, S. 117 (= TYKS, Bd. 10, S. 118).

³⁶¹ „Buddhist priests persuaded them to aim at attending Buddhahood to give up their hope of returning to this world, and to be helped off to a distant place (*tooi tokoro* 遠い処). No matter how they explained it, their teaching has not been thoroughly accepted (*so shushi wa mada chigattemo tettei shite inai no de aru* 其趣旨はまだ違っても徹底して居ないのである).“ Yanagita, Kunio: *About our Ancestors*, S. 69. Ders.: *Senzo no hanashi*. YKZ, Bd. 15, S. 52 (= TYKS, Bd. 10, S. 50).

³⁶² „According to Japanese feeling (*nihonjin no kokorozashi* 日本人の志), even if the flesh decays and the body disappears, the tie to the native land (*ko kokudo* 此国土) is not cut, and each year the spirit returns on a fixed day to the home of the descendants and wants how the children are growing and gradually taking their places in their work in society [...].“ Yanagita, Kunio: *About our Ancestors*, S. 69. Ders.: *Senzo no hanashi*. YKZ, Bd. 15, S. 117 (= TYKS, Bd. 10, S. 50).

³⁶³ Vgl. Yanagita, Kunio: *Senzo no hanashi*. YKZ, Bd. 15, S. 51 ff. (= TYKS, Bd. 10, S. 48 ff.).

³⁶⁴ Vgl. Yanagita, Kunio: *Senzo no hanashi*. YKZ, Bd. 15, S. 108 ff. (= TYKS, Bd. 10, S. 108 ff.).

Im Licht dieser Überlegungen kann nun ein abschließendes Fazit zu Yanagitas Konstruktion des kulturellen Partikularismus in *Senzo no hanashi* gezogen werden. Es zeigt sich, dass das Muster der Selbstbezüglichkeit, das schon bei der wissenschaftlichen Absicht des *Tōno-monogatari* wirksam wurde,³⁶⁵ in *Senzo no hanashi* eine neue Stufe erreicht, insofern das Konzept des kulturellen Partikularismus nunmehr auch auf die zeitgenössische Gesellschaft Japans ausgeweitet wird. Die Überzeugung der Existenz japanischer Urformen fungiert als Interpretationsmuster für die gegenwärtig vorgefundenen Glaubensvorstellungen der *jōmin*, die sodann umgekehrt – als Produkt dieser Interpretation – die Annahme einer ur-japanischen Vergangenheit bestätigen.³⁶⁶ In sachlicher Hinsicht bedingt das Zusammenspiel von methodologischer Vorannahme und „entdecker“ gesellschaftlicher Realität das Bild eines „zeitlos einheitlichen“ Kulturraums, der sein Fundament in der dörflichen Hausgemeinschaft hat. Es entsteht die Theorie einer vom Nativismus getragenen japanischen Gesellschaft, deren kulturelles Selbstverständnis wesentlich auf der Überzeugung einer ununterbrochenen, vom Anbeginn der Welt gültigen Verbundenheit der Ahnen mit ihrem Land beruht.³⁶⁷ Die Deszendenztheorie, die Yanagita mit der Suche nach den Bergmenschen von Anfang an beschäftigt, wird – so könnte man sagen – mit Inhalt gefüllt, indem in *Senzo no hanashi* tatsächlich die Kontinuität zwischen Vorfahren und Nachfahren zur tragenden Säule der japanischen Kultur wird. Die spezifische Bedeutung des japanischen Wesens besteht somit in der Eigenschaft, in der langen Kette der Nachfahren der Familie einen Platz einzunehmen und sich mit dem Tod zu einem Vorfahren zu wandeln, um auf diese Weise die spirituelle Kontinuität des Geburtslandes zu garantieren. Damit aber entwirft Yanagita die Form eines kulturellen Partikularismus, der den Ausschluss des Fremden weiter radikalisiert. Die Identität mit der eigenen Kultur wird auf die „Heimatbindung“ der Verstorbenen ausgedehnt und kann aus der Perspektive der Lebenden nur durch die Verehrung „ihrer“, immer schon zu diesem Land gehörenden Ahnen hergestellt werden. Japan wird zum Ort einer nicht vermittelbaren Kultur, die sich ethnozentristisch durch die Zugehörigkeit ihrer Mitglieder herstellt und von diesen Mitgliedern umgekehrt als ein nur diesen zugängliches kulturelles Refugium erfahren wird. In diesem Sinn propagiert Yanagitas volkskundliche Untersuchung ein in sich geschlossenes System, das letztlich esoterische Züge trägt.

³⁶⁵ Vgl. oben, S. 90 f.

³⁶⁶ Zum „willkürlichen und mutmaßenden Charakter“ (*arbitrary and conjectural character*) von Yanagitas Vorgehensweise vgl. die Analyse von Bernier, Bernard: *Yanagita Kunio's 'About our Ancestors': Is it a Model for an Indigenous Social Science?*, S. 50: „1. Some element (A) of the present situation would not exist if another element (B) was in the past as it is now; 2. This being so, the second element (B) must have been otherwise; 3. How this second element (B) was cannot really be proven but we can postulate it; 4. Therefore, this element (B) was in the way we postulate.“

³⁶⁷ „One matter which I wish to emphasize in this book is that the after live of our people, the eternal existence of souls within our land and not in a distant place, has been firmly maintained from the beginning of the world until now.“ Yanagita, Kunio: *About our Ancestors*, S. 61.

10 Watsuji und Yanagita im Vergleich: Ergebnis und Ausblick

10.1 Watsujis und Yanagitas Denken im Diskurs der Dichotomisierung der Kulturen

„Die Frage, wer die Japaner seien, ist nicht für Ausländer, sondern auch für die Japaner selbst ein ewiges Rätsel.“³⁶⁸

Die Frage nach der eigenen Identität bildet ein konstantes Problem der japanischen Gelehrten, an dem das Denken Watsuji Tetsurōs und Yanagita Kunios beträchtlichen Anteil hat. So zieht sowohl Watsujis als auch Yanagitas wissenschaftliche Reflexion eine weit reichende Wirkungsgeschichte nach sich, in der die ethischen und volkskundlichen Theorien weiter verfochten und ausgebaut werden. Die These einer „japanischen Intersubjektivität“³⁶⁹ oder einer „japanischen Gesellschaft“, die nur mit „japanischen Maßstäben“ dargestellt werden könne,³⁷⁰ sprechen von der Verinnerlichung der von Watsuji und Yanagita entwickelten Theorien zur kulturellen Partikularität. Beide Denker werden zu bedeutenden Autoren der so genannten „Abhandlungen über Japan“ (*nihonron* 日本論),³⁷¹ die den Glauben an eine japanische Einzigartigkeit durch die verschiedenen wissenschaftlichen

³⁶⁸ Hamaguchi, Eschun: *Ein Modell zur Selbstinterpretation der Japaner – „Intersubjekt“ und „Zwischensein“*. In: Heise, Jens: *Die kühle Seele. Selbstinterpretationen der japanischen Kultur*. Frankfurt am Main (Fischer Taschenbuch Verlag) 1990, S. 138.

³⁶⁹ So vor allem im Zuge einer Kritik am westlichen Individualismus: „Das mit dem ‚Individuum‘ kontrastierende ‚Intersubjekt‘ bezeichnet ‚eine menschliche Seinsweise, in der man sich bewußt wird, daß innerhalb der zwischenmenschlichen Zusammenhänge die Beziehungen an sich das Selbst sind‘ und nicht Verknüpfungen oder Verlängerungen eines unabhängigen ‚Ego‘. Die Ostasiaten, einschließlich der Japaner halten dieses ‚Intersubjekt-Sein‘ für die selbstverständliche Existenzweise. [...] Hier fehlt die ptolemäische Selbstgefälligkeit des ‚Individuums‘. Stattdessen übernimmt man bescheiden die heliozentrische Theorie des Kopernikus in die menschliche Dimension.“ Hamaguchi, Eschun: *Ein Modell zur Selbstinterpretation der Japaner – „Intersubjekt“ und „Zwischensein“*, S. 143.

³⁷⁰ „Bei den bisherigen Methoden zur Untersuchung der japanischen Gesellschaft lassen sich zwei grundsätzliche Methoden unterscheiden. Die erste besteht darin, daß man eine Theorie benutzt, der, von westlichen Wissenschaftlern entwickelt, als Hauptgegenstand der Forschung europäische Verhältnisse zugrunde liegen. Und die zweite Methode: Man löst die Erscheinungen heraus, die man für spezifisch japanisch hält und versucht in der Diskussion über diese Erscheinungen zu einem Verständnis des japanischen Menschen, der japanischen Gesellschaft und Kultur zu gelangen. Die zweite Methode bildet sozusagen die Antithese zur ersten Betrachtungsweise.“ Nakane, Chie: *Die japanische Sozialstruktur. Theorie der unilateralen Gesellschaft*. In: Menzel, Ulrich (Hg.): *Im Schatten des Siegers: Japan*. Bd. 1. *Kultur und Gesellschaft*. Edition Suhrkamp 1495. Neue Folge 495. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1989, S. 171. Zum Einfluss Yanagitas auf das soziologische Verständnis Nakane Chies vgl. Moosmüller, Alois: *Arbeitsroutinen und Globalisierung. Alltagskonflikte in ausländischen Unternehmen in Japan*. In: Götz, Irene, Wittel, Andreas (Hg.): *Arbeitskulturen im Umbruch. Zur Ethnographie von Arbeit und Organisation*. Münchner Beiträge zur Volkskunde. Bd. 26. Münster (Waxmann) 2000, S. 94. Zum Einfluss Watsujis auf Nakane Chie vgl. Gephart, Werner: „Weltverhältnis“ oder „organisation sociale“? *Zur Differenz der Weberschen und Durkheimschen Optik am Beispiel der soziologischen Analyse Japans*. In: Mommsen, J. Wolfgang, Schwentker, Wolfgang (Hg.): *Max Weber und das moderne Japan*. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1999, S. 332.

³⁷¹ Für Watsuji vgl. Heise, Jens: „*Nihonron*“ – *Materialien zur Kulturhermeneutik*. In: Menzel, Ulrich (Hg.): *Im Schatten des Siegers: Japan*. Bd. 1, S. 76 Für Yanagita vgl. Moosmüller, Alois: *Arbeitsroutinen und Globalisierung. Alltagskonflikte in ausländischen Unternehmen in Japan*, S. 93 ff.

Disziplinen hindurch weiter verfestigen. In diesem Sinn stehen sowohl Watsujis als auch Yanagitas Untersuchungen für eine ideengeschichtliche Konstellation, aus der ein ethnozentristisch gefärbter, „eigenartiger Typ von Diskurs“³⁷² hervorgeht.

Die Tatsache, dass Watsujis und Yanagitas Untersuchungen die in der Folgezeit präsentierten Theorien zur japanischen Einzigartigkeit offensichtlich wesentlich unterstützen, führt auf die zu Beginn der Abhandlung genannten Schwierigkeiten zurück. So steht der Vorwurf der „Dichotomisierung zwischen Japan und dem Westen“ im Raum, die sich einer nicht durchschauten „Konstruktion“ verdanke und eine kritische Aufhellung der „kollektiven Diskurse“ notwendig mache.³⁷³ Was aber, so ist zu fragen, kann dies im Fall Watsujis und Yanagitas heißen?

Nimmt man das Phänomen der Konstruktion von kulturellen Partikularismen ernst, dann steht Watsujis und Yanagitas Denken als Beitrag zu dieser Entwicklung in mehrfacher Weise auf dem Prüfstand. Zum einen gilt es zu bedenken, dass die Artikulation der kulturellen Besonderheit im Zeichen des wissenschaftlichen Denkens geschieht. Watsujis Ethik im Sinne von *rinrigaku* oder Yanagitas Volkskunde im Sinne von *minzokugaku* wollen nicht beliebige Ansichten über kulturelle Identität bieten, sondern verstehen sich als Aussagen, die über wissenschaftstheoretische und methodologische Reflexionen gesichert sind. Die Behandlung des Gegenstands und die Darstellung der Ergebnisse folgen den Prinzipien des diskursiven Denkens, durch die das Gesagte an Kohärenz und damit auch an Überzeugungskraft gewinnen soll. Der solchermaßen begründete kulturelle Partikularismus beruht auf benennbaren Voraussetzungen des Denkens, durch die die erzielten Ergebnisse als „wissenschaftliche Einsicht“ legitimiert werden möchten. Zum anderen aber impliziert die Sprechweise von der „Dichotomisierung“ eine bestimmte Form des Verhältnisses zwischen „Japan“ und „dem Westen“. Die genannten Kulturräume scheinen nicht in einer selbstverständlichen Weise zu koexistieren, sondern treten gleichsam als binäre Glieder eines Begriffspaars auf, die antithetisch aufeinander verweisen.

In der Folge dieser Problemstellungen spitzt sich die Frage, was „kritische Aufhellung der kollektiven Diskurse“ im Fall Watsujis und Yanagitas heißen könnte, in eigentümlicher Weise zu. Soll die Sprechweise von der „Dichotomisierung zwischen Japan und dem Westen“ nicht nur eine bloße „façon de parler“ bedeuten, sondern tatsächlich einen methodologisch maßgeblichen Befund für die bestehende Situation kultureller Selbstwahrnehmung darstellen, dann muss sich das Schema der Dichotomisierung in den wissenschaftlichen Konzepten Watsujis und Yanagitas als Re-Aktion auf die westlichen Vorgaben ausfindig machen lassen. Ist dies der Fall, dann liegt mit Watsujis und Yanagitas Wissenschaftsauffassung die Chance einer zweifachen Aufdeckung der Konstruktion von kultureller Identität vor. Die Wissenschaftsmodelle der japanischen Seite lassen sich – so die Erwartung – als dichotom angelegte Gegenentwürfe der Wissenschaftsmodelle des Wes-

³⁷² Heise, Jens: „*Nihonron*“ – *Materialien zur Kulturhermeneutik*, S. 76.

³⁷³ Vgl. oben, S. 9 ff.

tens begreifen, die mit ihren eigenen Modi von kultureller Partikularität zugleich die wahrgenommenen Besonderheiten der fremden Kultur ausdrücken und gleichsam spiegelverkehrt als Negativfolie reflektieren.³⁷⁴

Zusätzlich gilt es zu bedenken, dass Watsujis und Yanagitas Konzeptionen selbst konträren Zielsetzungen folgen und ihre sachlichen Ergebnisse keineswegs kompatibel erscheinen. Dem kulturellen Partikularismus Watsujis, der auf Schriftlichkeit, abendländische Ästhetik und philosophische Spekulation setzt, steht Yanagitas Form der kulturellen Partikularität gegenüber, die auf Analphabetismus, indigenem Volksglauben und empirischer Sammeltätigkeit beruht.

Mit diesem letzten Befund vertieft sich das Problem der Dichotomisierung erneut um einen – diesmal – paradoxen Aspekt, insofern sich die im Gegensatz zum Westen konstruierte japanische Gegenseite selbst in dichotomer Spaltung darstellt. Wenn Watsuji und Yanagita durch ihre Untersuchungen zur Konstruktion der Einzigartigkeit Japans gegenüber dem Westen beitragen, dann geschieht dies auf der Grundlage einer divergierenden Wahrnehmung der eigenen Kultur, die – so lässt sich jetzt schon absehen – den Gedanken einer schlechthinnigen kulturellen Einzigartigkeit widerlegt und in eine Pluralität selektiv begründeter Gegenbilder auflöst.

10.2 Watsujis und Yanagitas Partikularismus als Spiegelbilder westlicher Wissenschaft

Versucht man im Licht der geschilderten Problemstellung die Frage zu beantworten, in welcher Weise das wissenschaftliche Denken mit der Dichotomisierung der Kulturen korrespondiert, dann fällt für Watsuji das Leitmotiv einer Dialektik zwischen Universalisierung und Partikularisierung auf. Schon in seinem frühen Reisetagebuch bemüht sich Watsuji um eine ästhetische Aufhellung der Bedeutung der japanischen Kunst,³⁷⁵ die sich einerseits an den universellen westlichen Kategorien wie der zeitlos gültigen Schönheit orientiert und zum anderen diese Kategorien auf einen spezifisch japanischen Kontext anzuwenden sucht. In diesem Sinn liefert der Gedanke einer universellen Bedeutung der japanischen Kunst, die sich durch ein besonderes Verständnis der westlichen Ästhetik auszeichnet, bereits in nuce ein Argumentationsmuster, in dem Universalität und Partikularität zusammengefügt werden, so dass auf dieser Basis die kulturelle Überlegenheit Japans gezeigt werden kann.³⁷⁶ Die Kombination des Universalitätsanspruchs westlicher Wissenschaft mit einer spezifisch japanischen Komponente wiederholt sich sodann auf den Feldern der Kulturphilosophie und Ethik, insofern sich die intersubjektiv an das Klima gebun-

³⁷⁴ Vgl. dazu Ausdrucksweise von Nakane Chie, die von einer „ersten Betrachtungsweise“ als „Antithese“ zu einer „zweiten Methode“ spricht. Vgl. oben, Anm. 370.

³⁷⁵ Vgl. Hamada, Junko: *Japanische Philosophie nach 1868*. Handbuch der Orientalistik, Abteilung 5, Japan, Bd. 5. Leiden, New York, Köln (Brill) 1994, S. 79.

³⁷⁶ Vgl. oben, S. 32 ff.

dene Verfassung des Menschen an sich in besonderem Maße unter den klimatischen Bedingungen Japans zu entfalten vermag.³⁷⁷ Eine eigene Qualität erreicht das Zusammenspiel von Universalität und Partikularität in der Konstruktion des japanischen Geistes, der sich durch die östliche Kategorie der Leere in absoluter Weise offen für die Aufnahme des Fremden zeigt und in dieser „universalistisch-japanischen“ Fassung zum schlechthin umfassenden Instrumentarium des Kulturverständnisses wird.³⁷⁸

Vor dem Hintergrund dieser Zusammenfassung erscheinen die westliche Kultur und Wissenschaft im Denken Watsujis als der notwendige Gegenpart, der die Konstruktion der Einzigartigkeit Japans allererst ermöglicht. Die Wahl der Inhalte, die Watsuji für seine Konzeption der Kulturphilosophie und Anthropologie trifft, orientiert sich an westlichen Grundfragen wie etwa der nach dem Wesen des Menschen und den damit verknüpften Modi der Antworten. Die inklusiven Schemata des westlichen Denkens, die für die getroffenen Aussagen alternativlose Gültigkeit beanspruchen, fungieren für Watsuji als Ausgangspunkt für eine „objektive“ Darstellung der kulturellen, anthropologischen und ethischen Wirklichkeit, die sich freilich erst durch das begleitende Moment einer besonderen japanischen Realisierung gänzlich erschließt. In diesem Sinn wird Watsujis Denken zu einem dichotomen Spiegelbild westlicher Theoriebildung, dessen antithetischer Charakter sich freilich nicht durch eine simple Übernahme westlicher Denkformen herstellt, sondern durch die Zuschreibung der vom Westen entwickelten „allgemein gültigen“ Ideale des Schönen oder des Menschseins an die eigene Kultur. Watsuji zeigt sich als Teilnehmer eines wissenschaftlichen Diskurses, der sich durch die Inklusion des westlichen Denkens auszeichnet und die in diesem Denken enthaltenen Möglichkeiten der kulturellen Selbststilisierung in der Anwendung auf die eigene Kultur sichtbar werden lässt.

In Yanagita Kunios Ansatz zeichnen sich gegenläufige Aspekte der Auseinandersetzung ab. So zeigt sich schon in der Themenwahl eine grundsätzlich andere Ausrichtung, insofern nicht die geistigen Kulturgüter des Westens als Ausgangspunkt der Reflexion fungieren, sondern die Rezeption der indigenen Traditionen. Motive wie die Rekonstruktion einer japanischen Ur-Kultur oder die Vereinheitlichung und Harmonisierung der Kultur der japanischen Gegenwart begünstigen eine Behandlung der Themen über eine Abgrenzung vom Fremden. Die Wahl der Agrarökonomie als Leitwissenschaft der Volkskunde³⁷⁹ oder die Hinwendung zur oralen Tradition³⁸⁰ bilden den Auftakt für eine zunehmende Zurückdrängung fremder Einflussnahme, die in den Arbeiten zur theoretischen Begründung der neuen Wissenschaft und den Ergebnissen der praktischen Feldforschung ihren Niederschlag findet. Yanagitas *minzokugaku* etabliert sich als eine Wissenschaft, die ihren Ge-

³⁷⁷ Vgl. oben, S. 46 f.

³⁷⁸ Vgl. oben, S. 59 f.

³⁷⁹ Vgl. oben, S. 77.

³⁸⁰ Vgl. oben, S. 79.

genstandsbereich und ihre Vorgehensweise durch die Exklusion der westlichen Vorgaben bestimmt und auf eigene „japanische Kriterien“ zu stützen sucht.

Nach dieser Beschreibung könnte vermutet werden, dass Yanagitas Wissenschaftskonzept auf Grund der Reduktion auf japanische Themen und Denkmuster keine Beziehung zu den Vorstellungen westlicher Wissenschaft mehr aufweist und dementsprechend auch nicht als dichotomer Gegenpart westlicher Theoriebildung fungiert. Dennoch aber gibt ein Blick auf die Entwicklung der Volkskunde Hinweise darauf, dass gerade im Ausschluss der westlichen Formen der Theoriebildung eine eigenständige Wissenschaftskritik artikuliert wird. Die Ausgestaltung der Volkskunde zu einer „japanischen Volkskunde“ wird gezielt in der Auseinandersetzung mit den Wissenschaftsmodellen des Westens vorgenommen und stellt gleichsam ein Resultat dieser Kritik dar.

Deutlich zeigt sich die Auseinandersetzung mit dem Fremden in dem Versuch, die eigene Kultur zum Gegenstand der Forschung zu machen. Obgleich die thematische Fixierung der Volkskunde durchaus Defizite aufweist,³⁸¹ geht es Yanagita doch um eine Objektivierung der japanischen Kultur, die sich nicht ohne Weiteres zur Übernahme der „allgemein gültigen“ Maßstäbe westlicher Wissenschaft veranlasst sieht. In offensichtlicher Furcht vor den Übergriffen einer „fremden Ethnologie“³⁸² unterläuft Yanagita diese Möglichkeit, indem er den Untersuchungsgegenstand der Volkskunde konsequent dem Forschungsbereich und den Deutungsmustern der „fremden Wissenschaftler“ entzieht. Mit der Hinwendung zur analphabetischen und schriftlosen Erzählkultur wird eine Form des Wissens als Forschungsgegenstand installiert, die sich – als nicht verifizierbare oder falsifizierbare Erzählung – gerade nicht durch „begründbare Charakteristika“ auszeichnet und damit nach den akademischen Maßstäben des westlichen Wissenschaftsverständnisses als Nicht-Wissen zu gelten hat.³⁸³ In der Folge greifen weder kausale noch universelle Interpretationsmuster,³⁸⁴ sondern emphatische Fähigkeiten des Verstehens, über die nur Angehörige der japanischen Kultur verfügen und den japanischen Volkskundlern einen „einzigartigen Vorteil“ sichern.³⁸⁵ Die Dichotomie, die Yanagitas Ansatz gegenüber dem westlichen Denken aufspannt, unterscheidet sich somit von der Watsujis in grundlegender Weise. Es handelt sich nicht – wie im Fall Watsujis – um einen Spiegel in Form der Identifikation

³⁸¹ So z.B. Bernard Bernier, der vor allem aus soziologischer und ethnologischer Perspektive auf Mängel in Yanagitas Volkskunde aufmerksam macht, indem beispielsweise der Unterschiedlichkeit der Volksgruppen nicht Rechnung getragen werde. Vgl. Bernier, Bernard: *Yanagita Kunio's 'About our Ancestors': Is it a Model for an Indigenous Social Science?*, S. 84 ff.

³⁸² Vgl. oben, S. 80 f.

³⁸³ Vgl. dazu die folgende Aussage: „Wissen kann nur dann überhaupt eine sinnvolle Kategorie darstellen, wenn es sich durch *begründbare* Charakteristika auszeichnen lässt; all jene Konstrukte, die nicht diese Merkmale aufweisen, werden dann – das ist eine logische Folge – als Nicht-Wissen kiert.“ Geiger, Daniel: *Wissen und Narration. Der Kern des Wissensmanagements*. Berlin (Erich Schmidt) 2006, S. 14 f.

³⁸⁴ Vgl. oben, S. 83.

³⁸⁵ So Koschmann, J. Victor: *Folklore Studies and the Conservative Anti-Establishment in Modern Japan*, S. 151.

mit dem „dominanten“ Wissenschaftssystem und der Überhöhung dieses Systems durch Aspekte der eigenen Kultur. Yanagita präsentiert vielmehr einen Gegenpart auf der Ebene der Wissensbegriffs, indem er gegen das rationale Wissen des Westens ein rational nicht einholbares narratives Wissen ins Feld führt, dem die „Pragmatik seiner Übermittlung“³⁸⁶ genügt und das sich dementsprechend nicht im westlichen Sinn als Wissen legitimieren muss. Damit entwickelt Yanagita eine Strategie der Immunisierung gegenüber dem westlichen Denken, deren Ziel in der Verteidigung der Definitionshoheit für die eigene Kultur besteht.³⁸⁷

10.3 Kultureller Partikularismus als Chance der kulturellen Verständigung?

Watsujis und Yanagitas Wissenschaftskonzeptionen werfen ein Licht auf die Möglichkeiten kultureller Fremd- und Eigenwahrnehmung. Im Zusammenspiel mit den westlichen Vorbildern zeigen sich positive und negative Spiegelbilder, die in ihrer Gesamtschau ein unauflösliches Geflecht von Abhängigkeiten und Gegenabhängigkeiten bilden. Der universelle Anspruch westlicher Wissenschaft findet seinen Widerpart in der Polarität von Überhöhung und Verweigerung, so dass die Alternativen sichtbar werden, wie unter den entsprechenden Bedingungen kulturelle Selbstbehauptung konstruiert wird.

Wenn diese Überlegungen bis hierher auf die Formen der dichotomen Spiegelung in Yanagitas und Watsujis Denken aufmerksam machen, so bleibt abschließend das Problem der interkulturellen Valenz dieser Vorgehensweise. Bedeuten Watsujis und Yanagitas Untersuchungen lediglich gewollte Abgrenzungen gegenüber dem Westen, die ihre eigene Reaktion auf die westlichen Strukturmuster und die damit verbundenen Simplifizierungen selbst wiederum nicht in den Blick nehmen?³⁸⁸ Oder transportieren die Ergebnisse Einsich-

³⁸⁶ Lyotard, Jean-François: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Wien (Passagen) 2009, S. 78.

³⁸⁷ Ohne den Begriff „Postmoderne“ ungeprüft für Yanagitas Denken in Anspruch nehmen zu wollen, scheint sein wissenschaftliches Programm der narrativen Formen und die Wahl der *jōmin* als Träger des Wissens im Prozess der kulturellen Selbststilisierung durchaus den in der Postmoderne beschriebenen Konflikt zwischen legitimierten und nicht legitimierten Formen des Wissens anzudeuten. Zur politischen Dimension dieses Konfliktes vgl. die folgende Aussage Lyotards: „Der Wissenschaftler fragt nach der Gültigkeit narrativer Aussagen und stellt fest, dass sie niemals der Argumentation und dem Beweis unterworfen sind. Er ordnet sie einer anderen Mentalität zu: Wild, primitiv, unterentwickelt, rückständig, verwirrt, aus Meinungen bestehend, Gewohnheiten, Autorität, Vorurteilen, Unwissenheit, Ideologien. Die Erzählungen sind Fabeln, Mythen, Legenden, gut für Frauen und Kinder. [...] Dies ungleiche Verhältnis ist eine innere Wirkung der jedem Spiel eigenen Regeln. Man kennt ihre Symptome. Es ist die Geschichte des kulturellen Imperialismus seit den Anfängen des Abendlandes.“ Lyotard, Jean-François: *Das postmoderne Wissen*, S. 78.

³⁸⁸ Eine Voraussetzung, die mit der Polarisierung zwischen „Japan“ und „dem Westen“ einhergeht, ist die ethnische Vereinfachung, wie sie durch die Vorstellung einer homogenen japanischen Gesellschaft, die keine innere Heterogenität kennt, zum Ausdruck gebracht wird. In Yanagitas Wissenschaftskonzept bedeutet die Herstellung von Homogenität unter der Prämisse japanischer Ur-Formen einen eigenen Programmpunkt. Vgl. oben, S. 91 ff. Vgl. auch Tai, Eika: *Japanese Language and Literature*, S. 13 f. In paradoxer Gegenläufigkeit hierzu gelangt Watsuji auf der Basis der abendländischen Idee eines universell gültigen Menschenbildes zu einer ähnlichen Sichtweise: „Watsuji presented a mono-ethnic image of Japan, going against multi-ethnic view that had been widely accepted. This image was

ten, die doch in einer zumindest diskussionswürdigen Weise auf die Problematik kultureller Differenzen aufmerksam machen und in diesem Sinn tatsächlich Hinweise für die Chancen und Hemmnisse der interkulturellen Verständigung geben?

Geht man davon aus, dass „Selbstdefinition“ eine der Aufgaben ist, „die sich allen Kulturen stellt“³⁸⁹, und dass ethnische, soziale und kulturelle Identitätsbildung nur in Hinblick auf das Andere und Fremde stattfinden kann, dann bedeuten Watsujis und Yanagitas Konzepte zunächst Versuche, die den Vorgang der Selbstidentifikation in einer je eigenen Sichtweise als Gegenreaktion auf die westlichen Wissenschaftskonzeptionen zu realisieren versuchen. In Folge des Mechanismus der Identitätsbildung über Abgrenzung vom Anderen bzw. Fremden entstehen interdependente kulturelle Einheiten, die sich in einem Verhältnis von „komplementärer Differenz“ befinden.³⁹⁰ Die angesprochene Dichotomisierung zwischen „Japan und dem Westen“ wurzelt, so betrachtet, in einem Grundbedürfnis nach ethnischer und sozialer Identität, das als irreduzible Gegebenheit akzeptiert werden muss.³⁹¹

Wissenschaftliches Denken freilich scheint mit seinen Reflexionen auf Identität und Differenz dem ethnischen und sozialen Grundbedürfnis zu folgen, um diese Strukturen sodann in einen logisch strukturierten Prozess der Denkabläufe zu übersetzen. Dabei kann es auf dieser logisch-abstrakten Ebene zu Ausweitungen kommen, die das Andere einschließen oder ausschließen. In der Folge hiervon entstehen universalistische und absolute Konstrukte, welche die Komplementarität von Identität und Differenz in ein gegensätzlich angelegtes Verhältnis von Extrema verschieben. Werden Ergebnisse dieser logisch-abstrakten Ebene nicht in ihrem konstruierten Charakter erkannt und als Seins- bzw. Wesensmerkmale auf eine real existierende Gesellschaft der Ethnie zurückprojiziert, dann wird das sozial notwendige, komplementäre Verhältnis zu den „Anderen“³⁹² aus der Perspektive einer Extremposition oder – bildlich gesprochen – vom „äußersten Rand“ dieses Verhältnisses erlebt. Es entstehen Konstrukte einer „wissenschaftlichen Einsicht“ in die „Einzigartigkeit“ oder „gänzliche Andersheit“ der eigenen Gruppe, die sich sowohl „im Westen“ wie auch „in Japan“ in ihrem ethnischen, sozialen und kulturellen Grundbedürfnis komplementär zum „Rest der Welt“ stabilisiert. In diesem Sinn zeigen Watsujis und Yan-

to become a basis for postwar theory on Japanese uniqueness.“ Tai, Eika: *Japanese Language and Literature*, S. 12. Aus der Perspektive der „kulturellen Spiegelungen“ bleibt hinzuzufügen, dass auch die „westliche Gegenseite“ Japan „as coherent and unified totality, as a unified culture“ (ebd., S. 15) wahrnimmt und behandelt.

³⁸⁹ Vgl. oben, Anm. 1.

³⁹⁰ Vgl. Bart, Fredrik: *Introduction*, S. 19.

³⁹¹ Zum Prozess der Dichotomisierung und seiner sozialen Bedeutung in Gesellschaften vgl. Bart, Fredrik: *Introduction*, S. 18.

³⁹² „The positive bond that connects several ethnic groups in an encompassing social system depends on complementarity of the groups with respect to some of their characteristic cultural features. Such complementarity can give rise to interdependence or symbiosis [...]; while in the fields where there is no basis for complementarity there can be no basis for ethnic lines – there will either no interaction, or interaction without ethnic identity.“ Bart, Fredrik: *Introduction*, S. 18.

agitas Entwürfe – in spiegelbildlicher Reaktion auf den „Westen“ – die Folgen eines Denkens, das die realen Bedingungen der Identifikationsbildung und des Austausches der sozialen Gruppen und Kulturen verkennt.

Was aber, so bleibt angesichts dieses Befundes zu fragen, können Watsujis und Yanagitas wissenschaftliche Ergebnisse positiv eintragen? Bedeuten sie lediglich „unzulässige Verzerrungen“, die den Austausch zwischen den Kulturen unnötig erschweren oder bieten sie kulturelle Charakteristika, die zum interkulturellen Dialog anregen?

In diesem Zusammenhang fällt auf, dass die Lösungsversuche der beiden Denker trotz ihrer Unterschiedlichkeit Ähnlichkeiten aufweisen, die als ein Indiz für ein gemeinsames kulturelles Anliegen genommen werden können. Sowohl Watsuji als auch Yanagita scheinen durchaus von einem Misstrauen gegenüber der Reduktion der kulturellen Phänomene auf die alleinige Gültigkeit abstrakter oder universeller Aussagen geprägt zu sein und stehen der damit verbundenen Gefahr einer „einseitigen Rückprojektion“ dieser Aussagen auf ethnische und soziale Gruppen keineswegs naiv gegenüber. So lässt sich in beiden Konzeptionen eine Hinwendung zum Partikulären und Konkreten ausmachen, die sich bei Watsuji als die kontextgebundene Intersubjektivität und Umweltbezogenheit der menschlichen Existenz darstellt, bei Yanagita hingegen in der Form der überzeitlichen Gebundenheit an den eigenen Kulturraum sowie der Forderung nach einer empathischen Wissenschaft artikuliert. Damit wird von unterschiedlichen Standpunkten aus auf eine Sphäre des kulturellen Erlebens hingewiesen, die ein im Universellen und Allgemeinen verharrendes Denken überschreitet. Kulturelle Identität bildet sich – so zeigt Watsujis Entwurf – nicht allein auf der Ebene diskursiv beschreibbarer Sachverhalte, sondern in einem „vorrepräsentativen Raum“, „der sich nur für ein Subjekt erschließt, das selbst als integraler Bestandteil in diesen Kontext gehört“³⁹³ und erklärt sich – so lässt sich mit Yanagita ergänzen – empathisch in „einer Dimension hinter registrierbaren Behauptungen und Sachkenntnis.“³⁹⁴

³⁹³ Heise, Jens: „*Nihonron*“ – *Materialien zur Kulturhermeneutik*, S. 79. Im Anschluss an diese Voraussetzung bietet Watsujis Konzeption den Anreiz für eine „Logik des Präsentativen“ (ebd.), d.h. für eine Beschäftigung mit Ausdrucksformen, die wie die Akte der Wahrnehmung oder des Empfindens kontextgebunden sind und sich nicht diskursiv in Einzelaspekte auflösen lassen. Insofern Yanagita ebenfalls auf der Zugehörigkeit zur eigenen Kultur insistiert, gilt die Möglichkeit der präsentativen Ausdrucksformen selbstverständlich auch für ihn. Ein Beispiel hierfür ist seine Schilderung der Gefühle beim Hören des *Tōno-monogatari*, die er „so wie er sie gefühlt habe“ (*kanjitaru mama* 感じたるまま) niedergeschrieben habe. Vgl. Yanagita, Kunio: *Tōno-monogatari*. YKZ, Bd. 2, S. 9 (=TYKS, Bd. 4, S. 5). Die Formulierung *kanjitaru mama* ist in ihrer „präsentativen“ Bedeutung für Yanagitas Wissenschaftsverständnis nicht unbeachtet geblieben: „Ronald Morse’s translation of *kanjitaru mama* in the last sentence as ‚as they were related to me‘ completely glosses over and neutralizes the radical aspect of Yanagita’s theory and practice of unseen and unheard rural folk – that is, the capture of their feelings and motivations – is gained by the impression that their speech makes upon one’s own affectivity. The collector’s task is then to find the best means to transmit this affective charge in writing to the reader.“ Figal, Gerald: *Civilization and Monsters*, S. 121.

³⁹⁴ Bringéus, Nils-Arvid: *Von Sinnensymbolik, Sinnentraining und einer sinnlichkeitsbewussten Ethnologie*. In: Mohrmann, Ruth-Elisabeth, Rodekamp, Volker, Saueremann, Dietmar (Hg.): *Volkskunde im*

In diesem Sinn eignet sowohl Watsujis als auch Yanagitas kulturellem Partikularismus ein Moment, das die kulturelle Differenz zwischen Japan und dem Westen paradoxerweise durch die Forderung nach einer ganzheitlichen Sicht auf die Kultur fixiert. Dies kann – über die „pädagogisch zur Selbsterkenntnis mahnenden“ Implikationen der spiegelbildlich angelegten Ethnozentrismen hinaus – eine wertvolle Bereicherung für das kulturelle Selbst- und Fremdverständnis bedeuten.

Anhang: Watsuji Tetsurō, *Koji junrei* - Pilgerreise zu alten Tempeln. Kapitel 1

Text und Übersetzung

Ajanta – Kopie der Wandmalereien – Verhältnis zu Griechenland – Bedeutung als religiöses Bild – das Bild des persischen Abgesandten

Am Abend vor meiner Abreise bekam ich bei Herrn Z für kurze Zeit Repliken der Wandmalereien von Ajanta³⁹⁵ zu sehen. Auf unerwartet großer Fläche waren die Farben auf dem Foto erheblich schöner als ich sie mir vorgestellt hatte. Da ich die Kopien in Eile betrachtet hatte, blieb mir freilich kein gründlicher Eindruck. Dennoch aber hatte ich, nachdem ich in den Zug eingestiegen war, die Empfindung, dass mein Herz unaufhörlich von diesen Bildern ergriffen war. An jenem Morgen verabschiedete ich mich auf dem Bahnhof von Kyoto von Herrn T und Herrn F. Als ich ganz allein im Speisewagen saß, stiegen jene Bilder erneut an die Oberfläche meines Bewusstseins.

Es ist wohl jetzt fünf oder sechs Jahre her, dass die Werke von Arai Hirokata³⁹⁶ wegen der Katastrophe des Kantō-Erdbebens im Jahr zwölf der Ära Taishō³⁹⁷ im Institut für Kunstgeschichte der philosophischen Fakultät der kaiserlichen Universität in Kyoto ein Raub der Flammen wurden.³⁹⁸

Was nun die Sache betrifft, die ich bei meinem Eindruck von den Kopien der Wandmalereien von Ajanta am wenigsten vergessen habe, so ist dies eine Art von eigentümlichen Farbtönen. Zwischen der Helligkeit der Farben, der Art und Weise der Schattierungen und den Dingen, die uns vertraut sind, besteht ein starker Unterschied. Dies mag wahrscheinlich der Widerschein der Natur eines heißen Landes sein. Die Temperatur ist hoch, dazu eine transparente Luft von extremer Trockenheit, Farben ohne Feuchtigkeit, –

³⁹⁵ Ajanta ist ein hufeisenförmiger Felszug im Nordosten des indischen Bundesstaates Maharashtra, mit insgesamt 29 Höhlen, die in zwei Phasen, nämlich im zweiten Jahrhundert v. Chr. und im fünften und sechsten Jahrhundert n. Chr., angelegt und ausgestaltet wurden. Mit großformatigen Felsstatuen des Buddhas, Darstellungen von Bodhisatvas und Wandmalereien, welche den Szenen aus dem Leben Buddhas zeigen, stellt Ajanta eines der großartigsten Zeugnisse buddhistischer Kunst in Asien dar. Vgl. Fisher, Robert E.: *Buddhist Art and Architecture*, London (Thames & Hudson) 1993, S. 56 ff.

³⁹⁶ Arai Hirokata (荒井寛方, 1878-1945) ist ein japanischer Maler, der sich mit den Fresken von Ajanta und den Gemälden des Hōryūji (法隆寺) in Nara befasst. Im Jahr 1916 kopiert er die Fresken von Ajanta. Vgl. Harada, Minoru 原田実: Eintrag <http://100.yahoo.co.jp/detail/荒井寛方/>.

³⁹⁷ Bezug auf das große Kantō-Erdbeben (*Kantō daishinsai* 関東大震災) im Jahr 1923.

³⁹⁸ Watsuji veröffentlicht den Text von *Koji junrei* erstmalig im Jahr 1919. Im Jahr 1946 legt er eine revidierte Textfassung vor. Der Hinweis auf das große Kantō-Erdbeben bedeutet einen nachträglichen Einschub. Zur Textgeschichte von *Koji junrei* vgl. Tanikawa, Tetsuzō: *Kaisetsu* zu Watsuji Tetsurō: *Koji junrei*, S. 307 f.

all dies hat mit Sicherheit jene Farbtöne hervorgebracht. Es sind Farbtöne ganz ohne die Empfindung von Nässe. Eine Komposition, die ich vor allem als rätselhaft empfunden habe, ist ein Bild aus dem fünften oder sechsten Jahrhundert, das das Götterpaar Kinnara³⁹⁹ zeigt, wie es inmitten der Berge musiziert. Menschen wie auch Pflanzen sind nur mit dunklen Farben gemalt; dennoch aber wirken sie merkwürdig kalt und dies bringt ein Gefühl der Bedrückung mit sich. Zum Beispiel unter anderem die Blätter der Bäume: Das Schwärzen der Blätter geschieht immer durch das Auftragen von Dunkelgrün, aber solche dunklen Schatten von Bäumen dunkler Wälder können in diesem Zustand nicht gefunden werden. Es fehlt an einer Empfindung von Licht und Luft. Prächtige Farben eines heißen Landes verbinden sich für unser Denken mit Licht, das prächtig schimmert, die Färbung dieser Bilder kommt für uns ziemlich unerwartet. Aber, wenn man bedenkt, dass die Inder, für die die schneebedeckten Berge das Paradies darstellen sollen, gegenüber kalten Farben eine besondere Vorliebe haben, ist dies in keiner Weise künstlich. Für Leute, die Indien nicht kennen, ist diese Nuance gering. Über eine Farbe, die ganz und gar nicht der Empfindung von Luft entspricht – so sehr diese zu einer wirklichkeitsgetreuen Abbildung geworden ist – werden sie kein Urteil fällen können. Ich glaube, dass es möglich ist, dass die Inder im fünften oder sechsten Jahrhundert solche ganz alltägliche Stimmungen hatten. Die damaligen Inder werden wohl – wie die Griechen – nicht lebhaft gewesen sein. Für die Stimmung von Menschen, die vom Grund ihres Herzens die Schönheit des Körpers verherrlichen, mag es eine Neigung geben, sich vom Licht fernzuhalten und den Schatten zu lieben, den hellen Tag zu fürchten und sich am Abend zu erfreuen. Dies kann man nicht nur wegen der Farbtöne vermuten, sondern auch wegen der vielen Ausdrucksweisen der Gesichter, die auf den Fresken gemalt worden sind. Männer wie Frauen, meist zeichnet sich ein schwerer Gesichtsausdruck auf diesen Gesichtern ab. Besonders die morbide Schönheit der Gesichter der Frauen liefert hierfür einen äußerst eindrucksvollen Beweis. Lang geschnitten, die Pupillen in den großen Augen nach oben gezogen, zeigt sich, irgendwie grauenerregend, eine hysterische Dunkelheit. Weil wenig Fett da ist, sind die Umrisslinien der Gesichter ganz spitz. Man hat die Augen, Nasen, Lippen und so weiter in feinen, detaillierten Linien ausgeschnitten, und im Zusammenspiel mit einer ganz und gar mangelnden reichen Empfindung ergießt sich eine verführerische, einschüchternde und seltsame Schönheit.

³⁹⁹ Kinnaras sind vogelmenschengestaltige Paare, die in der indischen Kunst gängig sind. In Ajanta sind sechs Kinnara-Paare in den erhaltenen Darstellungen der mythischen Bergwelten der Bodhisatva-Könige abgebildet. Diese Paare musizieren, tanzen oder tragen Blumentablets bzw. Girlanden. Vgl. Zin, Monika: *Ajanta. Handbuch der Malereien*. Band 2: *Devotionale und ornamentale Malerei*. Vol. I: *Interpretation*. Wiesbaden (Harrassowitz) 2003, 193 f.

Wenn wir versuchen, dies mit Bildern von griechischen Frauen zu vergleichen, die eine so gesunde, überströmende Harmonie aufweisen, wird, so denke ich, der Unterschied der beiden Seiten ganz klar.

Der Eindruck, der im Folgenden haften bleibt, ist der eigentümliche indische Realismus. Welches Bild war es? Es gab darauf eine Abbildung von einer gewaltigen Frau mit Brüsten in einer Größe von ungefähr einem Jō.⁴⁰⁰ Wohin auch immer man blickt, auf das Gesicht, die Schultern, die Arme, die Brüste oder die Hüften, es gibt keinen Ort, an dem all dies nicht herrlich realistisch gemalt wäre. Mit Sicherheit starrt das Auge dort scharf auf den Körper, und es ist damit beschäftigt, das Geheimnis der Anziehungskraft, das von seinem Inneren ausgeht, ausfindig zu machen. Was übrigens den Realismus der Darstellung angeht, so findet er sich so wie er beim menschlichen Körper erprobt worden ist, nicht auf der gesamten Bildfläche. Die Darstellung ist vielmehr auf furchterregende Weise unreal, Gestalten von extravagantem Wesen und Durcheinander finden sich nebeneinander. Teilweise freilich gibt es natürlich auch Kompositionen, die gut geeint und vernünftig sind. Außerdem scheint es auch so zu sein, dass es in den Darstellungen von Buddhas Leben und wahren Wesen ausgezeichnete Kompositionen von großer Einheitlichkeit gibt. Aber im Wesentlichen erscheinen sie, als ob sie sich mit einer äußerst sinnbildlichen, unbekümmerten Art von Märchengeschichten zufrieden geben. Ein Vergleich zwischen dem, was in Bombay und so weiter entdeckt worden ist, und einem griechisch-römischen Sittengemälde wäre eine Sache von ungemein tiefem Interesse, aber darauf bin ich jetzt nicht genügend vorbereitet. Ohne dem allzu viel Aufmerksamkeit geschenkt zu haben, was den Realismus der Darstellung betrifft, so ist die Stimmung in beiden Bildarten ausgesprochen unterschiedlich. Was nämlich das Malen der wahrgenommenen Dinge im unveränderten Zustand und nach der Natur angeht, so kann man annehmen, dass im Maler ein Instinkt existiert, und dieser Instinkt äußert sich hier in der Arbeitsweise unterschiedlich. Die Maler der griechischen Körperpositionen, auch wenn sie noch so phantasievolle Gegenstände malen, tun dies, ohne die Ähnlichkeit der Dinge mit der Natur zu vergessen, und sie verlassen niemals den Grund der Realität. Die indischen Maler hingegen haben, während sie jede Einzelheit des menschlichen Körpers überaus subtil darstellen, in Bezug auf die Stellung der Körper ein Verfahren, das die Natur fast zur Gänze ignoriert.⁴⁰¹ Zum Beispiel, wenn

⁴⁰⁰ 1 Jō (丈) = 10 Shaku (尺) entspricht 3,03 m. Vgl. Engel, Heiko: *Measure and Construction of the Japanese House*. Rutland u.a. (Tuttle Publishing) ¹¹2003, S. 22.

⁴⁰¹ Zur kühnen künstlerischen Gestaltung und Raumaufteilung der Malereien von Ajanata vgl. Fisher, Robert E.: *Buddhist Art and Architecture*, S. 59: „The imaginative colours and freedom in expression

man sich fragt, ob die Körper der Himmelwesen, die durch die Luft fliegen, nicht – freilich mit großem Geschick – gleichsam schwanken, und dies gleich über den Köpfen der Menschen, die auf der Erde gehen, stattfindet, dann ist dabei das Verhältnis zwischen den beiden Positionen überhaupt nicht berücksichtigt. Das ist wohl der Beweis dafür, dass die Maler die Erscheinung der gesamten Bildfläche nicht der Natur entsprechend in ihrem Bewusstsein hatten. Die Komposition entspringt nicht der Vorstellung der Künstler, sondern Konventionen von Geschichten, die man malen will. Was dies betrifft, so glaube ich, dass man die Mythen des Mahayana-Buddhismus, die in den buddhistischen Sutren aufgezeichnet sind, bemerken kann.

Was das Verhältnis zwischen den Positionen der griechischen Bilder und den Fresken von Ajanta betrifft, so ist es nicht nur als ein Problem der Kunstgeschichte die Erforschung wert, sondern auch, weil man die Verflechtungen der Weltkulturen der damaligen Zeit kennen und erklären muss. Über Methoden, Farben und andere Details mag es freilich Forschungen von Spezialisten geben. Geht man jedoch von alltäglichen, nicht weiter bestimmten Vermutungen aus, sei es vom Einfluss der Epoche, sei es vom Verlauf des Einbruchs der römischen Kultur, dann gibt es Mischlinge (Eurasier) von Indern, d.h. vor allem indisch gewordene Griechen. Was die Sache angeht, dass die Methoden dieser Griechen, die von Kindheit an zwischen den Fantasien der Inder aufgewachsen sind, hier mitbeteiligt sind, so kann man da ganz sicher sein. Ferner, auch wenn man annimmt, dass die Urheber der Bilder rein indisch gewesen sind, muss man doch bis zu einem bestimmten Punkt feststellen, dass eine solche Kunstrichtung mit Indien als Vater und Griechenland als Mutter entstanden ist. Die indische Kunst hat den künstlerischen Geist Griechenlands nicht in sich aufgenommen und so ist wohl eine indische Kunst dieser Art nicht entstanden. Der Grad der Durchdringung der indischen Malerei ist weit kraftvoller als in der Gandhara-Kunst⁴⁰² und so ist eine bemerkenswert originelle Kunst entstanden.

Die Repliken der Fresken von Ajanta werfen noch eine andere Frage von Interesse auf. Ich frage mich, warum solche Bilder wohl als religiöse Bilder erforderlich waren. Die religiösen Bilder der Renaissance können erklären, dass die Kunst der Antike im Kern

used in depicting floral and animal forms as well as the arbitrary spatial treatment, give these 1500-year-old murals a decidedly modern flavour.“

⁴⁰² Gandhara liegt an der Nordwestgrenze des indischen Subkontinents vom Peshāwar-Tal bis zum Indus. Die so genannte Gandhara-Kunst, mit ihrer Blütezeit im zweiten und dritten Jahrhundert n. Chr., ist eine Mischkunst aus griechisch-römischen Formen und buddhistischen Motiven. Die Verbreitung des Gandhara-Stils folgt der Ausbreitung des Buddhismus von Indien nach Norden und Nordwesten. Vgl. Härtel, Herbert, Auboyer, Jeannine: *Indien und Südostasien*. Propyläen Kunstgeschichte Bd. 16. Berlin (Propyläen Verlag) 1971, S. 61 ff.

christlich war und als deren Wiedergeburt gelten. Darüber hinaus können sie sogar eine Erklärung für die Befreiung der sich auflehrenden Menschen im Mittelalter bieten. So frage ich mich, worin wohl eine gute Erklärung für die Funktion der Fresken von Ajanta bestehen könnte. Die Frage, die sich hier stellt, ist die Malweise der Körper oder der Gesichter der Frauen, die sie entweder als himmlische Wesen oder Bodhisattvas erscheinen lässt, oder die Darstellung verführerischer Frauen in Liebesszenen. In den Madonnen der Renaissance sind sowohl fruchtbare Körper als auch anmutige Gesichtszüge gezeichnet. Es ist dort das Bemühen zu spüren, dass über den Ausdruck der Personifikation der Schönheit der Aphrodite hinaus auch die Unverletzlichkeit als Jungfrau und die Unendlichkeit der Liebe des Messias dargestellt werden sollen. Aber bei den Bodhisattvas von Ajanta gibt es das Bestreben, eine solche Klarheit und barmherzige Liebe zum Ausdruck zu bringen, nicht. Außerdem erregt bei den Frauenkörpern die zur Erscheinung gebrachte Spannung des blühenden Lebens und das Überfließen des reichen Lebens Aufmerksamkeit. Bei den Plastiken der Aphrodite hingegen und dem darin dargestellten Ideal der Körperhaltung kann ich einen solchen Eindruck nicht bemerken. Es ist eher eine Weiblichkeit, die als Gegensatz zum Männlichen existiert, eine Weiblichkeit als Prinzip der Verführung, einfach nur so viel, was der Mensch am Körper einer Frau erblicken kann. Es scheint so, als ob man einen Teil, der die Schönheit des eigenen Selbst empfindet, betont und zur Darstellung gebracht hat. Dies ist besonders eindrucksvoll bei den himmlischen Göttern, den liebenden Frauen, den Frauen, die in den Abbildungen zu den Sagen erscheinen, usw. Menschen, die die Darstellungsweise der hoch aufragenden Busen und breiten Hüften betrachtet haben, mögen vielleicht, so glaube ich, zur gegenteiligen Ansicht gelangen. Was dort gleichsam als Höhepunkt der Harmonie zur Erscheinung gelangt, ist nicht das Zusammenspiel von schönen Linien und Gesicht, sondern gleichsam eine bis zum Göttlichen erhöhte Lebensfreude ohne mysteriöses Entzücken. Es ist das Gefühl der Weichheit von Haut und schwellendem Fleisch, das sogleich zur Tastempfindung drängt. Warum aber, so frage ich mich, mussten solche Bilder in die Gebetshallen von Buddhisten, an die Wände von Häusern und Ähnlichem gemalt werden? Was musste wohl Mönchen, die die sinnlichen Freuden hinter sich gelassen haben und inmitten der Berge nach Wahrheit und Erlösung suchen, an Bildern dieser Art gefallen haben?

Es ist nicht richtig, das menschliche Leben auf diese Weise in ein religiöses, intellektuelles und moralisches Leben zu klassifizieren und zu unterscheiden. Dies bedeutet, das Leben in seiner konkreten Einzigartigkeit zu zerstückeln, und es in seiner lebendigen Ganzheit zu erfassen wird eine Sache der Unmöglichkeit. Freilich, was die Betrachtung der

Dinge angeht, so ist es nach wie vor notwendig, sie einerseits entsprechend ihrer charakteristischen Merkmale zu bestimmen und zu unterscheiden; andererseits aber darf man nicht vergessen, dass es sich um die Seite einer Ganzheit handelt. Der Sinn hiervon besteht darin, dass man, ungeachtet der Tatsache, dass das religiöse und das genussvolle Leben zuweilen eine Verbindung eingehen, immer noch sorgfältige Differenzierungen zwischen den beiden Seiten vornehmen muss. Auch das Leben des Buddhisten kann man von diesen Differenzierungen nicht abtrennen. Im Buddhismus machen die Rituale der religiösen Verehrung, die Tempelhallen und die dekorativen Künste auf keinen Fall das Wesen des religiösen Lebens aus. Im buddhistischen Leben ist es unerheblich, wenn solche Dinge ganz und gar fehlen. Fern von allen künstlichen, von Menschen geschaffenen Versuchen mit Farbe und Musik herrscht Ödnis; die Hingabe und das Vertrauen gegenüber dem Absoluten, ferner die Selbstüberwindung, die gegenüber diesem Absoluten geleistet wird, die Ausdauer und das Ausüben von zarter Liebe, – dies allein genügt. Außerdem kommt hinzu, dass, wie wir alle wissen, die Kunst, welche die Sinne erfreut, ebenso wie die Kunst, die den Geist erhöht und das Herz reinigt, den Menschen nicht auf die Seite des religiösen Lebens ziehen kann, wenn sie dies lediglich zum Genuss der Sinne tut. Aus diesem Grund pflegte man in den Religionsgemeinschaften der Buddhisten ebenso wie in den Glaubensgemeinschaften der Christen eine Beziehung zu einem ursprünglichen und schlichten Leben, das auf keinen Fall mit den schönen Künsten in Verbindung gebracht wurde. Man vertrat vielmehr den Standpunkt, die Kunst gerade wegen ihrer sinnlichen Eigenschaften abzulehnen. Wenn man in Betracht zieht, dass dies Leidenschaften mit sich bringt, die in das religiöse Leben einzudringen versuchen, dann ist dies ausgesprochen natürlich.

Aber, es soll auch nicht ignoriert werden, dass die Kunst die Kraft besitzt, den Geist des Menschen zu erhöhen und sein Herz zu läutern. Auch wenn die ästhetische Einfühlung im wirklichen Leben der Rezipienten nicht vorhanden ist und nur in den Ereignissen der Welt der Träume vorbeizieht, ist sie doch eine Sache, die, ohne Realität bewirken zu können, die Erhöhung der eigenen Person vor dem eigenen Selbst entwickelt und sichtbar werden lässt; so gibt sie für das wirkliche Leben gute Anregungen und bewirkt die Motivation zu deren Realisierung. Wenn man zum Beispiel bei religiösen Zeremonien Musik einsetzt, dann führt dies, um mit Schopenhauer⁴⁰³ zu sprechen, für einen kurzen Moment ins

⁴⁰³ Im Hintergrund steht Arthur Schopenhauers (1788-1860) Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung*, worin das ästhetische Anschauen, darin auch insbesondere die Musik, über die Persönlichkeit hinausführt und das Wollen mit dessen steter Pein aufhebt. Vgl. Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 45. Sämtliche Werke. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Bd. 1. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1989, S. 312.

Nirwana und wird das Verlangen der Menschen nach höchster Freude sowie seelischer Befreiung stark anregen. So wird zum Beispiel das im *Amida-kyō*⁴⁰⁴ entworfene Bild des Reinen Landes durch allerlei Kunst ausgeschmückt, und es erzählt von dieser Beziehung.

Durch die Kraft, für alle Lebewesen einen Hinweis auf die Erhöhung des Selbst zu geben, besitzt die Kunst Möglichkeiten, die als Hilfsmittel zur Rettung aller Lebewesen gebraucht werden können. Durch die Verbindung von Buddhismus und Kunst ist diese Möglichkeit Realität geworden. Aber die Kunst, auch wenn sie als Notbehelf benutzt wird, besitzt die Fähigkeit, durch sich selbst voranzuschreiten. Aus diesem Grund, ist die Tatsache, dass die Kunst im Innern der Tempel eine eigene Wirksamkeit zu entfalten beginnt, keinesfalls verwunderlich. Was im Herzen an Entzücken für die Kunst ist, nämlich diese Kraft von mysteriöser Schönheit, mag wohl tatsächlich wie reines Glück empfunden werden. Würde man den Gedanken haben, wie viel müheloser die Art des Entzückens dank der Kunst ist statt der Erlösung durch die Religion, so ist der Ursprung dieses Gedankens leicht zu fassen.

Die Fresken von Ajanta sind der Beweis dafür. Was die Maler betrifft, die diese Fresken gemalt haben, so mag es sein, dass sie vielleicht nicht an die religiösen Vorschriften gebunden waren, die Buddha gepredigt hatte. Auch die Menschen, die in der Tempelhalle lebten und Buddha in der Andacht verehrten, haben vielleicht die Forderung, sich von den sinnlichen Begierden zu befreien, nicht stark empfunden. Außerdem mag es wohl sein, dass sie dank der im Zwielflicht beleuchteten Erscheinungen der verschiedenen Männer und Frauen sowie dank der merkwürdigen und heftigen Reize von unzähligen, dekorativ nebeneinander gereihten Buddha-Bildnissen trunken waren und die Erfahrung einer angenehmen Berauschtigkeit gemacht haben. Wenn es geschieht, dass dies irgendwie als religiöses Gefühl angenommen wird, dann ist dies die Trunkenheit, die dank des Genusses an der Kunst verursacht worden ist; und gerade so wie im alltäglichen Leben der Laien mag es etwas sein, das dadurch entsteht, dass man durch einen unmittelbaren Genuss, der sich im Nu in Abneigung oder Schmerz wandelt, eben nicht aufgerichtet wird.

⁴⁰⁴ Das Amitabha-Sutra (japanisch Amida-kyō 阿弥陀經) zählt zur Reihe der drei Sutren des Reinen Landes des Mahayana-Buddismus und ist einer der Zentraltexthe der Reinen-Land-Schule. In Indien um 100 n.Chr. entstanden, wurde der Text um 402 von Kumārajīva ins Chinesische übersetzt. Der Text bietet eine Schilderung des Reinen Lands und seiner Bewohner, erläutert die spirituelle Natur des Reinen Lands und betont die Möglichkeit, das Reine Land durch die Rezitation des *nembutsu* zu erreichen. Vgl. Matsunaga, Alicia, Matsunaga, Daigan: *Foundation of Japanese Buddhism*. Vol. II. *The Mass Movement (Kamakura & Muromachi Periods)*. Los Angeles, Tokyo (Buddhist Books International) 1988, S. 19 f.; S. 32.

Dies bedeutet nicht, dass sie nicht an Buddha geglaubt haben. Aber, was ihren Glauben betrifft, so war es ein nachsichtiger Buddha, der alles verzeiht und einige Menschen Buddhaschaft erreichen lässt; er war wohl kein strenger Sektenführer, der sowohl buddhistische Gebote als auch innerliche Reinigung angeordnet hat. Aus diesem Grund mag das Innere der Steinhöhlen, das mit solchen Bilden und Statuen geschmückt ist und als Miniaturbildnis des buddhistischen Paradieses der Reinen Landes erscheint, für die Menschen eine Gelegenheit gewesen zu sein, die Seligkeit des Endzweckes zu ahnen. Damit verbindet sich weitere Frage, nämlich dass das Bild, das die persischen Gesandten darzustellen scheint, mit drei Shaku⁴⁰⁵ vergleichsweise klein ist. Nur bei diesem Bild ist die Stimmung der Farben ganz anders. Das ganze Bild ist von liebevoller Harmonie, freundlich, und mit Farben von vielfältigen Nuancen gemalt. Ebenso ist die Komposition, die einen Perser darstellt, der von vier oder fünf weiblichen Gestalten umringt wird, ausgesprochen kunstfertig. Auch weisen die Linien der Umrisse der Menschen im Vergleich zu den anderen Bildern beträchtliche Unterschiede auf. Wenn ich die Abstände der fehlenden Umrisse und bestehenden Umrisse mit anderen Bildern vergleiche, dann ist es gerade von diesem Bild besser zu sagen, dass es aus Linien besteht. Herr Z hat gesagt, dass gerade dieses Bild im besonderen Maß ein Mysterium repräsentiere. Er meinte auch, dass man mitten in Ajanta eigenartige Bräuche eingeführt habe, sei wohl nicht wahrscheinlich, und ob nicht es nicht sein könne, dass zwischen Gandara und den Strichzeichnungen der Westländer eine Beziehung bestanden habe, und Ähnliches mehr. Ohne jeden Zweifel trägt gerade dieses Bild eine eigenartige Stimmung und Schönheit in sich. Die Tatsache, dass man auf diesem Bild den Einfluss Persiens wahrnimmt, ist schon eine Sache, die in diesem Punkt Aufmerksamkeit erregt. Auf einer Fotografie im Buch „Khotan“ von Sir Aurel Stein⁴⁰⁶ sind in der Nähe von nackten Frauen, die inmitten eines Lotosteiches stehen, zwei Buddha-Gestalten gemalt. Was dieses Bild betrifft, so ist es von reinster Empfindung, und obwohl sich das indische Bild davon in der Atmosphäre unterscheidet, meint man doch, dass es irgendetwas Ähnliches in der Malweise gibt.

Wenn man als Methode zur Erhaltung der Bilder Firnis aufgetragen hat, hat sich, so habe ich gehört, die Frische der Farben der Deckengemälde unversehrt erhalten. Aus die-

⁴⁰⁵ 1 Shaku (尺) entspricht 0,303 m. Vgl. Engel, Heiko: *Measure and construction of the Japanese House*, S. 22.

⁴⁰⁶ Sir Aurel Stein gilt als einer der berühmtesten Archäologen, der zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts die Seidenstraße bereist und erklärt hat. Vgl. Whitfield, Susan: *Life along the Silkroad*. Berkeley, Los Angeles (University of California Press) 2001, S. 2 ff. Vgl. auch oben, Anm. 109.

sem Grund kann man in Bezug auf die Eigenschaften dieser Bilder mit Recht sagen, dass sie die ursprünglichen Eigenschaften der Fresken von Ajanta aufweisen.

Was bei dem Bild des persischen Gesandten besonders ins Auge fällt, ist der verführerische Gesichtsausdruck der Frau, die an der rechten Schulter des persischen Mannes steht. Dies ist eine eigentümlich indische Schönheit von Frauen, die in der Kunst der griechischen Körperhaltungen nicht zum Ausdruck gebracht wird. Ich glaube, dies zeigt in höchst repräsentativer Form, in welcher Weise die Inder die Frauen gefürchtet und in welcher Weise sie die Frauen geliebt haben. Das ist dieselbe Empfindung wie sie in der mittelalterlichen Sage vom Venusberg⁴⁰⁷ zum Ausdruck gebracht wird. Den Griechen freilich waren solche Empfindungen ganz und gar unbekannt. Was den Import dieser Empfindungen zuerst um Alexandria herum betrifft, so kann es sein, dass vielleicht Indien der Ausgangspunkt war. Trunkenheit im Fleisch oder Rettung der Seele – man steht vor der Wahl, und was die Schönheit der Frauen angeht, die sich in den Augen der Männer spiegelt, so zeigt sie genau dies. Diese Bilder beschreiben eine derartige Schönheit ganz wirklichkeitsgetreu, aber auch in einer höchst idealen Weise.

Religiöse Malerei ist dies jedoch nicht. Wenn Asketen mit diesen Bildern nicht Tag und Nacht vertraut waren, dann waren diese Bilder wohl so etwas wie Nadelkissen der Askese. So ist dies zwar schön, aber auch furchterregend und in hohem Maße reizvoll.

⁴⁰⁷ Tatsächlich ist die Sage vom Venusberg mehr eine literarische Mittelalterrekonstruktion des romantischen 19. Jahrhunderts. Zur „Wiederentdeckung des Motivs“ durch Richard Wagner vgl. Kreuziger-Herr, Annette: *Ein Traum vom Mittelalter. Die Wiederentdeckung mittelalterlicher Musik in der Neuzeit*. Köln (Böhlau) 2003, S. 79 f. Zum mittelalterlichen Dichter Tannhäuser (erschließbare Schaffenszeit zwischen ca. 1228/1229 und 1256/66) und seiner Bearbeitung der Thematik des Venusberges im Rahmen eines Bußliedes vgl. Mertens, Volker: *Art. Thannhäuser*. In: *Lexikon des Mittelalters*. Hg. von Norbert Angermann u.a. Bd. VIII. München (Deutscher Taschenbuch Verlag) 2002, Sp. 459 f.

Bibliographie

Quellen in japanischer Sprache

Watsuji Tetsurō Zenshū 和辻哲郎全集 (1961-1963). 20 Bände. Tōkyō: Iwanami Shoten (zitiert als WTZ mit Bandnummer und Seitenangabe).

(1961). *Koji junrei* 古寺巡礼. Bd. 2.

(1962). *Nihon seishinshi kenkyū* 日本精神史研究. Bd. 4.

(1962). *Nihon seishin* 日本精神. Bd. 4.

(1962). *Fūdo* 風土. Bd. 8.

(1962). *Itaria koji junrei* イタリア古寺巡礼. Bd. 8.

(1962). *Ningen no gaku toshite no rinrigaku* 人間の学としての倫理学. Bd. 9.

(1962). *Rinrigaku* 倫理学 Teil 1. Bd. 10.

(1962). *Rinrigaku* 倫理学 Teil 2. Bd. 11.

(1962). *Nihon shisōshi* 日本倫理思想史 Teil 1. Bd. 12.

(1962). *Nihon shisōshi* 日本倫理思想史 Teil 2. Bd. 13.

Teihon Yanagita Kunio Shū 定本柳田国男集 (1962-1971). 36 Bände. Tōkyō: Chikuma Shobō (zitiert als TYKS mit Bandnummer und Seitenangabe).

(1962). *Senzo no hanashi* 先祖の話. Bd. 10.

(1962). *Shintō shiken* 神道私見. Bd. 10.

(1963). *Yōkai dangi* 妖怪談義. Bd. 4.

(1963). *Yama no jinsei* 山の人生. Bd. 4.

(1963). *Yama no kō* 山の考. Bd. 4.

(1963). *Tōno monogatari* 遠野物語. Bd. 4.

(1963). *Ishigami-mondō* 石神問答. Bd. 12.

(1963). *Kokushi to minzokugaku* 国史と民俗学. Bd. 24.

(1964). *Kyōdo seikatsu no kenkyūhō* 郷土生活の研究法. Bd. 25.

(1964). *Minkan denshō ron* 民間伝承論. Bd. 25.

(1964). *Tanoshii seikatsu* たのしい生活. Bd. 30.

Yanagita Kunio Zenshū 柳田国男全集 (1997 ff.). 36 Bände. Tōkyō: Chikuma shobō (zitiert als YKZ mit Bandnummer und Seitenangabe).

(1997). *Tōno monogatari* 遠野物語. Bd. 2.

(1997). *Yama no jinsei* 山の人生. Bd. 3.

(1997). *Yama no kō* 山の考. Bd. 3.

(1998). *Seinen to gakumon* 青年と学問. Bd. 4.

(1998). *Minkan denshō ron* 民間伝承論. Bd. 8.

(1998). *Kyōdo seikatsu no kenkyūhō* 郷土生活の研究法. Bd. 8.

(1998). *Kokushi to minzokugaku* 国史と民俗学. Bd. 14.

(1999). *Ishigami-mondō* 石神問答. Bd. 1.

(2004). *Senzo no hanashi* 先祖の話. Bd. 15.

Yanagita, Kunio (1977). *Nihon no densetsu* 日本の伝説. Tōkyō: Shinchōbunko

Yanagita, Kunio (2007/08). *Yūmeidan* 幽冥談. In: *Yūmeidan* 幽冥談. Yanagita Kunio Shū. Hg. von Higashi, Masao 東雅夫. Tōkyō: Chikumashobō

Weitere Quellen in japanischer Sprache

Tanizaki, Jun'ichirō 谷崎潤一郎 (1982). *In'ei raisan* 陰翳礼讃. Tanizaki Jun'ichirō Zenshū. Bd. 20. Tōkyō: Chūōkoronsha

Monographien und Aufsätze in japanischer Sprache

Asano, Yō 浅野洋 (2008). ‚Komento‘ *Watsuji Tetsurō* „itaria koji junrei“ 「コメント」和辻哲郎『イタリア古寺巡礼』. In: *Ritsumeikan studies in language and culture*, Vol. 20.2, S. 155-157.

Frattolillo, Oliviero (2008). *Itaria koji junrei. Bi to shisō no henreki* イタリア古寺巡礼. 美と思想の遍歴. In: *Ritsumeikan studies in language and culture*, Vol. 20.2, S. 147-153.

Fukuta, Ajiō 福田アジヲ (2007). *Yanagita Kunio no minzokugaku* 柳田国男の民俗学. Tōkyō: Yoshikawa Kō bunkan

Gotō, Sōichirō 後藤総一郎 (1987). *Yanagita Kunio ron* 柳田国男論. Tōkyō: Kōbunsha

Harada, Minoru 原田実: Eintrag: *Arai Hirokata*. <http://100.yahoo.co.jp/detail/荒井寛方/>.

- Hashiuchi, Takeshi 橋内武 (2011). „*Tōno-monogatari*“ *no seiritsu hyaku nen* 『遠野物語』の成立百年. In: St. Andrew's University. *Sociological Review* (44) 2, S. 337-352.
- Hirano, Yukihito 平野幸仁 (1986). *Watsuji fūdo ron no haikei* 和辻風土論の背景. In: *The Journal of the Yokohama National University* 33 (Dec.), S. 205-213.
- Ikeda, Yasaburō 池田弥三郎 (1977). *Kaisetsu* 解説 zu Yanagita Kunio: *Nihon no densetsu* 日本の伝説. Tōkyō: Shinchōbunko, S. 164-169.
- Inoue, Mitsusada 井上光貞 (2009). *Kaisetsu* 解説 zu Watsuji Tetsurō: *Fūdo. Ningenteki kōsatsu*. 風土. 人間的考察. Tōkyō: Iwanami Shoten, S. 289-299.
- Inukai, Yuichi 犬飼裕一 (2005). *Aida no shisō to shakai gaku: Watsuji Tetsurō „watashi no kompon no kō” wo megutte jō* 間(あいだ)の思想と社会学:和辻哲郎「私の根本の考」をめぐって上. In: Hokkai-Gakuen University. *The Journal of Economics* 53.1, S. 1-15.
- (2005). *Rinrigaku to shakai gaku to no aida. Watsuji Tetsurō „watashi no kompon no kō” megutte ge* 倫理学と社会学のあいだ. 和辻哲郎「私の根本の考」をめぐって下. In: Hokkai-Gakuen University. *The Journal of Economics* 53.2, S. 21-41.
- Kaneko, Takezō 金子武蔵 (1962a). *Kaisetsu* 解説 zu Watsuji Tetsurō: *Ningen no gaku toshite no rinrigaku* 人間の学としての倫理学. WTZ, Bd. 9. Tōkyō: Iwanami Shoten, S. 481-506.
- (1962b). *Kaisetsu* 解説 zu Watsuji Tetsurō: *Rinrigaku*. WTZ, Bd. 11. Tōkyō: Iwanami Shoten, S. 449-502.
- Katō, Hidetoshi 加藤秀俊 (1991). *Aru ōfuku shokan no naiyō bunseki: Minakata Kumagusu to „ryōtō no inoko”* ある往復書簡の内容分析:南方熊楠と「遼東の豕」. *A Content Analysis of Academic Correspondence: Letters of K. Minakata and K. Yanagita*. In: *Bulletin of the National Institute of Multimedia Education* 5, S. 1-16.
- Katō, Shūichi 加藤周一 (2010). *Kaisetsu* 解説 zu Watsuji Tetsurō: *Nihon seishinshi kenkyū* 日本精神史研究. Tōkyō: Iwanami Shoten, S. 391-401.
- Kawatani, Shigeki 川谷茂樹 (2006). *Watsuji Tetsurō fūdo ni okeru tasha rikai ni tsuite: ryokōsha to iu apurochi* 和辻哲郎『風土』における他者理解について『旅行者』というアプローチ. In: *The Journal of Hokkai Gakuen University* 127 (March), S. 25-43.
- Kioka, Nobuo 木岡伸夫 (2007). *„Chiriteki ketteiron” saikō – „fūdo” no hihanteki juyō wo megutte* 「地理的決定論」再考 – 『風土』の批判的受容をめぐって. *Essays and Studies by Members of the Faculty of Letters* 57.2 (October), Kansai University, S. 1-26.

- Koyasu, Nobukuni 子安宣邦 (2009). *Kaisetsu 解説 zu Watsuji Tetsurō: Ningen no gaku toshite no rinrigaku 人間の学としての倫理学*. Tōkyō: Iwanami Shoten, 259-277.
- Kumano, Sumihiko 熊野純彦 (2009a). *Watsuji Tetsurō. Bunjin tetsugakusha no kiseki 和辻哲郎文人哲学者の軌跡*. Tōkyō: Iwanami Shoten
- (2009b). *Nihon tetsugaku shōshi 日本哲学 小史*. Tōkyō: Chukoron-shinsha
- Matsui, Ryugo 松居竜吾 (2008). *Yanagita Kunio to Minakata Kumagusu no kyōryoku ni tsuite (kenkyū kadai: fīrudo wāku ni yoru Minakata Kumagusu no ashiato chōsa to eizō saku hin no sakusei, I kyōdō kenkyū 柳田国男と南方熊楠の協力について(研究課題: フィールドワークによる南方熊楠の足跡調査と映像作品の作成, I 共同研究)*. In: *Journal of the Socio-Cultural Research Institute, Ryukoku University: society and culture* 10 (June), S. 226-233.
- Nagaike, Kenji 永池健二 (1989). *Kaisetsu 解説 zu Yanagita zenshū 4*. Tōkyō: Chikuma shobō, S. 507-535.
- Ōta, Tetsuo 大田哲夫 (1984). *Watsuji Tetsurō ni okeru „kōji junrei“ no ichi 和辻哲郎における『古寺巡礼』の位置*. In: *Annals of Ethics (日本倫理学会)* 33, S. 155-171.
- Ozawa, Toshio 小澤俊夫 (1983). *Kaisetsu 解説 zu Yanagita Kunio: Nippon no mukashibanashi 日本の昔話*. Tōkyō: Shinchōbunko, S. 181-184.
- Sekiguchi, Toshimi 関口敏美 (1988). *Yanagita Kunio ni okeru „gakumon“ no tenkai to kyōikukan no keisei 柳田国男における「学問」の展開と教育観の形成*. In: *Annual Report of Educational Research, Nara Women's University* 6, S. 1-14.
- Takashina, Shūji 高階秀爾 (2009). *Kaisetsu 解説 zu Watsuji Tetsurō: Itaria kōji junrei*. Tōkyō: Iwanami Shoten, S. 253-260.
- Takeyama, Hirohide 竹山博英 (2008). *Watsuji Tetsurō to minami itaria 和辻哲郎と南イタリア*. In: *Ritsumeikan studies in language and culture*, Vol. 20.2, S. 139-146.
- Tanigawa, Ken'ichi 谷川健一 (2010). *Chichi wo kataru. Yanagita Kunio to Minakata Kumagusu 父を語る。柳田国男と南方熊楠*. Tōkyō: Fuzambo international
- Tanikawa, Tetsuzō 谷川徹三 (1962). *Kaisetsu 解説 zu Watsuji Tetsurō: Fūdo. Itaria kōji junrei*. WTZ, Bd. 8, Tōkyō: Iwanami Shoten, S. 409-420.
- (2009). *Kaisetsu 解説 zu Watsuji Tetsurō: Kōji junrei*. Tōkyō: Iwanami Shoten, S. 307-325.
- Tochigi, Nobuaki 棚木伸明 (2006). *„Kōji junrei“ ga kureta monosashi 『古寺巡礼』がくれたモノサシ*. In: *Sofia*, Vol. 55.2, S. 225-232.

Tsuda, Masao 津田雅夫 (2003). „*Fūdo*“ *no sōkō ni tsuite* 『風土』の草稿について. *A Note on Watsuji's Manuscript for Climate and Culture*. In: Bulletin of the Faculty of Regional Studies. Gifu University 12 (Februar), S. 201-216.

Yamada, Kō 山田洗 (1987). *Watsuji Tetsurō ron* 和辻哲郎論. Tōkyō: Kadensha

Japanische Quellen in Übersetzungen:

David A. Dilworth and Valdo H. Viglielmo (Hg.) (1998). *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy*. Selected documents. Translated and edited by David A. Dilworth and Valdo H. Viglielmo, with Augustin Jacinto Zavala. Westport, London: Greenwood Press, insb. S. 221-287.

Tanizaki, Jun'ichirō (2002). *Lob des Schattens. Entwurf einer japanischen Ästhetik*. Aus dem Japanischen von Eduard Klopfenstein. Zürich: Manesse Verlag

Watsuji, Tetsurō (1961). *A Climate. A Philosophical Study by Watsuji Tetsuro*. Translated by Geoffrey Bownas. Tōkyō: Printing Bureau, Japanese Government

--- (1969). *Yōkyoku ni arawareta rinri shiso. Japanese Ethical Thought in the Noh Plays of the Muromachi Period*. Translated by David A. Dilworth. In: Monumenta Nipponica, Vol. 24, No. 4, S. 467-498.

--- (1996). *Watsuji Tetsurō's rinrigaku*. Translated by Yamamoto Seisaku and Robert E. Carter. Introduction and Interpretive Essay by Robert E. Carter. Albany: State University of New York Press

--- (1997). *Fūdo – Wind und Erde. Der Zusammenhang zwischen Klima und Kultur*. Übersetzt und eingeleitet von Dora Fischer-Barnicol und Okochi Ryogi. Darmstadt: Primus

--- (2005). *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*. Aus dem Japanischen übersetzt von Hans Martin Krämer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

--- (2005). *Pellegrinaggio alle antiche chiese d'Italia*. Übersetzt und hg. von Oliviero Fratolillo. Palermo: L'Epos

Yanagita, Kunio (1970). *About our Ancestors. The Japanese Family System*. Translated by Fanny Hagin Mayer and Ishiwara Yasuo. New York, Westport/Connecticut, London: Greenwood Press

--- (2008). *The Legends of Tono*. Translated by Ronald A. Morse. 100th Anniversary Edition. Lanham: Lexington Books

Weitere Quellen:

Aristoteles (1990). *Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik*. Organon IV. Übersetzt und mit Anmerkungen hg. von Eugen Rolfes. Mit neuer Einleitung und Bibliographie von Otfried Höffe. Hamburg: Meiner (Philosophische Bibliothek Bd. 11)

Hegel, Georg Wilhelm (1988). *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Die germanische Welt*. Auf Grund der Handschriften hg. von Georg Lasson. Hamburg: Meiner (Philosophische Bibliothek Bd. 171 d)

Heidegger, Martin (1976). *Sein und Zeit*. Tübingen: ¹³Max Niemeyer

Schopenhauer, Arthur (1989). *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Sämtliche Werke. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Bd. 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Sekundärliteratur:

Ameln, Falko von (2004): *Konstruktivismus. Die Grundlagen systemischer Therapie, Beratung und Bildungsarbeit*. Tübingen, Basel: A. Francke

Anderson, Mark (2009). *Japan and the Specter of Imperialism*. New York: Palgrave Macmillan

Antoni, Klaus (1996). *Japans schwerer Weg nach Asien – Geistesgeschichtliche Anmerkungen zu einer aktuellen Debatte*. In: Hijiya-Kirschner, Irmela: *Überwindung der Moderne? Japan am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 123-145. (Edition Suhrkamp 1999, Neue Folge Bd. 999)

--- (1998). *Shintô & die Konzeption des japanischen Nationalwesens (kokutai)*. *Der religiöse Traditionalismus in Neuzeit und Moderne*. Leiden, Boston, Köln: E. J. Brill. (Handbuch der Orientalistik, Abteilung 5, Japan. Bd. 8)

Arisaka, Yoko (1996). *Space and History: Philosophy and Imperialism in Nishida and Watsuji*. Ph.D. dissertation (UMI Microform 9707032). University of California

Aso, Noriko (2010). *Greece of the East: Philhellenism in Imperial Japan*. In: Bassi, Karen und J. Peter Euben (Hg.). *When Worlds elide. Classics, Politics, Culture*. Lanham et al.: Rowman & Littlefield, S. 19-42.

Bart, Fredrik (1969). *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Long Grove: Waveland Press

Beierwaltes, Werner (1980). "Nicht-Sein ist". In: Ders. *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 9-23.

- Bellah, Robert N. (2003). Japans Cultural Identity: Some Reflections on the World of Watsuji Tetsurō. In: Ders. *Imagining Japan. The Japanese Tradition and its modern Interpretation*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, S. 114-139.
- Bernier, Bernard (1985). Yanagita's ‚About Our Ancestors‘: Is it a Model for an Indigenous Social Science? In: Koschmann, J. Victor, Keibō Ōiwa und Shinji Yamashita (Hg.). *International Perspectives on Yanagita Kunio and Japanese Folklore Studies*. Ithaka: Cornell East Asia Papers, S. 65-95. (Cornell University East Asia Papers, Nr. 37)
- (2006). National Communion: Watsuji Tetsurō's Conception of Ethics, Power, and the Japanese Imperial State. In: *Philosophy East and West*, Vol. 56, No. 1 (January), S. 84-105.
- Berque, Augustin (1986). *Le Sauvage et l'Artifice – Les Japonais devant la Nature*. Paris: Gallimard
- (1994). Milieu et logique du lieu chez Watsuji. In: *Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 92, Issue 4 (Novembre), S. 495-507.
- Blocker, H. Gene und Christopher I. Starling (2001). *Japanese Philosophy*. Albany: State University of New York Press
- Bringéus, Nils-Arvid (1997). Von Sinnensymbolik, Sinnentraining und einer sinnlichkeitsbewussten Ethnologie. In: Mohrmann, Ruth-Elisabeth, Volker Rodekamp und Dietmar Sauer mann (Hg.). *Volkskunde im Spannungsfeld zwischen Universität und Museum. Festschrift für Hinrich Siuts zum 65. Geburtstag*. München, Berlin: Waxmann (Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland. Bd. 95)
- Brüll, Lydia (1989). *Die japanische Philosophie. Eine Einführung. Orientalische Einführungen in Gegenstand, Ergebnisse und Perspektiven*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Buzard, James (2002). The Grand Tour and after (1660-1840). In: Hulme, Peter und Tim Youngs (Hg.). *The Cambridge Companion to Travel Writing*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 37-52.
- Carter, Robert (1996). Interpretive Essay: Strands of Influence. In: Watsuji Tetsurō's *rinrigaku*. Translated by Yamamoto Seisaku and Robert E. Carter. Introduction and Interpretive Essay by Robert E. Carter. Albany: State University of New York Press, S. 325-354.

- Craig, Albert M. (1968). Fukuzawa Yukichi: The Philosophical Foundations of Meiji Nationalism. In: Ward, Robert E. (Hg.). *Political Development in Modern Japan*. Princeton: Princeton University Press 1968, S. 99-148.
- Decken, Johann Friedrich von der (1817). *Versuch über den englischen Nationalcharakter*. Hannover: Verlag der Helwingschen Hofbuchhandlung
- Dentoni, Francesco (1982). *Il Giappone nel dilemma fra tradizione e modernità. La figura e l'opera di Yanagita Kunio, studioso della società e del folklore giapponese*. Rom: Università Gregoriana Editrice. (Documenta missionaria 17)
- Detel, Wolfgang (2007). *Grundkurs Philosophie. Bd. 4. Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*. Stuttgart: Philipp Reclam. (Reclam Universal-Bibliothek Nr. 18471)
- Dilworth, David A. (1974). Watsuji Tetsurō (1889-1860): Cultural Phenomenologist and Ethician. In: *Philosophy East and West*, Vol. 24, No.1 (January), S. 3-22.
- (2008). Guiding Principles of Interpretation in Watsuji Tetsurō's 'History of Japanese Ethical Thought'. With Particular Reference to the Tension between Sonnō and Bushidō Traditions. In: Hori, Victor Sōgen und Melissa Anne-Marie Curley (Hg.). *Neglected Themes and Hidden Variations*. Nagoya: Nanzan Institute for Religion & Culture, S. 101-112. (Frontiers of Japanese Philosophy 2)
- Doak, Kevin Michael (1994). *Dreams of Difference. The Japan Romantic School and the Crisis of Modernity*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press
- (2007). *A History of Nationalism in Modern Japan. Placing the People*. Leiden, Boston: E. J. Brill
- Duus, Peter (1974). Whig History, Japanese Style: The Min'yusha Historians and the Meiji Restoration. In: *The Journal of Asian Studies*, Vol. 33, No. 3 (May), S. 415-436.
- Egger, Irmgard (2006). *Italienische Reisen. Wahrnehmung und Literarisierung von Goethe bis Brinkmann*. München: Wilhelm Fink
- Engel, Heiko (1985). *Measure and construction of the Japanese House*. Rutland et al.: Tuttle Publishing
- Eubanks, Charlotte (2006). On the Wings of a Bird: Folklore, Nativism, and Nostalgia in Meiji Letters. In: *Asian Folklore Studies*, Vol. 65, No. 1, S. 1-20.
- Figal, Gerald (1999). *Civilization and Monsters. Spirits of Modernity in Meiji Japan*. Durham, London: Duke University Press

- Fischer-Barnicol, Dora und Ryogi Okochi (²1997). Einleitung zu Watsuji, Tetsuro: Fūdo – Wind und Erde. Der Zusammenhang zwischen Klima und Kultur, übersetzt und eingeleitet von Dora Fischer-Barnicol und Okochi Ryogi, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Fisher, Robert E. (2002). *Buddhist Art and Architecture*. Thames & Hudson World of Art. London: Thames & Hudson
- Foster, Michael Dylan (2009). *Pandemonium and Parade. Japanese Monsters and the Culture of Yōkai*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press
- Foucault, Michel (2010). *Die Ordnung des Diskurses*. Mit einem Essay von Ralf Konersmann. Frankfurt am Main: ¹¹Fischer
- Fratolillo, Oliviero (2005). *Introduzione zu Watsuji, Tetsurō: Pellegrinaggio alle antiche chiese d'Italia*. Übersetzt und hg. von Oliviero Fratolillo. Palermo: L'Epos, S. 19-47.
- Gardt, Andreas (2007). *Diskursanalyse – Aktueller theoretischer Ort und methodische Möglichkeiten*. In: Warnke, Ingo H. (Hg.). *Diskursanalyse nach Foucault. Theorie und Gegenstände*. Linguistik – Impulse & Tendenzen 25. Hg. von Susanne Günther et al. Berlin, New York: Walter de Gruyter, S. 27-52.
- Geiger, Daniel (2006). *Wissen und Narration. Der Kern des Wissensmanagements*. Berlin: Erich Schmidt
- Gephart, Werner (1999). „Weltverhältnis“ oder „organisation sociale“? Zur Differenz der Weberschen und Durkheimschen Optik am Beispiel der soziologischen Analyse Japans. In: Mommsen, J. Wolfgang und Wolfgang Schwentker (Hg.). *Max Weber und das moderne Japan*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 327-334.
- Hall, John Whitney (1968). *Das japanische Kaiserreich*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. (Fischer Weltgeschichte Bd. 20)
- Hall, Stuart (1999). *Ethnizität: Identität und Differenz*. In: Engelmann, Jan (Hg.): *Die kleinen Unterschiede: der cultural studies reader*. Frankfurt am Main, New York: Campus, S. 83-98.
- Hamada, Junko (1994). *Japanische Philosophie nach 1868*. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill (Handbuch der Orientalistik, Abteilung 5, Japan, Bd. 8)
- Hamaguchi, Eschun (1990). *Ein Modell zur Selbstinterpretation der Japaner – „Intersubjekt“ und „Zwischensein“*. In: Heise, Jens (Hg.). *Die kühle Seele. Selbstinterpretationen der japanischen Kultur*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 138-146.

- Härtel, Herbert und Jeannine Auboyer (1971). *Indien und Südostasien*. Berlin: Propyläen Verlag. (Propyläen Kunstgeschichte Bd. 16)
- Harootunian, Harry D. (1989). *Late Tokugawa Culture and Thought*. In: Jansen, Marius B. (Hg.). *Cambridge: Cambridge University Press*, S. 168-258. (The Cambridge History of Japan. Vol. 5. The Nineteenth Century)
- (1990). *Disziplinating Native Knowledge and Producing Place: Yanagita Kunio, Origuchi Shinobu, Takata Yasuma*. In: Rimer, Thomas (Hg.). *Japanese Intellectuals during the Interwar Years*. Princeton: Princeton University Press, S. 99-127.
- (2000a). *Overcome by Modernity. History, Culture and Community in Interwar Japan*. Princeton: Princeton University Press
- (2000b). *Enduring Custom: Memory, Repetition and Aura and The Claims of Native Knowledge*. In: Hijiya-Kirschner, Irmela (Hg.). *Canon and Identity – Japanese Modernization Reconsidered: Trans-Cultural Perspectives*. Deutsches Institut für Japanstudien. Berlin, Tokyo: Iudicium, S. 183-198. (Miscellanea 14)
- Heise, Jens (1989). „Nihonron“ – Materialien zur Kulturhermeneutik. In: Menzel, Ulrich (Hg.). *Japan*. Bd. 1. *Kultur und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 76-97. (Edition Suhrkamp 1495, Neue Folge 495)
- Hirakawa, Sukehiro (1989). *Japan's Turn to the West*. In: Jansen, Marius B. *The Cambridge History of Japan*. Vol. 5. *The Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 432-498.
- Hobsbawm, Eric und Terence Ranger (Hg.) (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge et al.: Cambridge University Press
- Hölscher, Tonio (2006). *Klassische Archäologie*. Grundwissen. Darmstadt: ²Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Hulme, Peter und Tim Youngs (2002). *Introduction*. In: Dies. (Hg.). *The Cambridge Companion to Travel Writing*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 1-13.
- Iida, Yumiko (2002). *Rethinking Identity in Modern Japan. Nationalism as aesthetics*. London, New York: Routledge (Routledge/Asian Studies Association of Australia (ASAA). East Asia Series)
- Inoue, Mitsusada (1993). *The Century of Reform*. In: Brown, Delmer M. (Hg.). *The Cambridge History of Japan*. Vol. 1. *Ancient Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 163-267.

- Jansen, Marius B. (2000). *The Making of Modern Japan*. Cambridge (Mass.), London: The Belknap Press of Harvard University Press
- Jones, Christopher (2002). Politicizing travel and climatizing philosophy: Watsuji, Montesquieu and the European tour. In: *Japan Forum*, Vol. 14, No. 1, S. 41-62.
- (2003). Interman and the “Inter” in International Relations: Watsuji Tetsurō and the Ethics of the Inbetween. In: *Global Society*, Vol. 17, No. 2, S. 135-150.
- Karatani, Kōjin (1996). *Ursprünge der modernen japanischen Kultur*. Basel: Stroemfeld/Nexus (Nexus 34)
- Kasulis, Thomas P. (1995). Sushi, Science, and Spirituality: Modern Japanese Philosophy and Its Views of Western Science. In: *Philosophy East and West*, Vol. 45, No. 2, Comparative and Asian Philosophy in Australia and New Zealand (April), S. 227-248.
- Kawada, Minoru (1993). *The Origins of Ethnography in Japan*. Yanagita Kunio and his Times. London, New York: Kegan Paul International
- Kawamori, Hiroshi (2003). Folktale Research after Yanagita. Development and Related Issues. In: *Asian Folklore Studies*. Vol. 62, S. 237-256.
- Keene, Donald (1998). *Dawn to the West. Japanese Literature of the Modern Era. Fiction*. New York: Columbia University Press. (A History of Japanese Literature. Vol. 3)
- (1999). *Travelers of A Hundred Ages. Through 1.000 Years of Diaries*. New York, Chichester: Columbia University Press
- Knutsen, Roald (2011). *Tengu. The Shamanic and Esoteric Origins of the Japanese Martial Arts*. Folkestone: Global Oriental
- Koch, Matthias (2003). Nationale Selbstbehauptung in Japan durch Wissenschaft, Technik und Industrie. In: Amelung, Iwo et al. (Hg.). *Selbstbehauptungsdiskurse in Asien: China – Japan – Korea*. München: Iudicium, S. 181-216. (Monographien aus dem Deutschen Institut für Japanstudien. Bd. 34)
- Koschmann, J. Victor (1985). Folklore Studies and the Conservative Anti-Establishment in Modern Japan. In: Koschmann, J. Victor, Ōiwa, Keibō, Yamashita, Shinji (Hg.). *International Perspectives on Yanagita Kunio and Japanese Folklore Studies*. Ithaca: Cornell East Asia Papers, S. 131-164. (Cornell University East Asia Papers, Nr. 37)
- Koyasu, Nobokuni (2003). Watsuji Tetsurō and His Perception of Japan. In: Marra, Michael F. (Hg.). *A History of Modern Japanese Aesthetics*. Translated and edited by Michael F. Marra. Honolulu: University of Hawai'i Press, S. 187-196.

- Kreiner, Josef (2007). „Ryūkyūanism“ versus „Japanesness“: Identitätssuche einer japanischen Region im Spannungsfeld Ostasiens. In: Distelrath, Günter, Hans Dieter Ölschleger und Heinz Werner Wessler. Zur Konstruktion kollektiver Identitäten in Asien. Hamburg: EB-Verlag, S. 43-62. (Bonner Asienstudien Bd. 5)
- Kreuziger-Herr, Annette (2003). Ein Traum vom Mittelalter. Die Wiederentdeckung mittelalterlicher Musik in der Neuzeit. Köln: Böhlau
- Laclau, Ernesto (1994). Why do Empty Signifiers Matter to Politics? In: Weeks, Jeffrey. The lesser Evil and the greater Good. London: Rivers Oram Press, S. 167-178.
- und Chantal Mouffe (2006). Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus. Wien: ³Passagen
- Lafleur, William R. (1978). Buddhist Emptiness in the Ethics and Aesthetics of Watsuji Tetsurō. In: Religious Studies, Vol. 14, No. 2 (June), S. 237-250.
- (1990). A Turning in Taishō: Asia and Europe in Early Writings of Watsuji Tetsurō. In: Rimer, Thomas (Hg.). Japanese Intellectuals during the Interwar Years. Princeton: Princeton University Press, S. 234-256.
- Liederbach, Hans Peter (2000/2001). Zur Entstehungsgeschichte von Watsuji Tetsurōs ‚Fūdo‘ 風土. Die Veränderungen des Klimabegriffs von der Erstveröffentlichung 1929 bis zur Buchfassung 1935. In: Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens e.V., S. 159-179. (NOAG 167-170)
- Lokowandt, Ernst (2001). Shintō. Eine Einführung. München: Iudicium
- Lorenz, Kuno (1984). Art. Identität. In: Jürgen Mittelstraß (Hg.). Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie 2. Mannheim, Wien, Zürich: Bibliographisches Institut, S. 189-192.
- Lutum, Peter (2003). Die japanischen Volkskundler Minakata Kumagusu und Yanagita Kunio. Ihre kontroversen Ideen in der frühen Entstehungsphase der modernen japanischen Volkskunde. Münster: LIT. (Ethnologie Bd. 17)
- (2005). Das Denken von Minakata Kumagusu und Yanagita Kunio. Zwei Pioniere der japanischen Volkskunde im Spiegel der Leitmotive wakon-yōsai 和魂洋才 und wayō-setchū 和洋折衷. Münster: LIT. (Ethnologie Bd. 21)
- Lyotard, Jean-François (2009). Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Wien: Passagen
- Marra, Michael (1999). Modern Japanese Aesthetics. A Reader. Honolulu: University of Hawai'i Press

- Maruyama, Masao (1988). Denken in Japan. Hg. und übersetzt von Wolfgang Schamoni und Wolfgang Seifert. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Edition Suhrkamp 1398, Neue Folge Bd. 398)
- Matsunaga, Alicia und Daigan Matsunaga (1988). Foundation of Japanese Buddhism. Vol. II. The Mass Movement (Kamakura & Muromachi Periods). Los Angeles, Tokyo: Buddhist Books International
- Mayeda, Graham (2006). Time, Space and Ethics in the Philosophy of Watsuji Tetsurō, Kuki Shūzō, and Martin Heidegger. Studies in Philosophy. Hg. von Robert Bernasconi. New York, London: Routledge
- Mertens, Volker (2002). Art. Thannhäuser. In: Lexikon des Mittelalters. Hg. von Norbert Angermann et al. Bd. VIII. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, Sp. 459-460.
- Mishima, Ken'ichi (1999). Die Schmerzen der Modernisierung als Auslöser kultureller Selbstbehauptung. Zur geistigen Auseinandersetzung Japans mit dem „Westen“. In: Hijiya-Kirschner, Irmela (Hg.). Überwindung der Moderne? Japan am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 86-121. (Edition Suhrkamp, Neue Folge Bd. 999)
- (2003). Ästhetisierung zwischen Hegemoniekritik und Selbstbehauptung. In: Amelung, Iwo et al. (Hg.). Selbstbehauptungsdiskurse in Asien: China – Japan – Korea. München: Iudicium, S. 25- 47. (Monographien aus dem Deutschen Institut für Japanstudien. Bd. 34)
- Miner, Earl, Hiroko Odagiri und Robert E. Morell (1985). The Princeton Companion to Classical Japanese Literature. Princeton: Princeton University Press
- Moosmüller, Alois (2000). Arbeitsroutinen und Globalisierung. Alltagskonflikte in ausländischen Unternehmen in Japan. In: Götz, Irene und Andreas Wittel (Hg.). Arbeitskulturen im Umbruch. Zur Ethnographie von Arbeit und Organisation. Münster: Waxmann, S. 89-105. (Münchner Beiträge zur Volkskunde. Bd. 26)
- Mori, Kōichi (1980). Yanagita Kunio: An Interpretive Study. In: Japanese Journal of Religious Studies, Vol. 7, No. 2/3 (June-September), S. 83-115.
- Morikawa, Takemitsu (2008). Yanagita Kunio – Die Geburt der japanischen Volkskunde aus dem Geist der europäischen Romantik. Selbstbeschreibungsprobleme der japanischen Moderne. In: Ders. (Hg.). Japanische Intellektuelle im Spannungsfeld von Okzidentalismus und Orientalismus. Kassel: kassel university press 2008, 45-73. (Intervalle 11. Schriften zur Kulturforschung)

- Morris-Suzuki, Tessa (1995). The Invention and Reinvention of „Japanese Culture“. In: The Journal of Asian Studies, Vol. 54, No. 3 (August), S. 759-780.
- Morse, Ronald, A. (1985). Yanagita Kunio, and the Modern Japanese Consciousness. In: Koschmann, J. Victor, Keibō Ōiwa und Shinji Yamashita (Hg.). International Perspectives on Yanagita Kunio and Japanese Folklore Studies. Ithaka: Cornell East Asia Papers, S. 11-28. (Cornell University East Asia Papers, Nr. 37)
- (1990). Yanagita Kunio and the Folklore Movement. The Search for Japan's National Character and Distinctiveness. New York, London: Garland Publishing
- Nagami, Isamu (1981). The Ontological Foundation in Tetsurō Watsuji's Philosophy: Kū and Human Existence. In: Philosophy East and West, Vol. 31, No. 3 (July), S. 279-296.
- Najita, Tetsuo und Harry D. Harootunian (1988). Japanese Revolt against the West: political and cultural Criticism in the twentieth Century. In: Duus, Peter (Hg.). The Cambridge History of Japan. Vol. 6. The Twentieth Century. Cambridge: Cambridge University Press, S. 711-774.
- Nakane, Chie (1989). Die japanische Sozialstruktur. Theorie der unilateralen Gesellschaft. In: Menzel, Ulrich (Hg.). Japan. Bd. 1. Kultur und Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 171-207. (Edition Suhrkamp 1495, Neue Folge 495)
- Numata, Jiro (1964). The Acceptance of Western Culture in Japan. General Observations. In: Monumenta Nipponica, Vol. 19, No. 3/4, S. 235-242.
- Odin, Steve (1992). The Social Self in Japanese Philosophy and American Pragmatism: A Comparative Study of Watsuji Tetsurō and George Herbert Mead. In: Philosophy East and West, Vol. 42, No. 3 (July), S. 475-501.
- Oguma, Eiji (2002). A Genealogy of "Japanese" self-images. Melbourne: Trans Pacific Press
- Ohashi, Ryosuke (1996). Die Zeit der Weltbilder. In: Mall, Ram Adhar und Notker Schneider (Hg.). Ethik und Politik. Amsterdam, Atlanta: Editions Rodopi, S. 19-30. (Studien zur interkulturellen Philosophie 5)
- Ortabasi, Melek (2001). Japanese Cultural History as Literary Landscape: Scholarship, Authorship and Language in Yanagita Kunio's Native Ethnology. Ph.D. dissertation (UMI Microform 3036513). University of Washington
- Paetzold, Heinz (2008). Anfänge Hegels in Japan. Aspekte der Philosophie Tetsuro Watsujis mit Blick auf Hegel. In: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich und Heinz Eidam (Hg.). Anfänge bei Hegel. Kassel: kassel university press, S. 165-179. (Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge 2)

- Petermann, Werner (2004). *Die Geschichte der Ethnologie*. Wuppertal: Edition Trickster im Peter Hammer Verlag
- Piovasena, Gino K. (1969). *Contemporary Japanese philosophical Thought*. New York: St. John's University Press. (Asian Philosophical Studies. No. 4)
- Pörter, Peter und Jens Heise (1995). *Die Philosophie Japans. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Alfred Kröner (Kröners Taschenbuchausgabe Bd. 431)
- Pyle, Kenneth B. (1969). *The New Generation in Meiji Japan: Problems of Cultural Identity, 1885-1995*. Stanford: Stanford University Press
- (1989). *Meiji Conservatism*. In: Jansen, Marius (Hg.). *The Cambridge History of Japan*. Vol. 5. *The Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 674-720.
- Rimer, J. Thomas (1988). *Pilgrimages. Aspects of Japanese Literature and Culture*. Honolulu: University of Hawai'i Press
- Rothermund, Dietmar (1997). *Konstruktion nationaler Solidarität in Asien*. In: Brocker, Manfred und Heino Heinrich Nau (Hg.). *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*. Darmstadt: Primus, S. 269-288.
- Rubiés, Joan Pau (2002). *Travel writing and ethnography*. In: Hulme, Peter und Tim Youngs (Hg.). *The Cambridge Companion to Travel Writing*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 242-260.
- Said, Edward E. (1994). *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*. Frankfurt am Main: Fischer
- Sakabe, Megumi (1991). *Surrealistic Distortion of Landscape and the Reason of the Milieu*. In: Deutsch, Eliot (Hg.). *Culture and Modernity. East-West Philosophic Perspectives*. Honolulu: University of Hawai'i Press, S. 343-353.
- Sarasin, Philipp (2003). *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1639)
- Silverberg, Miriam (1992). *Constructing the Japanese Ethnography of Modernity*. In: *The Journal of Asian Studies*, Vol. 51, No. 1 (February), S. 30-54.
- Spurgeon, Janet Lee: *Western Aesthetics and Avant-Garde Trends in the Formation of Modern Nihonga*. Ph.D. dissertation (UMI Microform 3424053). University of Wisconsin-Madison 2010
- Sumner, William Graham (2007). *Folkways and Mores*. New York: Cosimo

- Tai, Eika (2003). Rethinking Culture, National Culture, and Japanese Culture. In: Japanese Language and Literature, Vol. 37, No. 1, Special Issue: Sociocultural Issues in Teaching Japanese: Critical Approches (April), S. 1-26.
- Takahashi, Yoichiro (2002). Grenzen und Möglichkeiten der Rezeption des deutschen Denkens in der japanischen Ethik der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. In: Sprengard, Karl Anton, Kenchi Ono und Yasuo Arizumi. Deutschland und Japan im 20. Jahrhundert. Wechselbeziehungen zweier Kulturnationen. Symposium 6.-9. September 2000 in Mainz. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 79-85.
- Takayanagi, Shun'ichi (1974). Yanagita Kunio. In: Monumenta Nipponica, Vol. 29, No. 3 (Autumn), S. 329- 335.
- (1976). In Search of Yanagita Kunio. Rezension zu Yanagita Kunio: The Legends of Tōno. Translated by Ronald A. Morse. In: Monumenta Nipponica, Vol. 31, No. 2 (Summer), S. 165-178.
- Tamanoi, Mariko Asano (1998). Under the shadow of nationalism: politics and poetics of Japanese rural women. Honolulu: University of Hawai'i Press
- Tipton, Elise K. (2002). Modern Japan. A social and political history. London, New York: Routledge
- Toshikazu, Shinno und Laura Nenzi (2002). Journeys, Pilgrimages, Excursions. Religious Travels in the Early Modern Period. In: Monumenta Nipponica, Vol. 57, No. 4 (Winter), S. 447-471.
- Waldenfels, Bernhard (1993). Zur Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt. In: Mall, Ram Adhar und Dieter Lohmar (Hg.). Philosophische Grundlagen der Interkulturalität. Amsterdam, Atlanta: Editions Rodopi, S. 53-65. (Studien zur interkulturellen Philosophie 1)
- Whitfield, Susan (2001). Life along the Silkroad. Berkeley, Los Angeles: University of California Press
- Yamashita, Shinji (1985). Ritual and ‚Unconscious Tradition‘: A Note on Yanagita Kunio's ‚About our Ancestors‘. In: Koschmann, J. Victor, Keibō Ōiwa und Shinji Yamashita (Hg.). International Perspectives on Yanagita Kunio and Japanese Folklore Studies. Ithaka: Cornell East Asia Papers, S. 55-64. (Cornell University East Asia Papers, Nr. 37)
- Yoneyama, Toshinao (1985). Yanagita and His Work. In: Koschmann, J. Victor, Keibō Ōiwa und Shinji Yamashita (Hg.). International Perspectives on Yanagita Kunio and Japanese

Folklore Studies. Ithaka: Cornell East Asia Papers, S. 29-52. (Cornell University East Asia Papers, Nr. 37)

Yuasa, Yasuo (2008). *Overcoming Modernity. Synchronicity and Image-Thinking*. Albany: State University of New York Press

Zin, Monika (2003). *Ajanta. Handbuch der Malereien. Bd. 2: Devotionale und ornamentale Malerei. Vol. I: Interpretation*. Wiesbaden: Harrassowitz