



Beiträge zum postpoietischen und postkolonialen Paradigma

Wissen und Konstruktion des Anderen

Takemitsu Morikawa

kassel
university 
press

Takemitsu Morikawa

Wissen und Konstruktion des Anderen

Beiträge zum postpoietischen und postkolonialen Paradigma

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar

ISBN 978-3-86219-812-2 (print)
ISBN 978-3-86219-813-9 (e-book)
DOI: <http://dx.medra.org/10.19211/KUP9783862198139>
URN: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0002-38135>

2. erweiterte und veränderte Auflage
© 2017, kassel university press GmbH, Kassel
www.upress.uni-kassel.de

Umschlagabbildung: ©Alexander Sviridov, shutterstock.com
Umschlaggestaltung: Ilknur Kocer, Kassel

Printed in Germany

Inhalt

- 1 **Poietisches Subjekt, seine Lebenswelt und sein Außen. Vorwort und Einführung zur zweiten Auflage**

Teil I. Von der Wissenschaftstheorie zur Begründung der Lebenswelt

- 21 1. Platonic Bias in der Sozialtheorie. Über den Begriff des Handelns bei Hannah Arendt und eine philosophische Kritik an der soziologischen Praxistheorie (2010)
- 53 2. Verzeihen als Neuanfang des Sozialen. Ein Versuch zur Soziologie der Verzeihung (2011)
- 67 3. Am Anfang war der Logos oder: Warum ist Sokrates gestorben? Ist die Poppersche Begründung der verstehenden Soziologie möglich? Eine Kritik am sogenannten ›covering law model‹ für die wissenschaftliche Erklärung (2001)
- 89 4. Der Psychologismus und seine Überwindung. Max Weber und Friedrich Gottl (II) (1998)
- 111 5. Eine Reinterpretation des Idealtypus (2000)
- 137 6. The Case of Weber. An example of the relationship between Nietzsche and the social sciences (2001)

Teil II. Konstruktion des Anderen

- 157 7. Die Einleitung zum Sammelband *Japanische Intellektuelle im Spannungsfeld von Orientalismus und Okzidentalismus* (Intervall 11) (2008)
- 169 8. Politics of Sociology. Secularisation Theory and the Construction of the Enemy (2003)
- 185 9. Die kulturelle Moderne und die kulturellen Intellektuellen in Japan mit besonderem Blick auf die Romantik (2002)
- 197 10. Mori Ôgai und der Wandel von der Fremd- und Selbstbild-codierung in der japanischen Öffentlichkeit der Meiji-Zeit (2005)
- 223 11. Der Kulturbegriff nach der postkolonialen Theorie. Was kann die Kulturosoziologie davon lernen? (2010)
- 241 12. Yanagita Kunio – Die Geburt der japanischen Volkskunde aus dem Geist der europäischen Romantik. Selbstbeschreibungsprobleme der japanischen Moderne (2008)

Teil III. Besprechungen

271 13. Die neuere Weber-Forschung in Japan (1999)

285 14. Besprechung zu Florian Coulmas: Die Deutschen schreien (2003)

Poietisches Subjekt, seine Lebenswelt und sein Außen

Vorwort und Einführung zur zweiten Auflage

Die vorliegende Aufsatzsammlung habe ich 2008 zum Anlass der Pensionierung meines damaligen Betreuers unter dem Titel *Wissen und Konstruktion des Anderen* publiziert. Weil ich zu dieser Zeit keinen ausreichenden zeitlichen und finanziellen Spielraum hatte, habe ich bei einer Studentin Korrektur und Lektorat in Auftrag gegeben, sie hat diese jedoch eindeutig zu lax ausgeführt. Damals besaß der schlecht korrigierte Band für mich nur geringe Bedeutung, jedoch ist er mir umso mehr ein Dorn im Auge geworden, je stärker ich mich danach als Wissenschaftler behauptete und etablierte. Die Publikation der zweiten Auflage mit der nachträglichen Korrektur durch ein professionelles Lektorat steht seit 2014, also seit dem Abschluss des Publikationsprojekts *Liebessemantik und Sozialstruktur* (Morikawa 2015) auf meiner Agenda, wenngleich ich für den Band keineswegs ein großes Publikum erwarte.

Die erste Auflage bestand aus meinen gelegentlich in verschiedenen Zeitschriften publizierten Aufsätzen, unpubliziert gebliebenen Vortragstexten und sonstigen kleinen Arbeiten, die von 1998 bis 2008 entstanden sind. Zur Veröffentlichung der zweiten Auflage habe ich einige Texte aussortiert und neuere Publikationen ergänzt. *Wissen und Konstruktion des Anderen* hat seine eigentliche Aufgabe weniger darin, zur aktuellen akademischen Diskussion beizutragen, vielmehr darin, als eine Art akademischer Biographie meinen Gedankengang zu dokumentieren. Wegen dieses eher privaten Charakters des Bandes habe ich diesmal entschieden, dafür keine öffentlichen Publikationsbeiträge zu beantragen.

Auch den Untertitel habe ich geändert. In der ersten Auflage lautete er *Zwischen Weber und Japan*, was auf das Thema meines Promotions-

bzw. Habilitationsprojekts verwies. Jedoch habe ich bei der redaktionellen Arbeit an zwei neuen Texten und der Durchsicht der alten Aufsätze den roten Faden entdeckt, der sich durch die so unterschiedlichen, heterogenen Aufsätze zieht, nämlich die Kritik an dem poetischen Subjekt und dem poetischen Paradigma. Deshalb habe ich der zweiten Auflage einen neuen Untertitel verliehen: *Beiträge zum postpoietischen und postkolonialen Paradigma*.

Vor und während der Promotionsphase habe ich intensiv die Arbeiten von Martin Heidegger und Hannah Arendt studiert. Dabei bemerkte ich, dass Heidegger die folgenden drei Säulen und ihre Zusammenhänge im alteuropäischen Denkparadigma entdeckt hatte und sie zu kritisieren und zu überwinden unternahm: Das ist das eigentliche Ziel seines Projekts *Sein und Zeit* (Im Folgenden abgekürzt als SuZ). Diese drei Säulen heißen: 1) Handeln als Herstellen (poiesis), d. h. als zielgerichtetes, herstellendes Verhalten bzw. Zweckhandeln, 2) Sein als Hergestellt-Sein und Anwesenheit sowie 3) gegenwartszentriertes Zeitverständnis und Zeit als fließendes Kontinuum der Jetzt-Folge (vgl. Heidegger 2001 [1927]; ders. 1975). Man kann die Absicht hinter seinem Projekt ans Tageslicht befördern, wenn man den publizierten Teil von *Sein und Zeit* sowie seine Vorlesungen kurz vor und nach der Veröffentlichung von SuZ nicht nur mit Blick darauf liest, was er in SuZ schrieb, sondern auch darauf, was er eigentlich als Hauptteil im Anschluss an den publizierten Teil schreiben wollte.

Mein damaliger Betreuer war und ist ein großer Heidegger-Fan, jedoch lag sein Hauptinteresse auf dem geschriebenen und publizierten Teil von SuZ. Seine Voraussetzung der weberianischen Soziologie hinderte ihn daran, das Moment der Kritik am poetischen, herstellenden Handeln in den Schriften Heideggers herauszufinden, zu verstehen und fortzusetzen. Daher fand ich seine Heidegger-Interpretation überaus langweilig (vgl. Weiß [Hrsg.] 2001), jedoch war er nicht der Mann, der eine Gegenmeinung duldet.

Heideggers Kritik am alteuropäischen Denken setzte seine höchstwahrscheinlich beste und produktivste Schülerin Hannah Arendt fort. Während bei ihm der Schwerpunkt auf der Ebene der Ontologie lag, verschob sie diesen auf die anthropologische Ebene und führte die von Heidegger angestoßene Kritik als Kritik am poetischen Handeln (Herstellen) fort, indem sie den aristotelischen Begriff der *praxis* revitalisierte (Arendt 1981 [1960]). Die Übernahme von Heideggers Kritik am alteuropäischen Denken durch Arendt habe ich erst beim Verfassen meines Textes *Platonic Bias in der Sozialtheorie. Über den Begriff des Handelns bei Hannah Arendt und eine philosophische Kritik an der soziologischen Praxistheorie* (Kapitel 1 der vorliegenden Aufsatzsammlung) bemerkt und kurz erwähnt.¹ Die Leitthese dieses Aufsatzes lautet, dass in der Problematik des Verzeihens enthalten ist, was mit der alteuropäischen Denkkategorie schwer behandelbar ist.

Das Kapitel 2 bildet der Text meines Habilitationsvortrages, den ich am 28. November 2011 gehalten habe. Dabei habe ich zu zeigen versucht, wie ohnmächtig die Theorien des poetischen Paradigmas wie die Rational-Choice-Theorie vor der Problematik der Verzeihung stehen und dass die Gabe-Theorie als das Erstgabe-Problem das irrationale Moment des menschlichen Verhaltens und des Neuanfangs aufgegriffen hat.

Die Kapitel 3 bis 5 (S. 67-136) markieren die wissenschaftstheoretische Grundlage für die handlungsorientierte, verstehende Soziologie, insbesondere die Problematik der sinnhaften Alltags- bzw. Lebenswelt. In einem Kapitel meiner Dissertation (Morikawa 2001: 227–242) habe ich zu zeigen versucht, wie weit sich die Wissenschaftstheorie Max Webers von der des Kritischen Rationalismus entfernt, sogar entfremdet hat, obwohl Kritische Rationalisten wie Karl Popper und Hans Albert gern suggerieren, sie könnten sich an Webers Argumente anschließen (Morikawa 2001: 227–242). Weber war strikt gegen das zunächst vom Wiener

¹ Auch Volpi (2007) weist auf ihre Übernahme von Heideggers Kritik hin. Allerdings habe ich den Hinweis von Volpi erst in diesem Jahr gelesen.

Kreis, aber später auch vom Kritischen Rationalismus bevorzugte Programm der Einheitswissenschaft. Seiner Kritik zugrunde liegt jene neukantianische Unterscheidung der Kultur- und Naturwissenschaften, die wiederum auf die verschiedenen Arten der Allgemeinheit sowie auf den Unterschied der Erstkategorie zurückgeführt wird (Rickert 1921³⁺⁴). Besonders wichtig ist der Gegensatz der Allgemeinheit der Gattung und der Allgemeinheit des Werts. Dieser Gegensatz war im Neukantianismus – nicht nur in Baden, sondern auch in Marburg – geläufig (Cassirer 1994 [1910]), ist aber im Laufe der Zeit in Vergessenheit geraten und wurde in der Blütezeit des Kritischen Rationalismus völlig übersehen. Auch beim HempelOppenheim-Schema und seinen Varianten finden die unterschiedlichen Arten der Allgemeinheit keine Betrachtung, sondern das Allgemeine wird hauptsächlich im Sinne der Gattung verstanden.

Genau besehen entpuppt sich das Hempel-Oppenheim-Schema als Modifikation der Logik des Aristoteles, die zugleich dessen Ontologie impliziert. Demzufolge besitzt 1. das Allgemeine gegenüber dem Individuellen den ontologischen Vorrang und gehören 2. sowohl das Allgemeine als auch das Individuelle zum Realen. In diesem Sinne gibt es keinen ontologisch-qualitativen Unterschied zwischen den beiden. Demgegenüber verteidigt Max Weber im Anschluss an den Neukantianismus den ontologischen Dualismus von Sein und Wert. In der Wissenschaftstheorie für Sozialwissenschaften nach Max Weber ist das Allgemeine nicht als *Gattung*, sondern als *Wert*, nicht als *real*, sondern als *ideal* zu verstehen.

Meine zweite Kritik richtet sich auf die Drei-Welten-Theorie Poppers, um den Vorrang der Lebenswelt zu begründen. Popper konzipiert die Welt 3, indem er sie unter Anschluss an den traditionellen Dualismus der philosophischen Ontologie schlicht und naiv zur physischen und psychischen Welt (*res extensa et res cogitans*; Dinge und Bewusstsein) hinzufügt. Er setzt voraus, dass die Menschheit im langen Evolutionsprozess das Bewusstsein erworben hat und die Welt 3 (Sinn und Bedeutun-

gen) auf der Basis der Sprachfähigkeit des Bewusstseins entstanden ist. Welt 1 besitzt bei Popper einen ontogenetischen Vorrang vor Welt 2 und diese wiederum vor Welt 3. Diese Reihenfolge kehrt sich um, wenn wir sie phänomenologisch-konstruktivistisch durchdenken. In meiner Dissertation habe ich Max Webers Wissenschaftstheorie durchaus konstruktivistisch gelesen (Morikawa 2001).

Jene unterschiedliche Auffassung zum Verhältnis zwischen Wirklichkeit und Begriff (Theorie), welche die südwestdeutschen Neukantianer als Natur- und Kulturwissenschaft bezeichnen, kennzeichnete Ernst Cassirer mit dem Substanz- und Funktionsbegriff (Cassirer, Ernst 1994 [1910]). Der Hauptunterschied liegt darin, ob man von den Kategorien der Identität und Substanz ausgeht, oder denen der Differenz und Relation den Vorrang gibt. Im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert geriet angesichts der Entwicklung der modernen Wissenschaften die alte Logik von Aristoteles, die ontologisch von der Substanz ausgeht, zunehmend in die Krise. Dieser Gegensatz besteht bis in die Gegenwart als jener zwischen Realismus und Konstruktivismus fort. Gemessen an der Formulierung von Cassirers *Substanz- und Funktionsbegriff* sind im Denken Poppers (und selbstverständlich auch in dem H. Alberts) die Kategorien der Substanz und Identität wesentlich dominanter als im Denken der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts. Dies bedeutet, dass Popper sich immer noch im Bannkreis der Logik und Ontologie des Aristoteles bewegt, oder besser gesagt: darin zurückgefallen ist.

Dieser ontologische Realismus des Kritischen Rationalismus führt zu einem Naturalismus und Szientismus zurück. Die Welt, in der wir uns immer schon befinden, ist jedoch eine sinnhafte Welt. Darin leben und handeln wir und wir begegnen anderen Seienden wie Menschen, Lebewesen und Natur, wir benutzen Werkzeuge und wir erleben Ereignisse. Die Natur im Sinne des Aggregats des sinnfreien Seienden (Welt 1) ist nichts anderes als ein Denkprodukt durch Abstraktion, und das Bewusstsein ohne Welt- bzw. Sinnbezug (Welt 2) ist genauso eine Erfindung der

neuzeitlichen Philosophie (wie Husserl formuliert, ist das Bewusstsein immer das Bewusstsein von etwas, d. h., es besteht nur in einer Relation zu etwas).

Im Kapitel 4 geht es um die Begründung der sinnhaften Welt (Lebenswelt). Zu diesem Zweck beschäftige ich mich mit Friedrich Gottls Versuch, den Psychologismus zu überwinden, wobei bemerkenswerterweise Popper das gleiche Problem mit der Drei-Welten-Theorie zu lösen unternimmt. Popper war indes nicht der Erste, der sich mit diesem Problem befasst hat. Es war seit dem *fin de siècle* ein großes Problem für die Logik und Erkenntnistheorie (vgl. Husserl 1992 [1900]; Heidegger 1976). Der Psychologismus ist eine Art Positivismus, d. i. eine Art Naturalismus, und er versteht logische Gesetze als (Natur-)Gesetze von psychischen Abläufen. Dem Psychologismus zufolge sind z. B. sowohl der Prozess des logischen Schlusses als auch jener des Rechnens ein seelischer Vorgang, weil und sofern sie keinen sinnlichen Vorgang darstellen. Die logischen Gesetze und die Regeln der Arithmetik usw., denen gemäß man schließen und rechnen soll, seien die realen (Natur-)Gesetze des seelischen Lebens, und sie sollen deshalb durch Beobachtungen der psychischen Tatsachen, durch Induktion und Verallgemeinerung erworben und festgestellt werden. Dem Psychologismus liegt der ontologische Dualismus zugrunde, dem zufolge sich alle Seienden in zwei Gruppen unterteilen lassen, nämlich in Außen- und Innenwelt, in Physisches und Psychisches, in Dinge und Bewusstsein, in *res extensa* und *res cogitans*, wie auch immer man es nennen will. Der entsprechende Protagonist war im 19. Jahrhundert John Stuart Mill, der britische Philosoph und Ökonom. Sein sechsbändiges Werk *System of Logic* war damals als Standardwerk für die Wirtschafts- und Sozialwissenschaften in ganz Europa verbreitet, wurde unzählige Male gelesen und natürlich auch ins Deutsche übersetzt. Der Hauptvertreter der jüngeren Historischen Schule der Nationalökonomie, Gustav von Schmoller, baute in Anlehnung an die Logik J. S. Mills (1973 [1843a];

1974 [1843b]) sein Forschungsprogramm für die Volkswirtschaftslehre auf (Schmoller 1911 [1998]). Wenn diese wissenschaftshistorische Tatsache außer Acht bleibt, kann man nicht richtig verstehen, worum es in dem Methodenstreit zwischen Schmoller und Carl Menger ging. Man könnte dann dazu kommen, zu äußern, dass Schmoller auf die induktive Methode mehr Wert legte und dass er die Gesellschaft als ganze erkennen wollte, während Menger sich für seine theoretischen Untersuchungen an der Deduktion orientierte und nur einen Teilaspekt der Gesellschaft, vor allem individuelles Handeln, erkennen wollte usw. Derlei Interpretationen des Streits sind zwar nicht ganz falsch, aber eher Seitengegensätze, die aus dem Hauptproblem abgeleitet werden. Der Kern des Problems des Schmoller-Menger-Streits liegt aber eher im Gegensatz zwischen der alten Logik und Ontologie einerseits, die sich immer noch im Bannkreis von Aristoteles befindet, und der neueren, konstruktivistischen Logik sowie der mit ihr einhergehenden De-Ontologisierung wissenschaftlicher Kategorien andererseits.

Der frontale Angriff auf den Psychologismus begann mit den *Logischen Untersuchungen* (1901) Husserls. Dieses Werk fand in der Geschichte der Soziologie deutlich weniger Beachtung als seine anderen Schriften, nämlich fast keine. Aber es ist nicht nur in unserem Zusammenhang, sondern auch für eine ernste Husserl-Lektüre das wichtigste. In dieser ersten großen Arbeit postuliert er das Logische als das dritte selbständige Seinsgebiet neben dem klassischen Dualismus von *res extensa* und *res cogitans* und versucht seine Objektivität philosophisch zu fundieren.² Husserl möchte dort das begründen, was er später als transzendente Logik bezeichnen wird. Man erinnert sich durchaus an die Drei-Welten-Theorie Poppers und fragt sich nach Unterschieden zwischen den beiden. Was Husserl von Popper unterscheidet und für uns

² Siehe auch Lask (1993 [1911]); Lask (1924). Lasks Versuch, das Logische als selbständiges Seinsgebiet (Geltungsgebiet) zu begründen, gehört auch zu dieser damaligen Kritik am Naturalismus im Allgemeinen und dem Psychologismus im Besonderen.

wesentlich ist, ist jenes, dass die Objektivität des Logischen für den Ersteren nicht die der Dinge bedeutet, sondern die der Relation, d. h., die logische Wahrheit lässt sich nicht *in re*, sondern *in dicto* begründen: *veritas in dicto, non in re consistit*.

In allen diesen Kontroversen zur Jahrhundertwende lässt sich ein Gegensatz erkennen, den Ernst Cassirer als den zwischen Relation- und Substanzbegriff bezeichnete. Heidegger drückt einen Aspekt dieser Problematik mit dem Begriffspaar »Zuhandenheit« und »Vorhandenheit« aus. Sein Verdienst ist es jedoch nicht nur, dass wir dazu neigen, die Relation (Zuhandenheit) zu substanzialisieren und sie wie ein Ding (Vorhandensein) zu beobachten, sondern auch, dass er entdeckt hat, dass diese Neigung, die er als Verfall bezeichnet, durch die seit Platon und Aristoteles angelegte abendländische Ontologie bedingt ist, die unter der Vorherrschaft von Substanz, Gattung und Identität steht, denen Kategorien wie Relation, das Individuelle (Einzigartigkeit) und Differenz gegenüberstehen.

Inspiziert von Edmund Husserl und Emil Lask erkennt Heinrich Rickert (1910; 1921) auch *dem Sinn* bzw. Sinngebilde ein spezifisches Seinsgebiet zu und benennt es – aus heutiger Sicht unglücklicherweise – als *das dritte Reich des Sinns*. Allerdings bezeichnet er Sinngebilde als irreal, während nur das Physische und das Psychische bei ihm dazu qualifiziert sind, das Prädikat real zu erhalten. Gottl entfaltet in seinem Aufsatz *Der Stoff der Sozialwissenschaft* auch eine Art Drei-Welten-Theorie und begründet ein selbstständiges Gegenstandsgebiet der Sozialwissenschaften, nämlich *das Soziale*. Allerdings nicht wie Popper, sondern eher in Richtung Husserls.³

³ Hier muss ich die Aufmerksamkeit auf die Terminologie lenken, und zwar auf den Gegensatz phänomenologisch – noëtisch. Mit »phänomenologisch« hat Gottl nicht die Phänomenologie im Sinne Husserls gemeint, sondern die phänomenologische Physik im Sinne Ernst Machs. Es wäre zu kurz gedacht, wenn man Gottl dem Lager der Phänomenologiekritiker zuordnete, nur weil er »phänomenologisches Denken« in diesem Aufsatz kritisiert. Wie gesagt, bezieht sich dies auf die phänomenologische Physik.

Die wichtigste These Gottls heißt hier, dass das noëtische Denken, womit wir in der sinnhaften Alltagswelt den Anderen begegnen, ursprünglicher ist als jene naturalistische Haltung des Denkens, die alles Seiende in Physisches und Psychisches teilt und vergegenständlicht. Gottl nahm Heideggers Unterscheidung von Zuhandenheit und Vorhandenheit vorweg (Morikawa 2001: 27, FN 75; Weipert 1967: 151). Im sinnhaften und anschaulichen Erleben bleiben nicht nur das Physische und das Psychische noch ungeteilt eins, sondern auch das Subjekt und das Objekt. In den Ausführungen Gottls verliert jedoch das Subjekt die privilegierte Stellung und seine dinghafte Selbständigkeit. Das Subjekt (und somit das Bewusstsein) gilt nicht mehr als identische Substanz, sondern es ist nur als Pol einer pragmatischen Relation konzipiert. Diese im sinnhaften Erleben versteckte Relation kann man als etwas Intentionales bzw. als Intentionalität verstehen. Aber wenn man diesen Begriff wie üblich als eine Beschaffenheit und/oder eine Leistung des Bewusstseins verstünde, irrite man. Stattdessen bedeutet Intentionalität den Wert-Bezug des Subjekts. Das Subjekt ist ein Auf-etwas-gerichtet-Sein. Die intentionale Struktur des poetischen Handelns fundiert die des Bewusstseins und nicht umgekehrt.

Kapitel 5 thematisiert den Begriff des Idealtypus. Die südwestlichen Neukantianer und Max Weber haben den allgemeinen Referenzpunkt – auf den allein bezogen eine Erkenntnis ermöglicht wird – als Wert bezeichnet. Der Wertbegriff ist für die weitere Entwicklung der Soziologie ein großes Unglück – zumindest aus meiner Sicht, aber auch Weber selbst hatte gegen die Terminologie Bedenken (Marianne Weber 1950: 296). Denn dieser Begriff kann der Gefahr der Hypostasierung wie in späteren Schriften Rickerts nicht entkommen. Als Wert wird zunächst von Weber und dem südwestlichen Neukantianismus etwas bezeichnet, was nicht auf das sinnliche Seiende zurückführbar ist. In diesem Sinne ist der Wert nicht real, sondern ideal. Zweitens ist der Wert ein intentionaler Gehalt. Werte und Subjekte beziehen sich aufeinander.

Drittens fungiert ein Wert als Referenzpunkt für Erkennen und Handeln. Deutlich wird, dass das Erkennen und das poetische Handeln unter der Kategorie der Poiesis einheitlich konzipiert sind. Deshalb versuche ich in diesem Kapitel mit möglichst geringem Bezug zum Wertbegriff den Idealtypus zu definieren. Dabei verstehe ich jenen Begriff des Wertes, der seit der Einführung durch den südwestlichen Neukantianismus zu zahlreichen Missverständnissen und zu Wirrnis geführt hat, ganz formal als Regeln. Der Idealtypus ist also ein Begriff bzw. ein System von Begriffen, das durch Festlegung logischer Regeln und deren wiederholte Anwendung konstruiert wird.

Vor allem muss man darauf aufpassen, dass Idealtypen keine empirischen Begriffe sind. Sie können nicht durch Empirie fundiert werden, sondern sie fundieren die Empirie, indem sie uns die Existenzmöglichkeit von Gegenständen aufzeigen. In diesem Sinne besitzt die Theorie des Idealtypus in Max Webers Wissenschaftstheorie den Stellenwert der Beweistheorie in der mathematischen Logik. Im Gegensatz dazu versteht die naive Wissenschaftstheorie das Fundierungsverhältnis zwischen Theorie (Begriff) und Empirie gerade umgekehrt. Jede Theorie ist demzufolge verpflichtet, den Test durch die Realität zu bestehen und sich als wahr bzw. nicht-falsch zu erweisen (Verifikations- bzw. Falsifikationstest). Idealtypen sind im strengen Sinne, im Sinne der *adaequatio intellectus et rei*, weder verifizierbar noch falsifizierbar⁴ und sie stellen keine Beschaffenheit der Realität im etymologischen Sinne dar, sondern bedeuten nur die Existenzmöglichkeit bestimmter logischer, aber auch sozialer Konstrukte. Trotzdem sind idealtypische Begriffe für empirische Forschungen nützlich. Denn sie zeigen uns stets ein neueres Forschungsgebiet und eine Forschungsrichtung, wenn und indem sie richtig konstruiert werden. Dabei können sie auch als Arbeitshypothese fungieren.

⁴ In diesem Zusammenhang äußert Carl Menger sogar: »Die reine Theorie der Volkswirtschaft an der Erfahrung in ihrer vollen Wirklichkeit erproben zu wollen, ist ein Vorgang, analog jenem eines Mathematikers, welcher die Grundsätze der Geometrie durch Messung realer Objecte berichtigen wollte [...]« (Menger 1969 [1883]: 54).

Von der Grundkategorie der Poiesis abgeleitet zeigen Idealtypen die Struktur der Lebenswelt auf, die aus den poetischen Handlungen besteht.

Ein weiterer wesentlicher Punkt ist die Parallelität zwischen der Konstruktionslogik des Idealtypus einerseits und jener der Lebenswelt andererseits. Idealtypen zeigen Akteuren sinnhafte Verweisungsverhältnisse auf, die zugleich feste Skelette der Lebenswelt ausmachen (Weber 1988 [1922]: 279). Sie werden durch das Handeln von Akteuren realisierbar, zeigen die Grenze des Horizonts der Erfahrung und Handlung. Daher sehe ich im Logischen einerseits und im Sozialen andererseits stets eine Gemeinsamkeit: Die Beiden sind sinnhafte Konstrukte durch das herstellende Verhalten und nicht in den Dingen zu finden.

Die Gleichförmigkeit konstruktiven Erkennens und poetischen Handelns bemerkte schon Rickert. Aber Gottl kommt das Verdienst zu, sie adäquat zu entfalten. In dieser Gleichförmigkeit liegt der Grund dafür, warum die Sozialwissenschaften im Allgemeinen und die Soziologie im Besonderen vom individuellen Handeln ausgehen sollen. Auf die Parallelität zwischen der idealtypischen Begriffsbildung und dem poetischen Handeln wies bereits Alexander von Schelting (1934: 206) hin. Dieter Henrich schreibt: »Alle sinnhaft konsequenten Idealtypen sind aber Entwürfe von möglichen Sinnorientierungen einer Persönlichkeit« (Henrich 1952: 101; siehe auch S. 101 ff.). Weiß formuliert sie folgendermaßen: »Das Verhältnis des idealtypischen ›Begriffs‹ zur Wirklichkeit läßt sich in dieser Hinsicht so formulieren: Der Idealtypus ist der ›Begriff‹, auf den gesellschaftlich handelnde Menschen ihre Wirklichkeit zu bringen streben oder zumindest: können« (Weiß 1992: 69).

Kapitel 6 ist jener Text, in dem ich anlässlich einer internationalen Konferenz die Diskussionsgeschichte über das Verhältnis zwischen Max Weber und Friedrich Nietzsche von Wolfgang Mommsen bis Klaus Lichtblau in Deutschland und Yasushi Yamanouchi in Japan zusammengefasst habe. Entgegen der Tradition des Weber-Bildes à la

Johannes Winkelmann und Wolfgang Schluchter, die Weber als »good, democratic and progressive German« bezeichnet und die Affinität zwischen der Gedankenwelt Webers und Nitzsches vehement ablehnt, ist das nietzscheanische Moment in Webers Arbeiten durch die Werke von Mommsen, Hennis, Lichtblau und Yamanouchi anerkannt. Die Durchsetzung wurde in der Atmosphäre des Postmodernismus ermöglicht. Damit wird Weber zunehmend als dessen Vorläufer angesehen. Somit lassen sich seine Werke als Genealogie des modernen Subjekts auslegen, das durch die Durchsetzung der Disziplin bedingt ist, was unter den Poststrukturalisten vor allem Michel Foucault beschäftigt.

Mit dem Hinweis darauf vermittelt das Kapitel 6 zwischen Teil 1 und Teil 2 in der vorliegenden Aufsatzsammlung. Denn Teil 2, betitelt mit *Konstruktion des Anderen*, behandelt die Notwendigkeit des konstruktiven Anderen bzw. des konstruktiven Außens (Edward Said) zum modernen Subjekt, weil die Selbstbezeichnung immer von der Fremdbezeichnung begleitet wird (Niklas Luhmann). Die Geschichte des modernen Subjekts ist zugleich die Geschichte der Exklusion des konstruktiven Anderen als des konstruktiven Außens. Das moderne, sich selbst disziplinierende – d. h. sich streng die Kategorie von Zweck und Mittel aufbürende – poetische Subjekt hat seinem Anderen mit verschiedenen Etiketten – Natur, Frau, Kind, Asiaten (Orientalen) usw. – die (juristische) Handlungsfähigkeit abgesprochen, seine Herrschaft diesem gegenüber gerechtfertigt und es aus der sozialen (aber auch politischen) Kommunikation und Lebenswelt ausgeschlossen.

Die Texte von Kapital 7 bis 12 sind im Zusammenhang mit einem von der DFG von 2005 bis 2007 geförderten Projekt entstanden und in überarbeiteter Form in meiner Habilitationsschrift (Morikawa 2013) aufgegangen. In diesem Sinne scheint es redundant, sie hier noch einmal in originaler Form zu publizieren. Meine Absicht hinter dem Wiederdruck liegt jedoch darin, diese Texte deutlich in den Problemzusammenhang des modernen poetischen Subjekts und seines konstruktiven Ande-

ren zu verlegen, weil es durchaus eine Fehlinterpretation ist, meine Habilitationsschrift im Kontext der Japan Studies auszulegen. Das Kapitel 7, im Original die Einführung in den im Rahmen des oben genannten Projekts entstandenen Sammelband *Japanische Intellektuelle im Spannungsfeld von Okzidentalismus und Orientalismus*, übernimmt die Aufgabe der Einführung in die folgenden Texte im Teil 2.

Im Kapitel 8 geht es um die semantische Modifizierung des Religionsbegriffs als des konstruktiven Außens der modernen Rationalität in den religionssoziologischen Texten. Dies entspricht dem historischen Verlauf in Europa, in dem die Religion und das Religiöse als das Irrationale zunehmend in die private Sphäre verbannt wurden, einhergehend mit der Verbannung von Kindern und Frauen in die private Sphäre.

Die Kapitel 9 bis 12 zeichnen skizzenhaft nach, wie romantische Intellektuelle in Japan vom ausgehenden 19. bis ins beginnende 20. Jahrhundert die Japanizität (das vermeintliche Wesen des Japanischen) als das konstruktive Andere zur europäischen Moderne entworfen haben – Nagai Kafū (Kapital 9), Mori Ôgai (Kapitel 10), Lafcadio Hearn (Kapital 11) und Yanagita Kunio (Kapital 12). Sie alle haben die Japanizität als Gegenbild der modernen, westlichen Rationalität zu konstruieren versucht, um den neuen Nationalstaat Japans mit einer neuen kollektiven Identität zu fundieren. Dies prägt das kollektive Selbstbild der Japaner bis in die Gegenwart. Jedoch hat das kollektive Selbstbild des modernen Japan seine Wurzel in der europäischen Romantik. Sofern man in der Dichotomie »Westen/ Japan (Nicht-Westen)« bzw. »Moderne/ Japan (Tradition)« denkt (vgl. Löwith 2013), bleibt man in der Bannkraft des Westzentrismus verfangen, weil diese Unterscheidung genau jene ist, die das moderne (westliche), rationale, handelnde Subjekt zu dessen eigener Konstruktion gebraucht. Die Dichotomie von »Westen/ Nicht-Westen« ist eine westliche, sogar westzentrische Unterscheidung, genauso wie die Unterscheidung von Mann und Frau eine männliche Unterscheidung ist. Man denke daran, warum die vermeintlichen asiatischen Tugenden wie

Zurückhaltung, Treue, Schweigsamkeit etc. den alten Tugenden von (europäischen) Frauen ähnlich sind. Die Antwort ist ganz einfach: Sowohl die Kategorie der Asiaten (Orientalen) als auch die der Frauen markieren das konstruktive Außen für das moderne, poetische Subjekt mit der Sprecherposition, dessen Rolle bis ins 20. Jahrhundert fast ausschließlich von weißen Männern beansprucht und belegt wurde. Diese wollen mit vermeintlichen asiatischen bzw. weiblichen Tugenden Frauen und Asiaten von der Sprecherposition fernhalten.

Das moderne Subjekt unterscheidet sich stets von seinem Anderen (dem Außen), etikettiert mit Tradition, Frau, Orient, Proletariat, Natur, Kindern, Verrückten usw. Zwischen dem modernen Subjekt und seinem Anderen besteht, wenngleich nicht immer eine Hierarchie, so doch eine Asymmetrie. Die Sprecherposition und die Deutungshoheit sind dem Subjekt (weißen Männern) vorbehalten. Von dem Anderen wird erwartet, diese Asymmetrie nicht zu verletzen sowie die Herrschaft des Subjekts zu akzeptieren und hinzunehmen. Eine reddegewandte Frau wird durch das moderne Subjekt als nicht »weiblich/ feminin« verunglimpft. Die Exklusion und Verdrängung des Anderen aus der Sprecherposition wird jedoch immer gefährdet und herausgefordert. Immer wenn das Andere – in verschiedenen Gestalten – gegen das moderne Subjekt rebelliert und aufsteht, entsteht ein neues Diskursfeld, das als »x-Frage« bzw. »x-Problem« bezeichnet wird, wie »Frauenfrage«, »Arbeiterfrage«, »Nahostproblem«, »Umweltproblem« usw. Die Geschichte des modernen Subjekts ist von einer immer neuen Emergenz solcher Probleme begleitet.

Am Ende der vorliegenden Aufsatzsammlung wurden zwei Buchbesprechungen aufgenommen. Das 1997 in Japan veröffentlichte Buch von Yasushi Yamanouchi hat zum ersten Mal die Fragestellung über *Weber und Nietzsche* einem breiten Publikum in Japan zugänglich gemacht und traf gleichermaßen auf eine große Resonanz wie heftige Kontroversen. Nietzsches Wirkung auf Weber ist in der Weber-Forschung in den

letzten Jahren fast zur Selbstverständlichkeit geworden. Die Besprechung des Buches von Florian Coulmas verweist hier auf meine Gedanken über soziologische Kulturvergleiche. Meiner Ansicht nach ist in dem in Text 7 erwähnten klassischen soziologischen Modell ein Problem auf der methodologisch-epistemologischen Ebene versteckt, das einen wissenschaftlichen *Kulturvergleich* verhindert. Es liegt vor allem in der Hypostasierung zu vergleichender Kulturen, wodurch die Soziologie mithin der Gefahr ausgesetzt ist, unabsichtlich zur Reproduktion der Asymmetrie zwischen Kulturen beizutragen. Denn ein solcher Kulturvergleich ist immer asymmetrisch konstruiert.

Luzern, April 2017
Takemitsu Morikawa

Literatur

- Arendt, Hannah (1981 [1960]): *Vita acitiva oder Vom tätigen Leben*, München.
- Cassirer, Ernst (1994 [1910]): *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Darmstadt [Berlin].
- Heidegger, Martin (1975): *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Bd. 24. Frankfurt/ M.
- Hiedegger, Martin (1976): *Die Logik*, Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Bd. 21. Frankfurt/ M.
- Heidegger, Martin (1994): *Einführung in die Phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Bd. 17. Frankfurt/ M.
- Heidegger, Martin (2001 [1927]): *Sein und Zeit*, 18. Aufl., Tübingen.

- Henrich, Dieter (1952): *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, Tübingen.
- Husserl, Edmund (1992 [1900]): *Logische Untersuchungen, Band 1. Prolegomena zur reinen Logik, Gesammelte Schriften*, Bd. 2, hrsg. v. E. Ströker. Hamburg.
- Lask, Emil (1993 [1911]): *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Tübingen.
- Lask, Emil (1924): Zum System der Logik, in: ders. *Gesammelte Schriften*, Bd. 3. Tübingen, S. 57-170.
- Löwith, Karl (2013 [1943]): *Der japanische Geist*, Berlin.
- Menger, Carl (1969 [1883]): Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften, und der Politischen Oekonomie insbesondere, Leipzig, in: ders. (1969): *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 2. Aufl. Tübingen.
- Mill, John Stuart (1973 [1843]): *A System of Logic. Book I-III*, Collected Works 7, University of Tronto Press.
- Mill, John Stuart (1974 [1843]): *A System of Logic. Book IV-VI*, Collected Works 8, University of Tronto Press.
- Morikawa, Takemitsu (2001): *Handeln, Welt und Wissenschaft. Zur Logik, Erkenntniskritik und Wissenschaftstheorie für Kulturwissenschaften bei Friedrich Gottl und Max Weber*, Wiesbaden.
- Morikawa, Takemitsu (2013): *Japanizität aus dem Geist der europäischen Romantik. Interkultureller Vermittler Mori Ôgai und die Reorganisierung des japanischen ‚Selbstbildes‘ in der Weltgesellschaft um 1900*, Bielefeld.
- Morikawa, Takemitsu (2015): *Liebessemantik und Sozialstruktur. Transformationen in Japan von 1600 bis 1920*, Bielefeld.
- Rickert, Heinrich (1999 [1910]): Vom Begriff der Philosophie, in: ders. (1999): *Philosophische Aufsätze*, hrsg. v. Rainer A. Bast, S. 3-36.

- Rickert, Heinrich (1921): *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, 3. u. 4. verbesserte und ergänzte Aufl., Tübingen.
- Schmoller, Gustav von (1883): Zur Methodologie der Staats- und Sozialwissenschaften, in: *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich*, N.F. Jg. 7, S. 975-994.
- Ders. (1998 [1911]): Die Volkswirtschaft, die Volkswirtschaftslehre und ihre Methode. 3. Aufl., in: ders. (1998): *Historisch-ethische Nationalökonomie als Kulturwissenschaft. Methodologische Schriften*, hrsg. u. eingeleitet v. Heino Heinrich Nau, Marburg, S. 215-368.
- Volpi, Franco (2007): Hannah Arendts Rehabilitierung der Praxis, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 16: 78-91.
- Weber, Marianne (1950): *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen.
- Weber, Max (1988 [1922]): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen.
- Weipert, Georg (1967): *Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Bd. 2, Wirtschaftslehre als Kulturtheorie, Göttingen.
- Ders. (1940): Die idealtypische Sinn- und Wesenserfassung und die Denkgebilde der formalen Theorie, 1940, in: ders. (1967).
- Weiß, Johannes (1992): *Max Webers Grundlegung der Soziologie*, 2., überarb. und erw. Aufl. München.
- Weiß, Johannes (Hrsg.) (2001): *Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*, Konstanz.

Teil I. Von der Wissenschaftstheorie zur Begründung der Lebenswelt

Platonic Bias in der Sozialtheorie (2010)

Über den Begriff des Handelns bei Hannah Arendt und eine philosophische Kritik an der soziologischen Praxistheorie

I. Einleitung'

Der Name Hannah Arendt ist unter den Soziologen nicht unbekannt. Ihre Totalitarismusanalyse gehört unzweifelhaft zu den klassischen Werken der Sozialwissenschaften. Darüber hinaus ist auch bekannt, dass ihre Unterscheidung von Macht und Gewalt Jürgen Habermas inspirierte und dieser daraus schließlich die *Theorie des kommunikativen Handelns* entwickelte.² Aber in der letzten Entwicklung der Sozialtheorie, besonders der Praxeologie, bleibt Arendt fast ungelesen.³ Um die Einzigartigkeit und die Potenzial der philosophischen Anthropologie Arendts für die Sozialtheorie im Blick zu nehmen, versuche ich zuerst ihren Gedanken in *Vita Activa* kurz zusammenfassen.

Hannah Arendt unterscheidet in *Vita Activa* drei menschliche Tätigkeiten voneinander, nämlich Arbeit, Herstellen und Handeln.⁴ *Arbeit* bedeutet bei ihr Stoffwechsel mit der Natur durch den menschlichen Körper, eingeschlossen die Produktion von Konsumgütern und ihren Konsum an sich. Die Menschheit ist gezwungen, diesen Prozess des Le-

¹ Für die Entstehung dieses Texts spreche ich gerne hiermit vor allem Prof. em. Dr. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Kassel), Prof. Dr. Herta Nagl-Docekal (Wien), Prof. Dr. Klaus-Michael Kodalle (Jena), Prof. Dr. Armin Nassehi (München, Soziologie) und Prof. em. Hiroyuki Noji (Keio University in Tokio) meinen herzlichen Dank aus. Prof. Dr. Schmied-Kowarzik, Prof. Dr. Nagl-Docekal und Prof. Dr. Kodalle haben mich zur Veröffentlichung dieses Texts ermutigt und auf diese Zeitschrift verwiesen. Prof. Dr. Nassehi hat mir im Sommersemester 2007 eine Gelegenheit angeboten, den Inhalt dieser Arbeit in seinem Kolloquium vorzutragen und in die Diskussion zu stellen. Der Kerngedanke dieses Texts ist aber bereits in einem Doktorandenseminar für *Vita Activa* unter der Leitung Prof. Nojis (†) im Sommersemester 1995 sowie im Wintersemester 1995/96 entstanden.

² Siehe vor allem: Habermas (1978).

³ Hörning (2004) erwähnt nur kurz die Gegenüberstellung von »reiner Praxis« und »blosser Poiesis« in *Vita Activa*, aber niemand versucht in seinem Sammelband, an Arendt anzuschließen. Einen Überblick in nuce über Arendts Rezeption von der Seite der Sozialwissenschaften, besonders von der Soziologie siehe Meints-Stender (2007).

⁴ Siehe auch: Arendt (1998).

bens immer und stetig zu wiederholen, damit der menschliche Körper ernährt wird. Infolgedessen bleiben Konsumgüter auf der Welt nur kurzfristig. Dieser Prozess ist gleichzeitig ein biologischer, und Arendt bezeichnet das Subjekt der Arbeit figurativ als *animal laborans*. Bei der Arbeit zeichnen sich keine Unterschiede zwischen einzelnen Menschen ab, keine Einzigartigkeit jeder einzelnen Arbeit, keine Individualität des *animal laborans*, weil sich die Menschheit als Gattung mit der Natur immer kollektiv beschäftigt. Das Subjekt des *Herstellens* wird hingegen als *homo faber* ausgedrückt. Während die Arbeit wegen deren unendlichen Prozesscharakters weder Anfang noch Ende kennt, hat das Herstellen als Anfang den Entwurf eines Produkts und als Ziel bewerkstelligte Produkte wie Tisch, Bett, Haus u. dgl. Das hergestellte, verdinglichte Werk bereichert die Welt, welche die Menschen bewohnen. Es wird auf Dauer gebraucht, aber nicht sofort wie Konsumgüter verbraucht. Das Werk leistet anders als Konsumgüter dem natürlichen Verfallsprozess mehr oder weniger Widerstand. *Homo faber* verleiht den menschlichen Tätigkeiten Dauerhaftigkeit und Objektivität. Um ein Werk richtig herzustellen, orientiert sich der *homo faber* am Zweck-Mittel-Schema. Die von *animal laborans* nicht gekannten Kategorien von ›Zweck‹ und ›Mittel‹ werden erst auf der Ebene des Herstellens eingeführt. Die Arbeit findet zwischen der Menschheit als Gattung und der Natur statt, das Herstellen hingegen zwischen den Menschen und der Welt. Die Tätigkeit, die sich direkt zwischen Menschen abspielt, bezeichnet Arendt als *Handeln*: »Das Handeln ist die einzige Tätigkeit der *vita activa*, die sich ohne die Vermittlung von Materie, Material und Dingen direkt zwischen Menschen abspielt« (VA, 17).⁵ Als die Grundbedingung des Handelns weist sie auf »das Faktum der Pluralität« hin, »nämlich die Tatsache, daß

⁵ Im vorliegenden Beitrag werden Hauptwerke Hannah Arendts mit den folgenden Abkürzungen angegeben: HC = *The Human Condition*, 1958; VA = *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 1981; MFZ = *Menschen in finsternen Zeiten*, 1989; LG I = *Vom Leben des Geistes*, Bd. 1, 1989; LG II = *Vom Leben des Geistes*, Bd. 2, 1989; ZVZ = *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, 1994.

nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern« (VA, 17).

Natürlich ist diese von Arendt eingeführte Unterscheidung der menschlichen Tätigkeiten eine analytische. Die Acker bebauenden und Getreide erntenden Bauern und Bäcker – sie produzieren zwar z. B. Konsumgüter wie ›Brot‹. Aber sie orientieren sich zugleich am Zweck-Mittel-Schema. Sonst könnten sie gar nichts auf die Welt hervorbringen. Deshalb sollen diese drei Tätigkeiten von *vita activa* nicht als Art bzw. Typus, sondern als drei Aspekte des menschlichen Tuns verstanden werden.⁶ Zwar wird das Handeln bei Arendt als politisches verstanden und Arendt selbst entwickelt diese Kategorie für ihre politische Philosophie. Aber wir können diese Kategorie auch als einen Aspekt des menschlichen Tuns verstehen. Mit diesem Verständnis möchte ich hier eine These aufstellen, und zwar: Die soziologische Praxistheorie hat bis Bourdieu unter der menschlichen Tätigkeit den Aspekt des Handelns im Sinne Arendts nicht genug berücksichtigt, sondern sie bleibt fast immer auf der Ebene des Herstellens, gleich, ob man die Intentionalität des Bewusstseins durch die des Leibs ersetzt, oder nicht. Eine weitere, daraus folgende Frage ist natürlich, was für eine Konsequenz die Soziologie daraus ziehen kann, wenn sie diesen Aspekt des Handelns im Sinne Arendts einbezieht. Kann man vielleicht daraus weitere Forschungsfelder erschließen? Um diese hier aufgestellte These nachzuprüfen und zu begründen sowie die zweite Frage zu beantworten, wenden wir uns zunächst dem Begriff des Handelns bei Arendt zu.

⁶ In diesem Sinne weise ich auch die topologische Deutung zurück, ihrer Unterscheidung der Tätigkeiten eine Geschichtsphilosophie zu unterstellen. Wie Bluhm darauf hinweist, können Momente der anderen Tätigkeiten in den unterschiedlichen Tätigkeitsformen enthalten sein. Dies stützt auch meinen Interpretationsversuch hier. Dazu Bluhm (1998: 994).

II. Die Kategorie des »Handelns (*praxis*)« bei Arendt und ihre Charakteristika

Die oben erwähnte Unterscheidung von Herstellen und Handeln lehnt sich an die von *poiesis* und *praxis* in der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles an. Die mit der soziologischen Begrifflichkeit vertraute Leserschaft muss beachten, dass Handeln im Sinne Arendts nicht Handeln im üblichen, soziologischen Sinne, d. h. Zweckhandeln, sondern *praxis* bedeutet. Das Handeln im üblichen, soziologischen Sinne wird bei ihr hingegen als Herstellen (*poiesis*⁷) bezeichnet. Die *praxis* schließt Tätigkeiten ein, „die keinen Zweck verfolgen (*ateleis*) und kein Endresultat außerhalb ihrer selbst hinterlassen (*par' autas erga*), deren volle Bedeutung sich vielmehr im Vollzug selbst erschöpft“ (VA, 261; vgl. Kristeva 2001: 120 f.). Da das Gute bei Aristoteles das bedeutet, was außer sich keinen Zweck hat, ist Praxis »eine höchste Möglichkeit« der »Menschlichkeit des menschlichen Wesens« (VA, 261).

Arendt richtet ihre Aufmerksamkeit auf die Praxis, weil das Handeln (*praxis*) – und nur das Handeln – zwischen Menschen Beziehungen etabliert, aus denen eine Art Netzwerk (Gewebe) entsteht, was Arendt wiederum als menschliche Angelegenheiten bezeichnet. Handeln hat – anders als Herstellen (*poiesis*) und gemeinsam mit Arbeit – einen Prozesscharakter. Man kann diesen vielleicht mit der Begrifflichkeit der modernen Soziologie als operativen Charakter bezeichnen. Dies besagt bei ihr zunächst: »ein Getanes hat kein Ende« (VA, 297). »Ende« trägt hier eine Doppelbedeutung: Einerseits bedeutet es das zu realisierende Ziel eines Tuns, die Absicht des Urhebers eines Handelns. Andererseits bedeutet es, dass sich der von einem Handeln initiierte Prozess verselbstständigt und sich unabhängig von Motiv und Absicht des Urhebers fast automatisch weiter fortsetzt. Darin liegt der erste Unterschied zwischen *praxis* und *poiesis*.

⁷ Die aus technischen Gründen in lateinischer Schrift notierten, griechischen Begriffe habe ich im Text klein geschrieben.

»Anders als im Herstellen, dessen Prozeß des Verfertigen einen klar erkennbaren Anfang und ein ebenso klar sich abzeichnendes Ende hat – er kommt zu Ende in dem Fertigfabrikat –, hat der Prozeß, der durch das Handeln entsteht, eigentlich überhaupt kein Ende, jedenfalls nicht eines, das der Handelnde vorhersagen und vorausbestimmen könnte. Denn der Handelnde, im Unterschied zu dem Herstellenden, ist niemals mit dem eigentlichen Ziel seines Handelns, wie der Herstellende mit dem herzustellenden Ding, allein und ungestört; er handelt in eine Menschenwelt hinein, in welcher ihm, da sich sein Handeln ja notwendigerweise auf andere Menschen bezieht, was er tut, immer schon aus der Hand geschlagen wird, bevor er ›fertig‹ ist« (ZVZ, 72 f.).

Daraus ergibt sich, dass Arendt eine andere Auffassung vom Sinn des Handelns als die soziologische Handlungstheorie vertritt. Der Sinn eines Handelns wird immer erst a posteriori geklärt: »Im Gegensatz zu allen Herstellungsprozessen [...] erhellen sich Handlungsprozesse [...] erst dann, wenn das Handeln selbst an seinen Abschluß gekommen ist, oft wenn alle Beteiligten tot sind« (VA, 240; vgl. MfZ, 37). Nicht die Handelnden und Betroffenen, sondern die Historiker – mit Luhmann gesprochen: Beobachter zweiter Ordnung –, welche die Geschichte überblicken und sie erzählen, kennen »die volle Bedeutung dessen, was sich handelnd jeweils ereignete« (VA, 240).⁸ Allerdings postuliert Arendt hier jene Figur eines Außenbeobachters als Historiker, die außerhalb des operativen Prozesses stehen kann. Es ist für uns leicht einzuwenden, dass das Beobachten eines Historikers selbst eine Operation ist und mithin zur Gesellschaft gehört. Aber wichtig ist hier nur, dass der Sinn eines Handelns den Betroffenen nicht durchschaubar ist,

⁸ Arendt wiederholt diese These hier und da, z. B.: »Die tragische Erschütterung der wiederholenden Klage betrifft eines der Grundelemente allen Handelns; sie legt seinen Sinn und die in die Geschichte eingehende, bleibende Bedeutung fest. Im Unterschied zu anderen dem Handeln eigentümlichen Elementen – vor allem im Unterschied zu den vorgefaßten Zielen, den treibenden Motiven und den es leitenden Prinzipien, die alle im Verlauf der Handlung sichtbar werden – erscheint der Sinn eines Gehandelten erst, wenn das Handeln selbst zum Abschluß gekommen und als eine Geschichte erzählbar geworden ist« (MfZ, 37).

und zwar deshalb, weil der Sinn immer erst nachträglich einer Handlung zugesprochen wird.

Dies bedeutet, dass der Sinn eines Handelns nur in Zusammenhängen bestimmbar ist, aber dieser Zusammenhang wird nicht wie bei Weber als instrumental, von irgendeinem zu realisierenden Zweck her, gedacht, sondern zuallererst zeitlich mit anderen Handlungen, die sich aus der ersten Handlung kettenreaktionsmäßig ereignen. Erst rückblickend und nur im rekursiven Netzwerk mit anderen Ereignissen ist der Sinn eines Handelns bestimmbar. Dieser ist mithin nicht in Motiven und Zielen, den Absichten und Folgen zu finden. Denn »die Motive und die Ziele, die Absichten und die Folgen« (VA, 261) können niemals einzigartig sein und kehren in bestimmten Situationen wieder. Darin hat die klassische Soziologie die Möglichkeit gesehen, eine allgemeine Theorie des Handelns zu begründen. Aber mit diesem Ansatz wird der andere, aber wichtige Aspekt des menschlichen Zusammenlebens verpasst.⁹ Arendt definiert den Sinn eines Handelns sogar als Größe: »Die Größe aber, bzw. der einer jeweiligen Tat in ihrer Einzigartigkeit zukommenden Sinn, liegt weder in den Motiven, die zu ihr getrieben, noch in den Zielen, die sich in ihr verwirklichen mögen; sie liegt einzig und allein in der Art ihrer Durchführung, in dem Modus des Tuns selbst« (VA, 261).

Jetzt wenden wir uns einer weiteren Unterscheidung von Arendt zu, um ihren Begriff des Handelns (*praxis*) tiefer zu verstehen. Das ist die Unterscheidung von ›Wer‹ und ›Was‹. Denn die Einzigartigkeit des Sinns eines Handelns liegt dieser Wer-heit des Handelnden zugrunde.¹⁰ Das ›Was‹ einer Person bedeutet lediglich seine Eigenschaften wie

⁹ Unter den Gründervätern der Soziologie hat Max Weber nicht vergessen, an sich wertvolles Handeln als ›werrationales Handeln‹ in seinem *Grundbegriff* zu erwähnen (Weber 1972). Aber wenn man seine vier Typen des Handelns als Abstufung der allgemeinen Rationalität im Rahmen der Entzauberungsthese versteht, verschwindet die eigentliche Bedeutung des werationalen Handelns und die Möglichkeit, auf Aristoteles denkend zurückzugehen. Siehe Schluchters Interpretation zu Weber, z. B. Schulchter (1991).

¹⁰ »Das Dasein ist nicht durch die Washeit, sondern – wenn wir den Ausdruck bilden dürfen – durch die *Werheit* konstituiert« (Heidegger 1975: 169).

Gabe, Talente, Defekte u. dgl., die er besitzt (VA, 219). Im Gegensatz dazu meint Arendt, dass das ›Wer‹ einer Person nicht auf die Summe der Eigenschaften des ›Was‹ zurückzuführen ist. Das ›Wer‹ einer Person – ihre persönliche Identität – ist nicht objektivierbar und ist Überschuss in dem Sinne, dass es mehr ist als die Summe der Eigenschaften (VA, 219). Dieses ›Wer‹ vergleicht Arendt mit dem, was in der griechischen Mythologie *daimon* hieß. Man kann sein eigenes *daimon* nicht sehen, sondern nur die anderen können es sehen, weil es immer hinter einer Person steht. Darüber hinaus kann man über sein eigenes *daimon* nicht verfügen und es entkommt jedem Verdinglichungsversuch. Wenn wir eine Äquivalenz in der neueren Praxistheorie suchen, dann fällt uns ›Körper‹ bzw. ›Leib‹ ein. Denn über den Körper kann man nicht frei verfügen und ihm nicht entkommen. Aber dieses ›Wer‹ bedeutet bei Arendt etwas ganz anderes als der Körper in der modernen Praxistheorie. Denn der Körper trägt bei Arendt gar keine darin eingeschriebene Geschichte, sondern gehört zum Lebensprozess der Arbeit und stellt gar keine Einzigartigkeit und Singularität der Person dar (vgl. Kristeva 2001: 283). Im Gegensatz dazu wird die Einzigartigkeit und Singularität der Person von seinem ›Wer‹ dargestellt, das allerdings nur im Handeln und nur anderen Menschen erscheint. Dieses Wer ist von dem Erzielten (Werk) unabhängig und erscheint außerhalb des Lebensprozesses von Arbeit und des Produktionsprozesses von Herstellen. Das Wer erscheint vollständig nur im Nachhinein, und zwar in der Erzählung der anderen. Es wird jedem Akteur nur gesellschaftlich, nur in Kommunikationen zugesprochen. Das Wer einer Person wird nur in kommunikativen Zurechnungsprozessen konstruiert und ist in diesem Sinne etwas Soziales.

Arendt verbindet den Sinn des Handelns mit dem Vermögen, etwas Neues anzufangen. Dabei muss beachtet werden, was sie mit dem Neuanfang meint. Denn sie sagt mit Bergson: »Die freien Handlungen sind selten« (unsere meisten Handlungen werden durch Gewohnheiten

bereitgestellt, genau wie viele unserer alltäglichen Urteile durch Vorurteile« (LG II, 35; vgl. Bergson 1989: 126). Bei ihr geht es also um den absoluten Anfang, nicht um die Fortsetzung des Vorausgegangenen. In diesem Sinne kommt wirklich Neues eher selten vor. Dies impliziert, dass sie unter Freiheit nicht *liberum arbitrium* [Wahlfreiheit], nicht die zweiwertige Ja/Nein-Freiheit, sondern eine andere Freiheit versteht, nämlich »im Sinne der Kantischen Definition der Freiheit als ›Selbstanfang« (Kristeva 2001: 326 f.) »Handeln, in seinem allgemeinsten Sinne, bedeutet eine Initiative ergreifen, etwas Anfangen wie es das griechische Wort *arkhein* zum Ausdruck bringt, oder etwas in Bewegung setzen was die ursprüngliche Bedeutung des lateinischen *agere* ist.« (Arendt 1998: 1007)

Arendt schlussfolgert aus diesem Vermögen des Handelns, etwas Neues anzufangen, eine weitere wichtige Eigenschaft des Handelns. Das Handeln hat in sich eine Potenz, die Grenze der menschlichen Beziehungen zu überschreiten. Das Handeln ist deshalb für Menschen ambivalent. Einerseits werden menschliche Angelegenheiten, das Gewebe der zwischenmenschlichen Beziehungen nur durch das Handeln etabliert, aber das hat in sich immer ein Potential, sie auch wieder zu zerstören. Ein Handeln initiiert unendliche Reaktionen, bringt weitere unvorsehbare Folgen hervor. Mit anderen Worten: Handeln ist immer mehrdeutig und mancherlei Missverständnissen ausgesetzt. Daraus ergibt sich die Zerbrechlichkeit der menschlichen Angelegenheiten.

Neben der Unabsehbarkeit der Folgen hat das Handeln eine weitere Eigenschaft, nämlich Unwiderruflichkeit des Getanen. Es ist unmöglich aufzulösen, was getan worden ist. Das kommt, erstens, aus der linearen, zu erlebenden, lebensphilosophischen Zeitvorstellung und, zweitens, aus dem Ereignischarakter einer Handlung. Aus dieser Unwiderruflichkeit des Handelns und Unabsehbarkeit der Folgen des Handelns zieht Arendt die Schlussfolgerung, dass es zwei menschliche Vermögen gibt, diese Verlegenheiten zu überwinden. Die eine ist die Fähigkeit, zu verzeihen,

und die andere ist die Fähigkeit, Versprechen zu geben und zu halten. Die erstere wirkt der Unwiderruflichkeit entgegen. Und die letzteren wirken der Unabsehbarkeit der Folgen, also der »chaotischen Ungewißheit alles Zukünftigen« (VA, 301) entgegen.

III. Verzeihen und Unfähigkeit der moderneren Praxeologie zu verzeihen

Wir haben bisher die Ausführung Arends verfolgt und sind auf zwei menschliche Fähigkeiten gestoßen, die aus der Natur des Handelns erwachsen. Es ist spannend, sowohl *Versprechen* als auch *Verzeihen* zu analysieren, aber hier beschränken wir uns auf das ›Verzeihen‹. Denn Verzeihen ist zwar ein so universelles Phänomen, dass es als ein konstruierendes Element des menschlichen Zusammenlebens, ein unabdingbares Existenzziel bezeichnet. Darüber hinaus hat es eine breite praktische Bedeutung.¹¹ Aber darauf hat die Soziologie bisher wenig Aufmerksamkeit gerichtet. Die Bedeutung und Funktion des Verzeihens im menschlichen Zusammenleben hat Jesus von Nazareth zuerst entdeckt, und zwar im religiösen Zusammenhang. Aber wir können mit Arendt behaupten: »Daß diese Entdeckung in einem religiösen Zusammenhang gemacht und ausgesprochen ist, ist noch kein Grund, sie nicht auch in einem durchaus diesseitigen Sinne so ernst zu nehmen, wie sie es verdient« (VA, 304). Somit können wir eine der oben gestellten Fragen wie folgt beantworten: Verzeihen ist als ein soziologisches Forschungsthema erschließbar, wenn und sofern es gelingt, Arends Analyse des Handelns in die Soziologie einzubeziehen.

Was ist *Verzeihen*? Das Verzeihen bedeutet, »uns gegenseitig von den Folgen unserer Taten wieder zu entwinden« (VA, 302). Wie wir gesehen haben, weiß man nicht, was man tut und Folgen der Getanen sind unabsehbar, weil Handeln einen Prozess initiiert und dieser ope-

¹¹ Man denke z. B. an die Kettenreaktion des Hasses im Nahen Osten.

rative Prozess kein Ende kennt. Wenn man einmal mit Arendt zugibt: »Überschreitungen sind alltägliche Vorkommnisse, die sich aus der Natur des Handelns selbst ergeben, das ständig neue Bezüge in ein schon bestehendes Bezugsgewebe schlägt« (VA, 306)¹², muss der bzw. die Handelnde Schuld aus Folgen auf sich nehmen, die niemals beabsichtigte wurden. Die Folgen der Tat würden den Täter bis ans Lebensende verfolgen, »im Guten wie im Bösen« (VA, 302). Wenn dem so wäre, könnten – oder moralisch gesehen dürften – wir gar nicht handeln. Daraus lässt sich schlussfolgern, dass es notwendig ist, sich gegenseitig zu verzeihen. Überschreitungen »bedürfen der Verzeihung, des Vergebens und Vergessens, denn das menschliche Leben könnte gar nicht weitergehen, wenn Menschen sich nicht ständig gegenseitig von den Folgen dessen befreien würden, was sie getan haben, ohne zu wissen, was sie tun« (VA, 306).

Um die soziologische Theorie des Verzeihens zu entwickeln, ist als Vorarbeit, die Frage zu stellen, warum die Soziologie auf das Problem kaum Aufmerksamkeit gerichtet hat, zumal es ein unabdingbarer Bestandteil des menschlichen Zusammenlebens ist. Hier sollen die Antworten darauf zunächst skizzenhaft gefasst werden. Eine ausführlichere Analyse ist nicht meine Absicht. Der erste Grund liegt darin, dass die Akte des Verzeihens unberechenbar sind, während die klassische Soziologie die Verständlichkeit eines menschlichen Verhaltens im Sinne der Berechenbarkeit anstrebt und sogar die Verständlichkeit des menschlichen Verhaltens mit Berechenbarkeit gleichsetzt.¹³ Das Verzei-

¹² Gegenüber der »Verfehlungen« in Deutscher Fassung von VA übersetze ich hier das englische Wort »trespassing« ins »Überschreitungen«, um die Implikation der »Grenz-Überschreitung« zu unterstreichen. Siehe HC (die englische Fassung von VA), 240.

¹³ Damit meine ich hier vor allem Max Weber. Er hält Zweckhandeln für das evidenteste und verständlichste. Sein Sinnbegriff, der subjektiv gemeinte Sinn, welcher von ihm als Merkmal eines sozialen Handelns angesehen wird, tendiert dazu, mit dem Zweckbegriff zu konvergieren. Damit erweist es sich, dass er sich im Horizont der alteuropäischen Ontologie bewegt. Sein Sinnbegriff ist über den Wertbegriff des südwestlichen Neukantianismus und den Begriff des Geltens bei Hermann Lotze auf die Ideenlehre Platons zurückführbar. Es ist nicht schwierig, dies geistesgeschichtlich zu beweisen. Dazu Wagner (1987).

hen bedeutet, einen von einer Handlung initiierten Prozess zu unterbrechen und sich von dessen Folgen zu entwinden. Der Gegensatz der Verzeihung ist die Rache. Die Rache ist eine Form der Reaktion auf Verfehlungen im vergangenen Gehandelten, und bleibt mithin an die ursprüngliche, verfehlende Handlung gebunden, »um im Verlauf des eigenen reagierenden Tuns die Kettenreaktion, die ohnehin jedem Handeln potentiell innewohnt, ausdrücklich virulent zu machen und in eine Zukunft zu treiben, in der alle Beteiligten, gleichsam an die Kette einer einzigen Tat gelegt, nur noch re-agieren, aber nicht mehr agieren können« (VA, 306 f.). In diesem Sinne ist die Rache »berechenbar«. Im Gegensatz dazu ist das Verzeihen vor allem ein absolut freier Akt und stellt einen neuen Anfang dar. Dies wird in den folgenden Aussagen eines Philosophen deutlich, der sich mit der Problematik des Verzeihens schon seit längerer Zeit beschäftigt:

»Das Verzeihen kennt keine Regeln und schon gar nicht gibt es eine Pflicht zu verzeihen. Denn das Verzeihen ist strikt außergewöhnlich.« (Kodalle 2004)

»Verzeihung ist eine höchst unnatürliche Einstellung. In ihr wächst ein Individuum gleichsam über sich hinaus.« (Kodalle 1994: 7)

»Verzeihung ist ein absolut freier Akt – und der ist weder zu fordern noch zu erwarten, er ist höchstens zu erhoffen.« (Kodalle 1994: 55)

In diesem Sinne ist das Verzeihen das Unerwartetste und Unabsehbarste, selbst dann noch, wenn die Folgen einer Handlung fast immer unabsehbar sind. Wenn wir mit Luhmann systemtheoretisch sprechen dürfen, ist das Verzeihen das Allerletzte, was innerhalb eines von einer Handlung initiierten Systems beobachtbar ist. Das Verzeihen liegt also eher als blinder Fleck außerhalb eines Systems (also in der Umwelt). Wie wir später sehen werden, liegt Verzeihen jenseits der Zweiwertigkeit, nämlich jenseits des binären Codes, womit ein Funktionssystem operiert.

Der zweite Grund für die fehlende Aufmerksamkeit der Soziologie hinsichtlich des Verzeihens liegt in ihrer Entstehungsgeschichte und ist mithin historisch bedingt und kontingent. Der wichtigste Gründervater der Soziologie, Max Weber, hat den asketischen Protestantismus – natürlich für seine Fragestellung zu Recht – für die rationalste Religion gehalten und die Soziologie beschäftigt sich nach ihm mit der Religion – wenn auch nicht nur – aus dieser Perspektive (vgl. Max Weber: 1988). Aber der Gott des Calvinismus ist ein Gott des Strafens, nicht ein Gott der Liebe. Von daher ist die wichtigste Botschaft Jesu Christi aus der Sicht Max Webers und der folgenden Generationen der Soziologen verloren gegangen. In der Tat findet der Begriff des Verzeihens in seiner Ethik keinen Platz. Auch Emil Durkheim versteht die Religion als Zwangssystem von Verboten und Strafen, wobei ein Spielraum für Verzeihung natürlich nicht tolerierbar ist (vgl. Durkheim 1994).

Um sich mit der oben gestellten Frage tiefer zu beschäftigen, versuche ich hier, den Begriff des Handelns (*praxis*) bei Arendt der neueren Entwicklung der soziologischen Praxistheorie entgegenzustellen, um die Eigenschaften ihres Begriffs des Handelns zu verdeutlichen und dessen Tragweite zu messen. Zu diesem Zweck beziehe ich mich zuerst auf Reckwitz (2003),¹⁴ denn dieser bietet einen guten Überblick über die theoretische Entwicklung der Praxeologie im letzten Jahrzehnt. Reckwitz zufolge unterscheidet sich die neuere Praxistheorie von der klassischen rationalitätstheoretischen Handlungstheorie der Nutzenmaximierung (*homo oeconomicus*) und der expliziten Normenorientierung (*homo sociologicus*) folgendermaßen: A). Die Materialität der Praktiken: Damit ist gemeint, dass menschliches Verhalten immer mit bestimmten, je einem spezifischen Verhalten entsprechenden und dabei einzusetzenden Artefakte wie Werkzeugen, Maschinen u. dgl. verbunden ist. Fazit: Der Akteur wendet sich in Praktiken anhand von Werkzeugen der Welt zu. Darüber hinaus ist im Materiellen der Körper des Akteurs auch

¹⁴ Siehe auch: Schatzki/ Knorr/ Savigny (Hg) (2001).

eingeschlossen. Im Körper ist ein implizites Wissen zu Praktiken eingeschrieben. Diese Art Wissen wird als inkorporiertes Wissen bezeichnet, das als Know-how dem Know-that (explizites Wissen) gegenübersteht. B). Die implizite Logik der Praxis: Damit wird gemeint, dass das Wissen nicht als ein »theoretisches Denken« der Praxis zeitlich vorausgeht (Reckwitz 2003: 292) und dass implizite Kriterien der Praxis keineswegs dem ansagbaren, explizierbaren Aussagenwissen entsprechen und darin nicht übersetzbar sind. C). Routinisiertheit und die Unberechenbarkeit der Praktiken: die Praxistheorie versteht Praktiken nicht als eine in sich abgeschlossene, isolierte Handlung, sondern als einen routinisierten Strom der Reproduktion typisierter Praktiken. In diesem Sinne sieht die Praxistheorie schon den Prozesscharakter der Praktiken vor, verabschiedet sich von dem klassischen Handlungsmodell, welches Handeln als zweckausgerichtet und für sich abgeschlossen begreift. Ferner werden Praktiken zeitlich vollzogen. Daraus ergibt sich die Zukunftsoffenheit. Denn es ist nicht voraussehbar, wiefern ein Handeln im Rahmen der Praktik gelingen wird, und ob diese Praktiken fortgesetzt werden. Die soziale Welt besteht aus »losen gekoppelten Komplexen von Praktiken.« (Reckwitz 2003: 295) Sie sind nur begrenzt und widerspruchsvoll aufeinander abgestimmt oder gegeneinander abgegrenzt (vgl. Reckwitz 2004: 40-54). – Hiermit glaube ich die Hauptmerkmale der verschiedenen, gegenwärtigen Praxistheorien nach Reckwitz (2003) wiedergegeben zu haben.

Man braucht nicht viele Worte zu verlieren, um zu sagen, dass Bourdieu ein Hauptvertreter der Praxistheorie ist. Sein Habitusbegriff steht für das inkorporierte d. h. ins Körper klassenspezifisch und biographisch eingeschriebene, implizite Wissen.¹⁵ Dieses Wissen wird wiederum in der Praxis eingesetzt, damit es reproduziert wird. »Der Habitus ist nichts anderes als jenes immanente Gesetz, jene den Leibern durch identische

¹⁵ Zur Diskussion über Bourdieus umstrittenen, aber durchgesetzten Begriff »Habitus« siehe im deutschsprachigen Raum vor allem bei Kraus / Gebauer (2002).

Geschichte(n) aufgeprägte *lex insita*, welche Bedingung nicht nur der Abstimmung der Praktiken, sondern auch der Praktiken der Abstimmung ist.« (Bourdieu 1987: 111) Praxis wird aber nach einem Habitus, d. h. nicht bewusst beherrschten *modus operandi*, gestaltet. Das ist aber »objektive Absicht« in dem Sinne, dass diese über die bewussten Absichten des scheinbaren Urhebers der Praxis hinausgeht. Und es ist auch der Habitus, der als *modus operandi* einzelne Handlungen aus sich hervorbringt (vgl. Bourdieu 1987: 106).

Ich würde hier gerne untersuchen, ob es der neueren Praxistheorie, besonders von Bourdieu gelingt, die Vorherrschaft der Kategorie des Herstellens (*poiesis*) zu bewältigen. Auf diese Frage antworte ich negativ: Denn erstens orientiert sich die Praxistheorie immer noch an der Figur von *homo faber*, der sich mit Werkzeugen der Welt und der Natur zuwendet. *Homo faber* gilt bei Arendt als Subjekt des Herstellens. Zweitens wird zwar bei der Praxistheorie der Einsatz impliziten Wissens bzw. die Existenz der impliziten Logik für die Praktiken betont, die allerdings nicht in angebbares explizites Wissen übersetzbar ist und vom theoretischen Denken unterschieden ist. Aber dieses implizite Wissen, Bourdies Habitus, ist das Schema zur Produktion der Praxis, *lex insita*, woraus allein Praktiken entstehen sollen. Habitus ist »nichts anderes [...] als dieses durch die primäre Sozialisation jedem Individuum eingegebene immanente Gesetz, *lex insita*« (Bourdieu 1976: 178) und generative Prinzipien bzw. Schemata, die eine unendliche Vielfalt der zu einem sozialen Feld passenden Handlungen aus sich hervorbringen.¹⁶ Dieses Schema ist dem Bewusstsein jedes einzelnen Akteurs verborgen, aber Soziologen wie Bourdieu haben als privilegierte Beobachter Vermögen zur Verfügung, irgendwie darauf zuzugehen und dies bewusst zu machen. Schließlich ist der Habitus als *modus operandi* nichts anderes

¹⁶ Fröhlich stellt die Umschreibungen des Habitus-Begriffs durch Bourdieu zusammen: »System dauerhafter und übertragbarer Dispositionen zu praktischem Handeln«, »Prinzip beschränkter Erfindung«, »Erzeugungsgrundlage für Praktiken«, »kohärentes System von Handlungsschemata« (Fröhlich 1994: 38).

als der Entwurf einer Praxis, wenn auch den Urhebern davon nicht bewusst. »Weil die Handelnden nie ganz genau wissen, was sie tun, hat ihr Tun mehr Sinn, als sie selber wissen.« (Bourdieu 1987: 127) Diese oft zitierten Thesen von Bourdieu scheinen dem Satz von Arendt zu ähneln, dass der bzw. die Handelnde den Sinn seiner Handlung nicht weiß. Aber Bourdieus Thesen bedeuten nur, dass der Habitus für den Akteur nicht objektivierbar ist und ihm mithin unbewusst und undurchschaubar bleibt, während der Sinn eines Handelns (praxis) bei Arendt nur *ex post*, nur *rekursiv*, und nur im Netzwerk mit anderen Ereignissen, kommunikativ konstruiert wird.

Habitus ist zwar im Körper lokalisiert und temporalisiert, aber nichts anderes als das letzte Überbleibsel der Struktur im Sinne des Strukturalismus. Denn ein Akteur befindet sich immer vorreflexiv in einer Struktur und diese Struktur bringt aus sich seine Handlungen hervor – wie Bourdieu selbst den Habitus als *lex insita* bezeichnet (dazu z. B. Nassehi 2004: 159). Diese Struktur bezeichnet er als *objektiv* in dem Sinne, dass sie über jedes Individuum hinaus eine verbindliche Macht ausübt. Habitusformen werden einer Klasse bzw. Gruppe zugesprochen und die »gleichen materiellen Existenzbedingungen ausgesetzten Organismen« werden erfolgreich zum »Träger gleicher Habitusformen« reproduziert (Bourdieu 1976: 181 f.). Wie oft schon angemerkt interessiert sich folglich Bourdieus Soziologie nicht für Individuen, sondern nur für »solche Strukturen und Prozesse, die über die Handlungs- und Wahrnehmungshorizonte von Individuen weit hinaus reichen.« (Schwingel 1995: 71) Bourdieu verhält sich damit offenbar zum Strukturalismus wie Aristoteles zu Plato. Die Ideen als ewig identisch Seiendes werden durch Aristoteles als das *eidōs* in jedem Einzelnen lokalisiert und temporalisiert. Heidegger zufolge orientiert sich aber die Ontologie der Antike, sowohl bei Plato als auch bei Aristoteles, am herstellenden Verhalten. »Das Geprägte ist, wie wir auch sagen können, ein Gebilde. Der Töpfer bildet aus Ton einen Krug. Alles Bilden von

Gebilden vollzieht sich am Leitfaden und am Richtmaß eines Bildes im Sinne des Vorbildes.« (Heidegger 1975: 150) Sowohl die *idea* als auch das *eidōs* stammen etymologisch vom Sehen (*idein*, *eidēnai*). Der Handwerker bzw. der *demiourgos* muss ein Vorbild, wenn auch im metaphorischen Sinne mit den Augen der Seele (*omma tes psyches*), ›sehen‹, bevor er in der Tat anfängt, etwas herzustellen.

»Im Hinschauen auf das vorweggenommene Aussehen des zu bildenden, prägenden Dinges wird dieses hergestellt. Dieses vorweggenommene und zuvor gesichtete Aussehen des Dinges ist es, was die Griechen mit *eidōs*, *idea* ontologisch meinen [...]. Das *eidōs* als das in der Einbildung vorweggenommene Aussehen des zu Prägenden gibt das Ding hinsichtlich dessen, was dieses vor aller Verwirklichung schon war und ist. Daher wird das vorweggenommene Aussehen, das *eidōs*, auch das *to ti en einai* genannt, das was ein Seiendes schon war [...]. Wenn wir zusammenfassen, so ergibt sich bezüglich der Bestimmtheiten der *realitas*: Sie erwachsen alle im Hinblick auf das im Gestalten Gestaltete, im Prägen Geprägte, im Bilden Gebildete, im Erzeugen Erzeugte und Verfertigte. Gestalten, Bilden, Erzeugen sind ihrem Sinne nach ein Herkommen-lassen, ein Herkommen-lassen-aus. Alle diese Verhaltungen können wir durch eine *Grundhaltung des Daseins* kennzeichnen, die wir kurz das *Herstellen* nennen [...] *Herstellen* besagt zugleich: in den engeren oder weiteren Umkreis des Zugänglichen bringen, her, hierher, in das Da, so daß das Hergestellte an ihm selbst *für sich steht* und als *für sich Ständiges* vorfindlich bleibt und *vorliegt*.« (Heidegger 1975: 15 ff.)

Das Mögliche wird durch das herstellende Verhalten hier und jetzt realisiert und in das Wirkliche umgesetzt. Im hier Gesagten ist impliziert, dass Bourdieus Habituslehre sich immer noch im Bannkreis dieser alteuropäischen Ontologie bewegt, wenn auch jedem einzelnen Akteur sein Habitus unbewusst und nicht frei verfügbar ist. Der Töpfer realisiert aus der *idea* bzw. dem *eidōs* vom Krug einen Krug, während eine Handlung aus dem Habitus realisiert wird. Es ist hier nicht relevant, ob eine Habitusform ihrem Träger bewusst ist oder nicht. Ein erfahrener Töpfer

stellt sicher einen Krug fast automatisch her und wir fahren Auto ohne bewusste Konzentration auf jede einzelne Hebel- und Pedalbewegung. Viel relevanter ist hier, dass eine Habitusform von jedem Klassenangehörigen geteilt wird wie die *idea* vom Krug von jedem realen Krug geteilt wird – teils gut, teils schlecht realisiert. Eine Habitusform soll als Potenzialität, als Mögliches allem Wirklichen vorausgehend vorhanden sein und in der Praxis dann nur realisiert werden. Aber ob allem Wirklichen die Potentialität als eine Ursache davon vorausgegangen ist, kann bezweifelt werden: »Kann man ernstlich behaupten, die von einem Komponisten geschaffene Symphonie sei »möglich gewesen, ehe sie wirklich wurde?« (LG II, 31). Denn Herstellen bedeutet Realisierung bzw. Aktualisierung einer von mehreren Möglichkeiten, welche allerdings vor dieser Realisierung potentiell schon vorhanden sind. Die Praxeologie hat somit dem Menschen die privilegierte Position als Urheber eines freien Handelns geraubt und ihn auf den praktizierenden Körper herabgesetzt. Dadurch ist aber die Stellung des Herstellers nun dem abwesenden Außenbeobachter vorbehalten. Diese Stellung selbst scheint jetzt leer geworden zu sein, mindestens aus der Sicht der Akteure, aber sie ist noch nicht abgeschafft. Bourdieu kann dem Habitus als *modus operandi* »objektive Absicht« zurechnen, nur deshalb, weil er die Stellung des Herstellers nicht abgeschafft hat (vgl. Bourdieu 1987: 106). Im Mittelalter wurde – angeschlossen an die antike Ontologie – dieser Außenbeobachter und Hersteller als *Gott* bezeichnet (Heidegger 1975: 12).

Damit verrät sich die bei der Praxistheorie eingestandene Zukunftsoffenheit als unechte Offenheit. Reckwitz (2003; 2004) schlussfolgert aus dem Argument von Butler zugunsten der Subversion in den sozialen Praktiken die Zukunftsoffenheit und versucht die Dominanz des Habitus, d. h. die Übermacht der Struktur bei Bourdieu zu relativieren. Aber können wir die Möglichkeit, dass Praktiken misslingen oder gestört werden, als Zukunftsoffenheit bezeichnen? Wie wir schon

gesehen haben, gehört Arendt zufolge zur Praxis das Vermögen, neu anzufangen, und unter der Freiheit versteht sie Freiheit als ›Selbstanfang‹, nicht die zweiwertige Ja/Nein-Freiheit. Wenn die Zukunftsoffenheit nach der Praxeologie nur Zweiwertigkeit bedeutet, d. h. Praktiken sind gelungen oder misslungen, werden fortgesetzt oder nicht, verdient dies schwerlich die Bezeichnung »Zukunftsoffenheit«.¹⁷ Wie die Praxeologie im Bannkreis der alteuropäischen Ontologie verfangen bleibt, übernimmt sie auch zwangsläufig das gegenwartsbezogene Zeitverständnis als *Jetzt-Folge*. Arendt weist auf diesen Zusammenhang zwischen der Ontologie und der Zeitvorstellung hin:

»Die Auffassung, allem Wirklichen müsse eine Potentialität als eine seiner Ursachen vorausgegangen sein, leugnet indirekt die Zukunft als authentische Zeitform: die Zukunft ist nichts als eine Folge der Vergangenheit, und natürliche und von Menschen geschaffene Dinge unterscheiden sich nur darin, daß bei den einen die Potentialitäten notwendig verwirklicht werden, bei den anderen aber unverwirklicht bleiben können [...]. Unter diesen Umständen war jeder Begriff des Willens als eines Organes für die Zukunft [...] völlig überflüssig« (LG II, 18).

Im Gegensatz zu ihr gilt bei Bourdieu die Zukunft nur als Fortsetzung der Vergangenheit.

Bourdieu wurde nicht selten als Determinist bezeichnet, obwohl er selber mit seiner Theorie den Determinismus nicht vertreten wollte – mindestens nicht im klassischen Sinne (siehe z. B. Zander 2003:112 ff.). Aber man hat ihn nicht ohne Grund als Determinist angesehen. Das liegt

¹⁷ Logisch betrachtet erinnert das Problem der Verzeihung an das der Transjunktion im Sinne Gotthart Günthers. Bei ihm geht es nicht um den spezifischen, vorgegebenen Gegensatz von Sein und Nichts, sondern vielmehr um den Gegensatz, der sich zwischen zwei entgegengesetzten Momenten einerseits und einem Dritten andererseits auftut. Dieser dritte Wert gehört nicht in das gegebene Zweiwertsystem hinein. »Die Bedeutung eines solchen Wahlaktes ist die, daß diesmal nicht im Rahmen eines zweiwertigen Systems einer der beiden zur Verfügung stehenden Werte akzeptiert wird, *sondern es wird diesmal die ganze zweiwertige Wahlsituation verworfen*« (Günther 1967: 85). Den dritten Wert bezieht er somit auf die Subjektivität und das Werden, das über die zweiwertige, entgegengesetzte Dichtomie von Sein/Nichts hinausgeht (Günther 1967: 86).

m. E. an seiner kategorischen Schwäche. Rehbein versucht Bourdieu vor dem Determinismus-Vorwurf, mit dem Hinweis auf die Erklärungstheorie von C. G. Hempel zu schützen, der ein deduktiv-nomologisches Modell und induktiv-statistisches Modell voneinander unterscheidet (Rehbein 2006; siehe z. B. Hempel 1972: 237-261). Rehbein zufolge zielt Bourdieu nur auf eine statistische Erklärung ab, nicht auf eine »deduktive, immer und überall gültige Erklärung.« (Rehbein 2006: 81) Jede einzelne Handlung kommt aus einer gewissen Habitusform nicht mit logischer Notwendigkeit, sondern nur mit hoher statistischer Wahrscheinlichkeit hervor. Aber es ist m. E. nicht ausreichend, auf diese Weise den Determinismusvorwurf zurückzuweisen. Denn sowohl das D-N Modell als auch I-S Modell erklären Einzelercheinungen aus einem übergeordneten Gesetz und/ oder mehreren übergeordneten Gesetzen (und Randbedingungen). Falls man die logische Form der Erklärung aus dem übergeordneten Gesetz und das Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen dabei genau beobachtet, merkt man bald, dass sie nichts anderes als der modifizierte Syllogismus aus der Begriffslehre des Aristoteles ist. Das besagt, Einzelercheinungen als Explanandum gelten als erklärt, wenn es gelungen ist, unter das Allgemeine als Explanans subsumiert zu werden. Dabei verhält sich das Explanans zu dem Explanandum wie die Gattung zum Exemplar. Es war Ernst Cassirer, der darauf hingewiesen hat, dass diese Art der Allgemeinheit, die Allgemeinheit als Gattung, mit der Ontologie des Aristoteles zusammenhängt (vgl. Cassirer [1910] 1994, bes. Kap.1). Es gibt noch eine andere Art der Allgemeinheit, die der Allgemeinheit als Gattung gegenüberzustellen ist. Demzufolge soll die Allgemeinheit als Wert bzw. Anweisungsregel verstanden werden, nach der Gebilde konstruiert werden sollen. Nicht nur Cassirer, sondern auch Rickert und Weber richten auf die hier genannten verschiedenen Arten der Allgemeinheit ihre Aufmerksamkeit und Weber legt seiner Wissenschaftslehre diese Unterscheidung sogar zugrunde (vgl. Mori-

kawa 2001). Die hier genannte, von den Neukantianern stark diskutierte Unterscheidung der verschiedenen Arten der Allgemeinheit wurde aber im Lauf der Zeit von der Wissenschaftstheorie der Sozialwissenschaften aus dem Auge verloren. Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn Bourdieu die Habitusformen mal als das Allgemeine im Sinne von Gattung und mal als das Allgemeine im Sinne des generativen Prinzips versteht. Aber sofern er den Habitus als eine Art des übergeordneten Gesetzes im Sinne Hempels und mithin im Sinne jener Gattungs-Allgemeinheit versteht, unter welche jede Einzelhandlung als Exemplar subsumiert werden soll, folgt, dass die Individualität der Einzelercheinungen angesichts der Allgemeinheit nicht mehr in Betracht gezogen wird. Die Individualität ist dann nur als Abweichung und Subversion vom Allgemeinen möglich, hat aber an sich keinen Wert. Jede Einzelhandlung bedeutet lediglich mal eine gute, mal eine schlechte Realisierung einer Habitusform. Für diese Bourdieus Habituskonzept immanente Weltanschauung bedeuten Individualität und Freiheit nur Abweichungen vom Allgemeinen; solche Theorie ist nicht in der Lage, die Individualität eines Einzelphänomen positiv zu bewerten und zu verstehen. Infolgedessen blendet sie die Pluralität von Menschen in Sicht des Bourdieus aus, der behaupten kann und muss: »Die Soziologie behandelt alle biologischen Individuen als identisch, die als Erzeugnisse derselben objektiven Bedingungen mit denselben Habitusformen ausgestattet sind.« (Bourdieu 1987: 111) In dieser Hinsicht bleibt aber Butler nicht weit entfernt von Bourdieu, und zwar in dem Sinne, dass sie Freiheit nur als Abweichung und Subversion versteht. Darüber hinaus orientiert sie sich an der Gegenwart und stellt die Problematik der Zeit nicht ernsthaft in Frage, auch wenn sie sich gegen Bourdieu für die Zukunftsoffenheit ausspricht.

Die alteuropäische Ontologie hängt bekanntlich auch mit der Gegenwartsorientiertheit zusammen. Die soziologische Theorie der Zeit bis Nassehi (vgl. Nassehi 1993) hat diese nicht überwunden, sondern sie ist insofern damit zufrieden, und zwar zurecht, als sie die gegenwärtige

Gesellschaft als Gesellschaft der Gegenwart beschreiben will. Hier haben wir keinen Spielraum, uns noch mit der soziologischen Zeitlehre auseinanderzusetzen. Aber wenn die Fähigkeit, jemandem zu verzeihen, mit der Fähigkeit, neu anzufangen zusammenfällt und mithin, mit dem Zeitverständnis, sollte die Zeitlehre wohl in die soziologische Theorie der Verzeihung einbezogen werden.¹⁸ Fazit: Es liegt auch an der neuzeitlichen Zeitvorstellung, warum sich die Soziologie mit der Problematik der Verzeihung nicht befasst hat. Dieser neutralisierten, homogenen und quantitativen Zeitvorstellung zufolge ist die Vergangenheit nichts anderes als die vergangene Gegenwart und die Zukunft die zwar noch nicht realisierte, aber zukommende Gegenwart. Und sofern jedes Geschehen für äquivalent mit jedem Geschehen gehalten wird, kann die Soziologie sich die Zukunft nicht als authentische Zeitform vorstellen¹⁹ und sie ist aus diesem Grund nicht in der Lage, das Phänomen ›Verzeihung‹ in angemessener Weise zu thematisieren.

Die Bedeutung des Verzeihens schlussfolgert Arendt nicht direkt aus der Botschaft Jesu, sondern vermittelt durch Nietzsches Begriff des Vergessens. Es war Nietzsche, der angesichts der schweren, untragbar werdenden Last des Vergangenen die Funktion des Vergessens betonte:

»Die als unumkehrbar erlebte Zeit fesselt die Menschen, die sich wegen ihrer Ohnmacht, sie aufzulösen, in Ressentiments und Rachedurst verstricken. Nietzsche hatte das menschliche Tier gezeißelt, das sich ›gegen die große und immer größere Last des Vergangenen‹ stemmt und das sich [...] darin erschöpft und darunter leidet, ›das Vergessen nicht lernen zu können und immerfort am Vergangenen zu hängen‹. Gegen dieses Wiederkäulen

¹⁸ Kristeva weist z. B. darauf hin, dass Schuld, mithin Verzeihung, eng von der Zeitlichkeit abhängt: »Die Schuld, die aus einem Verstoß gegen das Verbot oder gegen die Moral zu folgen scheint, hängt in Wirklichkeit und tiefer von der Erfahrung der Zeitlichkeit selbst ab, insofern sich diese auf den Lebensprozess erstreckt« (Kristeva 2001: 360).

¹⁹ »Die vulgäre Charakteristik der Zeit als einer endlosen, vergehenden, nichtumkehrbaren Jetztfolge entspringt der Zeitlichkeit des verfallenden Daseins [...] Das vulgäre Zeitverständnis hingegen sieht das Grundphänomen der Zeit im Jetzt und zwar dem in seiner vollen Struktur beschnittenen, puren Jetzt, das man ›Gegenwart‹ nennt« (Heidegger [1927] 1993: 426 f.).

des Gedächtnisses, das Ressentiment und Rache nährt, empfahl er nichts weniger als die Kraft des Vergessens, ein ›aktives, im strengsten Sinne positives Hemmungsvermögen.« (Kristeva 2001: 358 f.)

Im Gegensatz dazu vergisst der Körper in der Praxistheorie nichts, und verrät alles, was er erlebt hat und was in ihn eingeschrieben ist. Während sich die Geschichte einer Person selektiv konstruiert, d. h. durch Unterscheidung von Erinnertwerdensollen und Vergessenwerdensollen – ist das nicht die Leistung des Denkens? –, bleibt im Gedächtnis des Körpers alles gespeichert. Die an dem Körper orientierte Praxistheorie kennt daher gar kein Verzeihen, auch deshalb, weil sie die Funktion des Vergessens nicht thematisieren kann. Jeder Akteur muss seine Vergangenheit, seine Herkunft und Abstammung, und alles, was er bisher gelernt, und getan hat, tragen. Diese Last des Vergangenen beschwert ihm immer mehr bis zu seinem Tod. Einmal geboren als Sohn eines Briefboten, bleibt man bis zum Tod der Sohn eines Briefboten!!

Aus den bisherigen Ausführungen ergibt sich das folgende: 1. Die neuere Praxistheorie bewegt sich immer noch auf der Ebene von Herstellen (*poiesis*) im Sinne Hannah Arendts. Mit anderen Worten: der *practical turn* ist noch nicht vollendet, sondern bleibt auf dem halben Weg stecken. 2. Darin ist impliziert, dass sie immer noch im Bannkreis der alteuropäischen Ontologie bleibt und in einer an der Gegenwart orientierten Zeitvorstellung verfangen ist.²⁰ Eine der wichtigsten Traditionen der okzidentalen Philosophie, der Vorrang der Poiesis vor der Praxis, stammt nach der Interpretation der Philosophiegeschichte Arendts von der Unabsehbarkeit der Folgen des Handelns. Im Gegensatz zum Handeln ist Herstellen dingfest und stabil sowie eindeutig, da es im fertiggestellten Werk verdinglicht wird und an einem jeweiligen Entwurf gemessen werden kann. Das Handeln (*praxis*) ist wegen der Unabsehbar-

²⁰ Nicht nur die Soziologie, sondern auch die modernen Menschen scheinen so orientiert zu sein. Ferner kann man als weiteren Grund für die Unterthematizierung der Verzeihung die Unfähigkeit der Massenmedien zählen, dem Verzeihen gerecht zu werden (vgl. Kodalle 1994: 30 ff.).

keit der Handlungsfolgen, der zerstörerischen Potenz, und der Unverdinglichkeit weniger zuverlässig als das Herstellen (*poiesis*) (vgl. VA, 245). Das traditionelle Seinsverständnis der alteuropäischen Ontologie und Metaphysik, Sein als Hergestelltsein und Anwesenheit, erklärt sich, aus dieser Perspektiv gesehen, aus der Verabscheuung jeglicher Instabilität des Handelns (vgl. Kida 2004: 161; Kida 2000: 97-99.). Bekanntlich beherrscht diese alteuropäische Ontologie auch die Tradition der politischen Philosophie im Okzident von Plato bis Marx. »Vom Standpunkt der Kontemplation aus gesehen, war nicht das Handeln die höchste Tätigkeit, sondern das Herstellen; der Aufstieg der Tätigkeit der Handwerker in der Werteskala hatte in den platonischen Dialogen seinen ersten dramatischen Auftritt. [...] Nur als eine Art herstellende Tätigkeit betrachtet, konnte dem politischen Handeln zugetraut werden, dauerhafte Resultate [...] den für Kontemplation notwendigen Frieden« zu erzeugen (Arendt 1998: 998 f.). Die alteuropäische Ontologie hat das politische Handeln, das die Pluralität von Menschen zulässt und voraussetzt, durch das Herstellen des einsamen Demiurgen mit Namen ›Souverän‹ ersetzt.²¹

»Bei Aristoteles ist völlig klar, dass ›*praxis*‹ analog zu den ausführenden Künsten zu verstehen ist und nicht anhand der Kategorie von Mittel und Zweck« (LG II, 118). Bei den ausführenden Künsten liegt das Ziel in der Tätigkeit selbst. »Flötespielen im Unterschied zum Flötenbau, oder Spazierengehen im Unterschied zum Gang zu einem festgelegten Zielort« (LG II, 118). Jedoch neigt Aristoteles auch wegen seiner Ontologie dazu, Handlung nach dem Muster des hergestellten Werks auszulegen. Diese Interpretation tut dem Handeln selbst und dessen echten Resultaten, d. h. den menschlichen Beziehungen, die es etabliert, unrecht: Denn damit wird der Sinn des Handelns zerstört (vgl. VA, 246). In diesem Rahmen würde *praxis* abgewertet; es hat sich so ein

²¹ Bourdieu steht in dieser Tradition – nicht nur im ontologisch-theoretischen, sondern auch im politischen Sinne, sofern er sich an Marx anschließt und im Staat den Retter der sozialen Frage sieht. Eine kurze Zusammenfassung der Kritik Arendts an dieser Tradition siehe Villa 2007: 87-100.

spezifisches Seinsverständnis durchgesetzt, wonach alles Seiende und alle Ereignisse als Hergestelltsein zu verstehen sind. Heideggers Begriff *Seinsvergessenheit* können wir in diesem Zusammenhang als *Praxisvergessenheit* verstehen.²² Das ist der Grund, warum die Fähigkeit des Verzeihens in diesem Horizont gar nicht in Sicht kommt. Anders gesagt: Die neuere Praxistheorie hat nicht die Vorherrschaft der *poiesis* durchbrochen, sondern operiert immer noch auf der Ebene des Herstellens. Wir müssen dies gegen Koppetsch einwenden, die allerdings behauptet: »erst Bourdieu hat [...] die Folgerungen der Heideggerschen Existenzphänomenologie für ein Verständnis sozialer Praxis in konsequenter Weise zu Ende gedacht.« (Koppetsch 2001: 349) Verzeihung hat es mit dem menschlichen Vermögen zu tun, etwas neu anzufangen.²³ Eine soziologische Theorie der Verzeihung muss jenen Bannkreis durchbrechen und die damit verbundene Zeitvorstellung – *Zeit als Jetzt-Folge* – problematisieren. Die soziologische Theorie der Verzeihung müßte wieder jenen Begriff des Willens in die Sozialtheorie einführen, der in der theoretischen Entwicklung der letzten Jahrzehnte – zu unrecht – in Misskredit geraten ist.

IV. Ausblick

Zum Schluss würde ich gern nur skizzenhaft auf weitere Vorarbeiten zu einer Soziologie der Verzeihung hinweisen. Dazu gehören: 1. solche, die den begriffs- bzw. ideengeschichtlichen Hintergrund erforschen. 2. solche, die damit auf der Interaktionsebene, in Hinsicht auf das Verhältnis

²² Trotz seiner Kritik an der *poiesis* orientierten, alteuropäischen Ontologie und seines Versuchs, den Begriff der *praxis* wiederzubeleben, kommt Heidegger selbst in dem zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit*, aber auch in seiner Rektorrede und *Einführung in die Metaphysik* zum Poesismodell (*Platonic bias*) zurück und Pluralität von Menschen verschwindet damit (Taminiaux 1991: 111-137). Darin übernimmt ein einheitliches Volk die Rolle der authentischen Existenz. Zu dem Unterschied und der Gemeinsamkeit der Auseinandersetzung von Arendt und Heidegger mit Aristoteles siehe Villa 1996; Taminiaux 1987.

²³ In diesem Sinne kann die Auseinandersetzung mit der Arbeit von Ulrich Oevermann für das Thema Verzeihen anregend und fruchtbar sein. Siehe z. B. Oevermann 1991: 267-336.

zwischen Ego und Alter, Verzeihen von anderen Begrifflichkeiten wie Gabe,²⁴ Liebe, Vertrauen, Rache, Anerkennung, Toleranz, Versprechen, Versöhnen, Sich-Verständigen usw. abgrenzen. Hiermit habe ich allerdings keine vollständige Liste darzulegen beabsichtigt. Die Soziologie betrachtet z. B. Liebe und Vertrauen als Reduktionsmechanismus der Kontingenz. Dadurch werden Handlungsmöglichkeiten eingeschränkt und das Interaktionssystem wird dadurch stabilisiert. Die Liebe trägt sogar zur Systembildung (Intimsystem) bei. Im Gegensatz dazu funktioniert das Verzeihen nicht immer als Mechanismus, die Kontingenz der Wirklichkeit zu reduzieren. Falls das Verzeihen mit dem menschlichen Vermögen, etwas neu anzufangen und über die erwarteten Reaktionen hinauszugehen, soziologisch zutreffend beschrieben ist, hilft es vielmehr dazu, die durch anderen Medien verdeckten und reduzierten Kontingenzen der Welt wieder zu entdecken. Das besondere Vermögen des Verzeihens besteht darin, die Zweiwertigkeit des Codes zu überwinden und die Bestimmungen von Habitusformen zu ignorieren. Allerdings erzeugt es *performativ* auch eine Asymmetrie zwischen dem Verzeihenden und der Person, der verziehen wird. Es kann auch zur Systembildung beitragen, wenn die Rolle des Verzeihenden und der Verzeihung Empfangenden auf bestimmte Personen festgelegt wird und die potenzielle Gegenseitigkeit des Verzeihens ausgeschlossen wird.²⁵ 3. Es gibt solche Ansätze, die erforschen, wie die Verzeihung in jedem Kulturkreis ritualisiert und institutionalisiert wird. 4. Es ist dann auch interessant und möglich, danach zu fragen, in welchen Formen der Akt des Verzeihens in einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft auftaucht. Im Wirtschaftssystem könnte ›Schuldenerlass‹ als eine Art Verzeihung verstanden werden. In der Politik bedeutet die Verzeihung, die Freund/Feind- Dichotomie

²⁴ Dazu Mauss 1968; auch Ricoeur 1998: 148 f.

²⁵ Der jüngere Cato hat lieber Selbstmord begangen, als von Caesar Verzeihung gewährt zu bekommen, weil er diese Asymmetrie bemerkte, welche die prinzipielle Gleichheit zwischen römischen Bürgern performativ zerstörte und durch das patriarchale Verhältnis ersetzte. Es ist in diesem Zusammenhang interessant, dass Caesar den Titel *pater patriae* angenommen hatte.

aufzuheben. Dafür gibt es viele Beispiele wie der Handschlag zwischen Rabin und Arafat, der Kniefall Brandts usw. (vgl. Kodalle 1994: 12 f.)²⁶ Die Amnestie nach einem Bürgerkrieg und/oder nach einem Systemwechsel lässt sich auch als Beispiel für die Verzeihung beobachten. Im Rechtssystem bzw. in der Rechtspraxis erscheint die Verzeihung als Gnade.²⁷

Was ich hier, am Ende meiner Ausführungen, skizzenhaft zu zeigen versuchte, macht nur einige mögliche Forschungsaufgaben einer

²⁶ »Verzeihung« ist ein vor-laufendes Verhalten, welches Aussöhnungsbereitschaft bekundet, wo noch der Haß regieren will. Das kann Kopf und Kragen kosten. Verzeihung ist insofern höchst risikant, denn mit einer Ein-für-allemal-Aufhebung der Freund-Feind-Dialektik ist ja nicht zu rechnen« (Kodalle 1994: 18).

²⁷ Hier konkurrieren zwei verschiedene Interpretationen der Gnade gegeneinander, d. h. Gnade im Recht oder Gnade vor Recht. Die Auffassung von Gnade vor Recht wird z. B. von G. Radbruch und K. Jaspers vertreten. Für Radbruch bedeutet Gnade »nicht bloß eine mildere Form des Rechts, sondern den leuchtenden Strahl, der in den Bereich des Rechts aus einer völlig rechtsfremden Welt einbricht und die kühle Düsternis der Rechtswelt erst recht sichtbar macht. Wie das Wunder die Gesetze der physischen Welt durch bricht, so ist das gesetzlose Wunder innerhalb der juristischen Gesetzes Welt. In der Gnade ragen rechtsfremde Wertgebiete mitten in die Rechtswelt hinein...« (Radbruch 1993: 412).

Auch Karl Jaspers versteht »Gnade« als einen Vollzug, »der die Auswirkungen reinen Rechts und vernichtender Gewalt einschränkt«. Gnade bzw. Barmherzigkeit ist unverzichtbar und eröffnet einen Raum »gesetzfreier Gerechtigkeit«. Sie korrigiert und kompensiert das Gesetzssystem (Jaspers 1946: 36). Interessant ist hier, dass auch Jaspers der Auffassung vertritt, dass die Sachlogik des Rechtssystems einen von dieser Logik befreiten Raum, systemtheoretisch gesprochen, die Umwelt benötigt. Mit anderen Worten: die Gnade liegt jenseits der Zweiwertigkeit von Recht/Unrecht. Andererseits weist aber Kodalle darauf hin, dass »mit dem Fortschreiten der Rechtsverfassung die Ausübung des Gnadenerweises immer weiter eingeschränkt wurde [...]. Die souveräne Kompetenz zu Gnadenerweisen, die als moralisches Relikt die Analogie zum göttlichen Gnadenspende spiegelte, ist im fortgeschrittenen Stand des Rechtsbewusstseins sowie angesichts der immer wieder zutage tretenden Korruptibilität unenträglich geworden. Das Recht der Gnade entleidet sich immer mehr seines Willkürcharakter. Und zum Schluß ist die Ausübung des Gnadens rechts inzwischen in der Regel an die Justiz-Ressorts delegiert, die nach allgemein gefaßten Gnadensordnungen verfahren« (Kodalle 1994: 22). Um das hier Gesagte zu verstehen, braucht man nur an die neuere Debatte über die Gnade für Ex-RAF-Terroristen zu denken (<http://212.91.227.18/102/sendung/214/index.html>). Wer sich für ihre Begnadigung mit nennenswerten Argumenten ausgesprochen hat, wie der Ex-Innenminister der FDP, Gerhart Baum, weist nur auf die Gnadensordnung hin, während die Gnadengegner, meistens auf Seiten der CDU/CSU, Reue von Tätern verlangt haben. Sofern übersehen die beiden Lager den freien, sogar willkürlichen Charakter des Verzeihens, Baum versteht die Gnade auf der Basis eines automatischen Codes bzw. Programms, womit die Justiz operiert. Im Gegensatz dazu besteht das Gnadensverständnis seiner Gegner auf der Voraussetzung der Reue. Ist es somit möglich, dass der Akt des Verzeihens selbst mit der Ausdifferenzierung des Rechtssystems in einen zweiwertigen Code umgedeutet wird? Das Beispiel des Rechtssystems zeigt, ob bzw. wie das Verzeihen in die Sachlogik eines Systems eingebettet werden kann.

Soziologie der Verzeihung sichtbar. Die Vollständigkeit würde hier nicht angestrebt. Es genüge, zu zeigen, dass das Thema ›Verzeihen‹ ein fruchtbares Forschungsfeld nicht nur für die Theologie und die Philosophie, sondern auch für die Soziologie werden könnte.

Literatur

- Arendt, Hannah (1958): *The Human Condition*, Chicago/ London.
- Arendt, Hannah (1981): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München.
- Arendt, Hannah (1989a): *Menschen in finsternen Zeiten*, 2.Aufl. München.
- Arendt, Hannah (1989b): *Vom Leben des Geistes*, Bd.1, Das Denken, München.
- Arendt, Hannah (1989c): *Vom Leben des Geistes*, Bd.2, Das Wollen, München.
- Arendt, Hannah (1994): *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken 1*, hg.v. Ursula Ludz, München.
- Arendt, Hannah (1998): Arbeit, Herstellen, Handeln, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 46, Heft 6, S. 997-1009.
- Aristoteles (1995): *Philosophische Schriften*, Bd.3, Darmstadt.
- Bergson, Henri (1989): *Zeit und Freiheit*, Frankfurt/M.
- Bluhm, Harald (1998): Hannah Arendts Phänomenologie der Tätigkeiten des praktischen Lebens, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 46, Heft 6, S. 992-996
- Bourdieu, Pierre (1976): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*, Frankfurt/M.
- Bourdieu, Pierre (1987): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt/M.
- Butler, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter. Gender Studies*, Frankfurt/M.

- Cassirer, Ernst (1994): *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Darmstadt.
- Durkheim, Emile (1994): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/M.
- Fröhlich, Gerhard (1994): Kapital, Habitus, Feld, Symbol, in: Mörth, Ingo/Fröhlich, Gerhard (Hg.): *Das symbolische Kapital der Lebensstile*, Frankfurt/M./ New York, S. 31-54.
- Günther, Gotthard (1967): *Logik, Zeit, Emanation und Evolution*, Köln/Opladen.
- Habermas, Jürgen (1971/1981): *philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2Bde., Frankfurt/M.
- Habermas, Jürgen (1978): Hannah Arends Begriff der Macht, in: ders., *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen*, Stuttgart, S. 103-126
- Heidegger, Martin (1975): Die Grundprobleme der Phänomenologie, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 24, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (1993): *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.) (2007): *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität*, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Sonderband 16, Berlin.
- Hempel, Carl Gustav (1972): Wissenschaftliche und historische Erklärungen, in: Albert, Hans (Hg.): *Theorie und Realität*. Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften, 2., veränderte Auflage, Tübingen, S. 237-261.
- Hörning, Karl H. (2004): Soziale Praxis zwischen Beharrung und Neuschöpfung. Ein Erkenntnis- und Theorieproblem, in: Hörning, Karl H./ Reuter, Julia (Hg.): *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*, Bielefeld, S. 19-39
- Jaspers, Karl (1946): *Die Schuldfrage*, Heidelberg 1946

- Kida, Gen (2000): *Han tetsugaku shi (Geschichte der Anti-Philosophie)*, Tokyo.
- Kida, Gen (2004): *Haidegga hiroi yomi (Heidegger auslesen)*, Tokyo.
- Kodalle, Klaus-Michael (1994): *Verzeihung nach Wendezeiten? Über Unnachsichtigkeit und Misslingende Selbstentschuldigung*, Erlangen/Jena.
- Kodalle, Klaus-Michael (2004): Die Geste des Verzeihens kann unerträglich sein, in: *taz* 30.06.2004.
- Kodalle, Klaus-Michael (2006): *Annäherungen an eine philosophische Theorie des Verzeihens*, Mainz.
- Kodalle, Klaus-Michael (2008): Heideggers Selbst-Entmündigung und die Philosophie der Verzeihung bei Hannah Arendt, in: Heinrichs, Jan-Hendrik (Hg.): *Wahrheit in Wissenschaft und Ethik. Festschrift zu Ehren von Winfried Franzen*, Paderborn, S. 215-242.
- Koppetsch, Cornelia (2001): Heidegger und die Theorie der Praxis, in: Weiß, Johannes (Hg.): *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*, Konstanz, S. 345-370.
- Krais, Beate/ Gebauer, Gunter (2002): *Habitus*, Bielefeld.
- Kristeva, Julia (2001): *Das weibliche Genie*, Bd. 1, Hannah Arendt, Berlin/ Wien.
- Mauss, Marcel (1968): *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt/M.
- Meints-Stender, Waltraud (2007): Hannah Arendt und das Problem der Exklusion – eine Aktualisierung, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.): *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität, Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Sonderband 16, Berlin, S. 251-258.
- Morikawa, Takemitsu (2001): *Handeln, Welt und Wissenschaft. Zur Logik, Erkenntniskritik und Wissenschaftstheorie für Kulturwissenschaften bei Friedrich Gottl und Max Weber*, Wiesbaden.

- Nassehi, Armin (1993): *Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit*, Opladen.
- Nassehi, Armin (2004): Sozialer Sinn, in: Nassehi, Armin/ Nollmann, Gerd (Hg.): *Bourdieu und Luhmann. Ein Theorienvergleich*, Frankfurt/M., S. 155-188.
- Nordmann, Ingeborg (2007): Die Vita activa ist mehr als nur praktische Philosophie, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.): *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität, Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Sonderband 16, Berlin, S. 199-214.
- Oevermann, Ulrich (1991): Genetischer Strukturalismus und das sozialwissenschaftliche Problem der Erklärung der Entstehung des Neuen, in: Müller-Doohm, Stefan. (Hg.): *Jenseits der Utopie. Theoriekritik der Gegenwart*, Frankfurt/M., S. 267-336.
- Radbruch, Gustav (1993): Rechtsphilosophie II, *Gesamtausgabe*, Bd. 2, Heidelberg.
- Reckwitz, Andreas (1999): Praxis – Autopoiesis – Text. Drei Versionen des *Cultural Turn* in der Sozialtheorie, in: Reckwitz, Andreas/ Sievert, Holger (Hg.): *Interpretation, Konstruktion, Kultur. Ein Paradigmenwechsel in den Sozialwissenschaften*, Opladen/ Wiesbaden, S. 19-49.
- Reckwitz, Andreas (2003): Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 32, Heft 4, August, S. 282-301.
- Reckwitz, Andreas (2004): Die Reproduktion und die Subversion sozialer Praktiken, in: Hörning, Karl H./ Reuter, Julia (Hg.): *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*, Bielefeld, S. 40-54.
- Rehbein, Boike (2006): *Die Soziologie Pierre Bourdieus*, Konstanz.
- Ricoeur, Paul (1998): *Das Rätsel der Vergangenheit: Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen.
- Schatzki, Theodore R./ Knorr Cetina, Karin/ Savigny, Elke von (Hg.) (2001): *The Practice Turn in Contemporary Theory*, New York.

- Schulchter, Wolfgang (1991): *Religion und Lebensführung*, Bd.1, Studien zu Max Webers Kultur- und Wertheorie, Frankfurt/M.
- Schwingel, Markus (1995): *Bourdieu zur Einführung*, Hamburg.
- Taminiaux, Jacques (1987): Heidegger et Arendt lecteurs d'Aristote, in: *Hannah Arendt, Confrontations. Les Cahiers de Philosophie 4*, S. 41-52.
- Taminiaux, Jacques (1991): *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, Albany: State University of New York Press.
- Villa, Dana (1996): *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton.
- Villa, Dana (2007): Arendt, Heidegger, and the Tradition, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.): *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität, Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Sonderband 16, Berlin, S. 87-100
- Wagner, Gerhard (1987): *Geltung und normativer Zwang*, Freiburg i. Br.
- Weber, Max (1972): *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Aufl. hg. von J. Winckelmann, Tübingen.
- Weber, Max (1988): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen.
- Zander, Michael (2003): »Kulturelles Kapital« und Klassengesellschaft. Zu den Arbeiten Pierre Bourdieus und ihrem Nutzen für die Psychologie, in: *Forum Kritische Psychologie*, Nr. 46, S. 101-124.

Verzeihen als Neuanfang des Sozialen (2011)

Ein Versuch zur Soziologie der Verzeihung

Der Gegenstand der Sozialtheorie ist das Soziale, d. h. Relationen, das ›Zwischen‹ oder das ›Inter‹, das zwischen den einzelnen Menschen bzw. Ereignissen besteht und oft als intersubjektiv bzw. transsubjektiv bezeichnet wird (vgl. Fischer 2010: 135). Dieses Etwas – sinnhafte Beziehungen, auch Kommunikation im Sinne Niklas Luhmanns – zeichnet sich durch eigene Formen, Gestalten, Eigenschaften, Dynamiken, Gesetzmäßigkeiten aus, die nicht auf die Leistung des reflektierenden, monologischen Subjekts bzw. Bewusstseins zurückführbar sind. Seine Gliederung und Formation sind zwar historisch kontingent, aber von der jeweiligen Gesellschaftsdifferenzierung mitbedingt. Die Erforschung dieses Wechselverhältnisses ist die Aufgabe der Gesellschaftstheorie. Nach der klassischen Formulierung von Karl Marx und Friedrich Engels ist die Geschichte der Menschheit die der Arbeitsteilung (Gesellschaftsdifferenzierung) und des Verkehrs (Kommunikation).

Meine These in diesem Vortrag lautet: Das Phänomen der Verzeihung markiert eine Grenze des Sozialen, wie es auch die Gabe tut.¹ Gerade deshalb erweist sich Verzeihen als unverzichtbare Kategorie für die Sozialtheorie und als fruchtbares Forschungsthema für die Soziologie. Das Thema Verzeihung ist den anderen Human- und Sozialwissenschaften – Theologie, Philosophie, Psychologie, aber auch Politologie – durchaus nicht unbekannt, sondern im Gegenteil: Es ist ein viel diskutiertes Thema. In der Soziologie wurde es dagegen bisher eher vernachlässigt.² Dieses Versäumnis lässt sich vielleicht aus dem Grenzcharakter des Begriffs erklären. Darauf verweist etwa Georg Simmel im

¹ Es ist bekannt, dass die Begriffe, die in den europäischen Sprachen Verzeihung bzw. Vergebung ausdrücken, eine gemeinsame etymologische Wurzel haben und mit der Gabe verwandt sind.

² Den kategorialen Grund habe ich in Morikawa 2010 diskutiert.

Rahmen seiner Analyse des Streits in seiner großen Soziologie: »Es liegt im Verzeihen, wenn man es bis in den letzten Grund durchzuführen sucht, etwas rational nicht recht Begreifliches.« (Simmel 2006: 377) Auf diesen Satz will ich mich in der folgenden Betrachtung stützen.

Die Begriffsdifferenzierung zwischen Vergebung, Verzeihung, Entschuldigung und diesen nahestehenden Vokabularien lasse ich zunächst beiseite.³ Im Alltag sagen wir fast reflexartig »Verzeihung«, »Pardon«, »Entschuldigung« u. dgl., wenn wir z. B. zufällig eine andere Person anstoßen oder ihr auf den Fuß treten. Eine Analyse dieses reflexartigen Sprechakts wäre zweifellos eine eigene Arbeit wert. In diesem Vortrag soll mein Augenmerk jedoch anderen Aspekten gelten.

Was also ist *Verzeihen*? Nach dem Wörterbuch der Gebrüder Grimm ist die Urbedeutung des Begriffs »versagen«, »abschlagen«. Davon abgeleitet wurde es auch im Sinne von »aufgeben«, »verzichten« verwendet. Schließlich nahm *verzeihen* die Bedeutung »auf Wiedergutmachung verzichten«, »vergeben«, »entschuldigen« an. Dieser letzte Bedeutungswandel setzte im 13. Jahrhundert ein, setzte sich aber erst im 16. Jahrhundert verbreitet durch (Grimm 1999: Bd. 25, Sp. 2513). In der Rechtssprache meint Verzeihung Verzicht auf Besitz, Recht, Ansprüche (Grimm 1999: Bd. 25, Sp. 2543).⁴ Im Bereich des zwischenmenschlichen Umgangs wird der Begriff als Synonym für Entschuldigung und Nachsicht verwendet. »Um Verzeihung bitten« heißt »um Entschuldi-

³ Dem Ursprung nach ist Vergeben an die christliche Erlösungs- und Gnadenlehre gebunden, wogegen Verzeihen im höfischen und rechtlichen Bereich wurzelt (Grimm 1999: Sp. 2527). Vergebung findet im aktuellen Sprachgebrauch fast ausschließlich im religiösen Bereich Verwendung, Verzeihung wird dagegen in zwischenmenschlichen Beziehungen eingesetzt (Grimm 1999: Sp.2527). Diese Differenzierung setzte im ausgehenden 18. Jahrhundert ein (Grimm 1999: Sp.2527). Aber die Grenze zwischen *vergeben* und *verzeihen* war früher flüssiger als heute. Eine ähnliche Differenzierung ist zudem weder im Englischen noch im Französischen zu beobachten. Für beides kennt die französische Sprache nur *pardonner*; das englische Verb *to forgive* deckt ebenfalls beide Bedeutungen ab. Angesichts dieser Tatsache betrachte ich hier nicht nur den Sinngehalt von Verzeihung im engeren Sinne, sondern im weiterreichenden Sinne des französischen *pardonner*.

⁴ Ebenso wird das Wort »Verggebung« in der religiös-ethischen Ratgeberliteratur definiert (Walters 1985: 19).

gung bitten«, und zwar für »unkorrektes Verhalten«, »für ungewöhnliche Äußerungen, Meinungen«. Und wir bitten schließlich auch um Verzeihung für »einen Irrtum, einen begangenen Fehler«, »Schwächen und Andersartigkeit des Mitmenschen« (Grimm 1999: Bd. 25, Sp. 2545).

Verzeihen meint also ursprünglich Verzicht auf Rechte und/oder Ansprüche. Nach dem Freiburger Soziologen Wolfgang Eßbach weisen die Reziprozitätsnormen der Gabe und der Rache zwei Strukturgemeinsamkeiten auf – Prozesscharakter und Mimesis: Reziprozitätsnormen fordern auf: »Gaben müssen erwidert werden. Gewalt muss vergolten werden. Gabentausch und Rachebeziehungen sind zirkulär.« (Eßbach 1999: 13, 16) Als Handlung ist die Gabe mit der Gegengabe, die Gewalt mit der Gegengewalt identisch. Sie sind mimetische Handlungen.

Schuld wird in dem Moment geboren, wenn die Gabe nicht mit der gleichwertigen Gegengabe erwidert werden kann. Sie wird gelegentlich mit Gewalt kompensiert. Der Unterschied von Gabe und Gewalt liegt allein darin, dass mit der Gabe dem Gegenüber (der anderen Partei) etwas Positives – Wert bzw. Nutzen – entgegengebracht wird, wogegen Gewalt dem Gegenüber Schaden zufügt.

Gemäß dem Reziprozitätsprinzip ist daher die Rache begreiflicher und berechenbarer, und schließlich in diesem Sinne rationaler als die Verzeihung. Vor diesem Hintergrund stellt sich Rache im Sinne des Anspruchs auf die Fehde in der Rechtssoziologie Max Webers als älteste Form der Begründung des subjektiven Rechts dar:

»Verpflichtungen zur Leistung und Forderungsrechte gab es [...] durchweg nur in einer einzigen Form: als Forderung ex delicto. Der Anspruch des Verletzten war durch die Praxis des Sühneverfahrens und des daran anschliessenden Herkommens fest tarifiert. Die vom Richter festgestellte Sühnenschuld war die älteste wirkliche Schuld, und aus ihr sind alle anderen Schuldverhältnisse erwachsen. [...] Jede Klage stützt sich notwendig auf die Behauptung, dass der Verklagte persönlich dem

Kläger persönlich ein zu sühnendes Unrecht zugefügt habe.« (Weber 1976 [1922]: 403)

Hierin liegt der Schlüssel zum Verständnis des oben genannten Satzes von Simmel. Geben und Nehmen bilden die elementaren Formen der Reziprozität, sofern man die Gesellschaft als generalisierten Austauschprozess beobachtet (Stegbauer 2002: 14-15). Verzeihen steht womöglich außerhalb dieses Austauschprozesses.

Um diese These zu fundieren, setze ich an dieser Stelle mit einem Denkeperiment ein: Der Vorgang des Verzeihens soll zunächst anhand der Rational Choice-Theorie beschrieben werden, die darauf abzielt, die Gesamtgesellschaft als generalisierten Austauschprozess zu begreifen und zu beschreiben. Der Grenzcharakter des Verzeihens soll anhand dieses Beschreibungsversuchs erwiesen werden.

Die RC-Theorie geht von folgenden Voraussetzungen aus: 1. Alle Akteure handeln nach dem Prinzip der Nutzenmaximierung unter den gegebenen externen Umständen. 2. Jeder Akteur weiß, dass alle anderen Akteure ebenso rational handeln wie er/sie selbst.

Wir betrachten nun folgenden Fall: Akteur A hat Akteur B Schaden zugefügt. Akteur B verzeiht Akteur A. So das Grundschema. B verzeiht A unter der Voraussetzung, dass die Wiederherstellung der Beziehung mit A ihm mehr Nutzen bringt als der von A angerichtete Schaden. Verzeihen ist nach der RC-Theorie eine risikobehaftete Entscheidung, die eine Variante des Vertrauens darstellt⁵, wie von James Coleman folgendermaßen ausgeführt:

»[T]he elements confronting the potential trustor are nothing more or less than the considerations a rational actor applies in deciding whether to place a bet. The actor knows how much may be lost (the size of the bet), how much may be gained (the amount that might be won), and the chance

⁵ »Vertrauen liegt immer dann vor, wenn jemand eine riskante Entscheidung fällt, deren erwartete Folgen wesentlich vom Verhalten anderer Personen oder Institutionen abhängen.« (Junge 1998: 39)

of winning.[...] If the *chance of winning*, relative to the *chance of losing*, is greater than the *amount that would be lost* (if he loses), relative to the *amount that would be won* (if he wins), then by placing the bet he has an expected gain; and if he is rational, he should place it.« (Coleman 1990: 99)

Der Hauptunterschied zwischen Verzeihen und Vertrauen liegt darin, dass ich jemandem verzeihe, *nachdem* mir der Schaden bereits zugefügt wurde. Dies impliziert, dass B nicht etwa nichts über A bekannt ist, sondern dass B bereits negative Erfahrungen mit A gemacht hat. Insofern ist Verzeihen nach der RC-Theorie noch unwahrscheinlicher als Vertrauen gegenüber einem Unbekannten. In einem Null-Summen-Spiel ist die Möglichkeit des Verzeihens völlig ausgeschlossen. Der Gesamtnutzen des Akteurs B hat sich durch A verringert; warum sollte er also mit diesem kooperieren, um dessen Nutzen noch zu vergrößern? Ein RC-Theoretiker würde sagen: Es hängt vom zu erwartenden Gewinn ab.

Reue auf der Seite des Täters wird oft als notwendige, der Verzeihung vorausgehende Bedingung betrachtet. Ich möchte den gesamten Vorgang vor diesem Hintergrund als Tausch von Reue für den Preis des Verzeihens beschreiben und demgemäß das eingeführte Modell zu einem Zwei-Akteure-Modell erweitern. Dann lässt sich der Vorgang der Verzeihens als eine Variante des Gefangenen-Dilemmas begreifen.

Akteur A weiß nicht, ob er Reue zeigen soll oder nicht, weil er nicht weiß, ob B ihm verzeihen wird oder nicht. A verliert das Gesicht, wenn ihm nicht verziehen wird, obwohl er Reue gezeigt hat. B wiederum weiß nicht, ob er sich in Zukunft auf A verlassen kann. Die Problemlage wird also durch dieses Zwei-Akteure-Modell nicht wesentlich verbessert. Denn B kann nicht erkennen, ob die Reue des Akteurs A echt ist oder nicht.

Ein wesentliches Problem besteht nun aber darin, dass diese Formulierung weit von dem entfernt ist, was die alltägliche Intuition in einer solchen Situation gebietet: Kalkuliert man tatsächlich den Nutzen

voraus, ehe man Reue zeigt oder einem anderen verzeiht? In Alltagssituationen können wir die echte von der unechten Reue, echtes von unechtem Verzeihen unterscheiden. Wenn wir wissen, dass der Bereuende seinen Nutzen im Voraus kalkuliert, werden wir ihm (ihr) dann verzeihen? Wäre diese Beschreibung richtig, wäre die Unterscheidung zwischen ehrlicher und unechter Reue in der Alltagssprache sinnlos. Genauso wenig sinnvoll wäre die Unterscheidung zwischen unbedingter und bedingter Verzeihung, an welcher die Praktische Philosophie bisher festhält. Für Jacques Derrida ist die bedingte Verzeihung keine Verzeihung (siehe z. B. Derrida 2002: 34-35).⁶ Wäre es so, wie können wir die authentische, echte Verzeihung beschreiben? Dazu kommt noch das Paradox der Verzeihung im Sinne Aurel Kolnais (Kolnai 1978: 217). Verzeihung ist Kolnai zufolge entweder sinnlos oder überflüssig. Denn wenn A nicht bereut und nicht aufhört, B Schaden beizubringen, bleibt die Verzeihung Bs ein leeres Wort und damit sinnlos. Wenn A dagegen seine Schadenszufügung unterlässt, ist das von B ausgeübte Verzeihen überflüssig.

Man muss zur Einsicht gelangen, dass das Phänomen der Verzeihung für das Modell des rationalen Handelns im Allgemeinen entweder unwahrscheinlich oder unbegreiflich bleibt.

Die soziologische Handlungstheorie von Max Weber über James Coleman bis hin zu Hartmut Esser geht von der Annahme intentionalen, d. h. zielgerichteten Verhaltens aus. Unter Handlungsrationalität versteht diese Theorietradition vor allem die Angemessenheit der Zweck-Mittel-Wahl, d. h. die Kontrolle über die äußeren Umstände, in der sich der Akteur befindet, und den zweckmäßigen Einsatz der verfügbaren Ressourcen. Je höher die Handlungsrationalität, desto wahrscheinlicher ist die Realisierung des beabsichtigten Ziels. Vollständige Rationalität würde

⁶ Gerade um dieser Unterscheidung willen habe ich die Interpretationsmöglichkeit ausgeschlossen, dass die Verzeihung selbst für B Nutzen besitzt, etwa den der Selbstgefälligkeit. In meiner Ausführung geht es primär um die Änderung der sozialen Beziehung zwischen A und B und ihren Nutzen durch das Verzeihen.

die Durchsetzung der Berechenbarkeit im klassischen Sinne Max Webers und die vollständige Vorhersehbarkeit des menschlichen Handelns sowie die Ausmerzung unbeabsichtigter (Neben-)Folgen bedeuten. Es gibt aber in der sozialen Welt Vokabulare, welche die Unberechenbarkeit der Handlungsfolgen und die Transintentionalität des Sozialen voraussetzen. Verzeihen, so meine These, gehört dazu.

Die Transintentionalität des Sozialen sowie unbeabsichtigte Folgen und Nebenfolgen von Handlungen werden von dieser Theorietradition zwar als empirisch wichtig und sogar als Erklärungsziel registriert (Esser 1999). Jedoch bleibt ihre Haltung diesem Phänomen gegenüber ambivalent. So werden etwa unbeabsichtigte Folgen auf mangelnde Kontrolle der Umwelt einschließlich des Akteurs selbst und auf mangelndes Wissen, also die Interferenz zwischen den Akteuren, reduziert (siehe u. a. Greshoff/Kneer/Schimank [Hg.] 2003: 10). Die rationalistische Handlungstheorie nimmt – zumindest implizit – an, dass der Akteur mit dem vollständigen Wissen bzw. anhand der vervollkommenen Informationen – zunächst theoretisch, aber eines Tages in der Zukunft auch praktisch – die unbeabsichtigte Handlungsfolge beseitigen könne.

Das Problem lässt sich in die Frage ummünzen, ob sich die soziale Welt – ihre Normen, Werte und Institutionen – ausschließlich aus dem rationalen Handeln von Individuen erklären lässt und ob das Soziale auf den generalisierten Austauschprozess reduzierbar ist. Ein Problem der allgemeinen Tauschtheorie lautet: Wie motivieren sich die Akteure zum ersten Tausch? Woher wissen sie, dass ihr jeweiliger Nutzen durch den Tausch zunehmen wird? Woher wissen sie, dass ihr Gegenüber das Tauschangebot annimmt? Adam Smith beantwortet diese Frage nicht direkt, sondern geht vielmehr von einer angeborenen Neigung des Menschen zum Tauschen aus (Smith 2012 [1776]: 97 f.).

Auf diese sogenannte ›Paradoxie der ersten Gabe‹ haben jüngere Theoretiker der Gabe, die sich auf die Gabe-Theorie des Marcel Mauss' berufen, aufmerksam gemacht. Die Gabe-Theorie beschreibt die Gabe-

Sequenz anhand von drei Momenten bzw. Pflichten: Geben/ Annehmen/ Erwidern als Form der primären Sozialität (oder der totalen gesellschaftlichen Tatsachen, *faits sociaux totaux*). Diese Sequenz manifestiert sich keineswegs nur im friedlichen Tausch, sondern ebenso in der Rivalität und dem Antagonismus des *potlatch*, und sogar in Kampf und Krieg. Nach ihrem Verständnis ist die Gabe-Sequenz weder als ökonomischer Tausch noch als moralische Pflicht zu begreifen. Wie Alain Caillé und Marcel Hénaff betonen, gilt vielmehr: Die Gabe steht – nicht im Sinne einer einzelnen Gabeleistung, also eines Gebens, sondern als totale gesellschaftliche Tatsache – »außerhalb jeder Kalkulation und jeder Reflexivität« (Caillé 2006: 194); trotzdem oder gerade deswegen spielt das Geben »eine fundamentale Rolle beim Aufbau von Interaktionsordnungen« und ist »auch für das Verständnis moderner Gesellschaften bedeutsam« (Adloff/Papilloud 2008: 26) Hier wird weiterhin davon ausgegangen, dass die Gabe Ausdruck intersubjektiver Anerkennung und der symbolischen Verbindung zwischen Interaktionspartnern sei.

Abgezielt wird mit dieser Theorie darauf, die Genese der sozialen Beziehung bzw. die Genese des Sozialen mit dem Stichwort ›Gabe‹ zu erklären. Alain Caillé versucht auf der Basis der Mauss'schen Theorie zumindest »Grundrisse einer Soziologie zu skizzieren, die soziale Praktiken als Ergebnis von zirkulierenden Gaben versteht«. Die soziale Ordnung ist Caillé zufolge »eine Zirkulation von Dingen, Menschen, Ereignissen und sozialen Verhältnissen. Geben, Empfang und Erwidern setzen voraus, dass man nicht nur irgendetwas in den Austausch gibt, sondern dass man vielmehr sich selbst im Geben gibt.« (Adloff/ Papilloud 2008: 22). Gabe umfasst alle Formen von sozialen Beziehungen und Institutionen (›totale gesellschaftliche Tatsachen«), d. h. nicht nur positive, sondern auch negative soziale Beziehungen. Folglich wird die Eßbach'sche Unterscheidung von Gabe und Rache hier überflüssig.

Wesentlich für das hier beschriebene Dilemma ist die Paradoxie der ersten Gabe. Nach dem Reziprozitätsprinzip muss die Gabeleistung erwi-

dert werden. Kann also die Gegengabe mit der ersten Gabe verglichen werden? Georg Simmel verneint dies. Gerade aufgrund der Unmöglichkeit ihrer Erwidmung, so Simmel, löst sie den unendlichen Austauschprozess aus. Er argumentiert, dass die erste Gabe für ihren Empfänger nicht nur materiellen Wert bzw. Nutzen birgt, sondern etwas Nichtmaterielles, das darüber hinaus geht: Das Geben generiert mehr als den angezielten Nutzen (Handlungsziel). Mit anderen Worten: Das Handeln erzeugt immer mehr als das vom Akteur vorhergesehene Handlungsziel. Simmel argumentiert: In der ersten Gabe lebt eine Freiheit, »die die Gegengabe, eben weil sie Gegengabe ist, nicht besitzen kann. [...] [U]nd man [begibt] sich deshalb mit der Annahme dieser in eine nicht zu solvierende Verpflichtung [...].« (Simmel 1997: 314)

»Man kann sagen, dass er [sic] hier im Tiefsten überhaupt nicht darin besteht, dass die Gabe erwidert wird, sondern in dem Bewusstsein, dass man sie nicht erwidern könne, dass hier etwas vorliegt, was die Seele des Empfangenden wie in einen gewissen Dauerzustand der anderen gegenüber versetzt, eine Ahnung der inneren Unendlichkeit eines Verhältnisses zum Bewusstsein bringt, das durch keine endliche Betätigung vollkommen erschöpft oder verwirklicht werden kann.« (Simmel 1997: 313)

Dieses Gefühl nennt Simmel Dankbarkeit. Die erste Gabe bringt, sofern es ihr gelingt, die Dankbarkeit hervor, bindet Individuen aneinander, stellt also eine soziale Beziehung her, »weil in der ersten Leistung eine Freiwilligkeit liegt, die bei der Gegenleistung nicht mehr vorhanden ist.« (Simmel 1997: 313, 316) Gefühle wie Dankbarkeit sind relevant für das Bestehen der Gesellschaft. »Würde mit einem Schlag jede auf frühere Aktionen hin den Seelen verbliebene Dankreaktion ausgetilgt, so würde die Gesellschaft, mindestens wie wir sie kennen, auseinanderfallen.« (Simmel 1997: 308-310)

Vor dem Hintergrund der ersten Gabe soll Freiheit nicht als zweiwertige Ja/Nein-Freiheit, d. h. nicht als Fortsetzung des Vorausgegangenen –

der Sequenz von Geben und Erwidern –, sondern als Freiheit im Sinne eines Selbstanfangs (*initium*) gemäß Kantischer Definition begriffen werden (Arendt 1979: 107; Kant 1956 [1787]: B478.). Es handelt sich hier – mit Kant gesprochen – um die Freiheit, »eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen von selbst anzufangen« (Kant 1956 [1787]: B478). Hierin ähnelt die erste Gabe der Verzeihung. Gemäß der Gabe-Theorie, so meine hier dargelegte These, müssen alle Formen sozialer Beziehungen, auch Rache, als (Sonder-)Fälle des Gabe-Phänomens begriffen werden. Das Gegenteil der Gabe ist nicht die Gegengabe, sondern das *Nicht-Geben, Aufgeben, Verzichten* – dies wiederum ist, wie eingangs dargelegt, die Urbedeutung des Verzeihens. Allgemein gesprochen: Einmal von der ersten Gabe angestoßen, konstituiert sich ein soziales System durch weitere Gabe-Sequenzen als autopoietisch. Wer nicht erwidert, wird von diesem System exkludiert. Verzeihen bedeutet die Wiedereinschließung der Exkludierten. Insofern erschüttert das Verzeihen die Identität des Systems, weil diese auf der Unterscheidung von System und Umwelt, also auf der Exklusion beruht (Exklusion als Identitätsgenerator). Gerade deshalb markiert die Verzeihung die Grenze des Sozialen, die Grenze von Systemen. Die echte und unbedingte Verzeihung ist unberechenbar und erfolgt unerwartet. Sowohl bei der ersten Gabe als auch bei der Verzeihung geht es um die Irrationalität des Anfangs, mit anderen Worten: um Emergenz. Die gelungene Verzeihung hebt nicht nur bisher bestehende negative Beziehungen auf, sondern gründet eine neue Beziehung.

Logisch betrachtet erinnert das Problem der Verzeihung an das der Transjunktion im Sinne Gotthart Günthers. Bei ihm geht es nicht um den spezifischen, vorgegebenen Gegensatz von Sein und Nichts, sondern vielmehr um den Gegensatz, der sich zwischen zwei entgegengesetzten Momenten einerseits und einem Dritten andererseits konstituiert. Dieser dritte Wert steht dem gegebenen Zweiwertsystem entgegen. »Die Bedeutung eines solchen Wahlaktes ist die, daß diesmal nicht im Rahmen eines

zweiwertigen Systems einer der beiden zur Verfügung stehenden Werte akzeptiert wird, sondern es wird diesmal die ganze zweiwertige Wahlsituation verworfen.« (Günther 1967: 85) Der dritte Wert wird hier auf die Subjektivität und das Werden bezogen, das über die zweiwertige, entgegengesetzte Dichotomie von Sein/Nichts hinausgeht (Günther 1967: 86).

Meine bisherigen Darlegungen galten dem Nachweis, dass das Verzeihen in doppelter Hinsicht die Transintentionalität des Sozialen voraussetzt: 1. Verziehen werden unbeabsichtigte Folgen und Nebenfolgen einer Tat. 2. Verzeihung selbst hat keinen Zweck. »Pure and unconditional forgiveness, in order to have its own meaning, must have no ›meaning‹, no finality, even no intelligibility«, um es mit den Worten Derridas zu sagen (Derrida 2002: 45). Verzeihen ist sinnlos, sofern man den Sinn einer Handlung als rationalen Zweck versteht. 3. Daraus lässt sich schlussfolgern, dass das Verzeihen wie aller Anfang außergewöhnlich ist. Klaus-Michael Kodalle, der Praktische Philosoph von Jena, sagt: »Das Verzeihen kennt keine Regeln und schon gar nicht gibt es eine Pflicht zu verzeihen. Denn das Verzeihen ist strikt außergewöhnlich.« (Kodalle 2004) Diese These wird bei Jacques Derrida noch radikaler ausgedrückt: »Forgiveness is not, it should not be, normal, normative, normalising. It should remain exceptional and extraordinary, in the face of the impossible: as if it interrupted the ordinary course of historical temporality.« (Derrida 2002: 32) Derridas These bedeutet: Das echte Verzeihen gehört nicht zum System. Innerhalb eines Systems erscheint es als unnormal, außergewöhnlich, als Ausnahme, sogar als unmöglich. Verzeihung erschüttert und erneuert das bis dato bestehende Symbolsystem, sie ist also ein Neuanfang.

Literatur

- Adloff, Frank; Papilloud, Christian (2008): Alain Caillé's Anthropologie der Gabe – Eine Herausforderung für die Sozialtheorie? In: Caillé, Alain (2008), S. 7–39.
- Arendt, Hannah (1979): *Vom Leben des Geistes*. Bd. 2. Das Wollen. München: Piper.
- Caillé, Alain (2006): Weder methodologischer Holismus noch methodologischer Individualismus – Marcel Mauss und das Paradigma der Gabe. In: Moebius, Stephan / Papilloud, Christian (Hg.): *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*. 1. Aufl. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss., S. 161–214.
- Caillé, Alain (2008): *Anthropologie der Gabe*. Frankfurt/Main: Campus-Verl.
- Coleman, James Samuel (1990): *Foundations of Social Theory*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press.
- Derrida, Jacques (2002): *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Reprinted. London: Routledge.
- Eßbach, Wolfgang (1999): Gabe und Rache. Zur Anthropologie der Gegenseitigkeit. In: Gerburg, Treusch-Dieter/ Kamper, Dietmar/ Ternes, Bernd (Hg.): *Schuld*. Tübingen: Konkursbuchverl. Gehrke, S. 11–20.
- Esser, Hartmut (1999): *Soziologie. Spezielle Grundlagen*. Bd. 1: Situationslogik und Handeln. Frankfurt/M.: Campus
- Fischer, Joachim (2010): Tertiärität/Der Dritte. Soziologie als Schlüssel-disziplin. In: Bedorf, Thomas (Hg.): *Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*. München: Wilhelm Fink, S. 131–160.
- Greshoff, Rainer; Kneer, Georg; Schimank, Uwe (Hg.) (2003): *Die Transintentionalität des Sozialen. Eine vergleichende Betrachtung klassischer und moderner Sozialtheorien*. 1. Aufl. Wiesbaden: Westdt. Verl.

- Grimm, Jacob und Wilhelm (1999): *Deutsches Wörterbuch*. Nachdruck der Erstaussg. Bd. 25. München : Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Günther, Gotthard (1967): *Logik, Zeit, Emanation und Evolution*. Köln/Opladen.
- Hahn, Alois (2006): Theoretische Ansätze zu Inklusion und Exklusion. In: Bohn, Cornelia/ Hahn, Alois (Hg.): *Processi di inclusione ed esclusione: Identità ed emarginazione = Prozesse der Inklusion und Exklusion : Identität und Ausgrenzung*. Annali di Sociologia/ Soziologisches Jahrbuch. Milano/Berlin: Angeli/Duncker & Humblot, S. 67–88.
- Kant, Immanuel (1956 [1787]): *Kritik der reinen Vernunft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Werke 4+5).
- Kodalle, Klaus-Michael (1994): *Verzeihung nach Wendezeiten? Über Unnachsichtigkeit und misslingende Selbstentschuldung* : Antrittsvorlesung an der Friedrich-Schiller-Universität Jena am 2. Juni 1994. Erlangen [u.a.]: Palm und Enke.
- Kodalle, Klaus-Michael (2004): Die Geste des Verzeihens kann unerträglich sein. In: *taz* 30.06.2004.
- Junge, Kay (1998): Vertrauen und die Grundlagen der Sozialtheorie. Ein Kommentar zu James S. Coleman. In: Müller, Hans-Peter/ Schmid, Michael (Hg.): *Norm, Herrschaft und Vertrauen. Beiträge zu James S. Colemans Grundlagen der Sozialtheorie*. Opladen: Westdt. Verlag, S. 26–63.
- Mitteis, Heinrich (1992): *Deutsche Rechtsgeschichte. Ein Studienbuch*. Neu bearbeitet von Heinz Lieberich. 19. Aufl. München: Beck.
- Moebius, Stephan (2006): *Marcel Mauss*. Konstanz: UVK, Universitätsverlag.
- Radbruch, Gustav (1993): *Rechtsphilosophie II*, Gesamtausgabe, Bd. 2. Heidelberg: C.F. Müller Juristischer Verlag.
- Simmel, Georg (1997): Dankbarkeit. Ein soziologischer Versuch. In: Georg Simmel: *Aufsätze und Abhandlungen. 1901 – 1908 ; Band 2*.

- Hg. v. Alessandro Cavalli und Otthein Rammstedt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 308–316.
- Simmel, Georg (2006): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Smith, Adam (2012 [1776]): *Untersuchung über Wesen und Ursachen des Reichtums der Völker*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Stegbauer, Christian (2002): *Reziprozität. Einführung in soziale Formen der Gegenseitigkeit*. Wiesbaden: Westdt. Verl.
- Stichweh, Rudolf (1995): Systemtheorie und Rational Choice Theorie. In: *Zeitschrift für Soziologie* 24 (6), S. 395–406.
- Stichweh, Rudolf (1998): Generalisierter Tausch und Kommunikationsmedien bei James S. Coleman. In: Müller, Hans-Peter/ Schmid, Michael (Hg.): *Norm, Herrschaft und Vertrauen. Beiträge zu James S. Colemans Grundlagen der Sozialtheorie*. Opladen: Westdt. Verlag, S. 92–102.
- Walters, Richard P. (1985): *Die Macht der Vergebung*. Kehl/Rhein: Editions Trobisch.
- Weber, Max (1976): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Studienausg. 5., rev. Aufl., besorgt von Johannes Winckelmann. Tübingen : Mohr.

Am Anfang war der Logos oder: Warum ist Sokrates gestorben? (2001)

Ist die Poppersche Begründung der verstehenden Soziologie möglich?
Eine Kritik am sogenannten ›covering law model‹ für die wissenschaftliche Erklärung

Im vorliegenden Text wird in kritischer Weise auf die Wissenschaftstheorie Karl Poppers eingegangen, insbesondere mit seinem Konzept einer evolutionären Erkenntnistheorie, wie er sie in *Objektive Erkenntnis* darlegt (Popper 1998; siehe auch Vollmer 1999). Mit diesem kleinen Versuch wird darauf abgezielt, die Grundlage und das philosophische (Selbst-)Verständnis der Soziologie nachzuprüfen.

Im ersten Abschnitt werden wir Poppers Drei-Welten-Theorie behandeln, und zwar in Hinsicht auf ihren Inhalt, ihre Absicht, ihre Voraussetzungen, und ihre Schwächen, die sich aus dem vorangegangenen ergeben. Denn mit dieser Theorie beabsichtigt Popper, den Sozialwissenschaften, bes. der Soziologie eine wissenschaftstheoretische Grundlage zu liefern, wie wir später sehen werden. Heutzutage noch teilen nicht wenige Autoren die Meinung, daß sie in der Tat eine soziologische Tradition namens der *Wirklichkeitswissenschaft* fundieren kann (vgl. Haller 1999; vgl. auch Meleghy 1993). Der vorliegende Text steht dieser These kritisch gegenüber und wendet ein, daß Popper aufgrund von seiner falschen Voraussetzungen seine Theorie nicht konsequent genug entfaltet und daß darin Unklarheiten verbleiben.

Im zweiten Abschnitt werden wir uns der Erklärungstheorie Poppers, d. h. dem nomologischen Erklärungsmodell zu. Dabei wird sich – leider – zeigen, daß dieses Modell weder die historische Erklärung abdecken kann noch mit der Drei-Welten-Theorie kompatibel ist.

Zwar ist der Verfasser nicht Popper-Spezialist, aber er möchte dennoch den 60. Geburtstag seines Doktorvaters zum Anlaß nehmen, sich mit eini-

gen Fragen, die ihn seit Jahren beschäftigt haben, auseinanderzusetzen. Der Verfasser bittet hiermit um Verständnis und Geduld, wenn es ihm nicht gelingt, seine Fragen befriedigend und originell zu beantworten.

1. Zur Drei-Welten-Theorie

In seiner Drei-Welten-Theorie definiert Popper die drei ontologisch unterscheidbaren Welten auf die folgende Weise: Die Welt 1 ist die Welt der physikalischen Gegenstände bzw. der Zustände; die Welt 2 ist die der Bewußtseinszustände bzw. der geistigen Zustände, dazu gehört auch Verhaltensdisposition zum Handeln. Die Welt 3 ist die der »objektiven Gedankeninhalte, insbesondere der wissenschaftlichen und dichterischen Gedanken und der Kunstwerke« als auch des Inhalts von Zeitschriften und Büchern (Popper 1998: 109ff.; siehe auch Popper 1998: 160). Diese drei Welten lassen sich voneinander ontologisch unterscheiden, aber sie wirken aufeinander. Zu Bewohnern in der Welt 3 werden Popper zufolge ferner »Probleme« und »Problemsituationen« (Popper 1998: 110).

Diese Welt 3 ist durch ihre Künstlichkeit, und zugleich durch ihre Transzendenz über ihren Schöpfer gekennzeichnet. Die Künstlichkeit bedeutet, daß sich die Welt 3 als Produkte aus menschlichen Tätigkeiten ergibt bzw. ergeben hat. Gleichzeitig hat sie eine eigene Autonomie und relative Unabhängigkeit gegenüber dem Menschen als erkennendem und handelndem Subjekt. Mit Popper gesprochen, besitzt die Welt 3 »Objektivität«. Um hierfür ein Beispiel zu geben, argumentiert Popper gegen den mathematischen Konstruktivismus, wie er von Kronecker vertreten wird. Dieser behauptet, daß mathematische Gegenstände vom Menschen erschaffen werden. Dagegen schreibt Popper:

»Was aber noch viel bemerkenswerter ist, es entstehen unerwartete neue Probleme als unbeabsichtigtes Nebenprodukt der Folge der natürlichen Zahlen, etwa die ungelösten Probleme der Theorie der Primzahlen (z. B. die Goldbachsche Vermutung). Diese Probleme sind offensichtlich autonom.

Sie werden in keiner Weise von uns geschaffen; vielmehr entdecken wir sie, und in diesem Sinne existieren sie schon, unentdeckt, vor ihrer Entdeckung« (Popper 1998: 166).

Popper verteidigt seine These der Objektivität der Welt 3, indem er metaphorisch auf den Unterschied zwischen dem Verhalten von Tieren und ihren Erzeugnissen hinweist (Popper 1998: 115f.). Wir können selbstverständlich Spinnweben, Wespennester, Ameisennester, Biberdämme usw. von Spinnen selbst, von Wespen selbst, von Ameisen selbst, von Bibern selbst unterscheiden.

Schließlich tritt Popper dafür ein, »daß man die Wirklichkeit oder, wie man auch sagen könnte, die Autonomie der Welt 3 anerkennen und zugleich zugeben kann, daß sie von Menschen geschaffen worden ist. Man kann sogar zugeben, daß die Welt 3 ein Erzeugnis des Menschen ist, und gleichzeitig behaupten, daß sie in einem sehr genauen Sinne über ihn hinausgeht. Sie transzendiert ihre Schöpfer.« (Popper 1998: 164-165) Aufgrund der Objektivität der Welt 3 bezeichnet sie als Wissen ohne Erkenntnissubjekt und kennzeichnet seine Wissenschafts- und Erkenntnistheorie, die sich mit der Welt 3 behandeln soll, als Erkenntnistheorie ohne Erkenntnissubjekt. Er veranschaulicht das Wachstum des Wissens in Analogie zur biologischen Evolution.

Ein Hauptgrund dafür, einen neuen Begriff »Welt 3« neben der physischen und der psychischen Welt, d. h. gegen den traditionellen, ontologischen Dualismus, einzuführen, liegt darin, daß Popper eine Theorie des Verstehens und die Methode der Situationsanalyse als adäquat für Sozialwissenschaften entfalten wollte. Ihm zufolge wird das Verstehen seit langem von vielen Philosophen und Sozialwissenschaftlern wie Dilthey (vgl. Popper 1998: 110 f.) und Collingwood (Popper 1998: 193) als ein Einfühlen in einen Akteur mißdeutet. Darüber hinaus beschreibt Popper die Geschichte der Erkenntnis- bzw. Wissenschaftstheorie als die Geschichte der Verwechslung der Welt 2 und der Welt 3 (Popper 1998: 162). Vorzuwerfen sei dies Popper zufolge Denkern wie Descartes, Locke,

Berkley, Hume, Kant und Russell. Demgegenüber teilt er die Bedeutung von Denken bzw. Erkenntnis in zwei verschiedene Bedeutungen ein (Popper 1998: 112): (1) Erkenntnis bzw. Denken im subjektiven Sinne und (2) Erkenntnis bzw. Denken im objektiven Sinne, zu welchem Probleme, Theorien und Argumente als solche gehören. Das erstere gehört zur Welt 2, während aus dem letzteren die Welt 3 besteht (Popper 1998: 112, 125).

Wie erwähnt, gehören Probleme und Problemsituationen zur Welt 3. Der einzige, richtig verstandene Gegenstand der Sozialwissenschaften sind nach Popper diese Problemsituationen. Infolgedessen sollten sich die Sozialwissenschaften auf die Welt 3 beziehen. Daraus folgt, daß sich die Sozialwissenschaften nicht auf irgendeine Psychologie reduzieren lassen: »Die Tätigkeit des Verstehens besteht im wesentlichen im Umgehen mit Gegenständen der Welt 3.« (Popper 1998: 170)

Die objektive Methode der Situationsanalyse besteht Popper zufolge darin, »daß sie die Situation des handelnden Menschen hinreichend analysiert, um die Handlung aus der Situation heraus ohne weitere psychologische Hilfe zu erklären. Das objektive ›Verstehen‹ besteht darin, daß wir sehen, daß die Handlung objektiv situationsgerecht war. Mit anderen Worten, die Situation ist so weitgehend analysiert, daß die zunächst anscheinend psychologischen Momente, zum Beispiel Wünsche, Motive, Erinnerungen und Assoziation, in Situationsmomente verwandelt wurden« (Popper 1971: 120). Auf den ersten Blick scheint in dieser kurzen und knappen Formulierung nicht Zweifelhafte enthalten zu sein. Ohne tiefer in Details zu gehen, soll aber auf folgende zwei Punkte hingewiesen werden: 1. Was versteht Popper unter dem Begriff der Analyse? Was bedeutet, die Handlung aus der Situation zu erklären? Wir werden später seinen Begriff der wissenschaftlichen Erklärung noch genauer betrachten. Fügt sich diese an die Methode der Situationsanalyse? 2.: In dem obigen Zitat zeigt sich ganz deutlich, daß sich das Seiende in der Welt 2, wie Wünsche u. dgl., in das der Welt 3 umwandeln läßt. Warum sollen wir beim objektiven Verstehen in Richtung von der Welt 2 in die Welt 3 operieren und nicht umgekehrt?

Popper behauptet zwar, daß alle drei Welten gleichrangig seien oder vielmehr: Popper ist der Auffassung, daß die Welt 2 im Prozeß der Evolution dadurch entstanden ist, daß manche Lebewesen das Bewußtsein entwickelt haben und danach die Welt 3 dank der höheren Funktionen der Sprache entstanden ist. Was aber soll bedeuten, daß Welt 1 die Welt 2 trägt und Welt 2 die Welt 3 trägt? Ist diese genetische Reihenfolge legitim? (vgl. Popper 1974: 1078; Haller 1999: 518; Meleghy 1993: 19).

Nach unserer kurzen Vorstellung der Drei-Welten-Theorie Poppers stellen wir eine Vorfrage für den weiteren Denkgang: Popper gesteht zwar, daß jede Welt in Wechselwirkung mit den anderen steht. Er spricht sogar der Welt 2 die Funktion zu, die Welt 3 zu erfassen. Aber mit dieser vagen Formel vermeidet er, weitere Fragen zu stellen, auf welche Weise die Welt 2 die Welt 3 erfaßt und wie jede Welt auf die beiden anderen wirken kann. Aus meiner Sicht ist Poppers Antwort nicht hinreichend. Der Hinweis darauf scheint mir gerechtfertigt, wenn man Heideggers Frage nach dem Verhältnis zwischen dem real Seienden und dem ideal Seienden im Blick hat. Zwar hat sich Heidegger mit dieser Frage seinerzeit den Kritikern des Psychologismus, besonders gegen den neukantianistischen Wertbegriff gewendet, aber die Welt 3 im Sinne Poppers teilt mit dem neukantianistischen, verdinglichten Wertbegriff nicht nur als ihren Ursprung die Ideenlehre Platons, sondern sie beabsichtigt auch, den Psychologismus zu überwinden. Es schien ausreichend zu sein für Kritiker des Psychologismus, von Lotze über die südwestdeutschen Neukantianer bis zu *Logische Untersuchungen* Husserls, daß sie das Ideale, das Nicht-Sinnliche, dem Realen, dem Sinnlichen, gegenüberstellen, und jene Autonomie und Selbständigkeit verfechten und die Trennung dieser Sphären durchsetzen. Sie stellen in eine Reihe das Seiende, das Sinnliche, das Reale und das Geschichtliche und ordneten ihm gegenüber die Reihe des Geltenden, des Nicht-Sinnlichen, des Idealen und des Übergeschichtlichen an.

Mit Popper gesprochen, gehört die erste Reihe zur Welt 1 und zur Welt 2, während die zweite Reihe zur Welt 3 gehört. Die Trennung zwischen diesen zwei Sphären blieb unüberbrückbar. Aus der Perspektive der Psychologismuskritik könne man nicht auf die Frage antworten, in welchem Verhältnis das Ideale und das Reale zueinander stehen, und deshalb bleibe es völlig unverständlich, zu welchem Gebiet ein reales Denken als Denken des Gedachten gehört, obwohl es gerade dazwischen angesiedelt sein müßte. Die Logik von Rickert, die das ein Wert haftende Seiende ein Kulturgut nennt, sollte als Naturalismus kritisiert werden, weil Rickert Seiende schlechthin als *res extensa* – mit Descartes Worten – bestimmt, so daß sich Seiende, total unabhängig von der menschlichen Praxis, vorfinden läßt und später ein zusätzliches Attribut ›Wert‹ zugeschrieben bekommen. Mit dieser Kritik ist gemeint, daß das Seinsverständnis der Psychologismuskritiker *naturalistisch* bleibt, weil es nur dem Realen, *res extensa* und *res cogitans* als Korrelat das Sein zuspricht, wohingegen es dem Idealen das Gelten zuspricht und damit das Gebiet der Seienden einengt (Heidegger 1976: 94-95; siehe auch Heidegger 1993: 98-99). Kann Poppers Drei-Welten-Theorie der Kritik Heideggers entkommen? Mit anderen Worten: Folgt Popper dem Seinsverständnis seit Descartes, das Seiende als Substanz aufzufassen, und wendet er diese Kategorie sogar auf die ›Ideenwelt‹ an?

Mit den oben genannten Vorfragen wenden wir uns nun Poppers wichtigem Begriff des Erwartungshorizonts zu. In seiner evolutionären Theorie der Wissenschaft spielt dieser Begriff eine große Rolle. Popper zufolge ist das traditionelle, induktive Modell der Wissenschaft – was Popper als »Kübelmodell« bezeichnet (Popper 1998: 355) – verfehlt. Nach diesem Modell kann man unseren Geist mit einem leeren Kübel vergleichen, in den das Wissen über die Welt durch unsere Sinne einfließt, sich häuft, und zur Theorie schmieden läßt. Ihm gegenüber stellt Popper ein anderes Modell, das er »Scheinwerfermodell« getauft hat. Demzufolge verhält sich unser Geist gar nicht so passiv der Realität gegenüber, wie es

sich das Kübelmodell vorstellt, sondern sowohl die (alltägliche) Wahrnehmung als auch die (wissenschaftliche) Beobachtung ist ein aktiver Vorgang (Popper 1998: 356). Unser Geist wendet sich der Realität immer schon mit einer bestimmten Erwartung zu, die diese wie ein Scheinwerfer beleuchtet. Was wir wahrnehmen bzw. beobachten, hängt völlig von der Erwartung ab. Jene leitenden Gesichtspunkte für Wissenschaften, die in jeder Wissenschaft vorausgesetzt werden, nennt Popper »Probleme« (Popper 1998: 356). Jeder Beobachtung geht ein Problem voraus.

Aber nicht nur in den Wissenschaften, sondern auch im Alltagsleben leben wir immer schon inmitten des Horizonts der Erwartungen. Popper definiert ihn zunächst als »Inbegriff aller Erwartungen, ob sie nun unbeußt oder bewußt oder vielleicht sogar sprachlich formuliert vorliegen« (Popper 1998: 358). Dann beschreibt er biologisch (!) die Erwartung als »Reaktionsbereitschaft« »als Vorbereitung einer Reaktion, die einem noch nicht eingetroffenen Umgebungszustand angepaßt ist [oder ihn vorwegnimmt]« (Popper 1998: 357). Dadurch vermeidet er, die Erwartung als Bewußtseinszustand zu beschreiben (Popper 1998: 357), um (1) zu vermeiden in den Psychologismus zu geraten. (2) Der wissenschaftliche Vorgang von »trial and error« kann nun in Analogie mit dem Anpassungsprozeß eines Lebewesens an seine Umwelt aufgefaßt werden. Unser Wissen ist genauso durch unseren Anpassungsprozeß an unsere Umwelt zu erzeugen. Mit dem Begriff der »Erwartung« paart sich der »enttäuschten Erwartung«. Denn »wir werden uns vieler Erwartungen erst dann bewußt, wenn wir sie enttäuscht finden« (Popper 1998: 357). Dem Erwartungshorizont (d. h. dem Inbegriff aller Erwartungen; vgl. Popper 1998: 358) wird »die Rolle eines Bezugssystems oder eines Rahmens« zugesprochen, »der den Erlebnissen, Handlungen, Beobachtungen usw. erst eine Bedeutung verleiht« (Popper 1998: 358). Deshalb gehen Erwartungen jeder Beobachtung und Wahrnehmung voraus. Diese sind nicht allen Organismen angeboren, und spielen eine große Rolle dabei, die Reaktionsbereitschaften zu modifizieren.

Bisher haben wir wohl Poppers wichtigen Begriff der »Erwartung« bzw. des Erwartungshorizont inhaltstreu wiederzugeben versucht. Im Zusammenhang mit seiner Drei-Welten-Theorie wollen wir nun fragen: Zu welcher Welt gehört der Erwartungshorizont? Zur Welt 1? Zur Welt 2? Zur Welt 3? Oder zu allen von ihnen? Wie gesehen definiert Popper die Erwartung biologisch als Reaktionsbereitschaft, und zwar egal, ob bewußt oder unbewußt, ob sprachlich formuliert oder nicht. Infolgedessen kann Popper behaupten: »Ein solcher Erwartungshorizont ist bei Tieren oder beim Säugling in gleicher Weise vorhanden« (Popper 1998: 358). Sogar bei allen Organismen wie bei der Amöbe (vgl. Popper 1998: 360). Wenn es so ist, soll der Erwartungshorizont nicht der Welt 3 zugehören. Denn die Welt 3 setzt evolutionstheoretisch die Welt 2, d. h. ein Bewußtsein voraus. Ein Erwartungshorizont ist trotzdem schon bei einem Lebewesen ohne Bewußtsein wie bei der Amöbe vorhanden. Somit muß dieser Horizont zur Welt 1 gehören? Ist er ein physischer Mechanismus? Dann klänge Poppers Theorie ziemlich behavioristisch trotz seiner gegenteiligen Auffassung (vgl. Popper 1998: 358). Popper hätte angesichts dieser Frage vielleicht geantwortet, daß eine Erwartung jeweils zu einer von den 3 Welten gehört, und daß sogar der Erwartungshorizont eines Menschen aus Erwartungen aus verschiedenen Welten besteht: der physiologischen Reaktionsbereitschaft des Körpers aus der Welt 1, den theoretischen Erwartungen aus der Welt 3, usw. Damit wären aber die Erwartung bzw. der Erwartungshorizont nichts mehr als ein bloßer Kollektivname. Darüber hinaus läßt sich fragen, was für ein Sachverhalt damit gemeint ist, ein Ereignis auf einen Bezugsrahmen zu beziehen? Dieser Bezugsrahmen bzw. dieses Bezugssystem soll Popper zufolge etwas theoretisches sein und soll zur Welt 3 gehören. Daraus ergibt sich, daß das Bezugssystem und das Bezogene auf der gleichen Ebene stehen, wenn man Bewohner in der Welt 3 auf ein Bezugssystem beziehen will. Auf dieses Paradox der Selbstreferenz soll nur hingewiesen werden.

Im Begriff der Erwartung bei Popper bleibt noch ein weiteres Problem verborgen. Vielleicht hat Popper diesen Begriff zu umfangsreich definiert, da er die Gefahr des Psychologismus zu vermeiden versucht. Ist es eigentlich legitim, den Begriff der Erwartung auf die Reaktionsbereitschaft einer Amöbe anzuwenden? In diesem Zusammenhang möchte ich Poppers Verständnis des Verstehens noch einmal in Betracht ziehen.

Popper zufolge gibt es »keine scharfe Trennungslinie« zwischen dem Verstehen von menschlichen Handlungen und dem der Natur (Popper 1998: 189). »Wir können die Ausdrucksbewegungen höherer Tiere verstehen lernen in einem Sinne, der dem Verstehen von Menschen sehr ähnlich ist« (Popper 1998: 189). Doch gibt es meiner Meinung nach sogar zwischen dem Verstehen von Menschen und dem von höheren Tieren eine klare Trennungslinie. Wir sagen zwar: »Dieser Hund ärgert sich«, »Das Kaninchen verhält sich vorsichtig« usw. Oder, um einen Beobachtungssatz menschlichen Verhaltens als Beispiel zu nehmen: »Ein Junge ist geflohen, weil er die Gefahr gespürt hat«. Diesen Satz kann nicht nur der Akteur selbst verstehen, sondern er könnte in der gleichen Situation auch seine eigene Handlung mit diesem Satz begründen: »Ich bin geflohen, weil ich Gefahr gespürt habe«. Wenn wir jedoch als unseren Beobachtungsgegenstand einen Hund haben, ist der Hund weder in der Lage, zu sagen: »Ich bin geflohen, weil ich Gefahr gespürt habe«, noch ist der in der Lage, den Beobachtungssatz zu verstehen. Anders formuliert: Wir können eine menschliche Handlung in der Sprache des beobachteten Akteurs ausdrücken. Aber die Natur in diesem Sinne zu verstehen, ist völlig ausgeschlossen. Diese Reflexivität ist nur beim Verstehen einer menschlichen Handlung vorhanden. Um das Verhalten von Tieren oder die Natur zu beschreiben, sagen wir im Alltag zwar: Dieser Hund ärgert sich, dieser Hase hat Angst, diese Amöbe hat etwas gelernt, dieses Gen ist egoistisch usw. Aber wohlgemerkt, in solchen Fällen übertragen wir bloß die sprachlichen Ausdrucksweise und die Kategorien für menschliches Verhalten auf die Natur. Den gleichen anthropomorphischen Fehler begeht Popper, wenn er den

Begriff der Erwartung biologisch definiert. Die Erwartung ist eigentlich ein Existenzial im Sinne Heideggers (Heidegger 1993: 44) und nicht eine Kategorie für die Natur.

Wir haben bereits ein Argument Poppers für die Autonomie der Welt 3 anhand des Beispiels eines mathematischen Problems. An einer anderen Stelle argumentiert Popper in folgender Weise: »Ein Wespennest ist ein Wespennest, auch nachdem es verlassen worden ist und auch wenn es nie wieder von Wespen als Nest benutzt wird. Ein Vogelnest ist ein Vogelnest, auch wenn es nie bewohnt wurde. Ähnlich bleibt ein Buch ein Buch – eine bestimmte Art von Erzeugnis –, auch wenn es nie gelesen wird.« (Popper 1998: 118) Aber dieses Argument können wir m. E. widerlegen. Ein Buch ist ein Buch, auch wenn es nie gelesen wird, aber nur soweit, als es vorausgesetzt wird, daß es *potentiell* gelesen werden kann. Ein Wespennest ist ja, wie Popper behauptet, auch nachdem es verlassen worden ist und auch wenn es nie wieder von Wespen als Nest benutzt wird, aber nur soweit, als wir seine Struktur bestätigen und einsehen können, daß es die Wespen beherbergt hat oder noch beherbergen kann. Mit anderen Worten: Sofern wir uns den Sinn des Nests anschauen können.¹ Wenn wir ein nicht mehr von Wespen bewohntes Nest in Stücke zerbrechen und keine Spuren mehr davon erkennbar sind, dann ist es nicht mehr ein Nest, sondern es *war* ein Wespennest. Schließlich setzen Erzeugnisse wie ein Buch, ein Nest u. dgl. ein handelndes Subjekt voraus, das sich darauf bezieht. Popper sieht diesen Sachverhalt richtig ein, wenn er darlegt: »Es ist die Möglichkeit des Verstandenwerdens, die Dispositionseigenschaft des Verstanden- oder Gedeutetwerdens oder des Mißverstanden- oder Mißdeutetwerdens, die aus etwas ein Buch macht.« (Popper 1998: 119) Auch ohne Realisierung dieser Möglichkeit ist ein Buch schon ein Buch. Aber wenn diese Möglichkeit selbst verschwindet, ist es nicht mehr ein Buch. Und zur Realisierung der Möglichkeit wird immer schon ein handelndes

¹ Im Sinne der Kategorialen Anschauung bzw. des Wesenschaus Husserls (vgl. Husserl 1992b [1901]: 671; Husserl 1992c [1913]: 14).

Subjekt vorausgesetzt. Natürlich ist dieses Subjekt nicht automatisch mit dem Menschen identisch, sondern es ist, wie hier postuliert wird, ein Subjekt im philosophischen, transzendentalen Sinne. Daraus läßt sich folgern, daß Poppers Postulat »Erkenntnistheorie ohne Erkenntnissubjekt« nicht unproblematisch ist.

Wir sind nun bei einer wichtigen Kategorie, der Kategorie der »Möglichkeit« angelangt. In ihr liegen nicht wenige Probleme. Zunächst ist zu betonen, daß Popper immer wieder die Bewohner in der Welt 3 als »eher mögliche als wirkliche Gegenstände des Denkens« gekennzeichnet hat (z. B. Popper 1998: 165, Fn. 8). Wenn die Welt 3 die Welt der Möglichkeit ist, ist es gerecht und erlaubt, sie neben den zwei faktischen Welten als gleichrangig zu behandeln? Zweitens bleibt im unklaren, was Popper unter der Möglichkeit versteht. In bezug auf die philosophische Tradition können wir aber die formale und die reale Möglichkeit unterscheiden. Die erstere bedeutet einfach Möglichkeit im Sinne von Denkbarkeit. Die letztere kann als Seinsmöglichkeit bezeichnet werden, welche die Tatsachen besagt, die noch nicht sind. Diese Seinsmöglichkeit ist die Voraussetzung für ein künftiges Sein. Was versteht Popper in seiner Drei-Welten-Theorie unter der Möglichkeit: die Denkbarkeit oder die Seinsmöglichkeit? Da Popper zufolge die Welt 3 aus den Gegenständen des Denkens besteht, neigt man dazu, unter der Möglichkeit die Denkbarkeit zu verstehen. Aber Popper zufolge sind die Gegenstände des Denkens gleichzeitig als das objektiv Seiende qualifiziert. Daraus können wir folgern, daß Möglichkeit im Sinne Popper auch Seinsmöglichkeit bedeutet. In der Welt 3 fließen Denkbarkeit und Seinsmöglichkeit ineinander. Da die reale Möglichkeit die Voraussetzung für die faktische Welt ist, soll der Welt 3 ein ontologischer Vorrang vor den beiden anderen Welten zugesprochen werden.

Alle Probleme, die wir oben betrachtet haben, ergeben sich m. E. daraus, daß Popper die Welt 3 derart konzipiert hat, daß er sie einfach anschließend an den herkömmlichen Dualismus des Körpers und der Seele die-

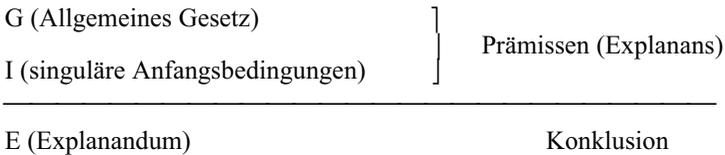
sem hinzugefügt hat, ohne über den spezifischen ontologischen Stellenwert der Welt 3 nachzudenken. Da Popper der Welt 2 die Funktion zuerkennt, die Welt 3 zu erfassen, ginge es zwar zu weit, zu behaupten, daß die Subjektsbezogenheit der Welt 3 aus der Sicht Poppers bleibt. Aber was bedeutet hier »erfassen«? Anschauen, begreifen, verstehen, erschließen oder erleben? Mit anderen Worten: Popper begreift die Subjektsbezogenheit der Welt 3 nicht tief genug und schiebt diese ohne Bedenken auf das Gebiet des Objekts. Ferner folgt er unkritisch das Seinsverständnis der europäischen, philosophischen Tradition, die von der Kategorie der Substanz beherrscht wird. Diese Kategorie wendet Popper einfach auch auf die Ideenwelt an. Hierin erbt die Drei-Welten-Theorie die Schwäche des neukantianistischen Wertbegriffs. Da Popper darauf beharrt, daß die philosophische, phänomenologische Analyse der Subjektivität – besonders die der Struktur ihrer Intentionalität – schließlich in den Psychologismus führen würde, kommt es ihm gar nicht in den Sinn, sich mit der Subjektivität – nicht nur im psychologischen, sondern auch im philosophischen Sinne – auseinanderzusetzen. Denn der leichtsinnige Anschluß an den landläufigen Dualismus hindert ihn daran, sich die Subjektivität als Träger der Intentionalität vorzustellen. Er kann sich unter dem Subjekt nur das Bewußtsein als Substanz vorstellen. Hier zeigt die Drei-Welten-Theorie aufgrund ihres falschen, naturalistischen Ausgangspunktes ganz deutlich ihre Grenzen.

2. Warum ist Sokrates gestorben? Kann das Hempel-Oppenheimer-Schema historische singuläre Ereignisse erklären?

Nach der Analyse der Drei-Welten-Theorie stellen wir nun Poppers Begriff der Erklärung in Frage. Ich trete hier für die These ein, daß die Erklärungstheorie Poppers – üblicherweise als das Hempel-Oppenheimer-Schema bezeichnet – nicht imstande ist, auch die historische Erklärung abzu-

decken. Unter historischen Erklärungen verstehe ich Erklärungen singulärer menschlicher Handlungen.

Die allgemeine Aufgabe aller Wissenschaften ist Popper zufolge »teils theoretisch – *Erklärung* – und teils praktisch – *Voraussage und technische Anwendung*« (Popper 1998: 362). Darüber hinaus zeigt sich, im Grunde genommen, daß diese beiden Aufgaben die gleiche Struktur haben. Denn das Wesen sowohl der Voraussage als auch der Erklärung bestehe in einer logischen Deduktion, d. h. in der Operation aus dem Allgemeinen Gesetz und aus singulären Anfangsbedingungen das Explanandum logisch abzuleiten. Dieser Typ der Erklärung wird auch als nomologische Erklärung bezeichnet.² Allgemeinen wird sie durch das folgende Schema beschrieben (Popper 1998: 365):



Als Bedingung für eine befriedigende Erklärung weist Popper darauf hin, daß der Schluß keinen Zirkelschluß enthalten darf, d. h. daß das Explanans unabhängig vom Explanandum nachprüfbar ist (Popper 1998: 365). Nach Poppers Auffassung fallen auch historische Erklärungen unter dieses Schema. Während ein Theoretiker sich für die Feststellung bzw. die Bestätigung seiner Theorie bzw. Hypothese interessiert, zielt ein Historiker darauf ab, eine der singulären Anfangsbedingungen des Ereignisses (d. h. die historische Hypothese) zu überprüfen. Dies ist Popper zufolge

² Dieser läßt sich ferner in zwei Unterklasse eingeteilt, je nachdem, ob das Gesetz allgemeingültig ist (D-N-Schema) oder es nur statistische bzw. empirische Gültigkeit (I-S-Schema) hat. Für uns ist aber hier wichtig die gemeinsame logische Form, nicht dieser Unterschied des Gültigkeitsgrads. Deswegen wird er in der folgenden Ausführung beiseite gelassen.

der einzige Unterschied zwischen einem Theoretiker und einem Historiker (vgl. Popper 1998: 368-369).

Wir versuchen nun, Poppers Behauptung anhand eines seiner eigenen Beispiele zu überprüfen (Popper 1998: 363-364). Das Explanandum heißt: »Dieser Mensch hier ist (vor kurzem) gestorben«. Dazu wird das allgemeine Gesetz formuliert: »Wenn ein Mensch wenigstens drei Milligramm Zyankali einnimmt, so stirbt er binnen zehn Minuten«. Und die singuläre Anfangsbedingung: »Dieser Mensch hat kürzlich, aber vor mehr als zehn Minuten, wenigstens drei Milligramm Zyankali eingenommen«. Für Popper ist diese Erklärung für den Tod eines Menschen befriedigend. Aber ist sie wirklich die befriedigende Erklärung für ein historisches Ereignis wie den Tod eines Menschen? Mit anderen Worten: Wird unser Erkenntnisbedürfnis dadurch zufriedengestellt? Ich kann hier Popper leider nicht zustimmen. Popper scherzt über seine Ausführung, indem er sie mit einer Detektivgeschichte vergleicht. Aber weder eine Detektivgeschichte noch eine polizeiliche Ermittlung wird normalerweise mit der Feststellung enden, daß ein Mensch drei Milligramm Zyankali zu sich genommen hat. Denn nach dieser Feststellung fangen wir üblicherweise sofort an, weitere Fragen zu stellen: Warum? Warum hat er drei Milligramm Zyankali eingenommen? Ist es ein zufälliger Unfall? Oder hat er Selbstmord begangen? Oder wurde er von irgend jemandem vergiftet? Wenn ja, warum? Diese Fragestellungen sind ganz üblich, und scheinen mir völlig legitim. Und wir wissen immer schon, daß nur die Feststellung des Motivs einer Handlung unser Erkenntnisbedürfnis zufriedenstellen kann.³ In unserem Fall sind folgende Motive als mögliche vorstellbar: Der Tote hat wegen seiner finanziellen Nöte Selbstmord begangen, wenn wir seine finanzielle Lage kennen. Oder: Er ist von seiner Frau vergiftet worden, weil er ihren geheimen Plänen im Weg gestanden hat oder weil sie sich von ihm befreien wollte usw. Popper ignoriert den Unterschied von Grund im Sinne der

³ »Motiv« verwende ich hier im Sinne Max Webers: »ein Sinnzusammenhang, welcher dem Handelnden selbst oder dem Beobachtenden als sinnhafter ›Grund‹ eines Verhaltens erscheint.«(Weber 1972: 5)

Begründung von Handlungsregeln und einer Ursache im Sinne des empirischen Korrelats einer Wirkung, um dadurch die Allgemeingültigkeit seiner Erklärungstheorie zu erkaufen.⁴ Wir müssen statt dessen in einer historischen Erklärung versuchen, einer singulären Handlung einen genauso singulären Grund zuzurechnen. Das ist der größte Unterschied zwischen einer befriedigenden Erklärung für den Tod eines Menschen und den einer Maus, auch wenn Popper den Unterschied nicht bemerkt hat.⁵ Falls die Operation der Zurechnung gelingt, kann man gewiß auch sagen, daß das Antezedens mit der Konsequenz in einer kausalen Beziehung steht. Aber uns bleibt als Problem die Frage, was dieses kausale Band ist. Kann man eine solche kausale Beziehung als logisch deduktiv bezeichnen? Wenn ja, was ist die logische Deduktion? Ist sie unter den Typus der nomologischen Erklärung zu subsumieren?

Anhand eines anderen Beispiels soll weiter über das Problem einer historischen Erklärung nachgedacht werden. Als Beispiel nehmen wir den Tod Sokrates. Wir lernen normalerweise in der Schule, daß Sokrates sich vergiftete, weil er überzeugt war, daß er als Bürger einer Polis deren Gesetze befolgen sollte. Diese Erklärung bezeichnen wir als A. Aber angenommen, daß ein Schüler eine andere Erklärung für dieses Ereignis überlegt und in einer Prüfung vorgetragen hat: Alle Menschen sind sterblich (G), Sokrates ist ein Mensch (I), deshalb ist Sokrates gestorben (E). Diese Erklärung bezeichnen wir mit B.

Verfolgen wir weiter, welche Erklärung dem Hempel-Oppenheim-Schema zufolge als die wissenschaftlichere gilt. Dem Schema zufolge benötigt eine wissenschaftliche Erklärung mindestens die Anwendung

⁴ »Die Verwechslung von *Grund* (als Begründung von Handlungsregeln) und *Ursache* (als empirisches Korrelat einer Wirkung) ist in der Regel der Preis, den empirisch orientierte Sozialwissenschaften einerseits für die am Vorbild der Naturwissenschaften gesuchte Exaktheit, andererseits für das damit gleichzeitig verfolgte Ausschneiden aus den historisch orientierten Geisteswissenschaften zahlen.« (Janich/ Kambartel/ Mittelstraß 1974: 122)

⁵ Popper benutzt in der englischen Ausgabe als Beispiel den Tod einer Maus. Wahrscheinlich ist ein Tod eines Mannes für ihn gleichbedeutend mit dem einer Maus.

eines allgemeinen Gesetzes und das Gesetz soll unabhängig des konkreten Explanandums überprüfbar sein. Darüber hinaus ist eine Erklärung um so besser, je allgemeiner und umfangreicher das in ihr angewandte Gesetz ist. Der Erklärung A fehlt zunächst ein allgemeines Gesetz. Auch wenn wir auch die Überzeugung Sokrates', daß ein Bürger einer Polis deren Gesetz befolgen sollte, als Explanans betrachten, ist dieses nicht unabhängig von seiner Handlung empirisch überprüfbar.

Wenden wir uns der Erklärung B zu. In der Erklärung B ist ein allgemeines Gesetz enthalten, das empirisch falsifizierbar ist. Wenn wir einen unsterblichen Menschen entdecken, dann wäre das Gesetz widerlegt. Darüber hinaus ist das Gesetz so umfangreich und allgemein, daß es durch einen Allsatz ausgedrückt wird. Als Fazit ergibt sich: Wenn wir vom Hempel-Oppenheim-Schema ausgehen, müssen wir zu dem Schluß erlangen, daß die Erklärung B die bessere, *wissenschaftlichere* Erklärung für den Tod des Sokrates ist. Das klingt jedoch ziemlich merkwürdig. Daher richten wir unseren Blick noch einmal genauer auf die Erklärung A. Die Art der Erklärung, wie sie in A enthalten ist, wird im allgemeinen als praktischer Syllogismus (PS) bzw. als rationale Erklärung⁶ bezeichnet. Sie versucht eine Handlung zu erklären durch die Rekonstruktion des Handlungszusammenhangs, und zwar hinsichtlich der Mittel, die zur Verwirklichung eines Ziels angesichts der Umstände, in denen der Akteur sich befand, beigetragen haben, und der Handlung selbst hinsichtlich hinter ihr stehenden Überzeugungen, Motiven und Absichten. Im allgemein wird er auf die folgende Weise ausgedrückt (Wright 1974: 93):

- (PS) Akteur A beabsichtigt, p herbeizuführen.
A glaubt, daß er p nur dann herbeiführen kann, wenn er a tut.

Folglich macht sich A daran, a zu tun.

⁶ »Eine Erklärung, die zwischen Überzeugungen, Motiven und Handlungen eine Verbindung der angedeuteten Art herzustellen versucht, werde ich als »rationale Erklärung« bezeichnen.« (Dray 1963: 155)

Anstelle der Gesetzesaussage im Hempel-Oppenheim-Schema findet sich im PS eine Aussage über die Absicht. Anstelle von Aussagen über Anfangsbedingungen findet sich hier eine Aussage über die Bewertung des Mittels durch den Akteur. Darüber hinaus wird der praktische Syllogismus durch ein logisches Verknüpfungs-Argument gekennzeichnet (Wright 1974: 92). Die Gültigkeit des Schlusses im praktischen Syllogismus beruht nämlich darauf, daß die zu erklärende Handlung von der Absicht bzw. der Intention logisch nicht unabhängig ist.⁷ Es fehlt an dieser Stelle der Raum, um auf Einzelheiten des praktischen Syllogismus einzugehen. Bei uns geht es nur darum, ob man ihn auf das Hempel-Oppenheim-Schema zurückführen kann, wenn man an diesem festhalten will.

Anscheinend erklärt A die Handlung des Sokrates psychisch. Mit einer psychischen Erklärung meine ich hier vorläufig, eine Handlung durch individuelle psychische Motive wie Absichten, Wünsche, Glauben usw. zu erklären.⁸ Bringt aber der daß-Satz: »daß ein Bürger einer Polis deren Gesetze befolgen soll, den psychischen Zustand Sokrates zum Ausdruck? Mit Popper gesprochen, ist der daß-Satz ein Bewohner der Welt 2? Wohl kaum. Sondern dieser Satz stellt ein Sollen, eine Idee dar, an der sich Sokrates orientierte. Jener Satz gehört deshalb zur Welt 3. Wenn dem so ist, warum erweckt die Erklärung A dann den Eindruck, als ob sie eine psychische Erklärung sei? Schaffen wir wieder ein Argument Hempels herbei, um darauf zu antworten. Hempel tritt dafür ein, daß eine rationale Erklärung wie der praktische Syllogismus auch nur eine elliptisch formulierte Erklärung und keine Erklärung *sui generis* ist. In seiner Ausführung formuliert Hempel die rationale Erklärung folgendermaßen (Hempel 1963: 141):

⁷ Zur Kritik des logischen Verknüpfungsarguments, siehe z. B. Oh (1998: 144 f.) und Abel (1983: 127ff.).

⁸ Motiv nicht im Sinne Webers.

- (R) Akteur A war in einer Situation von der Art C.
In einer Situation von der Art C ist richtig bzw. angemessen, X zu tun.

Aus diesem Grund führte Akteur A die Handlung X aus.

Das Schema (R) allein erfüllt Hempel zufolge nicht die hinreichende Bedingung einer angemessenen Erklärung, weil der Satz, daß es angemessen ist, in einer Situation von der Art C, X zu tun, nicht impliziert, in einer Situation von der Art C, tatsächlich X getan zu werden (vgl. auch Hempel 1963: 141). In (R) fehlt eine gesetzmäßige Aussage. Indem Hempel diesen Mangel unter Anwendung von Überlegungen Ryles über dispositionale Aussagen, die ähnlich wie Gesetze verwendbar seien (Ryle 1992: 163f.), ergänzt, läßt sich (R) zu (R') umformulieren (Hempel 1963: 142):⁹

- (R') Akteur A befand sich in einer Situation von der Art C.
A hatte zu der Zeit eine Disposition, rational zu handeln.
Jeder rationale Akteur führt in einer Situation von der Art C unausweichlich (oder: mit großer Wahrscheinlichkeit) X aus.

Explanandum: A führte X aus

⁹ Hempel faßt das Rationalitätsprinzip bzw. die Zweckrationalität der Handlung, daß der Akteur zweckrational bzw. situationsgerecht handelt, als eine empirische Hypothese über Handlungsdisposition auf. Aber neuerdings wird von Hartmann sein bzw. ihr semantischer Charakter betont (Hartmann 1996: 95f.). Ich stimme Hartmann zu. Das Rationalitätsprinzip bzw. das Zweck-Mittel-Schema der Handlung ist ein transzendentales, konstruktives Prinzip der Handlungserfahrung. In diesem Punkt erweist sich Poppers Position als zweideutig (Popper 1967). Denn obwohl er das Rationalitätsprinzip empirisch nicht für wahr hält, erkennt er ihm keinen »unempirischen« Charakter zu. Statt dessen behauptet Popper nur, bei der Modellbildung und der Erklärung einer Handlung daran festzuhalten und eine andere Hypothesen zu variieren, wenn der Versuch einer Erklärung scheitert. Aus meiner Sicht begründet Popper nicht deutlich genug, warum wir am Rationalitätsprinzip festhalten sollen. Popper sieht darin eine »Annäherung« an die (empirische) Wahrheit. Darüber hinaus sollten wir m. E. anerkennen, daß mittels des Rationalitätsprinzips Welterfahrung konstruiert und Wahrheitserfahrung ermöglicht wird.

Die Explanansaussagen im Schema (R') stimmen mit dem Hempelschen Schema überein. Die Rolle des Gesetzes übernimmt der Satz, daß jeder rationale Akteur in einer Situation von der Art C unausweichlich (oder: mit großer Wahrscheinlichkeit) X ausführt (Hempel 1963: 142; Hempel 1972: 257).

Hempel zufolge fällt eine rationale Erklärung einer menschlichen Handlung wie in unserem Beispiel A dann unter sein Schema, wenn wir sie durch eine Aussage über die Disposition zu einer Handlung ergänzen. Selbstverständlich sind Annahmen über andere Dispositionen, als die rationale zu handeln, denkbar. Hempel folgert daraus, daß die rationale Erklärung nur eine elliptisch formulierte Erklärung ist. Aber wir müssen uns hier daran erinnern, daß Popper Dispositionen zum Handeln als Bewohner der Welt 2 definiert, nicht der Welt 3. Demzufolge bedeutet die vollständige Erklärung einer menschlichen Handlung im Sinne des Hempel-Oppenheim-Schemas, Ereignisse in der Welt 3 auf Gesetzmäßigkeiten in der Welt 2 zurückzuführen. Wir brauchen nicht viele Worte zu verlieren, um zu merken, daß Hempel – Popper auch, sofern dieser sein Erklärungsschema akzeptiert – hiermit dem Psychologismus verfallen ist. Nebenbei gesagt ist uns die Disposition eines Akteurs zum Handeln nur durch seine Handlungen zugänglich. Das impliziert – einem Postulat Poppers zufolge –, daß eine Aussage über Dispositionen nicht als Explanans qualifiziert ist, weil sie nicht unabhängig von dem Explanandum nachprüfbar ist. Bemerkenswert ist hier auch, daß in Hempels Formulierung der rationalen Erklärung (R) das Verb »beabsichtigen« verschwindet. Dieses Verb drückt den Sachverhalt aus, daß der Akteur sich an »Ideen«, d. h. an der Welt 3 orientiert. Obwohl gerade darin der Kern der rationalen Erklärung verborgen ist, versäumt Hempel, diesen Schatz auszugraben.

Die Situation, in der Sokrates sich fand und definierte, bestand darin, daß er ein Bürger von Athen sei. Um wiederum mit Popper zu sprechen, läßt sich sagen, daß die Erklärung A nichts anderes als die Situationslogik bzw. -analyse darstellt. Diese versucht eine Handlung durch die Situation,

in die der Akteur subjektiv glaubt hineingestellt zu sein, und durch die Regeln, an denen dieser sich subjektiv orientiert, zu erklären. Da sowohl die Definition der Situation als auch die Regeln auf der Sinngebung des Akteurs basieren, gehören die beiden zur Welt 3. Zusammen können wir sie »Situation« im weiteren Sinne bezeichnen. Nur in diesem weiteren Sinne kann man sagen, daß sich eine Handlung aus einer Situation intentional, aber gleichzeitig intensional ableiten läßt,¹⁰ sofern die Handlung gelungen ist. Dies soll bedeuten, daß alle erfolgreich gelungenen Handlungen situationsgerecht sind. Wenn die Grundidee der Drei- Welten-Theorie, wie Haller meint, darin besteht, daß eine jede dieser drei Welten »durch je spezifische Gesetzmäßigkeiten bestimmt ist und daher auch durch spezifische Theorien und Methoden zu erfassen und erklären ist,« (Haller 1999: 514) dann muß die reduktive Erklärung von Ereignissen in der Welt 3 auf die Welt 2 abgelehnt werden, einschließlich Hempels Reduktion der rationalen Erklärung auf das Hempel- Oppenheim-Schema. Folglich hätte Popper eine Entscheidung treffen müssen, und zwar hätte er entweder auf die Allgemeingültigkeit des Hempel-Oppenheim-Schemas oder auf die Situationslogik und die Drei-Welten-Theorie als ihre Grundlage verzichten sollen. Aber, soweit ich weiß, hat sich Popper dieser Alternative nicht gestellt. Als Fazit zeigt sich, daß Popper dieses Problem nicht hinreichend durchgedacht hat.

Literatur

- Abel, Bodo (1983): *Grundlagen der Erklärung menschlichen Handelns*, Tübingen.
- Acham, Karl (Hg.) (1978): *Methodologische Probleme der Sozialwissenschaften*, Darmstadt.

¹⁰ Intensionalität mit »s«, d. h. jede Handlung ist schon in der einschlägigen Situation analytisch enthalten. Das Problem des Zusammenhangs von der Intentionalität mit »t« und Intensionalität mit »s« können wir hier nur andeuten.

- Albert, Hans (Hg.) (1972): *Theorie und Realität. Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften*, 2., veränderte Auflage, Tübingen.
- Dray, William H. (1963): Überlegungen zur historischen Erklärung von Handlungen. In: Acham (Hg.) (1978), S. 151-185.
- Haller, Max (1999): *Soziologische Theorie im systematisch-kritischen Vergleich*, Opladen.
- Hartmann, Dirk (1996): Kulturalistische Handlungstheorie, in: Dirk Hartmann/ Peter Janich (Hg.), *Methodischer Kulturalismus*, Frankfurt am Main, S. 9-69.
- Heidegger, Martin (1976): *Logik*, Frankfurt am Main.
- Ders. (1993): *Sein und Zeit*, 17. Aufl., Tübingen.
- Hempel, Carl Gustav (1963): Gründe und übergeordnete Gesetze in der historischen Erklärung. In: Acham (Hg.) (1978), S. 128-150.
- Ders., Wissenschaftliche und historische Erklärungen, in: Albert (Hg.) (1972), S. 237-261.
- Husserl, Edmund (1992a [1900]): *Logische Untersuchungen. Band 1. Prolegomena zur reinen Logik*. Hamburg: Meiner (Gesammelte Schriften 2).
- Husserl, Edmund (1992b [1901]): *Logische Untersuchungen. Band 2. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hamburg: Meiner (Gesammelte Schriften 3 und 4).
- Husserl, Edmund (1992c [1913]): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hamburg: Meiner (Gesammelte Schriften 5).
- Janich, Peter/ Kambartel, Friedrich/ Mittelstraß, Jürgen (1994): *Wissenschaftstheorie als Wissenschaftskritik*, Frankfurt am Main.
- Meleghy, Tamás (1993): Karl Poppers evolutionäre Erkenntnistheorie und die drei Gegenstandsbereiche soziologischen Denkens. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 18, S. 18-35.

- Oh, In-Je (1998): *Das Kausalproblem bei Max Weber und in der neueren Wissenschaftstheorie*, Frankfurt am Main.
- Popper, Karl R. (1967): Rationalitätsprinzip. In: *Karl R. Popper Lesebuch*, Tübingen (2000 [1995]), S. 350-359.
- Ders. (1971): Die Logik der Sozialwissenschaften. In: Adorno u. a.: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, 3. Aufl., Berlin und Neuwied, S. 103-123.
- Ders. (1974): Replies to My Critics. In: Schilpp, Paul Arthur (Hg.) (1974): *The Philosophy of Karl Popper*, Book II, La Salle, Illinois, S. 961-1200.
- Ders. (1998): *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*, 4. Aufl., Hamburg.
- Ryle, Gilbert (1992): *Der Begriff des Geistes*, übersetzt von Kurt Baier, Stuttgart.
- Suchanek, Andreas (1999): Kritischer Rationalismus und die Methode der Sozialwissenschaften, in: Ingo Pries und Martin Leschke (Hg.), *Karl Poppers Kritischer Rationalismus*, Tübingen, S. 85-104.
- Vollmer, Gerhard (1999): Kritischer Rationalismus und Evolutionäre Erkenntnistheorie. In: Ingo Pries und Martin Leschke (Hg.) (1999): *Karl Poppers Kritischer Rationalismus*, Tübingen, S. 115-134.
- Weber, Max (1972): *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Aufl., Tübingen.
- Wright, Georg Henrik von (1974): *Erklären und Verstehen*, übersetzt v. G. Grewendorf u. G. Meggle, Königstein/Ts.

Der Psychologismus und seine Überwindung (1998)

Max Weber und Friedrich Gottl (II)

I.

Das Thema des vorliegenden Texts liegt darin, anhand eines bedeutenden Aufsatzes *Der Stoff der Sozialwissenschaft* (1907) Gottls Gedankenentwicklung von seiner frühen zum mittleren Schaffensphase aufzuzeigen. Gottl steht in seiner mittleren Schaffensphase unter dem stärkeren Einfluß von Neukantianern wie Windelband, Rickert und Weber, während er vorher von Dilthey, Mach, Wundt und Münsterberg beeinflusst wurde (Back 1926: 96-100; WL,4). In der Tat wurde eine Reihe von drei Aufsätzen unter dem Titel *Zur sozialwissenschaftlichen Begriffsbildung* – einer von ihnen ist *Der Stoff der Sozialwissenschaft* – in dem von Max Weber mitherausgegebenen *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* veröffentlicht. Weber las diese Manuskripte genau durch, bevor sie in den Druck gingen (Max Weber-Gesamtausgabe, II/5, S. 50, 59 f., 62-67, 69-72, 78 f.).

Unser Ausgangspunkt ist die Webersche Kritik an Gottl in *Roscher und Knies*. Wie und warum kritisiert Weber Gottl? Mit einem Wort gesagt wegen Gottls »Psychologismus«. »Der Kern der Irrtümer Gottls gruppiert sich m. E. um die, allem Psychologismus so naheliegende, Verwechslung des psychologischen Hergangs bei der Entstehung sachlicher Erkenntnis mit dem logischen Wesen der Begriffe, in denen sie geformt wird« (WL, 97). Hier fasse ich die wichtigsten Punkte der Kritik Webers zusammen:¹

¹ Eine ausführlichere Auseinandersetzung mit der Weberschen Kritik an Gottl kann ich hier nicht durchführen. Dazu vgl. Ayerkorn 1996: 179-191, 206-212. Er sortiert Weber aber einseitig ins Lager des kritischen Rationalismus und stellt ihn damit Gottl gegenüber (S. 181). Diesem Verständnis von Max Weber stimme ich nicht zu. Es ist ganz deutlich, daß sich Gottl in der mittleren Schaffensphase bewußt mit der Kritik von Max Weber beschäftigt und daß er ihm die Vertiefung seines Gedankens verdankt, wenn man seine Texte sorgfältig liest. Gottl betont z. B., daß »eigentlich nur mehr ein kleiner Schritt« zwischen ihnen bleibt, weil Weber angenommen hat, daß »wir es überallhin mit »verständlichem« Handeln zu tun hätten, daher die Kategorie des »Verstehens« unausweichlich von Einfluß auf die Denkweise und wohl auch auf die Begriffsbildung werden muß« (WaL, 517). Gottl legt auch gegenüber

Gottl versucht in dem zweiten Aufsatz in *Herrschaft des Wortes*, d. h. in *Haushalten und Unternehmen, als Formeln zur Erkenntnis des Alltäglichen* von bestimmten, sozialen Grundverhältnissen, nämlich »Not« und »Macht« aus mittels des Schemas des rationalen Verhalten, d. i. die rationale Anpassung an der Ausgangslage, die Begriffe Haushalten und Unternehmen als soziale Gebilde zu konstruieren. Gottls Versuch ist die »Fortbildung der rationalen Konstruktion der österreichischen Schule« (WL, 118) in dem Sinne, daß sie den Begriff »Marktpreis« von der Knappheit von Gütern durch die menschliche Anpassung daran herleitet. Alle diese Begriffe – die Gottlsche Begriffe Haushalten und Unternehmen, österreichischer Marktpreis – sind rationale Konstrukte und mithin Idealtypen, weil und indem sie von den ersten Grundverhältnissen analytisch erschlossen und definiert werden, ohne empirischen Inhalt zusätzlich darin einzufügen. Dagegen versuchen die historischen Nationalökonomien wie Roscher und Schmoller Begriffe empirisch durch die Beobachtung von historischen Tatsachen zu definieren. Da Gottl in *Herrschaft des Wortes* Begriffe idealtypisch bildet, und zwar mittels rationalen Handelns, berührt ihn Weber in dessen beiden Aufsätzen über Grundbegriffe.

Was aber bei diesem jungen Gottl problematisch ist – so fand Weber –, ist Gottls Verständnis des Idealtypus und der idealtypischen Begriffsbildung. Gottl setzt idealtypische Begriffe hinsichtlich der Qualifikation als Seiende mit dem Gesetz im Sinne der Naturwissenschaft und den Prozeß der Begriffsbildung mit dem realen Prozeß, mit der Erklärung der realen Geschehen, gleich. Wenn er ab und zu sagt, daß das Geschehen in der Welt des Handelns von dem logischen Denkgesetz aus zu verstehen ist, so wird das »Denkgesetz« als Gesetz wie ein Naturgesetz d. h. als das Reale

Weber über den Verdacht des Psychologismus Rechenschaft ab, daß er mit der Theorie vor den Tatsachen, nicht etwas Psychologisches, sondern eine Theorie des Handelns meint (WaL, 518). Gottl korrigiert auch z. B. seine Ansicht Webers Kritik zufolge so, daß das Erlebnis in der Welt des Handelns auch zur Erfahrung objektiviert werden muß, um wissenschaftlich behandelt zu werden, wie wir später sehen werden (WL, 102-105; vgl. auch WL, 100). Zweitens scheint mir Averkorn die Begrifflichkeit von Gottl ungenau zu behandeln. Er setzt z. B. »Erlebung« mit »Erlebnis« gleich (S. 187, 189). Das Verhältnis zwischen beiden Begriffen wird später in meiner Ausführung geklärt.

verstanden (vgl. WL, 99). Gottl identifiziert nämlich das Maximum »anschaulicher Evidenz« beim Idealtypus mit dem Maximum der »Gewißheit« des empirischen Gesetzes, und schlimmer noch mit der Denknötwendigkeit. Daran ist nicht nur Gottl, sondern auch die Epigonen von Carl Menger seien schuld, da die letzteren auch das Wesen von idealtypischen Begriffen als kausale Erklärungen von realen Vorgängen verstanden haben (WL, 116-7. Vgl. auch WL, 130, 131-2). »Eine kausale ›Erklärung‹ enthält der ›Begriff‹ – hier Idealtypus; v. Verf. – nicht, soll sie auch wohl nicht enthalten.« (WL, 118) Mit anderen Worten: Gottl verwechselt das real Seiende mit dem ideal Geltenden dadurch, daß er diesen Gegensatz mit einen anderen vom Sinnlichen und Seelischen unabsichtlich und unbewußt identifiziert, wenn auch nicht ohne Grund, wie ich später erklären werde.

Im allgemeinen bedeutet der Psychologismus eine Art Positivismus, d. i. eine Art Naturalismus und er versteht logische Gesetze als Gesetze von psychischen Abläufen.² Dem Psychologismus zufolge sind z. B. sowohl der Prozeß des logischen Schlusses als auch der Prozeß des Rechnens ein seelischer Vorgang, weil er kein sinnlicher Vorgang ist. Die logischen Gesetze und die Regeln der Arithmetik usw., denen gemäß man schließen und rechnen soll, seien die realen (Natur-)Gesetze des seelischen Lebens, und sie sollen deshalb durch Beobachtungen der psychischen Tatsachen, durch Induktion und Verallgemeinerung erworben und festgestellt werden. Wenn man dem Psychologismus zufolge die logischen Gesetze als reale Gesetze über psychische Tatsachen und die Logik als einen Teil der Psychologie auffaßt, dann könnte 2×2 nicht 4, sondern 5 sein, für Kreaturen mit einer anderen seelischen Struktur als die Menschen. Die logischen Gesetze hätten dann keine allgemeine Gültigkeit, sondern nur eine höhere Wahrscheinlichkeit. Die Folge des Psychologismus ist ein extremer Skeptizismus.

² Zum Begriff des Psychologismus und zur Kritik daran siehe Husserl (1928), bes. Bd. 1. Bei meiner Ausführung nehme ich nicht ohne Grund Bezug auf ihn, weil Weber auch zur Kritik am Psychologismus, besonders an dem jungen Gottl, in seinem *Roscher und Knies Husserls Logische Untersuchungen* erörtert. Hierzu auch Rossi (1994).

Der Psychologismus verwechselt aber den Inhalt des Denkens und Urteilens, d. h. den Gedanken als das Ideale, mit dem Denk- und Urteilsakt als realen Vorgang. Zwar ist jeder Vorgang eines Schließens und Rechnens ein reales Vorkommnis, aber der Satzgehalt, der Urteilsgehalt gilt unabhängig von jedem Urteilsakt. Der Psychologismus verwechselt zweitens das Sollen mit dem Sein, weil er die logischen Gesetze als ein Sollen, dem gemäß man schließen soll, wenn man gültige Schlüsse ziehen will, von beobachteten psychischen Tatsachen her, nämlich vom Sein her zu begründen versucht.

Der Psychologismus, die Logik auf einen Teil der Psychologie zurückzuführen, war damals vor allem von J. S. Mill sowie Gustav von Schmoller vertreten. Der letztere war ein Vertreter der historischen Nationalökonomie und Gegner von Weber und Gottl. Schmoller machte sich Untersuchungen jenes allgemeinen und exakten Gesetzes des Wirtschaftslebens, das auf Beobachtungen historischer und empirischer Tatsachen beruhen sollte, zur Aufgabe und wandte sich Geschichtsforschungen zu, weil er die Millsche Auffassung von der Logik annahm. Auch daher verwarf er den Versuch der Grenznutzlehre der österreichischen Schule, weil er ihn als »hastige Verallgemeinerung« »von Tatsachen« auffaßte. Jenes Verhältnis zwischen Begriffen und Tatsachen, zwischen der Theorie und Geschichte, das Millsche Induktionslogik voraussetzte, kam dabei nicht in Frage, obwohl es das eigentliche Problem im Methodenstreit war.³ Nach der Schmollerschen Auffassung von Theorie kann die Theorie nichts anderes sein als eine Verallgemeinerung von empirischen Tatsachen, und deshalb verstand er in der Tat die Grenznutzlehren als empirische Allgemeingesetze und konnte deren wahren Sinn nicht erfassen.

Lotze ist es, der in Deutschland durch die Einführung des Begriffs »Gelten« die Kritik am Psychologismus anfang. Ihm zufolge sind der Satz-

³ Das ist auf Schmollers Mißverständnisse der Mengerschen *Untersuchungen* und auf seine erkenntnistheoretischen Vorurteile zurückzuführen. Sieh dazu, Back (1929: 49 ff.)

gehalt, der Sinngehalt und die Gesetze der Logik nicht etwas Seiendes, sondern etwas »Geltendes«, und »Sein« und »Gelten« sind zwei aufeinander nicht zurückführbare Formen von Wirklichkeit überhaupt (vgl. Heidegger 1976: 69-70).⁴ Der Versuch, vom Seienden das Geltende abzuleiten und umgekehrt, führt zu Absurditäten. Mit dem Begriff »Gelten« entfalten Windelband und Rickert die Wertlogik, indem sie das Geltende, d. h. Urteilsgehalt, den Gegenstand der Erkenntnis, als Wert bezeichnen. Aber der endgültige Angriff auf den Psychologismus wird erst mit den *Logische Untersuchungen* von Husserl eröffnet. Vorher entgeht auch Rickert dem Psychologismus nicht ganz.

II.

Gottl beginnt seinen Aufsatz *Der Stoff der Sozialwissenschaft* mit folgender Ausgangssituation (WaL, 525; vgl. auch Heidegger 1994: 97-104.):

A. »Der Leser liest diese Zeilen«.

B. »Die Augen des Lesers bewegen sich in der Relation auf die Wortbilder des Druckes so, daß diese nacheinander den Blickpunkt passieren«.

C. »Im Bewußtsein des Lesers wird die sukzessive Wahrnehmung der Wortbilder von einem Vorstellungsverlauf begleitet«.

Die Aussage A ist Gottl zufolge selbständig und nicht auf die Aussage B und / oder C zurückzuführen und das Verstehen der Aussage A bedeute nicht, sie in die Aussage B und / oder C zu übersetzen. Anscheinend seien zwar nur die Aussagen B und C wissenschaftlich, die Aussage vom Ty-

⁴ In der Weber-Sekundärliteratur, soweit ich weiß, befaßt sich nur Wagner (1987) mit Lotze und seinem Einfluß auf den Neukantianismus angemessen. Wir müssen dann seine Herausforderung ernst nehmen; »Wenn das so ist, kann man die in der Weber-Sekundärliteratur vorherrschende Lesart des Südwestdeutschen Neukantianismus als Kantianismus kaum länger aufrecht erhalten« (S. 107). Hinsichtlich der Kritik am Psychologismus ist es völlig klar, daß Husserl sich an Lotze anschließt.

pus A könne jedoch nicht minder wissenschaftlich sein als die Typen B und C.

Gottl stellt sich nun ein Gegenargument vor, nach dem der Inhalt der Aussage A nur eine Vermengung der Aussagen B und C ist; die erste gäbe ein Geschehen in der physischen Außenwelt wieder und die letzte eines in der psychischen Innenwelt. Natürlich wird hier eine Annahme vorausgesetzt, daß »also das ›Sinnliche‹ und ›Seelische‹ zusammengenommen bereits das Ganze des überhaupt Erfahrbaren ausmachen würde, ohne daß für etwas Drittes im Reiche der Erfahrung Platz wäre.« (WaL, 526) Im Gegensatz dazu behauptet Gottl: »Wer A aussagt, hat durchaus kein *mixtum compositum* aus B und C im Sinne.« (WaL, 526) Was mit der Aussage A gemeint ist, kann vielmehr wie folgt definiert werden: daß »jemand, der vorgreifend der ›Leser‹ genannt wird, durch den Blick von dem Kenntnis erhält, was im Wege vereinbarter Zeichen zur Mitteilung gelangt.« (WaL, 526) Hier geht es nicht darum, ob »diese Definition für ihren Teil befriedigt, oder ob sie zu weit oder zu eng ausgefallen ist« (WaL, 527), sondern nur, daß sie überhaupt möglich ist, ohne sie auf den Typus B und/oder C zu beziehen. »Denn mit ihrer bloßen Möglichkeit wird es bereits absehbar, daß auch die Aussage A ihren eigenen, selbständigen Inhalt hat.« (WaL, 527) (Man kann zwar dagegen behaupten, es wäre wahrscheinlich die Definition durch diese Umdeutung einer Aussage vom Typus A in eine andere Aussage vom gleichen Typus nur vorläufig und der Sinn des Inhalts vom Typus A nur von der Ersetzung durch Aussagen von Typus B und C feststellbar, aber Gottl berücksichtigt dies nicht.)

Das zweite Gegenargument, das sich Gottl vorstellt, ist das folgende: Die Aussage Typus A sei in wissenschaftlicher Hinsicht minderwertig und ihr Inhalt sei sekundär, weil man von dem Inhalt der Aussage B wie von dem »Gehörten« und »Gesehenen« usw. den Ausgang nehmen muß und die Aussage A nur im Wege eines Schlußverfahrens und der Analogie zum eigenen Erleben vollzogen wird. Um die Aussage A nachvollziehen zu können – d. h. das »Lesen« zu verstehen –, muß zwar der Beobachter nach

der Analogie zum eigenen Erleben suchen, aber nicht in dem Sinne, daß wir einen Untersatz aufgrund physischer Wahrnehmung beizustellen hätten, sondern nur in dem Sinne, daß der Beobachter schon durch eigenes Erleben davon weiß, was es überhaupt heißt, zu lesen, d. h. hier nach der Definition Gottls eine »Mitteilung zu erhalten«. Jedoch braucht er nicht selber lesen zu können (WaL, 528).

Weiter argumentiert Gottl erkenntnispsychologisch, daß die sensualistische Erkenntnistheorie, der zufolge das Beobachten als ein ausschließlich sinnliches Beobachten zu verstehen ist (*Nihil est intellectu, quod non ante fuerit in sensu*), auf dem naturwissenschaftlich gefärbten Vorurteil beruht. Dieses Vorurteil geht davon aus, daß zuallererst Sinnesdaten registriert werden sollen, und daß unser Erleben restlos in Sinneseindrücken aufgeht (WaL, 528, 529). »Das Erste, was wir dem Erlebnis denkend entnehmen, solange es nach Sinneseindrücken absolut noch nicht differenzierbar ist«, ist Gottl zufolge nicht der Sinneseindruck, sondern »das Erste also, womit wir die volle Anschaulichkeit des Erlebnisses durch Denken quittieren, ist die Anerkennung eines tätigen oder leidenden Verhaltens, einer Subjektbekundung.« (WaL, 529. Vgl. auch 559) Hier ist vorläufig darauf hinzuweisen, daß Gottl darüber nachdenkt, wie man weder der Natur noch den Artefakten, sondern einem Anderen – genauer gesagt: einem anderen sozial Handelnden – begegnet.

Die tätige und leidende Subjektbekundung kann nur durch eine Aussage vom Typus A zum Ausdruck gebracht werden. Deshalb sagt Gottl: »Primär ist das in A ausgesagte, während die Aussagen B und C überhaupt nur in der Anlehnung daran möglich werden. Was uns dieser Ansicht abspenstig macht, ist eben nur jenes naturwissenschaftlich gefärbte Vorurteil, als ob unser Erleben restlos in Sinneseindrücken aufginge.« (WaL, 530)

Logisch betrachtet wird die Aussage A dadurch nicht automatisch bewiesen, daß die Aussage B festgestellt wird. Das heißt, daß das »Lesen« nicht mit der physischen Bewegung der Augen in der Relation auf die Wortbilder gleichgesetzt wird. Denn der Handelnde kann den Beobachter

absichtlich täuschen, indem er seine Augen genauso bewegt, als ob er liest (WaL, 533). Für die Feststellung der Aussage C ist die Situation noch schwieriger, weil man den Gegenstand von C, nämlich ein psychisches Geschehen, nicht unmittelbar beobachten kann. Man kann nur sagen, daß die Aussage C auch gilt, wenn die Aussage A gilt (WaL, 533-4). Deshalb muß die Aussage A in anderer Weise als durch die Feststellung von B und/oder C bewiesen werden.

Die erste Annahme von Subjektbekundung, die wir dem Erlebnis entnehmen, ist nur eine intuitive Hypothese, und sie wird nur dadurch festgestellt, daß wir sie in einen Handlungszusammenhang stellen (Hier siehe WL, 100, 136, 428, 437; WuG, 4, 7). Um z. B. zu beweisen, ob der Handelnde liest oder nicht, muß man daher seine Handlung auf sein weiteres Verhalten beziehen, d. h. »in jedem Falle aber wird der Beweis ganz und gar in der Richtung geführt, in der sich A selber bewegt« (WaL, 533).

Aus der Analyse der drei Typen von Aussagen zieht Gottl den folgenden Schluß: Ein und dasselbe Erlebnis wird zwar zur Aussagen von irgendeinem Typus geformt, aber, wenn man die drei Aussagen miteinander vergleicht, dann zeigt sich, daß Aussagen vom Typus A immer von anschaulichen, bildhaften Vorstellungen begleitet werden, Aussagen vom Typus B und C im Gegensatz dazu solchen Vorstellungen widerstehen. Das beruht auf den Unterschieden inmitten »unseres begrifflichen Denkens«, wodurch die anschauliche Wirklichkeit, nämlich das Erlebte, zum Begrifflichen und Gedachten geformt wird. »Dort, in Aussagen vom Typus A, ist das Denken ein *duldsames* zur anschaulichen Vorstellung, fordert deren Mitschwingen heraus; es muß also der Fülle des Anschaulichen wenigstens mittelbar *gewachsen* sein. Dagegen ist es dem Denken in Aussagen vom Typus B und C eigen, daß es die anschauliche Vorstellung zurückdrängen muß, um das Erlebte in Begriffe umzusetzen. Zugleich hört sich eine Aussage vom Typus A wie ein Zusammenfassen jener Fülle des Anschaulichen an, die im Erlebnis beschlossen ist; die Aussagen nach den anderen Typen dagegen wie ein Herausgreifen von Einzelheiten aus jener Fülle« (WaL,

536). Das Denken des Typus A bezeichnet Gottl deshalb als »ein synthetisch einsetzendes Denken«, während die Aussagen B und C von »einem analytisch einsetzenden Denken« getragen werden.

Die Wirklichkeit ist nun Gottl zufolge anschaulich zu erleben, und die erlebte Wirklichkeit ist begrifflich zu denken. Die Wirklichkeit selber ist »die Eine und ungeteilte Wirklichkeit« (WaL, 524, 543). Das Erlebte ist als Bewußtseinsinhalt nicht das Gedachte, sondern das Anschauliche (WaL, 537) Durch unser begriffliches Denken wird aber die anschaulich erlebte Wirklichkeit zur »Erfahrung« verarbeitet. *Die Erfahrung ist der Inhalt von formulierten und für jeden verständlichen und deshalb kommunikatiblen Aussagen.* Die Erfahrung ist deshalb schon geformt und objektiviert. Dem anschaulich Erlebten muß Mannigfaltigkeit in dem Sinne zugesprochen werden, daß wir unendlich immer wieder Erfahrungsurteile abgeben müßten, um den Inhalt des Erlebten auszuschöpfen (WaL, 537). An das anschaulich Erlebte können wir nicht mit unserem begrifflichen Denken, sondern nur mit unseren anschaulichen Vorstellungen, mit dem »bildhaften« Denken herankommen, weil das erstere immer schon die kategoriale Formung des Erlebten zeigt (WaL, 524-5).

Dem anschaulich Erlebten wird der landläufige Gegensatz »sinnlich – seelisch« nicht zugeschrieben. Denn anschauliche Elemente in Aussagen vom Typus A wären von anschaulichen Elementen anderer Typen abgeleitet und die bisher bewiesene Selbständigkeit des Inhalts der Aussage A stände dazu im Widerspruch, wenn das Erlebte schon in seiner Anschaulichkeit, teils als seelische Mannigfaltigkeit, teils als sinnliche vorläge (WaL, 537). Aufgrund der bisherigen Analyse können und sollen wir Gottl zufolge annehmen, »daß *dem anschaulichen Inhalt des Erlebens nicht bloß unendliche Mannigfaltigkeit, sondern auch stetiger Zusammenhang eigen sei*«, weil Aussagen vom Typus A mit anderen anschaulichen Vorstellungen zusammenhängen, und dieser anschauliche Zusammenhang des Erlebten ist nicht unübersehbar. »Er reißt bloß niemals ab, und ist in diesem Sinne ein *stetiger*« (WaL, 538).

Gottl konzipiert entsprechend diesem anschaulichen Zusammenhang und dieser Mannigfaltigkeit den Unterschied der Stellungnahme unseres begrifflichen Denkens über die Wirklichkeit, der bei der Formung eine Rolle spielt: nämlich das »synthetisch einsetzende, beziehende Denken« und das »analytisch einsetzende, unterscheidende Denken«. Erkenntnispsychologisch hat das erste Denken den Primat. Denn: »Um sich nicht im Chaos zu verlieren, sucht unser Denken den stillen Anhalt an dem Zusammenhang des Erlebten selbst dann, sobald es sich als ein unterscheidendes zu verwirklichen trachtet. So erklärt sich ungezwungen der Dienst, den der Inhalt der Aussage A bei der Feststellung des in B und C Ausgesagten leistet« (WaL, 538-9).

Aufgrund des Unterschiedes der zwei verschiedenen, »doppelten Stellungnahmen« unseres begrifflichen Denkens über die Wirklichkeit bestimmt Gottl nun »das Sein und den Sinn der Wirklichkeit«. Dem anschaulich Erlebten werden sowohl die Mannigfaltigkeit als auch der Zusammenhang zugesprochen. Wenn unser begriffliches Denken versucht, sich der anschaulichen Mannigfaltigkeit gemäß des Erlebten zu bemächtigen, wird das Sein der Wirklichkeit in unser Denken übernommen. »Dieses Sein geht für uns notwendig in *Erscheinungen* auf«. Das Denken, das dabei waltet, nennt Gottl *phänomenologisch* (WaL, 540-1).⁵ Und im Gegensatz dazu: »Sobald sich unser Denken aber des Erlebten seinem anschaulichen *Zusammenhang* nach bemächtigt, dann übergeht der Sinn der Wirklichkeit in unser Denken.« (WaL, 541)

Mit dem Sinn der Wirklichkeit nichts kein Metaphysisches wie der Sinn der Welt gemeint, den nur Gott oder der Weltgeist usw. kennt. Hier ist nicht der Sinn gemeint, der völlig unabhängig vom einzelnen, handelnden und erlebenden Subjekt wirkt und für sich ist, sondern der Sinn, den das handelnde Subjekt meint. Deshalb findet sich der Sinn der Wirklichkeit

⁵ Wie im Vorwort darauf hingewiesen, bezieht er diesen Begriff auf die *phänomenologische Physik*, nicht auf die *Phänomenologie* Husserls.

nicht unabhängig vom und ohne Subjekt vor. Gottl zufolge ist er aber schon im Erleben beschlossen.

»Es ist vielmehr der Sinn, der dem Erlebten *für uns*, die wir die Erlebenden sind, dadurch innewohnt, daß wir schon auf anschaulichem Wege die *Ein-sicht* besitzen, wie *das in sich zusammenhängt*, was wir erleben – ein Sinn also, den nicht unser Denken erst in das Erleben hineinlegt, sondern unmittelbar aus dem Erleben entnimmt, für unser Denken gleichsam als der *Kern* dessen, dem die Erscheinungen die Schale sind.« (WaL, 541)

Der Gegensatz zwischen dem Sinn und dem Sein der Wirklichkeit ist daher nie gegenständlicher Natur, er beruht nämlich nicht auf – so könnte man sagen – dem »ontischen« Unterschied, wie teils der Sinn der Wirklichkeit als die Menge von Seienden, teils das Sein der Wirklichkeit als andere Menge von Seienden vorläge. Dieser Gegensatz hält sich vielmehr »streng im Bereiche einer *formalen* Charakteristik des Anschaulichen« (WaL, 543).

Das Denken, das die Wirklichkeit ihrem Sinn nach bewältigt, nennt Gottl das *noëtische* Denken im Gegensatz zum phänomenologischen Denken. Nur dieses noëtische Denken kommt mit Subjektbekundungen in A zurecht. Da wir uns im Alltag als Denkende, Erlebende, und Handelnde unter Subjekten zurechtfinden müssen, entspricht das noëtische Denken unserem ganz natürlichen Verhalten. Dagegen ist das phänomenologische Denken »ein Kunstdenken«. Denn nur unter dem starken Einfluß von Naturwissenschaften erscheint es wissenschaftlich (WaL, 541). Der Gegensatz der »Erscheinung« und »Erlebung« ist nun von dem des Sinns und des Seins der Wirklichkeit abgeleitet.

Je nach der Stellungnahme unseres begrifflichen Denkens über die Wirklichkeit wird entweder das Sein der Wirklichkeit, d. h. die anschauliche Mannigfaltigkeit, oder der Sinn der Wirklichkeit, nämlich der anschauliche Zusammenhang in unser begriffliches Denken übernommen. Der Ausdruck »Erscheinung« ist Gottl zufolge nur dann gerechtfertigt, wenn die anschaulichen Elemente auf diese Mannigfaltigkeit Bezug nehmen. Im

Gegensatz dazu führt er den neuen Begriff »Erlebung« ein. Erlebungen bedeuten anschauliche Elemente des noëtischen Denkens und er definiert den Begriff folgendermaßen:

»Nun beziehen sich aber die Elemente des noëtischen Denkens auf den Zusammenhang der Wirklichkeit, auf ihren Sinn. Es ist dies stets ein Sinn für uns die Erlebenden. Der Begriff von diesen anschaulichen Elementen ist daher ein Korrelat der Bewußtseinsform des Wirklichen, des Erlebens. Den Erscheinungen kann man daher, als die anschaulichen Elemente des noëtischen Denkens, sinngemäß nur die ›Erlebungen‹ an die Seite stellen.« (WaL, 550)

Wie wir schon gesehen haben, kommt es Gottl zufolge auf die Stellungnahme unseres begrifflichen Denkens an, wie sich uns das anschaulich Erlebte darstellt, entweder als Erscheinungen oder als Erlebungen. Bei der Formung zu den ersteren wird das Sein der Wirklichkeit, bei der Formung zu den letzteren der Sinn der Wirklichkeit in unser begriffliches Denken übernommen. Daher sind Erscheinungen und Erlebungen voneinander in formaler Charakteristik unterschieden; man kann und darf nicht die eine von der anderen ableiten, wie es die Analyse der drei Aussagen zeigt. Das Verhältnis zwischen ihnen ist völlig anders als das zwischen Teil und Ganzes, Faktor und Kompositum. Deshalb stellt sich ein und dasselbe Erlebnis je nach dem einsetzenden Denken entweder als ein Komplex mancher Erscheinungen oder als das unteilbare Ganze von Erlebungen dar (WaL, 554). Gleichzeitig bestimmt Gottl den Gegensatz von Erscheinung und Erlebung mit den Ausdrücken »Sein« und »Gelten«, was ihn in begriffsgeschichtlicher Hinsicht interessant macht (vgl. auch WaL, 565).

Die anschaulichen Elemente von Erlebungen können anhand eines Verbs wie »blicken« dargestellt werden. »Das ›blicken‹ bezieht sich weder darauf, was man an einem anderen, der ›blickt‹, sinnlich beobachten kann, noch darauf, was man seelisch an sich selber beobachten kann, sobald man selber ›blickt‹« (WaL, 555). Mit anderen Worten bestehen anschauliche

Elemente von Erlebnissen wie »blicken« nicht aus anschaulichen Elementen von Erscheinungen, sie sind nicht die Zusammenfassung von sinnlichen und seelischen Elementen, sondern das »spezifische Dritte«. Das nennt Gottl »die Subjektbejahung«. Diese ist nie und nimmer »Seiendes, sondern ein Geltendes: nichts also, was »vorgefunden« wird, weder an mir, noch am anderen; sondern etwas, das ich bei dem anderen so »anerkenne«, wie sich mein eigenes Ich gleichsam darin auslebt« (WaL, 555).

Gottl bezeichnet auch die Welt der Erlebnisse als die Welt der Subjekte, und die Welt der Erscheinungen als die subjektlose Welt (WaL, 561). Mit dem Wort »Subjekt« ist hier der Erlebende, Denkende, aber vor allem der Handelnde gemeint. Gottl zufolge findet sich das Subjekt schlechthin nicht ohne Tun vor, und das Sein der Subjekte beruht »auf der *Kohärenz geltender Akte und Erleidungen*« (WaL, 565). »Das Subjekt ist uns in gleichem Sinne als der Zusammenschluß seiner Akte und Erleidungen erfaßlich.« (WaL, 565)

Durch die weitere Analyse der Aussage A sucht Gottl nach anschaulichen Elementen der Erlebung. Während die anschaulichen Elemente von Erscheinungen mannigfaltige Eigenschaften der Dinge wie Farbe, Form usw. sind, finden sich die anschaulichen Elemente von Erlebnissen in Verben wie »lesen«, »blicken« oder in Interjektionen wie »hin«, »her« usw. Man könnte sie als etwas Intentionales verstehen. Gottl zufolge ist die Aussage »Der Leser liest diese Zeile« von einer noch nicht völlig geformten Aussage »Dieser liest dieses« geformt und »Dieser« und »Dieses« berufen sich unmittelbar auf das Anschauliche des Erlebnisses. Dieses Subjekt und dieses Objekt werden verlangt, um anschauliche Elemente von Erlebnissen im Zusammenhang zu fixieren. Jedes anschauliche Element von Erlebnissen kommt Gottl zufolge in der höchst verallgemeinerten Form als »Wollen« zum Ausdruck, obzwar jede Erlebung selbst aber »irreduktibel« sind, »weil jede einzelne wieder ein anschaulich einfaches bedeutet.« (WaL, 557) Dem Wollen gemäß kann man aber aktive und passive Subjektbejahungen, d. h. Akt und Erleidungen unterscheiden.

Während sich anschauliche Elemente von Erscheinungen wie »Röte« immer auf ein körperliches Ding beziehen und »Röte an sich« nicht vorfindbar ist, bezieht sich die Formung »Blick« »auf ein Subjekt, nicht im Geist der Inhärenz, sondern der Konhärenz«. Gottl zufolge beruht das Sein des Subjekts, wie wir schon angedeutet haben, »auf der Konhärenz geltender Akte und Erleidung,« und »das Subjekt trägt Relationen der Akte und Erleidung und wir können das Subjekt im Sinne als den Zusammenschluß seiner Akte und Erleidungen« erfassen (WaL, 565. Vgl. auch WiWi, 880-881). Die Kategorie des Subjekts hat die primäre Bedeutung, die Relationen zu den Akten und Erleidungen zu formen, und sie ist immer notwendig für diese Formung. Sonst bleiben anschauliche Elemente wie »blicken« in der Schwebelage, ohne in einen Zusammenhang gebracht zu werden. Deshalb nennt Gottl das Subjekt bildlich den Pol der Relation. Das Objekt steht als der Gegenpol dem Subjekt gegenüber. Das Objekt hat eine relative Selbständigkeit. Das bedeutet, daß das Zeitwort ohne Objekt bestimmt wird.

III.

Am Schluß möchte ich den Begriff der Wirklichkeit bei Gottl analysieren, wobei die Leitfrage sein könnte, ob er den Psychologismus überwindet oder nicht. Aber in diesem Zusammenhang scheint Heideggers folgende Kritik an den Kritikern am Psychologismus völlig berechtigt.

Es schien den Kritikern des Psychologismus, von Lotze über die südwestdeutschen Neukantianer bis Husserl der *Logischen Untersuchungen* für die Kritik völlig ausreichend, daß sie das Ideale, das Nicht-Sinnliche dem Realen, dem Sinnlichen gegenüberstellen, jene Autonomie und Selbständigkeit verfechten und deren Scheidung durchsetzen. Einerseits trete eine Reihe wie das Seiende, das Sinnliche, das Reale und das Geschichtliche auf; andererseits das Geltende, das Nicht-Sinnliche, das Ideale und das Übergeschichtliche. Diese zwei Sphären blieben unüberbrückbar. Aus

dieser Position der Psychologismuskritik könne man nicht auf die Frage antworten, in welchem Verhältnis das Ideale und das Reale zueinander stehen, und deshalb bleibe es völlig unverständlich, zu welchem Gebiet ein reales Denken als Denken des Gedachten gehört, obwohl es gerade dazwischen sein soll. Die Logik von Rickert, die das Seiende, an dem ein Wert haftet, ein Kulturgut nennt, sollte auch als Naturalismus kritisiert werden, weil Rickert Seiende schlechthin als *res extensa* – mit Descartes zu sprechen – so bestimmt, daß sich Seiende, völlig unabhängig von der menschlichen Praxis, vorfinden lasse und ihm später ein zusätzliches Attribut »wert« zugeschrieben werden könne. Mit dieser Kritik ist gemeint (Heidegger 1976: 94-95), daß das Seinsverständnis der Psychologismuskritiker naturalistisch bleibt, weil es nur dem Realen, der *res extensa* – und *res cogitans* als Korrelat – »Sein« zuspricht, wohingegen es dem Idealen »Gelten« zuspricht, und damit das Gebiet der Seienden verengt.

Gottl stellt auch z. B. die folgende Behauptung auf: Die anschaulichen, zur Erscheinung zu formenden Elemente, denen die anschauliche Mannigfaltigkeit zugesprochen wird, sind das Sein der Wirklichkeit, das vorgefunden wird. Im Gegensatz dazu »gilt« der Sinn der Wirklichkeit, der aus den anschaulichen, zur Erlebung zu formenden Elementen besteht, und er ist »etwas, das ich bei dem anderen so »anerkenne«, wie sich mein eigenes Ich gleichsam darin auslebt.« (WaL, 555) Die Scheidung von Sein und Gelten stammt von Lotze und wird von der Wertphilosophie der südwestdeutschen Neukantianer übernommen. Gottl folgt ihnen hier, was man am Terminus »anerkennen« auch spüren kann. Was anerkannt wird, soll als »Werte« bezeichnet werden. Aber wie wir schon gesehen haben, reicht es nicht für eine Kritik am Psychologismus und am Naturalismus, wenn man auch das Ideale dem Realen gegenüberstellt und die Selbständigkeit des ersteren verfehlt. Deshalb greifen wir hier den Begriff der Wirklichkeit bei Gottl im Hinblick auf das Verhältnis von Realen und Idealen auf.

Gottl nimmt seinen Ausgang von der idealistischen Annahme, daß die eine und ungeteilte Wirklichkeit, das uns Gegebene, der Bewußtseinsinhalt

ist. Diese anschauliche Wirklichkeit, das anschaulich Erlebte wird durch unser begriffliches Denken zu einer Erfahrung mit der Aussage von irgendeinem Typus geformt. Dabei kann Gottl zufolge unser begriffliches Denken in zwei unterschiedlichen Weisen zur Wirklichkeit Stellungen nehmen. Die eine heißt das »noëtische Denken«, die andere das »phänomenologische«. Wir müssen uns nun daran erinnern, worin der Unterschied der beiden Stellungen des Denkens liegt. Das noëtische Denken ist von anschaulichen »bildhaften« Vorstellungen begleitet, wenn es das Erlebte zur Erfahrung formt, während das phänomenologische Denken sie unbedingt ausschließt und zurückdrängt, um das Erlebte zur Erfahrung zu formen. Das ist der einzig positive Unterschied zwischen ihnen. Was mit »anschaulichen Vorstellungen« gemeint ist, ist nicht völlig klar, nur daß sie etwas Bildhaftes sind. Gottl erklärt auch m. E. nicht, warum sie die noëtisch geformten Erfahrungen begleiten. Mit »anschaulich« meint Gottl immer etwa das Gegenteil von »begrifflich«, etwas, das noch nicht durch das Denken bearbeitet ist wie das Attribut der rohen Wirklichkeit. Hiervon ausgehend, können wir sagen, daß er mit »anschaulichen Vorstellungen« einen Komplex von Bildern und Tönen usw. meint, der mit den Sinnen wahrgenommen wird. Und doch müssen sie etwas mehr als ein Komplex von Sinnesdaten sein. Diese Annahme erinnert uns an die Erkenntnistheorie Rickerts, daß das Erkennen bedeutet, dem Inhalt der Erkenntnis, d. h. Vorstellungen, die Form der Erkenntnis, d. h. einen Wert zu geben.

Die anschauliche Wirklichkeit, d. i. das anschaulich Erlebte, ist durch das noëtische Denken zu einer Aussage vom Typus A zu formen und durch das phänomenologische Denken zu einer Aussage entweder vom Typus B oder vom Typus C. Was bei jener das zu Formende ist, nennt Gottl den Sinn der Wirklichkeit, und was bei dieser das zu Formende das Sein der Wirklichkeit. Der Unterschied zwischen dem Sinn und dem Sein der Wirklichkeit ist nicht gegenständlich, sondern formal. Die Wirklichkeit *besteht* deshalb *nicht* aus ihrem Sinn und Sein in dem Sinne, als ob sich einerseits eine Menge von sinnlich Seienden und andererseits von seelisch Seienden

vorlägen, und die Wirklichkeit das Ganze von ihnen sei. Der Unterschied liegt vielmehr in der Stellungnahme unseres erfahrenden Denkens, d. h., ob es die Wirklichkeit als anschauliche Mannigfaltigkeit oder als anschaulichen Zusammenhang erfaßt. Mit anderen Worten beruht der Unterschied auf zwei Kategorien des Denkens, d. h. der »Relation« und der »Identität«. Deshalb *gibt es* weder das Sein der Wirklichkeit noch der Sinn der Wirklichkeit schlechthin.

Gottl bewegt sich, wie oben gezeigt, im Rahmen der Erkenntniskritik und nimmt den Ausgang von der idealistischen Voraussetzung, daß das uns Gegebene ein Bewußtseinsinhalt ist. Daher greift er nicht das Seiende, sondern das Denken und seine Stellungnahme bei der Formung vom Erlebten zur Erfahrung auf. Was bei den Ausführungen Gottls auch bemerkenswert ist, ist, daß er dazu nicht Dinge, sondern das Verhalten des menschlichen Subjekts bei der Analyse der drei Typen von Aussagen als Beispiel betrachtet. Das ist für ihn selbstverständlich im Hinblick darauf, daß er das Verstehen des sinnhaften Handelns von Menschen als Verfahren der Sozialwissenschaften postuliert.

Bei der Erkenntniskritik von Gottl tritt der Gegensatz von Sein und Gelten auf zwei verschiedenen Ebenen auf. Erstens als der Gegensatz von den noch nicht differenzierten, »anschaulichen« Erlebnissen mit anschaulichen Vorstellungen und den das Erlebnis formenden Kategorien bzw. Begriffen als Formungsprinzip. Dabei könnte man mit Blick auf die von Lotze, Rickert usw. geübte Kritik am Psychologismus, den ersteren das Sein zusprechen, während die letzteren gelten, weil der Wert als Form der Erkenntnis gegenüber den als Bewußtseinsinhalt gegebenen Vorstellungen »gilt«, obwohl Gottl hier nicht die Terminologie von »Sein-Gelten«, sondern die von »anschaulich-begrifflich« verwendet. Zweitens aber wird der Gegensatz von Sein und Gelten bei Gottl auf den Gegensatz zwischen dem Sein und Sinn der Wirklichkeit, d. h. zwischen der anschaulichen Mannigfaltigkeit und dem anschaulichen Zusammenhang verwendet. Der Sinn der Wirklichkeit »gilt« und wird sowohl bei mir als auch bei anderen, nämlich bei ei-

nem handelnden Subjekt anerkannt, wohingegen sich das Sein der Wirklichkeit völlig unabhängig von dem handelnden Subjekt vorfindet. Der Gegensatz von Sein und Gelten kommt daher bei Gottl doppelt vor. Bemerkenswert ist hier, daß und warum Gottl die Terminologie von Sein und Gelten nicht auf den ersten Gegensatz, d. h. den Gegensatz zwischen Erlebnissen und Kategorien, sondern auf den zweiten Gegensatz d. h. den Gegensatz zwischen »Sein und Sinn der Wirklichkeit« bezieht. Berücksichtigt er überhaupt die Geschichte des Begriffs »Gelten«? Gottl antwortet zwar darauf nicht explizit, sofern wir nur den Aufsatz *Der Stoff der Sozialwissenschaft* betrachten, aber man könnte das folgendermaßen erklären.⁶

Der anschauliche Zusammenhang, der Sinn der Wirklichkeit, bezieht sich entweder unmittelbar oder mittelbar auf das menschliche Handeln; er ist kategorial, sofern sich das Handeln von teleologischen Kategorien – von Gottl in diesem Aufsatz als das »Wollen« verallgemeinert – herleitet. Das menschliche Handeln leitet sich vom als Telos Vorgestellten und auch vom davon bestimmten Mittel, d. h. vom Geltenden, mit der Terminologie in *Herrschaft des Wortes*: von Alltagskenntnissen, in dem Sinne her, daß man zuvor das Lesen kennen muß, um lesen zu können, und daß man zuvor das Kaufen kennen muß, um sich etwas kaufen zu können. Der beim Handeln von mir und anderen anerkannte Sinn der Wirklichkeit ist der geltende Begriff, der das Handeln leitet, und den der Handelnde meint. In der Welt des Handelns sei der Begriff vor dem Begriffenen da (HdW, 80). Mit anderen Worten bezieht sich, wie bei der Kritik von Heidegger angedeutet, Gottls Einsicht, daß der Sinn der Wirklichkeit, das Geltende, d. h. das Unreale, beim menschlichen Handeln als »Selbstbejahung« anerkannt wird, unmittelbar auf seine Ansicht des Verhältnisses zwischen dem Sein und dem Gelten, nämlich auf die Frage, zu welchem Gebiet ein reales Denken als

⁶ Zum Begriff von Gelten bei Gottl, siehe auch: WiWi, 895f. Der Inhalt von Maßregel, Satzung, und Brauchung hat eine Seinsform von »Gelten«. Das Gelten hier bedeutet eine Seinsform, die auf die Gestaltung des Zusammenlebens abzielt. Hinter dem »Gelten« steckt das »Wollen in Dauer«, das sich als zuständig gewordene Tat in der Welt der Erlebnisse sinngebend wirkt. Dieses »Wollen in Dauer« hat mit dem »seelisch gehegten Wollen« nichts zu tun.

Denken des Gedachten gehört. Husserl verweist jene Intentionalität auf die Seele, die sich auf den Gedanken, d. h. das Ideale ausrichtet. Deshalb ist es nicht grundlos, an Husserl zu kritisieren, daß er im Anschluß an die Kritik am Psychologismus eine Art Psychologie entfaltet. Diese Intentionalität gehört aber sowohl bei Gottl als auch bei Weber zum menschlichen Handeln, genauer gesagt: zu der teleologischen Struktur des menschlichen Handelns.⁷ Daher hat das Handeln bei Gottl – auch bei Weber – den Stellenwert der Synthesis – Synthesis des Idealen und des Realen. Soweit die Welt des Handelns durch die menschlichen Taten aufgebaut wird und ist, kann sie nicht nur eine Menge vom sinnlich Seienden sein.

Nun könnte man den Unterschied zwischen Aussagen vom Typus A und von anderen Typen, d. h. den Unterschied zwischen dem noëtischen und phänomenologischen Denken darin sehen, ob die für Handelnde geltenden und die die Welt für Handelnde aufbauenden Kategorien von jenen Kategorien verschieden sind, die der Beobachter bei der Formung verwendet. Mit dieser Formulierung wird sofort die Frage gestellt, wie die Kategorien des Handelnden mit denen des Beobachters übereinstimmen können, was ihre Übereinstimmung gewährleistet. Darauf könnte Gottl antworten, daß diese Grundkategorien in unserer Fähigkeit zu handeln schon enthalten sind und daß sie unser gemeinsamer Besitz, und so auch des Handelnden und des Beobachters, sind. Der Beobachter ist auch ein Handelnder, weil das Beobachten ein Tun ist. Nicht nur, um lesen zu können, sondern auch um aussagen und formen zu können, daß der Leser ein Buch liest, muß man zuvor darüber belehrt sein, was das Lesen bedeutet. Gottl hält seit seinen Frühschriften durchaus an dieser Ansicht fest, daß der Sinn für uns als Alltagskenntnisse gilt.

Bemerkenswert ist auch, daß das noëtische Denken den Alltag beherrscht und das »natürliche« Denken ist und erkenntnispsychologisch den Primat hat, während das phänomenologische Denken »Kunstdenken« ist.

⁷ Bei Weber beruht sie weiter auch auf der Begabung des Kulturmenschen. Sieh. WL, 180 f. Nicht grundlos ist es daher, daß manche es als die anthropologische Grundlage ansehen und daraufhin Webers Anthropologie suchen.

Das im Alltag anschaulich Erlebte wird normalerweise zu einer Aussage weder vom Typus B noch C, sondern vom Typus A geformt. Die bei der Formung zu Aussagen vom Typus A verwendeten Kategorien beruhen nicht auf der Struktur der Seele des Menschen, sondern gelten davon unabhängig. Deshalb bedeutet das Verstehen einer Handlung von anderen »vom Inneren her« nicht die Einfühlung in die Seele der anderen. Deshalb ist die Formung zur Aussage A nicht minder objektiv als die zur Aussage B und C. Damit stuft Gottl das Denken der Naturwissenschaft herab und beseitigt das naturalistische Vorurteil, indem er geltend macht, daß man Wissenschaft mit dem Alltagsdenken, d. h. dem noëtischen Denken objektiv betreiben kann. Dem jungen Gottl fehlte dieses Moment der Formung, und er stellte das unbearbeitete Erlebnis der logisch bearbeiteten Natur im Sinne der Naturwissenschaft gegenüber. Hier ist bei ihm noch der Intuitionismus geblieben. Der Unterschied zwischen Geistes- und Naturwissenschaft beruht aber nun nicht mehr auf dem Unterschied ihres Objekts, sondern auf der Stellungnahme des Denkens. Gleichzeitig ragt die sinnhaft aufgebaute Welt hervor, völlig jenseits des Gegensatzes von Sinnlichem und Seelischem.⁸

Literatur

Arbeiten von Friedrich Gottl und Max Weber

Gottl, Fr. (1901): *Herrschaft des Wortes*, Jena (= HdW).

Gottl-Ottlilienfeld, Fr. v.: Der Stoff der Sozialwissenschaft, in: ders. (1925): *Wirtschaft als Leben*, Jena (= WaL).

Ders. (1931): *Wirtschaft und Wissenschaft*, 2 Bde. Jena (= WiWi).

Weber, Max (1968): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3. Aufl. hrsg. von J. Winckelmann, Tübingen (= WL).

-, *Max Weber-Gesamtausgabe*, II/5, Tübingen, 1990.

⁸ Weber sagt: »Der Irrtum liegt im Begriff des ›Psychischen‹: Was nicht ›physisch sei, sei ›psychisch‹« (WL, 559 ff.).

Sonstige Literatur

- Averkorn, L. (1996): *Sorge und Verschwendung*, Münster, New York 1996.
- Back, J. (1926): *Der Streit um die nationalökonomische Wertlehre, mit besonderer Berücksichtigung Gottls*, Jena.
- Back, J. (1929): *Die Entwicklung der reinen Ökonomie zur national-ökonomischen Wesenswissenschaft*, Jena.
- Heidegger, M. (1976): *Logik*, Ffm.
- Heidegger, M. (1987): *Zollikoner Seminare*, hrsg. v. Medard Boss, Frankfurt/M.
- Husserl, E. (1928): *Logische Untersuchungen*, 2 Bd., 2. Aufl., Halle.
- Rossi, P. (1994): Weber, Dilthey und Husserls Logische Untersuchungen, in: *Max Webers Wissenschaftslehre*, hrsg. v. Wagner, G. / Zipprian, H. Ffm 1994, S. 199-223.
- Wagner, G. (1987): *Geltung und normativer Zwang*, Freiburg / München.

Eine Reinterpretation des Idealtypus (2000)

Inhaltsübersicht

I. Vorwort

II. Gesetzes- und Wirklichkeitswissenschaft

III. Gattungsbegriff und Idealtypus

IV. Idealtypen als genetische Begriffe

V. Idealtypische Begriffsbildung als teleologische Begriffsbildung

VI. Schluß

I. Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist ein kleiner Versuch, logische Eigenschaften des Idealtypus Max Webers zu verdeutlichen und seine Tragweite klarzulegen. Zwar sieht man im Idealtypus schon seit langem einen der wichtigsten Beiträge Webers auf dem Gebiet der Wissenschaftstheorie an, aber immer wieder betont man gleichzeitig seine Uneindeutigkeit, Uneinheitlichkeit, Unklarheit und mangelnde Strenge. Diese ungerechte Interpretation fängt mit v. Schelting an und dauert bis heute, ja bis zur Kritik von der Seite der analytischen Philosophie. Hingegen möchte ich versuchen zu zeigen, daß Weber umgekehrt den Idealtypus einheitlich und schlüssig konzipiert hat und seine potentielle Tragweite noch nicht erschöpft ist.

II. Gesetzes- und Wirklichkeitswissenschaft

Wir fangen damit an, den Gegenstand der Kritik Max Webers in seiner Wissenschafts- und Methodenlehre darzulegen, um uns seine Absicht in der Lehre des Idealtypus verständlich zu machen. In seiner *Wissenschaftslehre* versucht Weber nach der heute verbreiteten Interpretation immer wieder, sich jenem »naturalistischen Monismus« entgegenzustellen, der im Hinblick auf das Ziel, die Methode und die Begriffsbildung

der Wissenschaft Anspruch auf die Universalgültigkeit der Gesetzeswissenschaft erhebt. Weber beschreibt ihn folgendermaßen:

»Diese letzteren [Vertreter der historischen Schule; Anm. d. Verf.] nämlich verharren vielfach ausdrücklich oder stillschweigend in der Meinung, es sei das Endziel, der Zweck, jeder Wissenschaft, ihren Stoff in einem System von Begriffen zu ordnen, deren Inhalt durch Beobachtung empirischer Regelmäßigkeiten, Hypothesenbildung und Verifikation derselben zu gewinnen und langsam zu vervollkommen sei, bis irgend wann eine ›vollendete‹ und *deshalb* deduktive Wissenschaft daraus entstanden sei. Für dieses Ziel sei die historisch-induktive Arbeit der Gegenwart eine durch die Unvollkommenheit unserer Disziplin bedingte Vorarbeit: nichts muß naturgemäß vom Standpunkt dieser Betrachtungsweise aus bedenklicher erscheinen als die Bildung und Verwendung scharfer Begriffe, die ja jenes Ziel einer fernen Zukunft voreilig vorwegzunehmen trachten müßte« (WL, 208. Vgl. auch WL, 171-2, 184; Vgl. auch Rickert, *Grenzen*³⁺⁴, S. 82).¹

Weber zufolge findet sich dieses naturalistische Vorurteil zuerst bei Roscher und Schmoller, d. h. den Vertreter der älteren und jüngeren historischen Schule der Nationalökonomie, ferner aber auch bei »so vielen modernen Soziologen« (WL, 8, 11).² Nach dem obigen Zitat erschöpft sich das Ziel der Wissenschaft darin, ein System von Gattungs- und Gesetzesbegriffen zu bilden, und zwar so umfassend und lückenlos wie möglich, und in sie die empirischen Stoffe einzuordnen. Das erreicht man durch die Wiederholung von Beobachtung, Hypothesenbildung und Verifikation. Infolgedessen soll sich die Theorie- und Begriffsbildung im Grunde genommen auf empirische Beobachtungen stützen. Die Begriffs- und Theoriebildung soll dann auf Beobachtungen von Tatsachen zurückgeführt werden. Dabei wird das Verhältnis von Deduktion und In-

¹ Bei einer Naturwissenschaft gibt es keine andere Erklärungsweise als Unterordnung unter Gesetze.

² In Anbetracht des Inhalts des Werks und der Wirkungsgeschichte auf Schmoller kann man auch dazu J. S. Mill zählen.

duktion so aufgefaßt, daß induktive und historische Forschungen eine notwendige Vorarbeit ausmachen, um ein vollständiges System von Gattungs- und Gesetzesbegriffen zu erreichen, während jede vollendete Wissenschaft deduktiv ist, das heißt alle Ereignisse nicht nur in der Vergangenheit deduktiv zu erklären, sondern auch in der Zukunft mit Anfangsbedingungen und Konjunkturen von Gesetzen vorherzusagen sind (vgl. auch Schmoller, S.241-242).³ Dabei wird das Wissenswerte im Sinne des Wesentlichen implizit mit dem Gattungsmäßigen, Regel- bzw. Gesetzmäßigen gleichgesetzt. Infolgedessen haben wir kein wissenschaftliches Interesse mehr »an dem empirisch allein gegebenen Einzelfall«, »sobald es gelungen ist, ihn einem Gattungsbegriff als Exemplar unterzuordnen« (WL, 5).

Im Gegensatz zur Gesetzeswissenschaft kennzeichnet Max Weber die Sozialwissenschaft als Wirklichkeitswissenschaft und formuliert ihr Ziel folgendermaßen:

»Die Sozialwissenschaft, die *wir* treiben wollen, ist eine *Wirklichkeitswissenschaft*. Wir wollen die uns umgebende Wirklichkeit des Lebens, in welches wir hineingestellt sind, in *ihrer Eigenart* verstehen – den Zusammenhang und die *Kulturbedeutung* ihrer einzelnen Erscheinungen in ihrer heutigen Gestaltung einerseits, die Gründe ihres geschichtlichen So-und-nicht-anders-Gewordenseins andererseits.« (WL, 170-1)⁴

Den Begriff *Wirklichkeitswissenschaft* führt Weber erst am Anfang des *Roscher*-Aufsatzes ein und formuliert da, indem er Rickert zusammenfaßt, daß die Wirklichkeitswissenschaft anders als die Gesetzeswissenschaft darauf abzielt, diejenigen »Bestandteile der Wirklichkeit« zu

³ Diese Auffassung befindet sich in Mill.

⁴ Diese Frage nach den Gründen des geschichtlichen So-und-nicht-anders-Gewordenseins ist die, die Leibniz einst mit dem Hinweis auf Gottes guten Willen beantwortet und bei der später Lotze nicht den empirischen Wissenschaften, sondern der Philosophie als Aufgabe zuweist und wertphilosophisch zu beantworten versucht hat, warum ausgerechnet diese eine der möglichen Welten verwirklicht ist. Siehe Schnädelbach (1983: 207). Auch Weber denkt, daß nur ein konkret bestimmter Ablauf des Geschehens gegenüber mehreren Möglichkeiten faktisch erfolgt. Siehe WL, 117 Anm 2.

erkennen, »die für uns in ihrer individuellen Eigenart und um derentwillen die wesentlichen sind« (WL, 5). Begriffe haben in diesem Fall Weber zufolge immer einen größeren Inhalt und einen kleineren Umfang »durch Auslese und Zusammenschluß solcher Merkmale, die wir als »charakteristisch« beurteilen«. So nähern wir uns der »individuellen Realität der Wirklichkeit« durch unsere wissenschaftliche Operation an (WL, 5). Die letztere bezeichnet Weber als »das historische Individuum«. Das historische Individuum wird durch Wertbeziehung gebildet. »Ihr Arbeitsgebiet [d. h. der Wirklichkeitswissenschaft – Anm. d. Verf.] ist dort gegeben, wo das Wesentliche, d. h. das für uns Wissenswerte an den Erscheinungen, nicht mit der Einordnung in einen Gattungsbegriff erschöpft ist, die konkrete Wirklichkeit *als solche* uns interessiert.« (WL, 6)

Weber kritisiert dann den naturalistischen Monismus, der die Erkenntnis des Gattungs- und Gesetzmäßigen als das einzige mögliche Ziel der Wissenschaft überhaupt ansieht: »Die Erkenntnis des Generellen ist uns in den Kulturwissenschaften nie um ihrer selbst willen wertvoll. Was sich nun als Resultat des bisher Gesagten ergibt, ist, daß eine »objektive« Behandlung der Kulturvorgänge in dem Sinne, daß als idealer Zweck der wissenschaftlichen Arbeit die Reduktion des Empirischen auf »Gesetze« zu gelten hätte, sinnlos ist« (WL, 180). Denn Gesetze selbst sind nicht in der Lage, Gründe einer individuell gestalteten Konstellation, nämlich »die Gründe ihres geschichtlichen So-und-nicht-anders-Gewordenseins« zu erklären, weil man mit Allgemeingesetzen eine individuell gestaltete Konstellation nur auf eine andere, vorangegangene individuelle Konstellation zurückführen kann. Deshalb ist jeder Versuch, die Eigenart der uns umgebenden Wirklichkeit nur mit Allgemeingesetzen zu erklären, dazu verdammt, in einen *regressus in infinitum* zu geraten (vgl. WL, 170-1, 172. vgl. auch WL, 257, 509).⁵

⁵ In dieser Hinsicht schreibt auch Kant: »schlechterdings kann keine menschliche Vernunft (auch keine endliche, die der Qualität nach der unsrigen ähnliche wäre, sie aber dem Grade nach noch so sehr überstiege) die Erzeugung auch nur eines

Allerdings lehnt Weber die Gesetzeswissenschaft nicht gänzlich ab, aber wenn wir seine Werke sorgfältig lesen, zeigt er angesichts des logischen Gegensatzes von Gesetzes- und Wirklichkeitswissenschaften eine eindeutige Parteinahme für die letztere. Diese Parteinahme hat Berücksichtigung zu finden, wenn wir auf Max Webers Lehre des Idealtypus eingehen wollen, weil der Idealtypus mit der wirklichkeitswissenschaftlichen Zielsetzung eng verbunden ist (Tenbruck 1986: 15).

III. Gattungsbegriff und Idealtypus

Wir werden nun nach der Methode der Wissenschaft fragen, wenn wir das gesetzeswissenschaftliche Erkenntnisziel zurückweisen. Mit der Ablehnung des gesetzeswissenschaftlichen und der Setzung des wirklichkeitswissenschaftlichen Ziels entsteht nämlich sofort die Frage, ob man mit Gattungs- und Gesetzesbegriffen das letztere erreichen kann, das auf das Individuelle in der Wirklichkeit abzielt. Wenn nicht, wie ist die Wirklichkeitswissenschaft möglich? Auf die erste Frage antwortet Weber negativ (PE, 11).⁶ Denn erstens, wie gesehen, können Gesetze die Gründe einer individuell gestalteten Konstellation nicht erklären. Ferner werden zweitens (einfache) Gattungsbegriffe dadurch gebildet, aus empirischen Einzelercheinungen etwas Gemeinsames herauszuheben und zusammenzufassen. Deshalb wird geschlossen: »je umfassender die Geltung eines Gattungsbegriffes – sein Umfang – ist, desto mehr führt er uns von der Fülle der Wirklichkeit ab, da er ja, um das Gemeinsame möglichst vieler Erscheinungen zu enthalten, möglichst abstrakt, also inhaltsarm sein muß« (WL, 180; vgl. auch WL, 4, 193, 202).

Nach der traditionellen Logik findet die Bildung von Gattungsbegriffen dadurch statt, daß aus individuellen Existenzen bzw. Einzel-

Gräsens aus bloß mechanischen Ursachen zu verstehen hoffen« (Kant, *Kritik der Urteilskraft*, A 349, B 353).

⁶ Hier betont Weber, daß ein historischer Begriff wie der Geist des Kapitalismus nach dem Schema »genus proximum«, »differentia specifica« nicht definiert werden kann.

erscheinungen gemeinsame Momente herausgehoben werden. Durch Wiederholungen dieses Verfahrens erreichen wir eine Gattung in einer höheren Ordnung (*genus proximum*). Der sinnlichen Wirklichkeit stehen die auf diese Weise gebildeten Begriffe nicht ontologisch heteronym gegenüber, sondern sie machen einen Bestandteil der Gesamtwirklichkeit aus, weil Momente der Begriffe aus der Wirklichkeit herausgehoben sind. Wir spezifizieren hingegen die Gattung, indem wir dazu immer ein neues Moment (*differentia specifica*) hinzufügen. Der Inhalt eines Begriffs nimmt desto mehr zu, je weiter der Begriff von einer höheren, abstrakteren Ordnung auf eine niedrige, wirklichkeitsnähere hinabsteigt. Dagegen hat ein Begriff, je mehr Umfang er hat, desto weniger Inhalt (vgl. WL, 5). Daher ist der höchste und allgemeinste Begriff, den wir erzielen können, Etwas bzw. das Seiende überhaupt als die leerste und inhaltsärmste Vorstellung. Obwohl Weber dem Idealtypus Eigenschaften wie »scharf« und »eindeutig« zudenkt, kann die traditionelle Vorschrift der Begriffsbildung diese Bedingung nicht erfüllen, weil Begriffe um so bestimmungsloser und amorph sind, je mehr man die Abstraktion in dem Sinne, gemeinsame Momente hervorzuheben, vorantreibt, und weil desto mehr Bestimmungen ignoriert werden, je mehr Einzelercheinungen in Betracht gezogen werden, d. h. je größer der Umfang eines Begriffs ist.⁷

Zweitens, wenn die Begriffsbildung nur bedeuten würde, gemeinsame Merkmale hervorzuheben und andere Bestimmungen zu ignorieren, ersetzt ein Teilbestand durch die Abstraktion die anschauliche Gesamtheit. Dieser Teilbestand soll zwar nichts beliebig Hervorgehobenes sein, sondern die Gesamtheit beherrschen und erklären, d. h. ihr wesentliches Moment sein, aber dafür bietet uns die traditionelle Vorschrift der Bildung von Gattungsbegriffen keine Gewähr (Cassirer 1994 [1910]: 5-8).

⁷ Weber spricht immer wieder dem Idealtypus die Schärfe und Eindeutigkeit zu. Siehe WL, 115, 146 Anm. 1., 190, 193, 196, 206-7, 210.

Schließlich läßt sich daraus folgern, daß Gattungsbegriffe, die in Gesetzeswissenschaften Anwendung finden, und ferner überhaupt alle Begriffe, die durch Abstraktion im obigen Sinne gebildet werden, für das Ziel der Wirklichkeitswissenschaft unangemessen sind (vgl. WL, 4). Wie bereits kurz berührt, soll zwar ein Idealtypus scharf umrissen und eindeutig sein, aber diese Bedingung kann bei Gattungsbegriffen durch Abstraktion im obigen Sinne keine Erfüllung finden. Weber zufolge sind Begriffe, mit denen der Historiker arbeitet und arbeiten muß, »nur in Idealtypen scharf und eindeutig bestimmbar« (WL, 193). Ein amorpher und zweideutiger Idealtypus wäre eine *contradictio in adjecto*. Die Frage ist jetzt die, wie man in der Wirklichkeitswissenschaft eindeutige und scharf umrissene Begriffe bilden kann. Sie sind weder »ihrem Inhalt nach durch ›voraussetzungslose‹ *Beschreibung* irgend *einer* konkreten Erscheinung« noch »durch abstrahierende Zusammenfassung dessen, was [in] *mehreren* konkreten Erscheinungen *gemeinsam* ist« – nämlich nach der traditionellen Vorschrift für die Gattungsbegriffsbildung – eindeutig zu bestimmen (vgl. WL, 193-4; Weiß 1992 [1975]:78-9). Die Vorschrift für die Bildung des Idealtypus muß sich von der für die Gattungsbegriffsbildung unterscheiden. Der Idealtypus unterscheidet sich auch im Hinblick auf seinen Zweck vom Gattungsbegriff. »Denn Zweck der idealtypischen Begriffsbildung ist es überall, *nicht* das Gattungsmäßige, sondern umgekehrt die *Eigenart* von Kulturererscheinungen scharf zum Bewußtsein zu bringen.« (WL, 202)

Allerdings leugnet Weber die Möglichkeit von idealtypischen Gattungsbegriffen bzw. gattungsmäßigen Idealtypen nicht (WL, 201-205). Darüber hinaus sagt er:

»Nun aber können natürlich auch diejenigen *Gattungsbegriffe*, die wir fortwährend als Bestandteile historischer Darstellungen und konkreter historischer Begriffe finden, durch Abstraktion und Steigerung bestimmter ihnen begriffswesentlicher Elemente als Idealtypen geformt werden. Dies ist sogar ein praktisch besonders häufiger und wichtiger Anwendungsfall

der idealtypischen Begriffe, und jeder *individuelle* Idealtypus setzt sich aus begrifflichen *Elementen* zusammen, die gattungsmäßig sind und als Idealtypen geformt worden sind.« (WL, 201)

Jedoch stellt Weber, wie gesehen, die Gattungsbegriffe im Hinblick auf ihren Zweck und ihre Bildungsweise den Idealtypen gegenüber. Wie Weber betont, unterscheidet sich das abstrakt Typische vom abstrakt Gattungsmäßigen (vgl. WL, 201). Denn während Gattungsbegriffe dadurch zu bilden sind, daß aus empirischen Einzelercheinungen etwas Gemeinsames hervorgehoben und zusammengefaßt wird (vgl. WL, 4, 180, 193, 202), ist in einem Typusbegriff etwas mehr als das einfach Gemeinsame und Durchschnittliche enthalten (vgl. WL, 202). Was versteckt sich darin? Es handelt sich, um die Antwort vorwegzunehmen, um einen Wert, das heißt um einen Urteilsgehalt. Darauf werden wir später eingehen.

IV. Idealtypen als genetische Begriffe

Unsere Frage ist jetzt die, wie scharf umrissene, eindeutige Begriffe zu bilden sind. Weber zufolge sind Idealtypen eindeutige, scharf umrissene Begriffe und eindeutige, scharf umrissene Begriffe sind genetische Begriffe und nur genetisch definierbar.⁸ Ferner sind die »Grundbegriffe« der Nationalökonomie in genetischer Form nur als Idealtypen zu entwickeln (vgl. WL, 202).⁹ Was bedeutet »genetisch«, »genetische Be-

⁸ »Idealtypus ist in dieser Funktion insbesondere der Versuch, historische Individuen oder deren Einzelbestandteile in genetische Begriffe zu fassen« (WL, 194). Vgl. auch WL, 190-1, 202, 204, 208, 224, 243, 258.

⁹ Was man hier im Auge behalten muß, ist, daß sich die Bestimmung »genetisch« bei Weber nicht nur auf die geschichtswissenschaftliche Erklärungsweise bezieht, sondern auch auf die idealtypische Begriffsbildung überhaupt. Es ist ja, wie Oh kürzlich anmerkte, bekannt und nicht falsch, daß Weber z. B. in *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* den historischen Prozeß der Entstehung des Kapitalismus genetisch darstellt. (Oh, S. 182ff.) Aber scheinbare Allgemeinbegriffe wie die »Grundbegriffe« sind ebenfalls genetische Begriffe und nur genetisch definierbar. Deshalb bleibt bei seiner Beobachtung eines der wichtigsten Momente des Idealtypus »genetisch« außer acht. Diese Vernachlässigung sehe ich als einen großen Fehler nicht nur von Oh, sondern von vielen bisherigen Interpretationen des Idealtypus, weil alle falschen und irreführenden Verwirrungen über das sogenannte Verhältnis von Generellbegriffen und

griffe«, »genetische Definition«? Um darauf zu antworten, zitieren wir Weber etwas ausführlicher:

»[Um die Idee der ›Stadtwirtschaft‹ des Mittelalters als ›genetischen‹ Begriff zu konstruieren], so bildet man den Begriff ›Stadtwirtschaft‹ *nicht* etwa als einen *Durchschnitt* der in sämtlichen beobachteten Städten tatsächlich bestehenden Wirtschaftsprinzipien, sondern ebenfalls als einen *Idealtypus*« (WL, 191).

»Will ich aber den Begriff der ›Sekte‹ *genetisch* z. B. in bezug auf gewisse wichtige Kulturbedeutungen, die der ›Sektengeist‹ für die moderne Kultur gehabt hat, erfassen, so werden bestimmte Merkmale beider wesentlich, weil sie in adäquater ursächlicher Beziehung zu jenen Wirkungen stehen. Die Begriffe werden aber als dann zugleich *idealtypisch*.« (WL, 194)

»Setze ich diesen Begriff [›Tausch‹; v. Verfass.] nun aber etwa zu dem ›Grenznutzgesetz‹ in Beziehung und bilde den Begriff des ›ökonomischen Tausches‹ als eines ökonomisch *rationalen* Vorgangs, dann enthält dieser, wie *jeder* logisch voll entwickelte Begriff, ein *Urteil* über die ›typischen‹ Bedingungen des Tausches in sich. Er nimmt genetischen Charakter an und wird damit zugleich im logischen Sinn *idealtypisch*.« (WL, 202)

Weber beschreibt den Prozeß der Bildung des Tauschbegriffs an einer anderen Stelle folgenderweise:

»wir können fragen, welche *gedanklichen* Konsequenzen in dem ›Sinn‹, den ›wir‹ – die Betrachtenden – einem konkreten Vorgang dieser Art zusprechen, gefunden werden können oder wie sich dieser ›Sinn‹ einem umfassenderen ›sinnvollen‹ Gedankensystem einfügt. [...] Wir gehen also dann von der empirischen Tatsache aus, daß Vorgänge bestimmter Art mit einem gewissen, nicht im einzelnen klar durchdachten, sondern unklar vor-schwebenden ›Sinn‹ vorstellungsmäßig verbunden *faktisch* vorkommen,

Individualbegriffen bei Max Weber daraus herrühren. Vgl. z. B. Schelting. Weber verwendet auch den Terminus »typisch-genetisch« als Gegensatz von »empirisch-historisch« (WuG, 63). Darauf ist, so viel ich weiß, zuerst von Kanai hingewiesen worden (Kanai 1991: 44f.).

verlassen aber alsdann das Gebiet des Empirischen und fragen: wie läßt sich der ›Sinn‹ des Handelns der Beteiligten derart *gedanklich* konstruieren, daß ein in sich widerspruchloses Gedankengebilde entsteht? Wir treiben dann ›Dogmatik‹ des ›Sinns‹ (WL, 333-4).

Aus den obigen vier Zitaten können wir erstens bestätigen, daß genetisch definierte Begriffe, d. h. Idealtypen auf »Sinn« bezogen sind, und zwar im ersten Zitat auf die Idee der »Stadtwirtschaft«, im zweiten auf Kulturbedeutungen, im dritten auf das »Grenznutzgesetz«, und im vierten, noch allgemeiner, auf einen »nicht im einzelnen klar durchdachten, sondern unklar vorschwebenden« Sinn eines Handelns.¹⁰ Die Sinnbezogenheit bedeutet, wie das dritte Zitat zeigt, daß in einem Idealtypus etwas mehr als das Durchschnittliche und Gemeinsame enthalten ist, d. i. ein Urteil, da Sinn nichts anderes als Urteilsgehalt ist. Wie gesehen, bestätigen das dritte und vierte Zitat, daß Weber auch Allgemeinbegriffen wie dem »wirtschaftlichem Tausch« den genetischen Charakter zuspricht. Die idealtypische Begriffsbildung bedeutet dem vierten Zitat zufolge die Dogmatik des Sinns: Wir verlassen das Gebiet des Empirischen, wenn wir einen als Richtpunkt der Begriffsbildung funktionierenden Sinn bekommen, und wir erschließen in bezug auf den Sinn hin und erzielen ein in sich widerspruchloses Gedankengebilde, nämlich einen Idealtypus oder einen Komplex von Idealtypen.¹¹ Mit anderen Worten: Es werden die sich nach dem Sinn als regulativem Prinzip orientierten und definierten Begriffe zum Idealtypus geformt. Weber bezeichnet die Definition aufgrund der Art der logischen Erschließung als genetische.

Die genetische (bzw. kausale) Definition ist eigentlich die, die einen Gegenstand durch Angabe seiner Entstehungs- und Erzeugungsregeln definiert, und wird in der Mathematik, besonders in der Geometrie bevorzugt.¹² In der Geometrie reicht es nicht zur Definition aus, wenn

¹⁰ Wir können auch WL, 197 als Beispiel aufzählen.

¹¹ Weber bezeichnet ihn nicht als Richtpunkt, sondern als Angriffspunkt. WL, 253.

¹² *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd.1., Hrsg. v. J. Mittelstraß, Mannheim/ Wien/ Zürich 1980, S. 440; *Philosophisches Wörterbuch*, Hrsg. v. W.

man einen Komplex von Merkmalen im Hinblick auf empirische Objekte angibt. Sondern ein geometrischer Begriff, z. B. der »Kreis«, ist nur durch Angabe seiner Entstehungs- und Erzeugungsregeln zu definieren: »Ein Kreis entsteht durch die Bewegung eines Punkts in gleichbleibendem Abstand um einen anderen Punkt herum«. Wir erzielen die Definition eines komplizierten Begriffs, indem wir ihn ohne Referenz auf ein empirisches Objekt von einfacheren Begriffen ausgehend, nach bestimmten Denk- und Erzeugungsregeln – nach den Normen unseres Denkens (vgl. WL, 184)¹³ – orientiert, entstehen lassen.¹⁴ Das genetische Verfahren zeigt erstens die Existenzmöglichkeit eines Gegenstands und zweitens bestimmt es ihn eindeutig im Sinne der gedanklichen Unverwechselbarkeit, d. h. es individualisiert ihn (Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, S. 420).

Begriffe wie der der »Stadtwirtschaft«, der »Sekte«, des »ökonomischen Tausches« usw. sind bei Weber nur dadurch eindeutig und scharf zu definieren, daß man sie nach (Wert-)Ideen (des Zeitalters) bzw. Kulturbedeutungen, noch allgemeiner nach dem »Sinn«, an dem sich ein Handelnder ausrichten kann, hin orientierend *deduktiv-synthetisch* entstehen läßt oder produziert. Ein in sich widerspruchloses Gedankengebilde bekommt endlich nur dadurch seine Definition, daß es, gelingt auf einen Sinn, an dem sich Handelnde bewußt oder unbewußt orientieren, zu beziehen. Der Sinn als Richtpunkt funktioniert nicht nur als Maßstab der Auswahl, sondern auch als einheitlicher, eine Richtungweisender

Brugger, 14. Aufl. Freiburg 1998, S. 57.; *Philosophielexikon*, Hrsg. v. A. Hügli u. P. Lübcke, vollständig überarbeitete u. erweiterte Neuausgabe, Hamburg 1997, S. 132.: Ferner siehe auch: Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, S. 15; ders., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 2. Bd., S. 49, 87, 127f., 191.; ders., *Leibniz' System*, Marburg 1902, S. 113; ders., *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil Phänomenologie der Erkenntnis*, S. 417ff.

¹³ Menger nennt sie »unsere Denkgesetze«. Z. B. *Untersuchung*, S. 40, 42.

¹⁴ Menger, der auch die genetische Konstruktion bevorzugt, sagt: »Die exacten Theorien sollen uns die einfachsten, streng typisch gedachten (der exacten Auffassung zugänglichen) constitutiven Factoren der Erscheinungen und die Gesetze lehren, nach welchen sich complicierte Phänomene aus den ersten aufbauen«. Menger, *Untersuchung*, S.116. Sieh auch S. 41-2, S. 45.

Blickpunkt, so daß man amorphe Einzelercheinungen zu einem einheitlichen Gedankengebilde synthetisieren, nämlich in einen Sinnzusammenhang aufnehmen kann.¹⁵ Die Einzelercheinungen kommen dadurch aus der Dunkelheit der empirischen Wirklichkeit heraus und empfangen ein neues Leben, nämlich eindeutige individuelle Bedeutungen. Dieses Verhältnis des Allgemeinen und des Individuellen ist bei der idealtypischen Begriffsbildung völlig anders als beim Gattungsbegriff, weil es beim Gattungsbegriff mit der Subsumption des Individuellen unter das Allgemeine endet, während die Wertidee als das Allgemeine beim Typusbegriff zur notwendigen Vorbedingung, eine Einzelercheinung individuell werden und bleiben zu lassen, d.h. für die Individualisierung notwendig ist und gleichzeitig als Medium funktioniert, Einzelercheinungen miteinander zu vermitteln und zu einem Zusammenhang zu verbinden. Ein einzigartiges (historisches) Individuum im Sinne der gedanklichen Unverwechselbarkeit wird erst durch das Beziehen auf Werte als das Allgemeine gestaltet.¹⁶ Wertideen als das Allge-

¹⁵ Zur Rolle dieser Synthesis sagt Weber: »Er [der Idealtypus; v. Verfass.] wird gewonnen durch einseitige Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte und durch Zusammenschluß einer Fülle von diffus und diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar nicht, vorhandenen Einzelercheinungen, die sich jenen einseitig herausgehobenen Gesichtspunkten fügen, zu einem in sich einheitlichen Gedankenbilde. In seiner begrifflichen Reinheit ist dieses Gedankenbild nirgends in der Wirklichkeit empirisch vorfindbar, es ist eine Utopie« (WL, 191. Vgl. auch WL, 232).

¹⁶ Weber sagt dazu: »Die Beziehung der Wirklichkeit auf Wertideen, die ihr Bedeutung verleihen, und die Heraushebung und Ordnung der dadurch gefärbten Bestandteile des Wirklichen unter dem Gesichtspunkt ihrer Kulturbedeutung ist ein gänzlich heterogener und disparater Gesichtspunkt gegenüber der Analyse der Wirklichkeit auf *Gesetze* und ihrer Ordnung in generellen Begriffen. Beide Arten der denkenden Ordnung des Wirklichen haben keinerlei notwendige logische Beziehungen zueinander« (WL, 176). Diese Sätze im *Objektivität*-Aufsatz entsprechen der folgenden Stelle in *Mayer*-Aufsatz: »Man hat allen Ernstes den von H. Rickert sehr klar entwickelten Gedanken, daß die Bildung des ›historischen Individuums‹ durch ›Wertbeziehung‹ bedingt werde, dahin verstanden oder dadurch zu ›widerlegen‹ versucht, daß diese ›Wertbeziehung‹ identisch sei mit einer Subsumtion unter generelle Begriffe: ›Staat‹, ›Religion‹, ›Kunst‹ usw. und ähnliche ›Begriffe‹ seien ja doch die ›Werte‹, um die es sich handle, und der Umstand, daß die Geschichte ihre Objekte auf sie ›beziehe‹ und dadurch spezifische ›Gesichtspunkte‹ gewinne, sei also – so ist hinzugefügt worden – nur dasselbe wie die gesonderte Behandlung der ›chemischen‹, ›physikalischen‹ usw. ›Seite‹ der Vorgänge in den Naturwissenschaften« (WL, 251-2).

Vgl. auch WL, 252-3. Weber zufolge strebt die »historische Begriffsbildung« die geschichtliche Wirklichkeit »nicht in abstrakte Gattungsbegriffe einzuschachteln«,

meine haben sich danach in der individuellen, konkreten, und einzigartigen Form von Kulturgütern wie dem betreffenden politischen Gebilde (z. B. dem »Staat Friedrichs des Großen«), der betreffenden Persönlichkeit (z. B. Goethe oder Bismarck), dem betreffenden Literaturprodukt (z. B. dem *Kapital* von Marx) entweder verkörpert oder wirken sich so aus.

Die in den Sinnzusammenhang aufgenommenen Merkmale werden zu wesentlichen nur insofern, als sie von dem Sinn als Richtpunkt aus nach den Normen unseres Denkens zu erschließen sind, d. h. als sie »sinnhaftadäquat« sind.¹⁷ Bei Weber sind sinnadäquate Sinnzusammenhänge immer mit Evidenz deutbar bzw. verständlich. Daher lassen sich Sätze der Mathematik und der Logik immer evident verstehen. Darüber hinaus ist ein Zweckhandeln verständlich, und zwar desto evidenter, je mehr die gebilligten Erfahrungsregeln des Handelnden mit denen des Beobachters übereinstimmen (vgl. WuG, 2).¹⁸ Sind die Normen unseres Denkens und bestimmte Erfahrungsregeln, an denen insofern Werte haften, als sie bejaht werden, weil Werte Urteilsgehalt sind, d. h. etwas, was wir bejahen oder ablehnen, billigen oder mißbilligen – z. B. den Satz wie $2 \times 2 = 4$ ist durch unsere Bejahung ein Wert geheftet (vgl. auch WL, 104)¹⁹ –, und somit ein Sinn als Richtpunkt einmal gegeben, dann neh-

sondern in genetische Zusammenhänge »von stets und unvermeidlich individueller Färbung einzugliedern« (PE, 11).

¹⁷ »Sinnhaft adäquat« soll ein zusammenhängend ablaufendes Verhalten in dem Grade heißen, als die Beziehung seiner Bestandteile von uns nach den durchschnittlichen Denk- und Gefühlsgewohnheiten als typischer (wir pflegen zu sagen: »richtiger«) Sinnzusammenhang bejaht wird« (WuG, 5). Sinnhaftadäquat in diesem Sinne ist Weber zufolge »die nach den uns geläufigen Normen des Rechnens oder Denkens richtige Lösung eines Rechenexempels« (ebd.). Die Eindeutigkeit von soziologischen Begriffen ist »durch ein möglichstes Optimum von Sinnadäquanzen« zu erreichen (WuG, 10). Vgl. auch Weiß (1992 [1975]: 68).

¹⁸ Zu der anschaulichen Evidenz von mathematischen Lehrsätzen siehe WL, 109. Idealtypen haben das Maximum an Evidenz, sofern sie sinnadäquat konstruiert sind. Siehe WL, 116-7. Vgl. auch WuG, 10. »Die Evidenz des verständlichen Gedeuteten enthält nach der logischen Seite lediglich die Denkmöglichkeit und nach der sachlichen lediglich die »objektive Möglichkeit« der »deutend« erfäßbaren Zusammenhänge als Voraussetzung in sich. Ihr kommt aber die Bedeutung eines »idealtypischen Gedankengebildes« zu, wenn es sich um die Bildung genereller Begriffe handelt« (WL, 115). Die »Deutung« bedeutet aber unter Kulturwertgesichtspunkten Formung des »historischen Individuums« (WL, 122).

¹⁹ Zur Formungsfunktion des Wertes bzw. der Kategorie »Gelten« siehe WL, 104-5.

men Einzelercheinungen völlig unabhängig von empirischen Beobachtungen eine begriffliche Bestimmung an.²⁰

Wenn man es als *Urteilen* bezeichnet, sich nach einem Sinn als Richtpunkt bei der Begriffsbildung zu richten bzw. sich an einem Sinn zu orientieren und ihn zu bejahen, dann ist ein Urteil in so konstruierten Begriffen enthalten. Der die Einzelercheinungen vermittelnde und miteinander zu einem Gedankengebilde verbindende Sinn liefert ihnen einen utopischen Charakter, und zwar im doppelten Sinne. Erstens im Sinne des Unsinnlichen gegenüber dem Sinnlichen, zweitens in dem Sinne, daß sie ohne handelndes Subjekt in der Wirklichkeit nicht verwirklicht und von einem Beobachter unabhängig empirisch nicht vorfindbar wären. Das idealtypische Gedankengebilde ist in diesem doppelten Sinne immer eine Utopie. Im Gegensatz dazu stehen Gattungsbegriffe ontologisch, d. h. im Hinblick auf die Qualität des Seienden der empirischen Wirklichkeit nicht heterogen gegenüber, sofern sie nach Vorschriften der herkömmlichen Logik konstruiert sind. Statt dessen machen sie nur einen Bestandteil der Wirklichkeit aus. Begriffe bekommen nie und nimmer solchen utopischen Charakter wie Idealtypen, wie oft man auch die Abstraktion im Sinne der traditionellen Logik wiederholt. Denn Idealtypen sind eine Utopie nicht deshalb, weil sie abstrakt sind, sondern deshalb, weil sie auf einen Sinn bzw. Wert bezogen sind.²¹ Von daher kennzeichnet Weber den Unterschied zwischen gesetzeswissenschaftlichen Begriffen und Idealtypen als wirklichkeitswissenschaftlichen Begriffen:

»Ein hypothetisches ›Naturgesetz‹, welches in *einem* Fall definitiv versagt, fällt als Hypothese ein- für allemal in sich zusammen. Die idealtypischen Konstruktionen der Nationalökonomie dagegen prä tendieren – richtig verstanden – keineswegs, *generell* zu gelten, während ein ›Naturgesetz‹

²⁰ Der Begriff »Stadtwirtschaft« ist nicht ein Durchschnitt von beobachteten Stadtwirtschaften. Vgl. WL, 191.

²¹ Zum utopischen Charakter des Idealtypus weiter WL, 190-193, 534-535.

diesen Anspruch erheben *muß*, will es nicht seine Bedeutung verlieren. – Ein sogenanntes ›empirisches‹ Gesetz endlich ist eine empirisch geltende Regel mit problematischer kausaler *Deutung*, ein teleologisches Schema rationalen Handelns dagegen eine Deutung mit problematischer empirischer *Geltung*: beide sind also logisch polare Gegensätze.« (WL, 131)

V. Idealtypische Begriffsbildung als teleologische Begriffsbildung

Weber umschreibt die genetische Definition, d. h., wie wir schon gesehen haben, die wertbeziehende Begriffsbildung, als »teleologische Begriffsbildung« bzw. »teleologische Dependenz« (WL, 86, 228, 255, 341).²² Unter dem Begriff des »teleologischen Denkens« werden aber sehr unterschiedliche Dinge verstanden. Zuerst deckt das »teleologische Denken [...] einen engeren Umkreis als unsere Fähigkeit des ›subjektivierenden Einlebens‹ und ›Verstehens‹ ab (WL, 85). Zweitens hat das teleologische Denken nicht nur mit der Wissenschaft, die »Geistesleben« oder menschliches Handeln behandeln will, etwas zu tun, sondern mit allen Wissenschaften, die Organismen behandeln (vgl. WL, 85). Drittens schließen aber die Kategorien »Zweck« und »Mittel«, ohne welche es kein teleologisches Denken gäbe, das aufgrund der Kategorie der Kausalität gedanklich geformte nomologische Wissen mit ein (WL, 85-6). Trotzdem versteht Weber unter der »teleologischen Begriffsbildung« etwas anderes. Denn bei der »teleologischen Begriffsbildung« bzw. »teleologischen Dependenz« handelt es sich um »ein Prinzip der Auswahl des für die Begriffsbildung Wesentlichen durch Beziehung auf Werte« und »die Gliederung des Stoffs durch Wertbeziehungen« (WL, 86).²³ Dabei haben selbstverständlich das »teleologische Denken« und

²² Zur »teleologischen Dependenz« siehe auch Windelband, W.: *Einleitung in die Philosophie*, 2. Aufl., Tübingen 1920, S. 140-1. Rickert bezeichnet auch die Wertbeziehung als teleologisch. *Grenzen*³⁺⁴, S. 212, bes. S.259. Gephart erkennt ebenso den teleologischen Charakter der idealtypischen Begriffsbildung. Gephart, S.86.

²³ An einer anderen Stelle erklärt Weber die »teleologische Dependenz«: »es handelt sich dabei nicht, wie er annimmt, um eine der Geschichte eigentümliche Art der Handhabung des Kausalitätsbegriffes, sondern darum, daß ›historisch bedeutsam‹ eben nur diejenigen »Ursachen« sind, welche der von einem »gewerteten«

die »teleologische Begriffsbildung« »mit einem Ersatz der Kausalität als Kategorie der Erklärung durch irgendwelche Teleologie« überhaupt nichts zu tun (WL, 86. Ebd. Anm. 2). Hier zeigt sich ganz deutlich, daß Weber die idealtypische Begriffsbildung durch Wertbeziehungen als teleologisch kennzeichnet.²⁴ Da wir schon gesehen haben, daß Einzelerscheinungen und -merkmale erst durch eine funktionale Beziehung zu dem Sinn bzw. der Wertidee ihre eindeutige Bedeutung empfangen und in einen Sinnzusammenhang aufgenommen werden, gehen wir nicht mehr auf die »teleologische Dependenz« ein.

Was uns aber hier interessiert, ist die Gleichförmigkeit der teleologischen Struktur sowohl für die Begriffsbildung als auch für das Handlungsmuster bei Weber.²⁵ Wenn wir mit dem Terminus »Intentionalität« zu reden wagen, haben sowohl die Begriffsbildung als auch das Handlungsmuster bei Weber eine intentionale Struktur.²⁶

Es ist uns schon lange bekannt, daß Weber das menschliche (soziale) Handeln als Gegenstand der verstehenden Soziologie als teleologisch, d. h. nach den Kategorien »Zweck« und »Mittel« strukturiert auffaßt. Ist ein eindeutig bestimmter Zweck gegeben, ist die »Wahl der Mittel« innerhalb der Geltung von bestimmten Erfahrungsregeln bzw. bestimmtem nomologischen Wissen eindeutig entschieden.²⁷ »Infolge der eminenten faktischen Bedeutung des in diesem Sinn »zweckbewußten« Han-

Kulturbestandteil ausgehende Regressus als unentbehrliche Bestandteile seiner in sich aufnehmen muß« (WL, 254-5).

²⁴ Oh übersieht m. E. diesen teleologischen Charakter des Idealtypus. Dies wird schon durch sein Beispiel für die teleologische Begriffsbildung bewiesen: »die Nase ist für die Brille da« (Oh, S. 93-94; siehe auch S.93 Anm. 2).

²⁵ Mindestens diese Gleichförmigkeit bemerkt schon Rickert. Aber Gottl kommt der Verdienst zu, sie adäquat zu entfalten. Weiß formuliert sie folgendermaßen: »Das Verhältnis des idealtypischen »Begriffs« zur Wirklichkeit läßt sich in dieser Hinsicht so formulieren: Der Idealtypus ist der »Begriff«, auf den gesellschaftlich handelnde Menschen ihre Wirklichkeit zu bringen streben oder zumindest: können« (Weiß 1992 [1975]: 69). »Wertbeziehung im engeren Sinne ist das Verfahren, in dem derartige Annahmen über potentiell handlungsbestimmende Werte, Sinnorientierungen usw. die Begriffs- und Theoriebildung leiten« (Weiß 1992 [1975]: 36-7).

²⁶ Dazu Winckelmann (1967: 10); Girndt (1967: 29f.).

²⁷ Dazu sagt Menger, der in dieser Hinsicht auf Weber beeinflusst, »streng determiniert«. Vgl. Menger, *Untersuchung*, S. 45, 264-6.

delns in der empirischen Wirklichkeit«, d. h. weil die Kategorie des »Zwecks« (besonders für Akteure) als Formungsprinzip innerhalb eines Geltungsbereichs von bestimmten Erfahrungsregeln das Chaos der empirischen Wirklichkeit zu einer gedanklich aufgrund von »um...zu«-Verhältnissen geformten Welt umzugestalten leistet (vgl. WL, 104-5, 123, 130), dient die teleologische Rationalisierung als Mittel zur idealtypischen Begriffsbildung (WL, 129-30).²⁸ Die erfolgreich und schlüssig konstruierten Idealtypen haben heuristischen Wert für die Analyse von historischen Kausalzusammenhängen und stehen auch zur Verfügung als Deutungsschemata für wirkliche Handlungen, wie etwa die Theorien der Nationalökonomie, z. B. die Grenznutzlehre, dies tun (WL, 130-1). Natürlich ist dies nur ein Beispiel für die idealtypische Konstruktion, wobei »Mittel« für »den gegebenen Zweck« als das Wesentliche angesehen wird.

Da sich die Konstruktion von Begriffen bei Weber zugleich zumindest als ein wesentlicher Teil des Erkennens verstehen läßt, ermöglicht es die teleologische Gleichförmigkeit der Handlung und der Begriffsbildung, das Erkennen als Handeln aufzufassen. Während ein Handeln als Ausrichtung auf einen Zweck unter Anwendung von Mitteln verstanden wird, gewährleistet dabei der Horizont, den Erfahrungsregeln bzw. nomologisches Wissen aufgrund der Kategorie der Kausalität herauszubilden, die eindeutige bzw. sinnhaft adäquate Zweck-Mittel-Beziehung. Weber zufolge könnte es ohne Glauben an die Verlässlichkeit von Erfahrungsregeln kein Handeln, das auf Erwägung der Mittel für einen beabsichtigten Erfolg beruht, geben (WL, 73, 128, 340; vgl. Weiß 1992 [1975]: 42). Erfahrungsregeln, d. h. das nomologische Wissen, ist »Wissen von bestimmten bekannten Erfahrungsregeln, insbesondere über die Art, wie Menschen auf gegebene Situationen zu reagieren pflegen« (WL, 276-7), »unser, aus der eigenen Lebenspraxis und der Kenntnis von dem

²⁸ »Rationalisierung« bedeutet hier, in Begriffe zu bringen. Vgl. Rickert, *Grenzen*, S.172.

Verhalten anderer geschöpftes, ›nomologisches‹ Erfahrungswissen« (WL, 277), und stammt deshalb aus der Praxis im Alltagsleben (WL, 356). Im nomologischen Wissen sind daher beispielsweise folgende Kenntnisse eingeschlossen: »daß es von andern für unschicklich angesehen wird«, den Schädel nicht zu entblößen »und deshalb Unfreundlichkeit zur Folge hat« (WL, 331), und »daß einer Ohrfertige gewisse Reaktionen spezifischer Natur von seiten eines davon betroffen Couleurstudenten ›adäquat‹ sind.« (WL, 323) Es ist nicht notwendig, daß irgendein »Naturgesetz« das nomologische Wissen fundiert.²⁹ Das nomologische Wissen bedeutet die Art aller Kenntnisse, die jedem die Orientierung zum Handeln geben, und welche die Kategorie der Kausalität einschließen und welche sich daher in der Formel ausdrücken lassen: »Wenn x ist, folgt y.«³⁰ Da die Welt unter Verwendung der Kategorie der Kausalität konstruiert ist, erscheint sie dem Akteur, der gesetzte Zwecke verfolgt, als Bündel von Regeln der Verweisungsverhältnisse. Alltagskenntnisse, die nur in der Welt zu erlernen sind und sie dem Akteur erschließen, setzen daher die Kategorien Kausalität, Zweck und Mittel voraus und sind danach geformt.³¹ Zu einem bestimmten Zeitpunkt, d. h. innerhalb eines bestimmten Horizonts der Alltagswelt wird das Verweisungsverhältnis eines Zwecks auf seine Mittel eindeutig determiniert. Es hat mit anderen Worten »Evidenz«. Denn der Horizont der Alltagswelt selber entsteht durch – sei es implizite, sei es explizite – Anerkennung der Geltung von gewissen Erfahrungsregeln, und etwas anzuerkennen bedeutet, ihm eine Form d. h. einen Wert zu verleihen (vgl. WL, 104-5; Weiß 1992 [1975]: 42). Die anerkannten Regeln haben durch ihren axiomatischen Charakter Evidenz; und Erschließungen und Gedankengebilde, die sich von Axiomen ausgehend unter Verwendung

²⁹ Hierzu sagt Weber eindeutig, daß es sich dabei stets »nicht um im engeren exakt naturwissenschaftlichen Sinne »gesetzliche« [...] Zusammenhänge« handelt (WL, 179).

³⁰ Vgl. auch WL, 327: »Wenn ich x tue, ist nach Erfahrungsregeln, y die Folge«.

³¹ Bei Weber gilt auch die Kategorie der Möglichkeit auch als eine wichtige formende Kategorie. WL, 269-70 Anm. 3.

der objektiven Möglichkeit entfalten, haben ebenso Evidenz, wie komplizierte mathematische Lehrsätze und Kalküle sie haben, weil sie auf dem gebilligten Wert bzw. Sinn beruhen. Es kann kein Handeln ohne den aufgrund von Werten und Regeln konstruierten Horizont, den Weber *Kultur* nennt, geben.³² Die kulturwissenschaftliche Begriffsbildung bzw. Erkenntnis hat mit dem Handeln eine gemeinsame Struktur. An einem Sinn bzw. an einer Wertidee orientiert, wird »die Dogmatik des Sinns« unter Verwendung von Regeln durchgeführt. Sie formen nämlich zusammen den Horizont der Erkenntnis.

Wir werfen hier einen kleinen Blick auf die Rolle des »objektiven Möglichkeitsurteils« bei Weber, um das Argument des Erkennens als Handelns zu stärken. In *Wissenschaftslehre* treten folgende drei Urteile auf: Existenzurteil, Notwendigkeitsurteil und zuletzt objektives Möglichkeitsurteil. Obwohl Weber keine systematische Urteilslehre verfaßt hat und das Verhältnis zwischen ihnen nicht erörtert, ist bekannt, daß das objektive Möglichkeitsurteil sowohl bei der Konstruktion von Idealtypen als auch bei der adäquaten Verursachung bzw. kausalen Zurechnungsfrage eine große Rolle spielt.³³ Weber sagt z. B.: »Solche Begriffe [Idealtypen; v. Verfass.] sind Gebilde, in welchen wir Zusammenhänge unter Verwendung der Kategorie der objektiven Möglichkeit konstruieren, die unsere, an der Wirklichkeit orientierte und geschulte Phantasie als adäquat beurteilt« (WL, 194).

Aber zugleich macht das objektive Möglichkeitsurteil eine erforderliche Bedingung für das Handeln. Weber zufolge bedeutet »zweckvoll handeln können«, »handeln können auf Grund der Erwägung der verschiedenen »Möglichkeiten« eines künftigen Hergangs im Fall der

³² Weber definiert den Begriff »Kultur«: »Der Begriff der Kultur ist ein Wertbegriff. Die empirische Wirklichkeit ist für uns »Kultur«, weil und sofern wir sie mit Wertideen in Beziehung setzen, sie umfaßt diejenigen Bestandteile der Wirklichkeit, welche durch jene Beziehung für uns bedeutsam werden, und nur diese« (WL, 175). Siehe auch WL, 180, 262. Zum Webers Begriff »Kultur«: Scaff, L. A., Max Webers Begriff der Kultur, in: Wagner und Zipprian.

³³ Zur Bildung des Idealtypus: WL, 115, 117 Anm. 2, 125 Anm. 1, 130, 179, 194. Zur Verursachung: WL, 266-290.

Vollziehung jeder von verschiedenen als möglich gedachten Handlungen (oder Unterlassungen)« (WL, 129). Weber faßt das Handeln überhaupt nach dem Muster des Zweckhandelns auf. Mit anderen Worten beruht es ihm zufolge auf der Abwägung der unterschiedlichen Mittel nach ihrer Angemessenheit für einen eindeutig bestimmten und gewollten Zweck und ferner auf der Abwägung des gewollten Erfolgs und der ungewollten Nebenfolgen der Handlung; und danach ersetzt man gegebenenfalls einen Zweck durch einen anderen. Einfach gesagt, wägt man beim Handeln eine mögliche Welt mit anderen Welten ab (vgl. WL, 128, 149-51, 510-11, 526 ff.; WuG, 13). Dies ist das objektive Möglichkeitsurteil, mit dem man die möglichen Welten, die beim Handeln mehr oder weniger – gegebenenfalls unbewußt – vorgestellt werden, konstruieren kann. »Objektiv« bedeutet hier nicht »faktisch«. Mit anderen Worten braucht es sich nicht auf irgendeine Substanz, die unabhängig vom Erkenntnis- bzw. Handlungsobjekt vorhanden ist, zu beziehen, sondern das objektive Möglichkeitsurteil ist Urteil gemäß der in der Alltagswelt geschulten und disziplinierten Phantasie.³⁴ An einer schon zitierten Stelle aus der WL heißt es: »die unsere, an der Wirklichkeit orientierte und geschulte Phantasie als adäquat beurteilt.« (WL, 194) Und an einer anderen: »Es handelt sich um die Konstruktion von Zusammenhängen, welche unserer Phantasie als zulänglich motiviert und also »objektiv möglich«, unserem nomologischen Wissen als adäquat erscheinen.« (WL, 192) Ein weiteres, bekanntes Beispiel Webers: Die junge Mutter, die aus dem Temperament heraus ihrem Kind eine Ohrfeige gab und später gegenüber dem Vater des Kindes zu ihrer Entschuldigung geltend macht, daß sie, »wenn sie in jenem Augenblick nicht [...] durch einen Zank mit der Köchin, »aufgeregt« gewesen wäre, jenes Zuchtmittel entweder gar nicht oder doch »nicht so« angewendet hätte, und dies ihrem Mann sagt: »»er wisse ja, sie

³⁴ »Objektiv« in dem gleichen Sinne befindet sich in »das objektive Bestehen der Chancen« (WL, 441). Zur Rolle der Phantasie in Webers Wissenschaftslehre siehe Julien Freund, Die Rolle der Phantasie in Webers Wissenschaftslehre. Bemerkungen zu seiner Theorie der objektiven Möglichkeit und der adäquaten Verursachung, in: Wagner u. Zipprian (Hg.) (1994).

sei sonst nicht so« (WL, 279-80). Diese Mutter vollzieht in logischer Hinsicht eine »kausale Zurechnung« nach Art des Historikers und fällt dazu ein »objektives Möglichkeitsurteil«. Dieses Beispiel zeigt ferner, daß das objektive Möglichkeitsurteil mit Handlungen im Alltag und mit der Alltagswelt in naher Verbindung steht und darin gefällt und geschult wird (WL, 279-80). Gedankengebilde, die aufgrund und kraft des objektiven Möglichkeitsurteils und nomologischen Wissens immer schon konstruiert und zu konstruieren sind, machen den wesentlichen Bestandteil der historischen (Alltags-)Welt aus,³⁵ so daß ohne sie die Darstellung des Historikers zu einem historischen Roman geriete und keine wissenschaftliche Feststellung mehr wäre (WL, 278-9).

VI. Schluß

Zum Schluß wollen wir die bisherige Darstellung folgenderweise zusammenfassen:

1. Die Begriffe, welche Weber zur Wirklichkeitswissenschaft braucht und postuliert, sind scharf umrissene und eindeutige Begriffe. Gattungsbegriffe gemäß den Vorschriften der herkömmlichen Logik können diese Bedingung nicht erfüllen, weil die Abstraktion im herkömmlichen Sinne die Hervorhebung von gemeinsamen Momenten der Einzelercheinungen bedeutet und die Wiederholung der Abstraktion nur Begriffe mit immer weniger Bestimmungen und zunehmend amorpher Gestalt erzeugen kann.

2. Folgende zwei gegensätzliche Achsen zeichnen sich in Webers Lehre vom Idealtypus ab: a) der Gegensatz von »real« und »ideal«, und b) der Gegensatz von »gattungsmäßig abstrakt« und »typisch abstrakt«. Jedenfalls hebt sich der Idealtypus gegen den Gattungsbegriff ab. Denn a) bleibt der durch Hervorhebung von gemeinsamen Elementen aus Einzelercheinungen gebildete Gattungsbegriff immer das Reale und

³⁵ Weber nennt ihn »das feste Skelett«.

nimmt gar nicht den Charakter einer Utopie an, wie abstrakt er auch wird, weil seine Elemente aus dem Realen herkommen. b) Während das Verhältnis des Allgemeinen und des Individuellen des Gattungsbegriffs im Sinne der herkömmlichen Logik ausschließlich zur Subsumption des Individuellen unter das Allgemeine führt und das Individuelle nur eine exemplarische Bedeutung haben kann und darf, gestaltet das Allgemeine des Wertes bzw. des Sinns als Richtpunkt bei der Begriffsbildung im Sinne des Typusbegriffs Einzelercheinungen zu dem begrifflich Individuellen, vermittelt sie einander und verbindet sie zu einem (Sinn-)Zusammenhang. Hier wird das Individuelle nicht unter das Allgemeine untergeordnet, sondern wird dadurch geformt.

3. Nicht nur in bezug auf 2-b), sondern auch wegen der oben genannten Eindeutigkeitsbedingungen sind Idealtypen nur genetisch definierbar. Es reicht zur eindeutigen Definition nicht aus, einen in sich widerspruchlosen Komplex von Merkmalen anzugeben, da ein Begriff mit dem gleichen Inhalt und verschiedenem Umfang möglich ist. Genetisch bedeutet hier, Einzelercheinungen aufeinander und auf Sinn bzw. Wertee als Richtpunkt zu beziehen und einen auf ihn gerichteten (Sinn-) Zusammenhang aufzunehmen. Dabei entfaltet sich der genetische Zusammenhang immer von dem einfachsten und elementarsten Begriff ausgehend auf einen noch komplizierteren Begriff, und zwar nach unseren Denknormen *deduktiv und synthetisch*. In dem genetischen Zusammenhang steht jeder Begriff mit jedem in »teleologischer Dependenz« bzw. in einer streng korrelativen Beziehung, und jeder bestimmt dadurch den anderen. Zugleich zeigt die genetische Definition die Existenzmöglichkeit des Gegenstands. Nach unserer Darstellung gilt jede Zahl in der folgenden Zahlenreihe als Idealtypus.

n+1: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10.....

Sie sind unter folgenden Bedingungen Idealtypen: Sie entstehen nicht durch die induktive Verallgemeinerung des real Seienden in der Außen-

welt wie 3 Stück Brot, 5 Steine und 7 Tische, sondern durch die auf die Wertidee »n+1« aufbauende und gerichtete Erschließung. Nicht nur bezieht sich jede Zahl als Glied in der Reihe auf die Wertidee »n+1«, sondern auch, dadurch vermittelt, auf jede andere und steht in Korrelation zu diesen. Jede Zahl definiert sich nur durch Beziehung auf die Wertidee »n+1« (Wertbeziehung!) und in jeder Zahl spiegelt sie sich wider, weil sie sich in jeder Zahl verkörpert. Die Zahlen sind gleichzeitig nicht Gattungsbegriffe im Sinne der herkömmlichen Logik, sondern innerhalb des von der Wertidee umrissenen geltenden Horizonts der Zahlenreihe dank ihres Stellenwerts Individualbegriffe im Sinne ihrer Unverwechselbarkeit, Unersetzbarkeit und Unwiederholbarkeit in der Zahlenreihe, kurz: aufgrund ihrer Einmaligkeit im Zusammenhang. Die Regel »n+1« steht hier als das Allgemeine jeder Zahl gegenüber, ist nicht das einfache Aggregat der Teile, sondern sie zeigt als Repräsentant der ganzen Reihe ihre spezifische Relationsstruktur (Cassirer 1964: 364). Im gleichen Sinne gelten Webers scheinbare Generellbegriffe wie das soziale Handeln, die soziale Beziehung, die legale Herrschaft, der Verein und dgl. auch innerhalb des durch Wertbeziehung geschaffenen, geltenden Horizonts seines genetischen Begriffszusammenhangs als Individualbegriff, genauso wie Bismarck, das *Kapital* von Karl Marx, Goethes Brief an Frau v. Stein u. dgl. in einem bestimmten historischen Zusammenhang stehen. Hierdurch verliert die immer und immer wieder aufkommende Kritik an Weber, daß er sowohl Generell- als auch Individualbegriffe unter dem Namen des Idealtypus in einen Topf geworfen hat, ihren gültigen Boden und es erweist sich, daß sich Kritiker wie v. Schelting, die das sogenannte »verwirrte« Verhältnis der Generell- und Individualbegriffe bei Max Weber in Frage gestellt haben, sich auf eine ganz andere logische Voraussetzung stützen als Weber.

Daß wir hier am Beispiel des Zahlenbegriffs über den Idealtypus reden können, schließt in sich positive Bedeutungen ein: Erstens ist der Idealtypus nicht nur für Sozial- bzw. Kulturwissenschaften spezifisch.

Idealtypen können ferner der Exaktheit nach der Mathematik entsprechen, wenn die Mathematik ihre Begriffe idealtypisch bildet. Das widerspricht nicht Webers Bestimmung der Sozialwissenschaft als Wirklichkeitswissenschaft, vielmehr möchte ich gern dies so interpretieren, daß Weber Sozialwissenschaft als Einheit der Exakt- und Wirklichkeitswissenschaft betreiben wollte. Zweitens stützen sowohl Rickert als auch Weber den Gegensatz der Gesetzes- und Wirklichkeitswissenschaft nicht auf den Unterschied ihres Stoffes, sondern den ihres Erkenntnisziels. Aber es ist m. E. nicht nur möglich, sondern zu unterstreichen, diesen Gegensatz als den zwischen der herkömmlichen und neueren Logik aufzufassen.

4. Weber bezeichnet die wertbeziehende Begriffsbildung und genetische Definition auch als die teleologische Begriffsbildung. Bei ihm haben sowohl die Begriffsbildung als auch das Handlungsmuster eine teleologische bzw. intentionale Struktur. Diese Gleichförmigkeit liefert uns einen Ansatzpunkt, Erkennen als Handeln aufzufassen. Die mit dem objektiven Möglichkeitsurteil und dem nomologischen Wissen zu konstruierenden Idealtypen sind nichts anders als mögliche Welten bzw. Gedankengebilde, die der Akteur beim Handeln miteinander zu vergleichen und abzuwägen pflegt. Idealtypen bedeuten deshalb Möglichkeit gegenüber der Faktizität, nämlich gegenüber dem So-und-nicht-anders-Gewordensein.

Literaturverzeichnis

Cassirer, E. (1902): *Leibniz' System*, Marburg.

Ders. (1994a): *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlin 1910, Darmstadt.

Ders. (1994b): *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 2.Bd., Darmstadt.

- Ders. (1964): *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt.
- Gephart, W. (1998): *Handeln und Kultur*, Ffm.
- Gottl, Fr. (1901): *Herrschaft des Wortes*, Jena.
- Kanai, S. (1991): *Uëba no shûkyô riron (Die Religionstheorie Webers)*, Tokyo.
- Kant, I. (1983): *Kritik der Urteilskraft*, Sonderausgabe, Darmstadt.
- Oh, I.-J. (1998): *Das Kausalproblem bei Max Weber und in der neueren Wissenschaftstheorie*, Ffm/ Berlin/ Bern/ New York/ Paris/ Wien.
- Menger, C. (1883): Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften, und der Politischen Oekonomie insbesondere, Leipzig 1883, in: ders. (1969), *Gesammelte Werke*, Bd. 2., 2. Aufl. Tübingen.
- Rickert, H. (1921): *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 3. u. 4. Auflage, Tübingen.
- Schelting, A. v. (1922): Die logische Theorie der historischen Kulturwissenschaft von Max Weber und im besonderen sein Begriff des Idealtypus, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. 49, S. 623-752.
- Schmoller, G. (1883): Zur Methodologie der Staats- und Sozialwissenschaften, in: *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich*, N.F. Jg.7, S. 975-994.
- Schnädelbach, H. (1983): *Philosophie in Deutschland. 1831-1933*, Frankfurt.
- Tenbruck, Fr. (1986): Das Werk Max Webers: Methodologie und Sozialwissenschaften, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg. 38/ 1. Heft, S. 13-31.
- Wagner, G. und H. Zipprian (Hrsg.) (1994): *Max Webers Wissenschaftslehre*, Ffm.
- Weber, M. (1968): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3.Aufl. hrsg. von J. Winckelmann, Tübingen (WL).

Ders. (1972): *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5.Aufl. hrsg. von J. Winckelmann, Tübingen (WuG).

Ders. (1996): *Die Protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus*, herausgegeben v. K. Lichtblau u. J. Weiß, 2. Aufl., Frankfurt (PE).

Weiß, J. (1992 [1975]): *Max Webers Grundlegung der Soziologie*, München/ London/ New York/ Paris.

Windelband, W. (1920): *Einleitung in die Philosophie*, 2.Aufl., Tübingen.

Enzyklopedie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd.1, hrsg. v. J. Mittelstraß, Mannheim/ Wien/ Zürich 1980.

Philosophielexikon, hrsg. v. A. Hügli u. P. Lübcke, vollständig überarbeitete u. erweiterte Neuausgabe, Hamburg 1997.

Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. W. Brugger, 14. Aufl. Freiburg 1998.

The Case of Weber (2001)

An example of the relationship between Nietzsche and the social sciences

The present paper will focus on the relationship between Nietzsche and Max Weber. This pairing forms an ideal match in terms of this conference's topic, *Friedrich Nietzsche: Economy and Society*, for Max Weber undoubtedly is one of the most important social scientists in the last century and one of his major works bears the title *Economy and Society*.¹ The relationship between Nietzsche and Weber has been discussed first by Wolfgang Mommsen, Eugène Fleischmann, Arthur Mitzman and Robert Eden, and subsequently by Wilhelm Hennis, Klaus Lichtblau and Yasushi Yamanouchi. On one hand, authors have stressed Nietzsche's influence on Weber, while on the other hand there have been prominent Weberians such as Johannes Winckelmann, Guenther Roth, Reinhard Bendix and Wolfgang Schluchter who have tried to deny the claims of the former, that is, Nietzsche's impact on Weber's thought and sociology. This paper will first summarise the opinions of those scholars who have stressed the Weber-Nietzsche relationship positively. Then a critique of Schluchter, who represents the debate's other side, will be presented. Finally, I will comment on the Weber-Nietzsche problem through selected points of view.

I.

The Weber-Nietzsche discussion was initiated by Wolfgang Mommsen (1974).² Mommsen emphasised Weber's imperialist character and attempted to attribute Weber's political thought to Nietzsche's influence

¹ My thanks are due to Prof. Backhaus, who gave me the opportunity to read this paper at the conference in Venice on 19th Jan. 2001.

² The first edition was published in 1959, and the second at a conference at the occasion of Max Weber's 100th birthday in Heidelberg.

(Mommsen 1965: 137; also Mommsen 1982: 105). According to Mommsen, both Weber and Nietzsche were aristocratic individualists who thought that history was shaped by great charismatic individuals.³ Weber's concept of charisma – considered to be the motor driving the historical development of societies – derived from Nietzsche's concept of the superman (Übermensch) (Mommsen 1982: 122-129).⁴

Mommsen's thesis was criticised by several scholars, especially by Johannes Winckelmann, who saw Weber as a good »German« (without any relation to the Nazis) and placed him in the tradition of European liberalism. But Mommsen disputed these claims, for example by paying attention to Weber's theory of authority (Herrschaft). In his theory, Weber defines authority in purely formal terms as »the probability that a command with a given specific content will be obeyed by a given group of persons« (Weber 1978: 53).⁵ Weber was not a follower of the Anglo-American type of liberal democracy that aims to limit the execution of power by »natural right« and to replace personal domination with »the rule of law«; indeed, he was very sceptical of it (Mommsen 1982: 131, 135, 137). In line with his political thought, the contrast between charisma and the rationalisation of social order is centered in Weber's sociology. As far as this contrast is concerned, Weber always sides with charisma and warns against rationalisation (Mommsen 1982: 127).

³ This was based on an idea of German historicism.

⁴ »The term ›charisma‹ will be applied to a certain quality of an individual personality by virtue of which he is considered extraordinary and treated as endowed with supernatural, superhuman, or at least specifically exceptional powers or qualities. These are such as are not accessible to the ordinary person, but are regarded as of divine origin or exemplary, and on the basis of them the individual concerned is treated as a ›leader‹« (Weber 1978: 241). »›Charisma‹ soll eine als außeralltäglich (ursprünglich, sowohl bei Propheten wie bei therapeutischen wie bei Rechts-Weisen wie bei Jagdführern wie bei Kriegshelden: als magisch bedingt) geltende Qualität einer Persönlichkeit heißen, um derentwillen sie als mit übernatürlichen oder übermenschlichen oder mindestens spezifisch außeralltäglichen, nicht jedem andern zugänglichen Kräften oder Eigenschaften (begabt) oder als gottgesandt oder als vorbildlich und deshalb als ›Führer‹ gewertet wird« (Weber 1976: 140).

⁵ In German: »›Herrschaft‹ muß daher ein präziserer sein und kann nur die Chance bedeuten: für einen Befehl Fügsamkeit zu finden« (Weber 1976: 29).

It is characteristic of Mommsen's interpretation that Weber is connected with Nazism through Nietzsche. Therefore, Mommsen understands Nietzsche's philosophy only as a forerunner of Nazism. Weber's favourite political model of »plebiscitary leader democracy (plebisitäre Führerdemokratie)« is considered to be the theoretical expression of the Nazi regime (Mommsen 1965: 138; Mommsen 1982: 135; Weber 1976: 156; Weber 1978: 268).

Hennis attacks »liberal« interpretations of Weber as a forerunner of functional-structuralist sociology and as the patron of modern European rationality. According to Hennis, it was not Weber's aim to formulate »sociology as a [neutral] science«. Instead, he inquired after the quality of people that certain forms of social order might produce, that is, »what kind of people will become dominant under what kind of social order?«⁶ According to Hennis, Weber's question corresponds to the core of Nietzsche's thought: »How can the scaling down and mediocrity of mankind, the outcome of 2000 years of history, which according to Nietzsche is the result of the Christianity and the ideas arising in its consequence, such as the »modern ideas« of democracy and liberalism, be stopped.«⁷

Weber read Nietzsche in 1894⁸ and this is evident in his Inaugural Address of 1895 in Freiburg (Weber 1895). This address maintained that Polish rural labourers were more successful economically than German rural labourers in West Prussia even though – or rather, because – the

⁶ In German: »Nur eines ergibt sich zweifellos: Ausnahmslos jede, wie immer gear- tete Ordnung der gesellschaftlichen Beziehungen ist, wenn man sie bewerten will, letztlich auch daraufhin zu prüfen, welchem menschlichen Typus sie, im Wege äußerer oder innerer (Motiv-)Auslese, die optimalen Chancen gibt, zum herrschenden zu werden« (Weber 1968: 517).

⁷ »Wie kann die Verkleinerung, die Vermittelmäßigung des Menschen als Ergebnis von 2000 Jahren Geschichte, nach Nietzsche Resultat des Christentums und seiner Nachfolgeideen, den »modernen Ideen« der Demokratie und des Liberalismus, aufgehoben werden.« (Hennis 1987: 176).

⁸ »Liebes Kind! Dein Briefchen zeugt ja allerdings noch von starker Herabminde- rung des Geistes, aber das ist gut und gesund und bleibt hoffentlich so, bis du wieder in kultivierte Gegenden hier bei mir zurückgelangt, damit die durch Enquetes, Kierkegaard, Nietzsche und Simmel maltratierten Kopfnerven sich einmal verpusten können.« (Max Weber to Marianne Weber on 26 July 1894, cited from Hennis 1987: 172).

Polish were inferior to the Germans in regard to cultural standards. It is easy to detect Nietzsche's interpretation of the historical process in the Occident, which claims that here superior people are driven out by the inferior. Nietzsche describes this process in *On the Genealogy of Morals*. Moreover, without the third treatise, *What does the ascetic ideal mean?*, Weber could not have written the following last sentences in *The Protestant Ethic and the Spirit of the Capitalism*. Having mentioned the modern society that gradually becomes an iron cage (eiserne Gehäuse) resulting from the penetration of capitalist rationalisation and bureaucratisation, Weber continues by saying:

»No one knows who will live in this cage in the future, or whether at the end of this tremendous development entirely new prophets will arise or there will be a great rebirth of old ideas and ideals, or, if neither, mechanized petrification, embellished with a sort of convulsive self-importance. For the last stage of this cultural development, it might well be truly said, Specialists without spirit, sensualists without heart; this nullity imagines that it has attained a level of civilization never before achieved.« (Weber 2001: 124)⁹

This concept of the last people (letzte Menschen) is discussed by Nietzsche in *Thus spoke Zarathustra*:

»We have invented happiness«, say the last men, and they blink. They have left the regions where it was hard to live, for one needs warmth. One still loves one's neighbour and rubs against him, for one needs warmth. [...] A little poison now and then: that makes for agreeable dreams. And much poison in the end, for an agreeable death. [...] Who still wants to

⁹ In German: »Niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse wohnen wird, und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden, oder aber – wenn Keins von beiden – »chinesische« Versteinerung, durch eine Art von krampfhaftem Sich-wichtig-nehmen verbrämt. Dann allerdings könnte für die »letzten Menschen« dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden: »Fachmenschen ohne Geist«, »Genußmenschen ohne Herz«, dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben« (Weber 1996: 154).

rule? Who obey? Both require too much exertion. No shepherd and one herd! Everybody wants the same, everybody is the same: whoever feels different goes voluntarily into a madhouse.« (Nietzsche 1978: 18)¹⁰

Fleischmann pointed out three aspects in regard to the relationship between Weber and Nietzsche: first, he addresses philosophical and methodological issues. He then deals with political questions, and last he analyses the entire construction of Weber's sociology.

For him, as for other scholars, there is no doubt that Weber's philosophical and methodological writings derive mainly from Neo-Kantianism, especially from Rickert's philosophy of value. But according to Fleischmann, there is one great difference between Weber and the Neo-Kantian Rickert. For Kant, »value« is only »la dignité de l'homme libre«. For Rickert, values have an objective existence that ultimately formulates *one* hierarchical system. By contrast, Nietzsche questions values that conflict with and contradict one another (Fleischmann 1964: 198).¹¹ Nietzsche's famous sentence »God is dead« expresses this situation of the modern world. Weber followed him in this point. He described it as struggle of gods as follows:

»If anything, we realize again today that something can be sacred not only in spite of its not being beautiful, but rather because and in so far as it is not beautiful. You will find this documented in the fifty-third chapter of the book of Isaiah and in the twenty-first Psalm. And, since Nietzsche, we realize that something can be beautiful, not only in spite of the aspect in

¹⁰ In German: »Wir haben das Glück erfunden« – sagen die letzten Menschen und blinzeln. Man liebt noch den Nachbar und reibt sich an ihm: denn man braucht Wärme. Ein wenig Gift ab und zu: das macht angenehme Träume. Und viel Gift zuletzt, zu einem angenehmen Sterben. Wer will noch regieren? Wer noch gehorchen? Beides ist zu beschwerlich. Kein Hirt und eine Herde! Jeder will das gleiche, jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig ins Irrenhaus.« (*Also sprach Zarathustra*, Vorrede 5 in Nietzsche 1999).

¹¹ This aspect was stressed by Mommsen, too.

which it is not good, but rather in that very aspect.« (Weber 2009: 147-148)¹²

Secondly, in his political writings, Weber's leading idea is that the active political life is essentially characterized as »conflict (Kampf)«. This appears in his article on the rural labourers east of the Elbe. This did not change until his address *Politics as a vocation*. Additionally, there is no moral that is valid *a priori* because the good and the evil are only relative, and finally, one experiences one's own value in complete loneliness and struggle, and is alone responsible for it (cf. Fleischmann 1964: 212-213).

Under Nietzsche's methodological and philosophical influence, Weber shifted the principle of his causal explanation from an economic one like that of Marx to a voluntaristic one similar to that of Nietzsche. According to Fleischmann, the comparative sociology of Weber is based on voluntaristic causality. Therefore his sociology of religion represents a subsystem of his sociology of dominance (Fleischmann 1964: 228ff.). In other words, the main role of the sociology of dominance in Weber's system is caused by the impact of Nietzsche's philosophy.

Detlev Peukert points out Nietzsche's influence on Weber, or rather their affinity (*Wahlverwandtschaft*) to one another, as follows: firstly, the affinity of their diagnosis of the epoch. Weber's theory of science (*Wissenschaftslehre*) was developed in an epoch in which god was already dead and the disenchantment of the world was becoming increasingly visible. Therefore Weber was forced to give up objective science in the traditional sense: »Transcendental foundations have been washed away by the second wave of the ›disenchantment of the world«

¹² In German: »Wenn irgend etwas, so wissen wir es heute wieder: daß etwas heilig sein kann nicht nur: obwohl es nicht schön ist, sondern: weil und insofern es nicht schön ist, – in dem 53. Kapitel des Jesaiabuches und im 21. Psalm können Sie die Belege dafür finden, – und daß etwas schön sein kann nicht nur: obwohl, sondern: in dem, worin es nicht gut ist, das wissen wir seit Nietzsche wieder.« (Weber 1992: 99)

in the same way that the proof of the god's existence was by the first«. ¹³ In this regard, Peukert emphasises the difference between Weber's and Rickert's theory of science, besides Mommsen and Fleischmann, and of course this difference derives from Nietzsche. »It is enough to ascertain that Weber took another fundamentally different starting point, i. e. a Nietzschean one, after the ›logical‹ and conceptual instruments provided by Rickert«. ¹⁴ Concepts in Weber's theory of science, such as »Kulturmenschtum«, »Wertbeziehung«, »Wirklichkeitswissenschaft«, presuppose a polytheism of values that differs from Rickert. The same underlying tone can also be found in Weber's theory of the ideal type. In the epoch after the death of the God, after the loss of a transcendentally founded objective truth, the sciences are only obliged to provide meanings for their materials by themselves (Peukert 1989: 21). This tone can also be found in Weber's *Roscher* article, because it draws on his readings of Nietzsche during the 1890s (Peukert 1989: 19; cf. Hennis 1987: 172). Peukert also believes that Weber and Nietzsche share the same diagnosis of the epoch and critique of modern culture.

At the end of this section, we will turn to an examination of the works of Yamanouchi. ¹⁵ Firstly, Yamanouchi insists that the positive reception of Nietzsche by Weber took place just after the third edition of *Agrarverhältnisse im Altertum*. ¹⁶ He believes Weber recognised the Eurocentrism and progressivism of whole historical process by the time of the second edition of *Agrarverhältnisse im Altertum*. In this respect, Yamanouchi differs from Hennis and other authors who consider the

¹³ In German: »Transzendente Begründungen sind mit der zweiten Welle der ›Entzauberung der Welt‹ so hinweggeschwemmt worden, wie die Gottesbeweise mit der ersten.« (Peukert 1989: 15)

¹⁴ In German: »Es genügt uns, festzustellen, daß Weber von einem fundamental anderen, nämlich Nietzscheschen Ausgangspunkt nach den von Rickert bereitgestellten ›logischen‹ und begrifflichen Instrumenten gegriffen hat.« (Peukert 1989: 17)

¹⁵ He has researched this question relatively independently of European and American colleagues.

¹⁶ Published in 1909. In this work, Weber tries to explain the decline of the ancient world through the bureaucratisation of societies, warning his contemporaries against it. Thus far, Yamanouchi agrees with Peukert.

Nietzsche experience to be of greater significance during the 1890s. Yamanouchi refers to Weber's psychasthenia as the decisive moment in this paradigmatic shift in his life history. His psychological conflict with German Protestant culture is expressed in his illness. Secondly, Yamanouchi recognises the contrast between military aristocracies and priests in addition to that between priests and prophets, which has already been seen as an important axis in Weber's sociology. That the superman (Übermensch) in a Nietzschean sense can be interpreted as the charismatic prophet in Weber's writings is emphasised. In opposition to this, Yamanouchi tries to attribute »the morals of nobility (die Moral der Vornehmheit)« and the superman to the military aristocracy, not to the charismatic prophet. The contrast between the military aristocracy and the priest corresponds to the traditional and legal types of authority, while the prophet represents charismatic authority. Thirdly, it appears characteristic of Yamanouchi to stress the concepts of »life« and of »nature«. On one hand, he can be interpreted as a naturalist monist. Moreover, on the other hand, he is reminiscent of the first generation of the Frankfurt school such as T. W. Adorno, Max Horkheimer and Herbert Marcuse.

For example, according to Yamanouchi, the following sentences allow for the interpretation that Weber accepted Nietzsche's biologism in his final years:¹⁷

»It is necessary for the sociologists to be thoroughly aware of the fact that in the early stages even of human development, the first set of factors is completely predominant. Even in the later stages he must take account of their continual interaction with the others in a role which is often of decisive importance. This is particularly true of all »traditional« action and of many aspects of charisma, which contain the seeds of certain types of psy-

¹⁷ We can find Weber's rejection of biologism before 1909 on his letter to Jaffé on 13 September 1907. In: Baumgarten (ed.) (1964: 644-648), esp. p. 648. Unlike Yamanouchi, Eden is of the opinion that »Weber changed his tone and distanced himself from Nietzsche« after his Freiburg Inaugural Address. Eden (1983: 42).

chic ›contagion‹ and thus give rise to new social developments. These types of actions are very closely related to phenomena which are understandable either only in biological terms or can be interpreted in terms of subjective motives only in fragments« (Weber 1978: 17).¹⁸

Directly prior to these sentences, this first set of factors is described as »mechanical and instinctive factors (der Bereich rein mechanisch-instinktiver Differenzierung)«.

Yamanouchi understands these mechanical and instinctive factors as »Dionysian« in a Nietzschean sense (Yamanouchi 1999: 226), and he stresses the human being as a part of nature, as a biological being. Thus he maintains the continuity between human beings and other kinds of animal. However, it is highly doubtful whether Nietzsche represents biologism as Yamanouchi understands it according to Heidegger's reading of Nietzsche: »When Nietzsche thinks of existence as a whole as ›life‹ and defines humans in particular as ›beasts of prey‹, he is not thinking in biological terms but is providing a metaphysical explanation for this apparently biological worldview.«¹⁹ What are living beings? What is life? What is nature? The modern natural sciences, including biology, are unable to answer these kinds of questions. Rather, the opposite is the case, namely that preconceived judgements – pre-judices (Vor-Urteil) –

¹⁸ In German: »Die verstehende Soziologie wird sich selbstverständlich klar sein müssen: daß für die Frühzeit auch der Menschen die erstere Komponente schlechthin überragend ist und auch für die weiteren Entwicklungsstadien sich ihrer steten Mitwirkung (und zwar: entscheidend wichtigen Mitwirkung) bewußt bleiben. Alles ›traditionale‹ Handeln (§ 2) und breite Schichten des ›Charisma‹ (Kap. III) als des Keims psychischer ›Ansteckung‹ und dadurch Trägers soziologischer ›Entwicklungsreize‹ stehen solchen nur biologisch begreifbaren, nicht oder nur in Bruchstücken verständlich deutbaren und motivationsmäßig erklärbaren, Hergängen mit unmerklichen Uebergängen sehr nahe« (Weber 1976: 8).

¹⁹ »Nietzsche denkt, wenn er das Seiende im Ganzen und dem zuvor das Sein als ›Leben‹ denkt und den Menschen im besonderen als ›Raubtier‹ bestimmt, nicht biologisch, sondern er begründet dieses scheinbar nur biologische Weltbild metaphysisch« (Heidegger 1961: 526). To me, it seems that Yamanouchi does not pay enough attention to the fact that Nietzsche condemned Christianity not as a religion, not because of its priesthood, but as a popular form of the Platonism. His attack against Christianity was not based on the problem of a certain culture stamped by a religion, but on a metaphysical problem, the origin of which we can trace back to the ancient Greeks.

about these kinds of questions determines the limit and the essence of the sciences (cf. Heidegger 1961: 520). Therefore,

»from what has been stated above, it is understandable that a number of authors who consciously and unconsciously write out and copy Nietzsche's writings inevitably fall into the trap of biologism, and it is understandable why they do so. They are only moving within the foreground of Nietzsche's thought. Because this foreground is biological in appearance, the biological is taken as the only, the essential factor and is furthermore improved with the help of the advances which biology has achieved in the meantime«.²⁰

II.

Scholars who see Weber as one of the most important theoretical patrons of Occidental rationalism and as the forerunner of functionalist sociology repeatedly try to reject the thesis of Nietzsche's influence, as sketched above. As Wolfgang Schluchter represents this position, we will now examine his critique, which is mainly directed against Hennis.

According to Schluchter, it is possible to integrate the "the moral of nobility (die Moral der Vornehmheit)", which Weber regards as the most important core of Nietzsche's philosophy, into ascetic, humanistic individualism (Schluchter 1996: 185). Moreover, Weber does not share Nietzsche's naturalist monism, his degradation of others only to means, or his anti-institutionalism (Schluchter 1996: 185).

First, Schluchter accepts the vulgar interpretation of Nietzsche as a biologist and sees this as a form of naturalist monism:

²⁰ In German: »Aus dem Gesagten wird aber auch verständlich, daß und weshalb die vielen Schriftsteller, die bewußt und unbewußt Nietzsches Abhandlungen aus- und abschreiben, unweigerlich einem Biologismus verfallen. Sie bewegen sich im Vordergrund des Nietzschen Denkens. Weil dieser Vordergrund einen biologischen Anschein zeigt, wird das Biologische für das Einzige und Eigentliche genommen und überdies noch mit Hilfe der inzwischen durch die Biologie erzielten Fortschritte verbessert« (Heidegger 1961: 527).

»For him the body, i. e. the physis, is certainly the foundation below which we cannot go, the spiritual life [is] a wild conflict of emotions at first, prereflective consciousness [is] more important for the shaping of this chaos than the reflective consciousness which ultimately will always remain mere surface«. ²¹

Thus Nietzsche naturalised the problem of value after the death of God to reduce the will to power (Schluchter 1996: 177). As a result, Nietzsche is a consistent relativist in regard to morals and moral problems. Thus he reduces values to a problem of the power. »Will to power – it is not simply self-preservation, struggle for survival, but it is self-development, struggle for a higher life, and in fact it can go as far as sacrificing one's own life, but above all it goes as far as annihilating the lives of others«. ²² Nietzsche's anti-institutionalism is also a logical conclusion of this naturalist monism. For he eliminates the difference between nature and culture, the difference between ›being and ought (Sein und Sollen)«, and the difference between beings and values. In doing this, he reduces the latter of each pair to the former. »His critique of institutions is, after all, not only a critique of the German Reich – ›the famous extirpation of the German spirit in favour of ›the German Reich« –, not only a critique of modern institutions such as democracy, but a critique of institutions *as such*. They generally hinder the development of the higher human«. ²³ According to Schluchter, it is thus impossible for Nietzsche's writings to provide a foundation for theoretical and historical cultural

²¹ In German: »Der Leib, die Physis, ist ihm gewiß die nicht hintergehbare Basis, das seelische Leben zunächst ein wilder Kampf der Affekte, das vorreflexive Bewußtsein für die Gestaltung dieses Chaos wichtiger als das reflexive Bewußtsein, das letztlich immer Oberfläche bleibt« (Schluchter 1996: 174).

²² In German: »Wille zur Macht – das heißt ja nicht einfach Selbsterhaltung, Kampf ums Überleben, sondern Selbstentfaltung, Kampf ums höhere Leben, und der kann zwar auch bis zur Aufopferung des eigenen Lebens, vor allem aber bis zur Vernichtung des fremden Lebens gehen« (Schluchter 1996: 177).

²³ In German: »Seine Institutionskritik ist ja nicht nur eine Kritik am Deutschen Reich – die berühmte ›Extirpation des deutschen Geistes zu Gunsten des ›deutschen Reiches« –, nicht nur eine Kritik an modernen Institutionen wie denen der Demokratie, sondern eine Kritik an Institutionen *als solchen*. Die sind der Entwicklung des höheren Menschen generell hinderlich« (Schluchter 1996: 181).

and social sciences (Schluchter 1996: 182). But Schluchter's critique needs to be countered by pointing out the following elements. First, Weber struggled against naturalist monism in the theory of science, just as Schluchter says. But it appears not only unproductive but also fruitless to apply the anthropological schema »naturalist monism vs. culturist dualism« to the Weber-Nietzsche problem. Furthermore, placing Nietzsche within the context of naturalist monism is questionable and was criticised repeatedly by Weber. For naturalist monism in Weber's sense means a philosophical and metaphysical position that wants to explain the whole of reality by a subsumptive grand theory. It assumes philosophically that there is a ›true‹ world which can be expressed by objective laws or some theoretical language behind the world of appearances, independent of all the activities of human beings. It seems wrong to designate Nietzsche one of the naturalist monists as he rejected this position (Nietzsche 1997: 201 f.).

Secondly, it is not acceptable to see Nietzsche as a biologist, as Heidegger has shown. Finally, it should be pointed out that Schluchter's interpretation of Weber is not out of question. Schluchter uses the philosophy of value of Rickert, who tried to establish an objective system of values, as the fundamental model by which to interpret Weber's sociological »system«. According to Schluchter, values struggling with each other can be reduced to only three values, namely those of »truth«, »good«, and »beauty«. As many scholars state repeatedly, for example Mommsen and Peukert, Weber was suspicious of this kind of endeavour. Schluchter's interpretation is based on neglect of this historical fact.²⁴

²⁴ To be precise, Schluchter does not ignore this historical fact, but he is of the opinion that, despite it, we can reconstruct Max Weber's value theory according to the model of Rickert. To do this, Schluchter takes recourse to the anthropological foundation of Windelband. Following Windelband, the three different values »truth«, »good«, and »beauty« are based on three different competences of the human mind, i.e. representation (Vorstellen), want (Wollen), and feeling (Fühlen) (cf. Schluchter 1991: 294). But I cannot help feeling that Schluchter's attempt to go back to an anthropological foundation which belongs to the realm of beings in order to prove the validity of three different fundamental values runs the risk of falling into a kind of the naturalist monism or psychologism of which he (and Weber) must disapprove.

III.

In this last section, the historical facts about Nietzsche and Weber will be briefly reviewed and commented upon regarding this question. The following can be seen as historical fact:

1. Weber read Nietzsche in the 1890s, by 1894 at the latest. It shaped the content of his 1895 Inaugural Address in Freiburg. Based on the content of this speech, it is impossible to describe Weber as an evolutionary progressive optimist or a social Darwinist.²⁵
2. The affinity of their two minds does not remain at the level of the common »Zeitgeist«, which can be seen as the death of God or as the collapse of the traditional value order formerly seen as »objective«. ²⁶ But Weber was not an epigone of Nietzsche. »But most important is the affinity of their fundamental contemporary diagnosis, the definition of the ›great cultural problem‹ of the time, as Weber puts it. [...] Weber does not follow this diagnosis in an epigonic manner, but works it through seriously and critically.«²⁷

²⁵ »Obwohl Weber in seiner Freiburger Antrittsvorlesung Nietzsche an keiner Stelle direkt erwähnt, lassen sich doch eine Reihe von Themen identifizieren, welche mehr oder weniger als eine Anspielung auf zentrale Topoi der von Nietzsche propagierten Form von Kulturkritik verstanden werden können und die in der bisherigen Sekundärliteratur auch als solche zu Recht interpretiert worden sind« (Lichtblau 1996: 129-130). In spite of a friendly comment by Peter Senn in Venice, I am unable to share the interpretation that Nietzsche is a social Darwinist. For according to Nietzsche the history of the West is not a progressive process in which the strong survive but a process of decay in which the noble and strong have been almost exterminated by the mass of the weak.

²⁶ »Webers Diagnose der Heraufkunft eines neuen ›Polytheismus‹, derzufolge die ›alten Götter‹ in ›entzauberter‹ Form wieder ihren Gräben entsteigen und in Gestalt von ›unpersönlichen Mächten‹ erneut Einfluß auf das Leben der Menschen zu nehmen versuchen, steht insofern im vollen Einklang mit dem auch von Nietzsche hervorgehobenen Untergang aller historisch überlieferten monotheistischen Gottesvorstellung bzw. der in ihnen zum Ausdruck kommenden universalistischen Wertordnungen« (Lichtblau 1996: 156).

²⁷ »Am wichtigsten aber ist die Wahlverwandschaft in der grundsätzlichen Zeitdiagnose, in der Definition jener, wie Weber formuliert: ›großen Kulturproblem‹ der Zeit. [...] Weber folgt dieser Diagnose aber nicht epigonal, sondern arbeitet sich an ihr ernst und kritisch ab« (Peukert 1989: 13). See also Peukert (1989: 14).

3. Weber saw »the moral of nobility (Moral der Vornehmheit)« as the core of Nietzsche's thought. He regarded the concept of »ressentiment« positively as a heuristic construct.²⁸

4. Weber read Georg Simmel's *Schopenhauer und Nietzsche* very intensively.²⁹

In my opinion, more historical research is necessary to determine the relationship between Weber and Nietzsche and to what extent they agreed with one another. We must not to reduce the thought of one to that of the other. In support of this point Lichtblau says:

»More recent literature in particular thus repeatedly runs the risk of discussing the relationship between the works of Nietzsche and those of Weber too one-sidedly, too positively or negatively, and thus of implicitly or explicitly taking an ideological side themselves.«³⁰

»But Weber's relation to Nietzsche is a quite complex or even ambivalent one and must be seen against the background of general Nietzsche reception at the turn of the century as well as in the context of the different phases and shifts in thematic emphasis in the development of Weber's own work.«³¹

²⁸ »Bezeichnenderweise hebt Weber bereits in seinem »Kategorienaufsatz« von 1913 die grundsätzliche Bedeutung von Nietzsches moralgenealogischen Untersuchungen jetzt gleichberechtigt neben den »Entdeckungen« der Freudschen Psychoanalyse und des historischen Materialismus hervor, indem er nun Nietzsches Theorie des Ressentiments als eine psychologische und geschichtsphilosophische Konstruktion interpretiert, »welche aus dem Pragma einer Interessenlage eine – ungenügend oder gar nicht bemerkte, weil aus verständlichen Gründen »uneingestandene« objektive Rationalität des äußeren oder inneren Sichverhaltens ableitet« (Lichtblau 1996: 144-145).

²⁹ This fact does not automatically guarantee that Weber shared Simmel's understanding of Nietzsche. See Yamanouchi 1993: 194ff.

³⁰ In German: »Vor allem das neuere Schrifttum gerät dabei jedoch immer wieder in Gefahr, sich selbst noch entweder zu eindeutig positiv oder aber zu eindeutig negativ über das Beziehungsverhältnis zwischen den Werken Nietzsches, und Webers zu äußern und damit selbst implizit oder gar explizit weltanschaulich Partei zu ergreifen« (Lichtblau 1996: 127f.).

³¹ In German: »Webers Verhältnis zu Nietzsche ist aber ein durchaus vielschichtiges, wenn nicht gar ambivalentes und muß sowohl vor dem Hintergrund der allgemeinen Nietzsche Rezeption der Jahrhundertwende als auch im Kontext der

Despite this, some colleagues have been tempted to reduce the thought of one to that of the other. Why? First, it should be pointed out that despite a wealth of research as yet it has not been determined who Max Weber was, what he intended with his works, and how we should and can best use what he left. Furthermore, the fragmented character of Nietzsche's writings allow for a variety of interpretations. Put simply, the Weber-Nietzsche problem is a question of two variables and therefore, there is a relatively large scope for free interpretation. Secondly, both Weber and Nietzsche have been read in a political sense. Nietzsche has been read as the philosopher of the Nazis during and directly after the Second World War,³² and then recently as the philosopher of postmodernism. Weber has been read as a social scientist who represents »good Germany«, but now he is seen more and more as a critic of modernity, similar to Nietzsche. Furthermore, it would appear that this problem compels scholars to take and articulate their position either for or against the value of modernity. This makes the problem more difficult to solve, but also more attractive. It seems to reveal the productivity and (post-)modernity of Nietzsche's philosophy.

Bibliography

- Baumgarten, Eduard (ed.) (1964): *Max Weber. Werk und Person*, Tübingen.
- Bendix, Reinhard/Roth, Guenther (1971): *Scholarship and Partisanship. Essays on Max Weber*, Berkeley.
- Eden, Robert (1983): *Political Leadership and Nihilism. A Study of Weber and Nietzsche*, Tampa.

verschiedenen Phase und Schwerpunktverschiebungen innerhalb der Entwicklung von Webers eigenem Werk gesehen werden.« (Lichtblau 1996: 128 f.)

³² For example Lukács (1962).

- Fleischmann, Eugène (1964): De Weber à Nietzsche, in: *Archives Européennes de Sociologie* 5, pp. 190-238.
- Heidegger, Martin (1961): *Nietzsche*, 2 vols., 2nd edition, Pfullingen.
- Hennis, Wilhelm (1987): *Max Webers Fragestellung*, Tübingen.
- Lichtblau, Klaus (1996): *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kulturosoziologie in Deutschland*, Frankfurt am Main.
- Lukács, Georg (1962): *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin.
- Mitzman, Arthur (1970): *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber*, New York.
- Mommsen, Wolfgang J. (1965): Diskussionsbeitrag, in: *Max Weber und die Soziologie heute*, ed. Otto Stammer, Tübingen, pp.130-138.
- Mommsen, Wolfgang J. (1974): *Max Weber und die Deutsche Politik 1890-1920*, 2nd ed., Tübingen.
- Mommsen, Wolfgang J. (1982): *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, 2nd ed., Frankfurt am Main.
- Nietzsche, Friedrich (1978): *Thus spoke Zarathustra*, trans. Walter Kaufmann. London: Penguin.
- Nietzsche, Friedrich (1999): *Kritische Studienausgabe*, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari, Berlin/ New York.
- Nietzsche, Friedrich (1997): *Philosophical Writings*, ed. Reinhold Grimm, New York.
- Peukert, Detlev J. K. (1989): *Max Webers Diagnose der Moderne*, Göttingen.
- Scaff, Lawrence A. (1989): *Fleeing the Iron Cage. Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber*, Berkeley, Los Angeles, London.
- Schluchter, Wolfgang (1991): *Religion und Lebensführung*, vol. 1, Frankfurt am Main.
- Schluchter, Wolfgang (1996): *Unversöhnte Moderne*, Frankfurt am Main.

- Weber, Max (1895): Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik, Freiburg, in: *Max Weber Gesamtausgabe*, I/4, 2nd half-vol., Tübingen 1993.
- Weber, Max (1917/1919): Wissenschaft als Beruf, in: *Max Weber Gesamtausgabe*, I/17, Tübingen 1992.
- Weber, Max (1968): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ed. by J. Winckelmann, Tübingen.
- Weber, Max (1976): *Wirtschaft und Gesellschaft*, ed. by J. Winckelmann, Tübingen.
- Weber, Max (1978): *Economy and Society*, ed. by Guenther Roth and Claus Wittich, Berkeley, Los Angeles, London.
- Weber, Max (1996): *Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus*, ed. by Klaus Lichtblau and Johannes Weiß, 2nd ed., Bodenheim.
- Weber, Max (2001): *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons. London: Routledge.
- Weber, Max (2009): *Essays in Sociology*. London: Routledge.
- Weiß, Johannes (1988): Georg Simmel, Max Weber und die “Soziologie”, in: *Simmel und die frühen Soziologen*, ed. by Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main, pp. 36-63.
- Yamanouchi, Yasushi (1993): *Ni'che to Uêbâ (Nietzsche and Weber)*, Tokyo.
- Yamanouchi, Yasushi (1999): *Nihon no shakaikagaku to Uêbâ taiken (Social sciences in Japan and the Weber experience)*, Tokyo.

Teil II. Konstruktion des Anderen.

Die Einleitung zum Sammelband *Japanische Intellektuelle im Spannungsfeld von Orientalismus und Okzidentalismus (Intervall 11)* (2008)

Dieser Sammelband dokumentiert eine Tagung, die im Rahmen des DFG-Projekts »Interkulturelle Vermittlung: Zur Bedeutung und Wirkung von Mori Ôgai in der kulturellen Modernisierung Japans« mit Unterstützung der Interdisziplinären Arbeitsgruppe Kulturforschung der Universität Kassel am 5. Februar 2007 in Kassel stattgefunden hat.¹

Auch heute noch begegnen sich der Westen und der Nichtwesten in gegenseitigen dichotomen Klischees. Das Verhältnis zwischen Japan und den westlichen Ländern macht hiervon keine Ausnahme. Ein sowohl im Westen als auch in Japan weit verbreitetes dualistisch zugespitztes Klischee besagt z. B., die japanische Kultur bzw. Nation sei ästhetisch hoch entwickelt, das feine, ästhetische Gefühl spiele in dieser Kultur eine größere Rolle als im Westen, und der Japaner orientiere sich bei Entscheidungen und Handlungen am Kollektiv,² während im Westen der kognitive Aspekt betont werde und Entscheidungen und Handlungen rationaler, logischer und individueller motiviert seien.³ Nicht nur der Westen betrachtet die japanische Kultur mit dieser dualistischen Perspektive, sondern sie wird auch bei der Selbstbeobachtung und -thematisierung Japans zumeist unreflektiert vorausgesetzt. Ein Indiz dafür ist die große Nachfrage nach populär- und pseudowissenschaftlicher Literatur, die in Japan *nihonjin ron* (Diskurs über Japaner) heißt und mit der große Umsätze auf dem japanischen Buchmarkt erzielt werden. In dieser Literatur findet man

¹ Eine kleine biographische Darstellung Mori Ôgais findet sich im Beitrag Morikawas im vorliegenden Sammelband.

² Z. B. Reischauer 1977: bes. 146 ff.; Benedict 1946 (deutsch 2006) usw.

³ »The European is a close reasoner; his statements of fact are devoid of any ambiguity; he is a natural logician, albeit he may not have studied logic« (Cromer, Evelyn Baring: *Modern Egypt*. Hier zit. nach Said 1994: 38).

eine Fülle von Beispielen für die kulturelle Differenz zwischen dem Westen und Japan, von denen einige völlig absurd sind, manche eher ernst zu nehmen.⁴ Im Allgemeinen beschränkt sich die *nihonjin ron*-Literatur auf Vergleiche zwischen der japanischen »Kultur« und der westlichen, und sie bezieht weder die »afrikanische« noch die »chinesische« Kultur mit ein.⁵

Es liegt auf der Hand, dass die *nihonjin ron*-Literatur eine ideologische Funktion erfüllt. Schwerer zu sagen ist, warum die Nachfrage nach dieser Literatur nicht nachlässt, sondern sie sich anhaltend großer Beliebtheit erfreut. Zunächst ist auf das hinzuweisen, was die Art des Kulturvergleichs, wie er in der *nihonjin ron*-Literatur gepflegt wird, verstellt und gleichsam unsichtbar macht. Erstens: Der Begriff der Kultur entwickelte sich in Europa im 18. Jahrhundert im Kontext einer Erweiterung der Weltkenntnis und daher der Möglichkeit historischer und regionaler Vergleiche, und seit Ende des 18. Jahrhunderts ist er auch ein Begriff für die Selbstbeschreibung Europas. »Kultur im modernen Sinne ist immer die als Kultur reflektierte Kultur« (Luhmann 1997: 880). Reflexion aber ist nichts anderes als Selbstthematisierung und -beschreibung. »In der Selbstbeschreibung macht das System sich selbst zum Thema, es behauptet eine eigene Identität« (Luhmann 1995b: 399). Die Thematisierung von Kultur war ein Indikator für die Entstehung einer Weltgesellschaft. Die große Nachfrage nach Literatur, in der Japan sich selbst thematisiert, ist ein Indikator dafür, dass Japan immer mehr in diese Weltgesellschaft einbezogen wird. Zweitens: Das Selbstbild und die kollektive Identität des modernen Japan haben sich mit dessen Modernisierung und der Bildung des Nationalstaates in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts herausgebildet.

⁴ Zur *nihonjin ron*-Literatur siehe die Arbeiten Befu Harumis wie Befu 1981, 1991, 1993.

⁵ Tsukishima (1984) behandelt die ernstzunehmende kulturvergleichende Literatur vom 16. bis 20. Jahrhundert als *nihonjin ron*, d.h. als Forschung über die Nationalität der Japaner. Aber in den von ihm ausgewählten Texten finden sich nur Vergleiche Japans mit dem Westen, die ausgewählten Autoren sind ausschließlich Japaner und Westler. Weder Chinesen noch Araber noch Koreaner werden zum *nihonjin ron*-Diskurs zugelassen. Das zeigt, wie begrenzt der Vergleichshorizont der Selbstthematisierung von Japanern immer noch ist.

Es ist unumstritten, dass der Bezug auf den Westen hierbei eine große, sogar unentbehrliche Rolle gespielt hat. Doch das Problem der kulturellen Identität im sich modernisierenden Japan wurde von den damaligen Intellektuellen nicht direkt nach der »Öffnung« des Landes durch den und in Richtung nach dem Westen 1854, sondern erst in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts als Problem wahrgenommen (Pyle 1969).

In jedem Kulturvergleich steckt ein Problem der klassischen zweiwertigen Logik. Denn »die Beschreibung einer Selbstbeschreibung« entwirft »andere Seinsprojektionen [...] als der, den sie beschreibt« (Luhmann 1995b: 398). Aber wenn wir Luhmann weiter folgen, ist Beschreiben eine Art von Beobachten, und Beobachten ist unterscheidendes Bezeichnen. »Unterscheiden und Bezeichnen ist aber immer mit einer doppelten Ausgrenzung verbunden. Ausgegrenzt wird der *unmarked space* auf der anderen Seite der Unterscheidung, das jeweils Nichtbezeichnete. Und ausgegrenzt wird auch die Einheit der Operation, die eine Unterscheidung verwendet, um deren eine, aber nicht deren andere Seite zu bezeichnen« (Luhmann 1995b: 399). Nicht zu vergessen ist bei einem Kulturvergleich die ihm inhärente Asymmetrie. Wie erwähnt, enthält der moderne Begriff der Kultur seit seiner Geburt im 18. Jahrhundert eine vergleichende Komponente. Der erste Schritt für einen Kulturvergleich ist Grenzziehung zwischen Kulturen, zwischen der eigenen und der fremden. Erst die Unterscheidung »unserer« Kultur von »ihrer« Kultur, dieser Kultur von jener Kultur, ermöglicht einen Kulturvergleich. Denn wenn die eine Kultur von der anderen ununterscheidbar ist, bedeutet das, dass beide identisch sind. Damit wäre weder ein Vergleich möglich noch eine Vermittlung nötig. Indessen ist Kulturvergleich, wie jeder andere Vergleich, »eine dreistellige Operation, mit der man noch mehr Komplexität erzeugen kann« (Luhmann 1995a: 38). Die drei Teile dieser Operation werden in der Tradition der europäischen Rhetorik *primum comparandum*, *secundum comparatum* und *tertium comparationis* genannt. Das Vergleichene muss unterschieden werden, aber ein Vergleichsgesichtspunkt muss die Sel-

bigkeit des Verschiedenen als Grundlage des Vergleichs gewährleisten. Erst die Operation des Vergleichs generiert verschiedene Kulturen, die gegeneinander vermittelt werden sollen, nicht umgekehrt. Durch die Operation des unterscheidenden Beobachtens wird aber eine Asymmetrie zwischen dem Eigenen und dem Fremden, dem durch Unterscheidung Bezeichneten und dem dadurch Nichtbezeichneten, erzeugt.

Die ersten drei Beiträge des vorliegenden Bandes beziehen sich auf die postkoloniale Theorie nach Said. Bekanntlich hat Edward W. Said nach dem Instrumentarium gefragt, »by which European culture was able to manage – and even produce – the Orient politically, sociologically, militarily, ideologically, and imaginatively during the post-Enlightenment period« (Said 1978: 3). Said stellte die These auf, der Orient im engeren Sinne – der Nahe Osten – sei ein Konstrukt des Westens, wobei er sich vor allem auf Beispiele aus der englischen und französischen Orientalistik bezog. Dieses Konstrukt ist ein Produkt des Kommunikationssystems, welches im Bild des Anderen ein Gegenbild des Eigenen entwirft, um kraft der zweiwertigen Logik die Identität des modernen Westens zu produzieren. Dieses *Andere* heiße *Orient*. Es stelle allerdings nichts anderes dar als ein negatives Spiegelbild des Westens, und es repräsentiere all das, was man im Westen nicht sein wolle. Reinhart Koselleck überprüfte asymmetrisch angelegte Begriffspaare wie Hellene/Barbar, Christ/Heide, Mensch/Unmensch mit einer semantischen Struktur, die politische Erfahrungen und Erwartungen freisetzte und zugleich begrenzte. Diese Art von Begriffspaaren reduziert die Menschheit auf nur zwei sich gegenseitig ausschließende Gruppen und überformt »die Vielfalt tatsächlicher Beziehungen und Absichtungen zwischen verschiedenen Gruppen« so, dass »die Betroffenen teils vergewaltigt werden, teils – proportional dazu – als Handelnde überhaupt erst politische Aktionsfähigkeit gewinnen« (Koselleck 1989: 215). Mit derartigen Unterscheidungen bringt auf der einen Seite ein kollektiver Akteur (Subjekt) sich selbst hervor, und auf der anderen Seite wird ihm sein Gegenstand (Objekt) gegenübergestellt. Die Dichtomien Ost/West,

Asien/Europa, Orient/Okzident gehören zu dieser Art von Begriffspaaren; dies macht den eigentlichen Kern der These Saids aus.⁶ Demnach kann sich das System »Westen« nur dann stabil halten und seine Identität (re-) generieren, wenn es sich vom Osten unterscheidet. »Orient« bzw. »Asien« ist in diesem Sinne nicht Selbstbezeichnung, sondern Fremdbezeichnung.⁷ (Oder kann man ernsthaft behaupten, es gäbe eine asiatische kulturelle Identität, die von der Türkei bis Japan reiche und auch die Mongolei, Indien und, nicht zu vergessen, China umfasse?)

Was aber geschieht, wenn der Osten den Westen betrachtet, und zwar mit dessen Wissen und dessen Semantik? Der Leser mag diese Frage merkwürdig finden. Denn historisch betrachtet, ist Japan nie vom Westen kolonialisiert worden; vielmehr gelang es ihm – in den Augen der meisten Beobachter – nach einer erfolgreichen Reformpolitik seit der Meiji-Restauration 1868 selbst zu einer Kolonialmacht zu werden und außer den Inseln Hokkaidô und Okinawa auch noch Formosa (1895) und Korea (1910) seinem Herrschaftsbereich einzuverleiben, später sogar große Teile Nordchinas und der Mandschurei. Daher ist die postkoloniale Theorie in Japan eher mit Bezug auf seine ehemaligen äußeren Kolonien wie Taiwan und Korea einerseits und die „inneren Kolonien“ Hokkaidô und Okinawa andererseits rezipiert worden (z. B. Koyasu 2003). Aber Sakai und Shimada haben im englischen bzw. im deutschen Sprachraum gezeigt, dass die Theorie des Postkolonialismus auch auf das Verhältnis zwischen Japan und dem Westen angewandt werden kann. Sie haben aufgezeigt,

⁶ Der Begriffsgegensatz »Okzident/Orient« lässt sich Said zufolge bis auf den Gegensatz »Hellenë/Barbar« in der griechischen Antike zurückverfolgen. Said 1979: 56 f.; auch vgl. Said 1993: xxviii.

⁷ Zum höchst umstrittenen und problematischen Begriff der »asiatischen Produktionsweise« siehe zunächst Spivak 1999: Kap.1, bes. S. 72-111. Sie stellt zutreffend fest: »and indeed most of us in the position of writing books such as this one [have] the tendency to assign a statistic ethnicity to the Other [of the West] in order to locate critique or confirmation of the most sophisticated thought or act of the West« (Spivak 1999: 110).

dass und wie die moderne »japanische« Identität als das Andere der modernen westlichen Rationalität konstruiert worden ist.⁸

An die These der Konstruktion Japans bzw. des Japanischen als des *Anderen* der westlichen Moderne lassen sich weitere wissenssoziologische Fragen anschließen, z. B. die nach dem interkulturellen Vermittler (siehe dazu Weiß 2001). Welche Rolle haben die damaligen japanischen Intellektuellen für die Konstruktion des Selbst- und Fremdbildes gespielt? Benedict Anderson hat schon vor längerem darauf hingewiesen, dass zweisprachige Intellektuelle aus Kolonialländern in Asien, Afrika und Lateinamerika, die die Sprache der europäischen Kolonialmacht beherrschten und somit Zugang zur modernen westlichen Kultur hatten, das Modell der Nation, des Nation-Seins und des Nationalstaates übernahmen und den Nationalismus in ihrer Heimat anfachten (Anderson 1988: 118, 140).⁹ Anders formuliert: zweisprachige Intellektuelle übernahmen die Semantik zur Selbstbeschreibung (als Nation mit kollektiver Identität) und mit ihr die Wahrnehmungs- und Beobachtungsperspektive des Westens. Japanische Intellektuelle waren in dieser Hinsicht trotz der Bewahrung der Unabhängigkeit des Landes keine Ausnahme (dazu z. B. Morikawa 2008).

Vor die Aufgabe gestellt, eine japanische kulturelle Identität zu entwerfen, bemühten sich die japanischen Intellektuellen, Japan vom Westen unterscheidbar erscheinen zu lassen. Das war nicht sonderlich schwierig. Denn gerade die westliche Moderne setzte damit an und hielt sich dadurch in Gang, dass sie sich von ihrem Anderen unterscheidet, und zwar zeitlich

⁸ Siehe Sakai 1992, 1997; Sakai (Hg.) 2005. In deutscher Sprache siehe Shimada 2000/2007. Harootunian merkt sogar an: »contemporary postcolonial discourse is simply a repetition of the Japanese experience in a different historical register, where the outside, Europe's unacknowledged shadow, returns to take reprisals for the injuries inflicted on it by colonialism and imperialism, which Japanese were the first to recognize and put into question« (Harootunian 2000: 422).

⁹ Zum Zusammenhang der Begriffe »Kultur« und »Nation« sagt Luhmann: »Mit dem Begriff der Kultur wird der Begriff der Nation aufgewertet, ja in seiner modernen Emphase überhaupt erzeugt. Und erst von diesem Standort aus erscheint Kultur als etwas, was immer schon gewesen ist, und löst damit die alten ontologisch-kategorialen Weltinvarianten, die für Vergangenheit und Zukunft gleichermaßen galten, auf – und ab« (Luhmann 1995a: 41).

von der Vergangenheit,¹⁰ räumlich vom Orient. Die japanischen Intellektuellen hoben diese Unterscheidung nicht auf, sondern kehrten nur ihr Vorzeichen um. So ergab sich das Bild japanischer Einzigartigkeit¹¹ – gleichsam ein umgekehrter Orientalismus, den man womöglich als *Okzidentalismus* bezeichnen kann.¹² Es ist aber zu beachten, dass die konstitutive Differenz, die erst weitere Unterschiede schafft, bei der Umkehrung des Orientalismus in den Okzidentalismus unberührt bleibt, nämlich die Unterscheidung von Ost und West bzw. Asien und Europa; nur werden die Unterschiede anders bewertet. Die westliche Moderne und ihre Funktionssysteme – moderne Wissenschaften und Technologie, Kapitalismus, Demokratie, bürokratischer Anstaltsstaat, modernes Rechtssystem, Menschenrechte usw. als deren Erscheinungsformen – erheben seit ihrer Geburt bis heute Anspruch auf Universalität. Das Japanische aber beansprucht keine Universalität; vielmehr konstituiert es sich gerade dadurch, dass es sich vom Universellen unterscheidet.¹³ Bereits im 18. Jahrhundert hob die nativistische *kokugaku*-Schule die Einzigartigkeit und Originalität des Japanischen als Negation von Universalität hervor;¹⁴ sie wies Lehren und Dogmen mit Universalitätsanspruch wie Konfuzianismus und Bud-

¹⁰ Wie der Beitrag Seiferts im vorliegenden Band zeigt, weist Takeuchi Yoshimi auch darauf hin, dass die westliche Moderne aus der Entgegensetzung zum Feudalen hervorgegangen ist. Aber man soll darüber nicht die *Querelle des Anciens et des Modernes* im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert vergessen, in der der Versuch unternommen wurde, die Moderne durch Unterscheidung von der Antike zu definieren.

¹¹ Natürlich wäre es übertrieben zu behaupten, alle japanischen Intellektuellen hätten Definitionen, Unterscheidungen und Perspektiven unkritisch vom Westen übernommen. Es gab zeitlich und personell durchaus unterschiedliche Versuche, das Japanische vom Westlichen zu unterscheiden und die Grenze zwischen beidem zu ziehen. Entscheidend aber ist, dass die Position des konstruktiven Anderen für Japaner in der Neuzeit immer vom Westen besetzt war. Das ist auch daran abzulesen, dass – wie oben erwähnt – in der *nihonjin ron*-Literatur die japanische Kultur ausschließlich mit der westlichen verglichen wird.

¹² Zum Okzidentalismus siehe zuerst Buruma / Avishai 2005; Carrier (Hg.) 1995.

¹³ Dies nennt Werblowski »Heilige Partikularität«. Hier zit. nach Eisenstadt 1991: 36.

¹⁴ *Kokugaku* hießen Japanstudien, die im späten 17. entstanden. Sie bemühten sich darum, vor allem durch philologische Erforschung älterer Texte eine *urjapanische Kultur vor dem Einfluss fremder Kulturen wie China und Indien* zu erschließen. In Verbindung mit *Shintō* trug sich auch zur Entwicklung einer nativistischen und nationalistischen politischen Ideologie bei und bot die ideologische Grundlage für die Meiji-Restauration. Zu Motoori Norinaga, dem wichtigsten Denker der *kokugaku*-Schule, siehe Buck-Albulet 2005, Motoori 2007.

dhismus als *kara gokoro* zurück und stellte ihnen die ästhetische, nur intuitiv zugängliche Gemütsverfassung namens *mono no aware* als ur-japanisch entgegen.¹⁵

Aber diese konstitutive Strategie der Selbstbeschreibung des Japanischen birgt zwei fundamentale Schwierigkeiten in sich. Erstens: *Originalität, Einzigartigkeit, Singularität, Partikularität*, wie immer man sie auch benennen mag, können *nicht durch Sprache*, jedenfalls *nicht in allgemein verständlicher und kommunikatibler Form* ausgedrückt werden, wie schon europäische Romantiker bemerkten, die sich ebenfalls auf der Suche nach ihrer jeweiligen kulturellen Identität befanden.¹⁶ Im japanischen Fall gilt dies umso mehr, als das Japanische durch den Mangel an Universalität, d. h. durch Abwesenheit allgemeiner Zugänglichkeit, wenn nicht gar als ihr Gegenteil definiert wird. Die Suche nach dem Japanischen führt daher notwendigerweise ins Esoterische, mithin sprachlich schwer Mitteilbare. Hierin liegt womöglich ein Grund dafür, dass sich die *kokugaku*-Schule Gedichten im *man'yōshū*¹⁷ zuwandte, deren Verständnis besondere Anstrengung und Übung erfordert. Zweitens: Dieser Beschreibungsstrategie fehlt es an Selbständigkeit. Denn in einer Selbstbeschreibung, die sich als partikular und einzigartig versteht, wird etwas Universelles vorausge-

¹⁵ Nicht nur Buddhismus und Konfuzianismus, sondern alle universalistischen Religionen und Ideologien wie Liberalismus, Konstitutionalismus, Fortschrittsglaube oder Marxismus konnten sich entweder nur mit starker Modifizierung oder sogar nur unter Verzicht auf ihre universalistische Botschaft in Japan etablieren, abgesehen von im kleineren Kreisen von Intellektuellen. »Alle diese ideologischen Einflüsse hätten auf den ersten Blick eine Redefinition der kollektiven Symbolik in einem universalistischen Sinne provozieren müssen; aber mit Ausnahme kleiner Gruppe von Intellektuellen schlugen solche Redefinitionsversuche bis heute keine Wurzeln im japanischen Bewußtsein. Stattdessen wurden die Prämissen jener universalistisch orientierten Religionen und Ideologien umgeformt in Richtung auf die natürliche primodiale Dimension« (Eisenstadt 1991: 36 - 37).

¹⁶ Dafür sind die Universalpoesie Fr. von Schlegels und die Naturphilosophie Schellings repräsentativ, in unserem Zusammenhang nicht zuletzt aber auch die Staatsphilosophie Adam Müllers. Für einen Überblick über die Romantik und ihre Problematik siehe Safranski 2007 bzw. Helduser / Weiß (Hg.) 1999. Die romantische Individualitätsidee wurde auf den modernen Nationsbegriff übertragen, der somit folgende drei Elemente enthält: 1. »die Vorstellung einer der ordinären Kommunikation entzogenen transzendenten Welt, 2. die Idee der Individualität als Kern der Wirklichkeit und Ausgangspunkt der Welterfahrung, 3. die Betonung eines ästhetischen Zugangs zur Individualität und damit zum Absoluten«. Siehe Giesen 1993: 142 ff. hier 145; auch Giesen / Jung 2002: 286 ff.

¹⁷ Die älteste Gedichtsammlung Japans, entstanden im 8. Jahrhundert.

setzt, nämlich das Andere mit dem Universalitätsanspruch. Weil es ohne das Universelle nicht bestehen kann, ist das Partikulare und Einzigartige *parasitär*.¹⁸ Wenn dem aber so ist, kann man dann diese Strategie der Selbstbeschreibung und -bezeichnung überhaupt als solche bezeichnen? Tatsächlich konnten japanische Intellektuelle in der Neuzeit seit der Meiji-Restauration die insbesondere von der *kokugaku*-Schule gepflegte semantische Tradition der heiligen Partikularität mit dem Okzidentalismus verbinden.¹⁹ [...]

Literatur

- Anderson, Benedict (1988): *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzept*, Frankfurt / New York.
- Assmann, Jan (1992): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München.
- Befu, Harumi (Hg.) (1993): *Cultural Nationalism in East Asia. Representation and Identity*, Berkeley.
- Befu, Harumi, Nationalism and Nihonjinron, in: Befu (Hg.) (1993), S. 107-135.
- Befu, Harumi / Kazufumi Manabe (1981): An Empirical Study of Nihonjinron: How Real Is the Myth?, in: *Kwansei Gakuin University Annual Studies 36*, S. 97-111.
- Befu, Harumi / Kazufumi Manabe: Nihonjinron (1991): The Discussion and Confrontation of Cultural Nationalism, in: *Kwansei Gakuin University Annual Studies 40*, S. 101-115.

¹⁸ Vgl. hierzu auch Serres 1987.

¹⁹ Allerdings weist Sakai diese Interpretation und Rekonstruktion des Diskurses der *kokugaku*-Schule als Projektion des modernen Schemas von universell/partikular in die Vergangenheit zurück. Die Annahme, dass das Japanische lange vor der Begegnung mit der Moderne sich selbst als Partikulares dem Chinesischen als Universellem thetisch gegenübergesetzt habe, begehe den Fehler einer *petitio principii*, weil sie die Identität und Einheit des Chinesischen immer schon voraussetzen müsse. Siehe z. B. Sakai 1988, 1992.

- Buck-Albulet, Heidi (2005): *Emotion und Ästhetik: Das „Ashiwake obune“ – eine Waka-Poetik des jungen Motoori Norinaga im Kontext dichtungstheoretischer Diskurse des frühneuzeitlichen Japan*, Wiesbaden.
- Buruma, Ian / Avishai Margalit (2005): *Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde*, München / Wien.
- Carrierr, James G. (Hg.) (1995): *Occidentalism. Images of the West*, Oxford.
- Eisenstadt, Shmuel Noah (1991): Die Konstruktion nationaler Identitäten in vergleichender Perspektive, in: Bernhard Giesen (Hg.): *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, Frankfurt/M., S. 21-38.
- Giesen, Bernhard (1993): *Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit*, Frankfurt/M.
- Giesen, Bernhard / Kay Junge (2002): Vom Patriotismus zum Nationalismus. Zur Evolution der „Deutschen Kulturnation“, in: Bernhard Giesen (Hg.): *Nationale und kollektive Identität*, Frankfurt/M., S. 255-303.
- Harootunian, Harry (2000): *Overcome by Modernity. History, Culture, and Community in Interwar Japan*, Princeton University Press.
- Koselleck, Reinhart (1989): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M.
- Helduser, Urte / Johannes Weiß (Hg.) (1999): *Die Modernität der Romantik. Zur Wiederkehr des Ungleichen*, Kassel (Intervalle 4).
- Koyasu, Nobukuni (2003): „Aja“ ha dô katarare te kita ka (Wie wurde über „Asien“ gesprochen?), Tôkyô.
- Luhmann, Niklas (1995a): Kultur als historischer Begriff, in: Ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 4, Frankfurt/M., S. 31-54.
- Luhmann, Niklas (1995b): *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt/M.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M.
- Morikawa, Takemitsu (2008): Die kulturelle Moderne und die kulturellen Intellektuellen in Japan mit besonderer Rücksicht auf die Romantik, in:

- Ders.: *Wissen und Konstruktion des Anderen. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Soziologie*, Kassel, S. 138-147.
- Motoori, Norinaga (2007): *The poetics of Motoori Norinaga*, Honolulu.
- Pyle, Kenneth B. (1969): *The New Generation in Meiji Japan. Problems of Cultural Identity, 1885-1895*, Stanford.
- Safranski, Rüdiger (2007): *Romantik. Eine deutsche Affäre*, München.
- Said, Edward W. (1978): *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, New York.
- Said, Edward W. (1993): *Culture and Imperialism*, London.
- Sakai, Naoki (1988): Modernity and Its Critique: The Problem of Universalism and Particularism, in: *The South Atlantic Quarterly* 87 (3), Summer, S. 475-504.
- Sakai, Naoki (1992): *Voices of the Past*, Ithaca u. a.
- Sakai, Naoki (1997): *Translation and Subjectivity. On "Japan" and Cultural Nationalism*, Minneapolis / London.
- Sakai, Naoki (Hg.) (2005): *Deconstructing Nationality*, Ithaca, N.Y.
- Serres, Michel (1987): *Der Parasit*, Frankfurt/M.
- Shimada, Shingo (2007 [2000]): *Die Erfindung Japans. Kulturelle Wechselwirkung und politische Identitätskonstruktion*, Frankfurt/M. / NY.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999): *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge / London.
- Takeuchi, Yoshimi (2005): Was bedeutet die Moderne? Der Fall Japan und der Fall China, in: Ders.: *Japan in Asien. Geschichtsdenken und Kulturkritik nach 1945*, hrsg. v. W. Seifert u. Ch. Uhl, München, S. 9-54.
- Tsukishima, Kenzô (1984): *Nihonjin ron no naka no nihonjin [Japaner in der nihonjin ron- Literatur]*, Tôkyô.
- Weiß, Johannes (2001): Über interkulturelle Vermittler, in: Cornelia Bohn/ Herbert Willems (Hg.), *Sinngeneratoren. Fremd- und Selbstthe-*

matisierung in soziologisch-historischer Perspektive, Konstanz, S. 79-88.

Politics of Sociology (2003)

Secularisation Theory and the Construction of the Enemy

I.

Sociologically, »secularisation« refers to one aspect of modernisation that can be observed in parallel with the urbanisation, industrialisation and scientisation of life. Taking a closer look, »secularisation« refers to the fact that fewer and fewer numbers of people in society are interpreting their experiences and choosing to act under the influence of the religion of the established church. Moreover, »secularisation« is generally seen as the decline of the importance of the transcendent. Today, it is said that people no longer relate their experiences to ideas of a transcendent world, such as concepts of heaven and hell, with much intensity. The German sociologist Tenbruck states that:

»Sociology has showed nowhere that history is merely the remarkable disguise of an anonymous social process which is carried out by its own necessity, but it requests that we observe history only in this way. Sociology has showed nowhere that the human being plays a role in a society instead of acting on his or her own, but it requests that we observe ourselves in this way. Sociology has demonstrated nowhere that the number of crimes, violence, deviance and failures of life must increase with the growing complexity of the society, but it advises us to see this development as unchangeable« (Tenbruck 1984: 48).

We could extend Tenbruck's list and draw a further parallel by applying it to the sociology of religion, saying that the sociology of religion has showed nowhere that *modern* society is indeed a secularised one, but it demands that we observe it and ourselves in that way. Indeed, we are still discussing whether modern society is a secular one, or rather a secularised one, or not. But Tenbruck asserts in the Weberian tradition

that sociological ideas and theories are not a representation of the reality, but only a (not »the«) manual for interpreting reality. However, both producers and consumers of sociological theories have a tendency to be caught up in the illusion that what they are writing or reading is a description of reality, and they might often forget the instrumental character of theories and ideas. Has this *quid pro quo* given rise to any side effects caused by the worldviews provided by sociology or the semantics with which it operates? It is remarkable that some things are made visible and others rendered invisible by its leading distinction »sacred / secular«. Does the sociology of religion maybe construct a special kind of binding worldview for daily scientific and political communication? Do the semantics of the sociology of religion not assume a special kind of understanding of religion? Has modern Western society's reference to itself as a secularised society not contributed to the construction of »the other of modernity« or »the enemy of civilisation«?

In the present paper, I aim to examine these observations on religion in modern society, that is, the attitudes towards religion in the sociology of religion employed by canonised authors like Talcott Parsons, Bryan Wilson, Robert N. Bellah and Emil Durkheim, focusing on their theory of »secularisation«, in order to show how these authors differentiate, rendering some things visible and others invisible. Furthermore, I want to show how and in which historical context the leading distinction between »the sacred« and »the secular« entered sociological communications about religion. In other words, this investigation aims to outline how one might analyse the way in which »religion« is produced and how the other of modernity is constructed in communications about religion by the semantics used by the sociology of religion.

One of proponents of the »secularisation« thesis, Bryan Wilson, defines religion as »the repository of custom and the custodian of social values expressed in the most general and elevated form« (Wilson 1976: 3). It has been »a primary agency of social control and of socialization«

(ibid.). Furthermore, it was »the vehicle of culture, providing men with guidelines for life together« (Wilson 1976: 80). For him, modernisation means »a shift from society conceived as a moral order to society conceived primarily as a technical order« (Wilson 1976: 19). In proportion with this shift, functional differentiation, that is, the division of labour, has increased (Wilson 1976: 40 f.).

One result of this is that religions are finding it difficult to survive. Why? The religious order of meanings comes more and more into conflict with rational secular order, as many other sociologists insist. This difficulty

»occurs at a more fundamental level – in the irreconcilability of the suppositions of faith in the supernatural and its arbitrary unexplained authority, and the suppositions that underlie all other activities and operations in which modern men engage in their everyday lives [...] It affects all the ancient creeds in the face of modernity: the dietic demands on the Jew; the caste obligations of the Hindu; even the exactions of Ramadan on the conscientious Muslim, stand in ever sharper contrast to the needs, functions, and rhythms of the present-day world« (Wilson 1976: 13).

Wilson explains the reason for this:

»The reason is that religious concerns are themselves ultimately not reducible to the rational. Religious activity is for its own sake: its end is the glory of God and the salvation of men [...] Western religion has been deeply concerned with moral matters, with the quality of relationships, but these relationships are themselves between persons, not between role-performers: they are not subject to rational order« (Wilson 1976: 89).

In his discussion, we should note following dichotomies, such as the rational / the irrational, technical order / moral order, advanced society / tribal society, and so on. Religion is irrational in the sense that it cannot be reduced to technical rationality and is one of the most important irrational powers, constituting a moral order opposed to the technical order.

Finally, Wilson insists on a thesis that »modern societies have ceased to depend upon an integrated consensus of values as the basis of their cohesion« (Wilson 1976: 13).

Parsons did not deal with religion intensively, but his approach to it has had a lasting influence on the sociology of religion (Knoblauch 1999: 98). According to Parsons, religions are those ideas or beliefs that are more or less connected to each other and refer to »supernatural« and »holy« beings (Knoblauch 1999: 98). Religion takes on a cognitive and a normative function by providing a system of meanings that helps to constitute the identity of a person. As far as the cognitive aspect is concerned, it provides a pattern and matrix for interpreting events and things in the world, and in normative terms it constitutes a system of values that governs people's actions. The latter is referred to as »evaluative function« (Knoblauch 1999: 100). Although Parsons and Bellah do not accept Wilson's last thesis, introducing the concept of »civil religion«, they understand religion as an integrative factor in society and Parsons tries to strengthen his claim that religions do not lose their meaning in modern society:

»The contemporary Catholic, Protestant, or Jew may, with variations within his own broader faith, even for Catholics, be a believer in the wider societal moral community. This level he does not share in regard to specifics with those of other faiths. He has, however, as I have put it, come to respect the religious legitimacy of these other faiths. The test of his legitimacy is that he and the adherents of these other faiths recognize that they can belong in the same moral community – which may be a predominantly secular, politically organized society – and that this common belongingness means sharing a religious orientation at the level of civil religion« (Parsons 1978: 246).

Both Parsons and Bellah accept the thesis that traditional religion in the form of the church is receding as the process of modernisation advances. Referring to modern American politics, Parson and Bellah are of opinion

that »the American societal community did indeed have a religion, with a relatively full panoply of beliefs and practices and that this could be considered both constitutive of and expressing the moral community which constituted the nation« (Parsons 1978: 220; also see Bellah 1967). Here, modern society increasingly becomes a moral community in the sense of Durkheim (Parsons 1978: 242). According to Parsons, Soviet Communism can be interpreted as another example of civil religion, helping to explain what is happening in America. This concept of civil religion comes from Parsons' and Bellah's interpretation of Emile Durkheim. As we will see below, Durkheim combined the organic solidarity of society with the institutionalised individualism that he referred as »the cult of the individual«, trying to understand this organic solidarity from the perspective of social evolution (Parsons 1978: 228). However, although this approach is more open to religious phenomena in society, its theoretical definition of religion is relatively broad. The following quote can be taken as an example: »what has come generally to be called ›religion‹ stands at the highest level in the cybernetic hierarchy of forces which, in the sense of defining the general directionality of human action among the possible alternatives permitted in the human condition, controls the processes of human action« (Parsons 1978: 240). Anything that fits his definition will be called a »religion«. Wilson is not far off this logical vicious circle. He appears only to repeat his definition of religion when he says that religious and moral concerns cannot be reduced to the rational, thus opposing religion to the rational in the same way as to the technical (Wilson 1976: 89 f.).

Thus we may conclude that Parsons and Bellah, on the one hand, and Wilson, on the other hand, are thinking within the same framework, which has coupled religion with morals and regards society as a closed moral community. This holds, even if they estimate the condition of modern society in a slightly different manner.

II.

The concept of »secularisation« is said to have been transferred from German sociology to the American sociology at the time of its founders (Lübbe 1975: 60). For instance, Tönnies' dichotomy of »Gemeinschaft« and »Gesellschaft« is not a mere typology but is understood as a philosophical process in history; for example, »Gesellschaft« is the secularised form of »Gemeinschaft« (Lübbe 1975: 62). Leaving this point aside for a moment, we will now investigate the concept and semantics of religion in the sociology of Emile Durkheim, who is regarded as »a high priest of the civil religion of the third republic« (Bellah 1973: X), while bearing the approach of Parson's school in mind. Incidentally, there can be no doubt that Durkheim shares the assumption that »religion is good for the human psyche«, a view he shares with others studying religion (Douglas 1988: 459).

The theoretical tradition in sociology that allocates the function of social integration to religions derives from Emile Durkheim. According to Durkheim, religions have a socialising function, making individuals a part of a collective. Moreover, religion has an integrative and normative function as well as a psychological and cognitive function, which means that it provides individuals with the means for thinking and feeling. This means that ways of feeling and thinking have their roots in society to the extent that religion is identical with the societal as he defines it.

A society is represented religiously in the following three senses: firstly, religion allows us to grasp the society and the social relations in it in cognitive terms. Religious ideas are connected with social groups, values and norms; they give us the means to understand social processes. Secondly, a society will be represented by a religion in the sense of using its signs, symbols and rituals. Thirdly, religious rituals contribute to reminding each person of the common past (Knoblauch 1999: 68-69).

Besides his eminent work *The Elementary Forms of the Religious Life*, written in his later years, Durkheim was also concerned with reli-

gion in his early works. For example, it formed a subject in his description of *Division of Labour*, that is, the historical transformation of the solidarity in social formation based on the division of labour from a mechanical to an organic one. The modern society based on organic solidarity functions according to the self-interests of individuals and contracts between them. Nevertheless, the non-contractual, that is, values and norms that cannot be reduced or claimed to be identical with self-interest, supposedly continue to exist as a tacit background, although this element is expected to be minimised in the modern society. This is where Durkheim sees the role of the religious in the society. While the integrative factor is minimised in modern society, traditional society and tribal society are regarded as being totally and normatively integrated with common values.

Observed theoretically, Durkheim's theory of religion is composed of the traditional semantics of »the sacred and the secular«, coupled with various dichotomies such as social / individual, normative / cognitive, valued / technical and so on (Parsons 1937: 411 f. The field of the »secular« is often identified as that of economic activities). This distinction divides the whole of reality into two parts. This distinction is, of course, not inherent in things but depends on the attitude of actors and how they deal with them or how they approach them. In other words, the holy appears as holy only when that leading distinction is in operation. The religious is regarded as the non-empirical aspect of reality (Parsons 1937: 425). It is, of course, not easy to say where the distinction between »the empirical« and »non-empirical« should be drawn. Durkheim's (and Parsons') concept of the empirical is so narrow and the concept of the religious so wide that values, the social, collective consciousness and so on are reduced to the religious. This narrow concept of the empirical stems from the naturalism and positivism of the 19th century, which insisted that reality is composed only of things that can be perceived directly by the five senses. Durkheim's search for the societal could lead

us to the possibility of revising the old concept of reality and widening it, so it could provide the foundation of sociology. It would be interesting to know how Durkheim (and Parsons) would have revised his theory if he had been used to broader concepts of the empirical.

Durkheim's assumption that the religion takes on a normative and integrative function in society presupposes the old European semantic differentiation between the whole and parts (see Luhmann 1982; Luhmann 1997: 912 ff.). According to this differentiation, a society is understood as a closed-off whole which is composed of individuals as its parts. These individuals are assumed to be roughly the same and should be regulated and integrated into society through their shared norms and values. While this semantic tradition is based on the experience of the political integration of the polis in ancient Greece, there are many similarities when Durkheim describes how a clan is integrated through a totem, which is regarded as the elementary form of society. Opposed to segmented forms of society, the integrative principle of the functionally differentiated society is searched for, not in politics, but in common values and norms (cf. Luhmann 1982: 59 ff.). This semantic tradition interprets the whole starting point as being the representative and dominant part, even though we cannot tell what the nature of the representative part is, that of politics or religion. In other words, the contrast between »religion« and »politics« is dominated by this tradition, according to which a society is seen as a closed and integrated whole that can or must be represented by one of its parts.

Interestingly, the concept of »society« remains the greatest riddle even though most sociologists are willing to take »society« as their starting point. What is the whole? Whatever it is – a nation state based on a civil religion, or a civilisation based on a world religion – the Hobbesian question still remains: how is social order possible? While Durkheim melts religion, morals and society into one and locates it in shared values and norms, he accepts this semantic differentiation too (for one theoretic-

cal perspective which does not attribute the function of social integration to the moral, see Luhmann 1984: 317 ff.).

Looking more closely at Durkheim's practical motives, it is said that he had had a practical interest in the moral reconstruction of French society of his time, an interest that he pursued consistently during his entire life from his early writings on the division of labour onwards (Bellah 1973: XIII). The political instability following the French Revolution and the emergence of capitalism accompanied by social problems, the social movement and socialism is regarded as »the moral crisis of modern society« by Durkheim (cf. Durkheim 1930: 445, 450). The object of sociology is to solve this crisis and to reorganise society. In this regard, Durkheim is worthy of being called the successor of Auguste Comte, who invented the name of sociology in France (cf. König 1975).

Thus far, religion is supposed to have the function of integrating a society. On the other side of the coin, secularisation is expected to lead to the disintegration of society, which may end in anomie and chaos. Durkheim already pointed out in the *Division of Labor* that there is a decline of the collective consciousness in modern society. Religion is not only part of the collective consciousness but also »corresponds to a region equally very central in the common conscience« (Durkheim 1933: 169). Moreover, because the common consciousness »becomes feebler and vaguer in its entirety« (Durkheim 1933: 171), religion shows the tendency to become weaker over the history of mankind (Durkheim 1933: 169-170). However, in regard to its function, religion is not replaceable in order to avoid the total collapse of society, and he expects that some religious elements will continue to survive in any form. Durkheim sees these elements as a functional constant, in »a cult on behalf of personal dignity« (Durkheim 1933: 172), and later Parsons and Bellah call them »civil religion«.

Finally, our attention will be turned to the philosophical background of Durkheim's theory, in the sense of the philosophy of history. What-

ever Durkheim understands as the process of secularisation (see Durkheim 1933: 169-170), he understands history as teleological, but favours the view of modern society as a secularised one. Mary Douglas (1988) refers to »a historic schism between moderns and the rest of the world« (p. 460). The other of modernity, the closed society integrated by religion and the modern secularised one, become more than a mere typology on the temporal horizon centring on the latter. Durkheim's teleological temporal horizon is rooted in the philosophy of history of the 19th century. Moreover, this teleological understanding of history can be traced back to the Christian understanding of the world as once created for a religious purpose (Löwith 1953: 78).

Although Durkheim did not understand history as a progressive process as Comte did, the inevitable historical process leading to secularised society adopts the function of providence, that is, the destiny of mankind. Furthermore, the distinction between the sacred and the secular derives from Christianity. The understanding of modernity as the secularised epoch appears to mean that modernity is the epoch abandoned by God and cut off from the holy time of the creation, in which people can only wait for the Saviour to come again. It is a disguised *eschatology* and does not change much whether history is understood as progress like Comte or as moral decline like Durkheim. This is also valid for the theory of modernisation or secularisation of Parsons and Wilson. The difference between them is only that in one version mankind in modern society has reached the goal of history, that is, the Kingdom of God is already realised, and in one it has not. In this sense Parsons is not far from Hegel when he insists that secularisation is the »institutionalization of religious values« (Parsons 1978: 241):

»The concept has, in the Western world and especially in religious circles, been widely interpreted to mean a one-way change, namely the sacrifice of religious claims, obligations and commitments, in favor of secular interests. The other possibility, however, should not be forgotten, namely that

the secular order may change in the direction of close approximation of the normative models provided by a religion, or by religion more generally. The tension seems to have been particularly pronounced in the Judeo-Christian religious tradition« (Parsons 1978: 240-241).

However, the same thesis was already insisted on by Hegel, who was representative of the philosophy of history in the 19th century. For him, the goal of the history is the secularisation of Christianity. At the same time, this is not regarded as the condemned decline of its original meaning, but as the real explication of its origin through its positive realisation (Löwith 1988: 50).

III.

If we look back on the career of the concept of »religion«, it begins – in Europe – only with the Reformation, with its emphasis on the laypeople in contrast to the »church« as an institution. The concept remains insufficiently defined as a cultural aim that marks out a possible space (Matthes 1992: 132). In addition, beyond the circle of Western culture it has become known only after contact with the West. Theological discourses on religion were followed by sociological ones after the discipline's foundation. Only through these discourses was »religion« made visible as »religion« in modern society, that is, as something that refers to the irrational and is opposed to the economic, political, and scientific-technical orders, and thus has become a phenomenon which is expected to either be peacefully institutionalised or lose its place more and more over time. *Religion is always constituted as a challenge to or a problem for rational modern society.* In this case, »religious« movements and »religious« occurrences are distinguished from other movements, violent events, unrest and so on, and »religion« is enforced through identification and self-reference, or more precisely, through modern

society's reference to otherness. It is regarded as the other of the modern society.

Sociology is said to provide the self-description of modern society. According to the worldview based on sociology's leading distinction between »traditional / modern«, religion is located on the side of the traditional (cf. Matthes 1992: 135). For example, going backwards in time, sociology tries to refer to the other of modern society as »traditional society«. However, this science is at the same time the science of crisis. It is diagnosed that secularised modern society is threatened by moral disintegration. While in modern society religion is seen as privatised and the conclusion is that it has lost the power to morally integrate society, which is instead only integrated on technical level, traditional society is imagined to be integrated morally through religious meanings and institutions. Because these two types of society are observed chronologically, the traditional one is seen as changing into the modern.

But are the self-image and the other-images perhaps not logical, but rather contingent, and is this self-image not a mere projection of the experience of crisis that motivated the emergence of sociology? When not only the time dimension, but also the cultural dimension is taken into account, modernity's other is referred to as the »Orient«. While the Occident is characterised by the dualism of the sacred and the secular, of religion and politics, this dualism was unknown in the Orient, that is, many countries outside Europe and North America. People often fall into the trap of coupling the distinction between »modern« and »traditional« with that of »Occident« and »Orient«, regarding them as a mono-linear development in the same way as old modernisation theory did. Here, societies dominated by religion are regarded as inferior and in need of being overcome and modernised (»secularised«).

The thesis of secularisation has its roots in a teleological understanding of history. The *telos* »secular society« enforces the movement of secularisation as this *telos* has not been realised completely. In some

cases, it renders »religion« visible as the problem in need of solution. Moreover, because the total realisation of this goal is impossible, religion is repeatedly constructed as the other or even the enemy of modernity. In this sense, sociology has contributed to the construction of this approach. A concept or a theory becomes both a reality in itself and a power that dominates the world once it has come into circulation in discourse. Herein we can see one good proof of the Thomas axiom:

»If we define situations as real, they are real in their consequences« (cited from Tenbruck 1989: 296).

Bibliography

- Baraldi, Claudio, Corsi, Giancarlo, Esposito, Elena (1997): *GLU*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bellah, Robert N. (1973): Introduction, in: *Emile Durkheim on Morality and Society, Selected Writings*, edited and with an introduction by Robert N. Bellah, Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Bellah, Robert N. (1967): Civil Religion in America, in: *Daedalus*, vol. 96, pp. 1-21.
- Brandt, Sigrid (1993): *Religiöses Handeln in moderner Welt: Talcott Parsons' Religionssoziologie im Rahmen seiner allgemeinen Handlungs- und Systemtheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Douglas, Mary (1988): The Effects of Modernization on Religious Change, in: *Daedalus*, vol. 117, pp. 457-484.
- Durkheim, Emile (1930): *Le suicide*, Presses Universitaires de France: Paris.
- Durkheim, Emile (1933): *The Division of Labor in Society*, translated by George Simpson, Glencoe: Free Press.

- Firsching, Horst (1994): *Moral und Gesellschaft. Zur Soziologisierung des ethischen Diskurses in der Moderne*, Frankfurt am Main: Campus.
- Fuchs-Heinritz, Werner (1998): *Auguste Comte*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Knoblauch, Hubert (1999): *Religionssoziologie*, Berlin, New York: de Gruyter.
- König, René (1975): *Kritik der historisch-existenzialistischen Soziologie. Ein Beitrag zur Begründung einer objektiven Soziologie*, Munich: Piper.
- König, René (1978): *Emile Durkheim zur Diskussion. Jenseits von Dogmatismus und Skepsis*, Munich, Vienna: Carl Hanser Verlag.
- Krech, Volkhard/ Tyrell Hartmann (eds.), 1995: *Religionssoziologie um 1900*, Würzburg: Ergon Verlag.
- Löwith, Karl (1953 [1949]): Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in: idem (1983): *Sämtliche Schriften 2*, pp. 7-279, Stuttgart: Metzler.
- Löwith, Karl (1941): Von Hegel zu Nietzsche, in: idem (1988): *Sämtliche Schriften 4*, pp. 1-489, Stuttgart: Metzler.
- Luhmann, Niklas (1982): Die Weltgesellschaft, in: idem: *Soziologische Aufklärung 2*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1997): *Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 vols., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Matthes, Joachim (1992): Auf der Suche nach dem »Religiösen«. Reflexionen zu Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung, in: *Sociologia Internationalis*, 2/ 1992.
- Parsons, Talcott (1937): *The Structure of Social Action*, vol. 1, McGraw Hill.
- Parsons, Talcott (1978): *Action Theory and the Human Condition*, New York, London: Free Press.

- Rammstedt, Otthein (1966): *Sekte und soziale Bewegung*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Tenbruck, Friedrich H. (1984): *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen*, Graz, Vienna, Cologne: Styria.
- Tenbruck, Friedrich H. (1989): *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Wilson, Bryan (1976): *Contemporary Transformations of Religion*, London, Oxford, New York: Oxford University Press.

Die kulturelle Moderne und die kulturellen Intellektuellen in Japan mit besonderem Blick auf die Romantik (2002)

I.

In diesem Vortrag soll am Beispiel von zwei Größen der japanischen neuzeitlichen Literaturgeschichte – Mori Ôgai (1864-1922) und Nagai Kafû (1879-1959) – ein kultur- und wissenssoziologisches Problem der Moderne analysiert werden. Aufgrund ihres – für die damaligen Verhältnisse – langen Aufenthalts in Europa (und in den USA) und ihres davon beeinflussten Wirkens nach ihrer Rückkehr nach Japan lassen sich beide Autoren zunächst einmal als »interkulturelle Vermittler« im Sinne Johannes Weiß' verstehen. In einem Text zu diesem Thema definiert Weiß, anschließend an Friedrich Tenbruck, interkulturelle Vermittler als »diejenigen Individuen, oder diejenigen Gruppen von Individuen, die für die kulturelle Begegnung und/oder Auseinandersetzung zwischen einzelnen Gesellschaften und Kulturen von entscheidender und weitreichender Bedeutung sind« (Weiß 2001: 83). Ihm zufolge wird das Selbstbild einer Gesellschaft bzw. einer Kultur »nicht als Ganzes oder unter massenhafter Beteiligung ihrer Angehörigen« (Weiß 2001: 84) generiert, sondern durch »die Subjektivität und auch die subjektive, ja idiosynkratische Voreingenommenheit großer Individuen« als »Selektionsmedium« bestimmt. Interkulturelle Vermittler fungieren und gelten demnach in einem spezifischen und besonders betonten Sinne als »Repräsentanten der einen und/oder der anderen Kultur« (Weiß 2001: 85). Dieses Verständnis von intergesellschaftlichen Austausch- und Einflußverhältnissen durch das Wirken großer Persönlichkeiten war bisher kaum Gegenstand einer systematisch-theoretischen Analyse, obwohl es durchaus zu einer erfolgreichen Erforschung intergesellschaftlicher Kulturpolitik führen könnte. Dies gilt natürlich um so mehr für Gesellschaften, in denen

fremde Kulturen für die Mehrheit der Mitglieder nicht leicht zugänglich sind, z. B. mangels touristischer Möglichkeiten und/ oder der erforderlichen Sprachkenntnisse.

II.

Zum Zweck dieses Vortrags sollen die beiden oben genannten Persönlichkeiten als unumstrittene Repräsentanten der interkulturellen Beziehungen zwischen Japan und dem Okzident während ihrer Wirkepoche gelten.

Mori Ôgai – seine Lebensdaten zeigen, dass er ein Zeitgenosse Max Webers war und somit in einer Zeit lebte, die ihn zwang, sich mit der Problematik der Moderne auseinanderzusetzen – hatte einerseits das höchste Amt des kaiserlichen Heerarztes inne, gilt jedoch andererseits bis heute als einer der wichtigsten Schriftsteller der neueren Literaturgeschichte und Gründer der modernen Literaturkritik in Japan. Vom Staat gefördert hielt er sich von 1884 bis 1888 in Leipzig, München und Berlin auf, um dort Medizin und Hygiene zu studieren. Neben seiner hauptberuflichen Arbeit als Militärarzt war er nach der Heimkehr bemüht, dem japanischen Publikum die damalige europäische Literatur – insbesondere in Form von Romanen und Novellen, aber auch Dramen und Gedichten – näherzubringen. Schließlich wurde er selbst schriftstellerisch tätig und setzte den Kulturimport fort. Werke der folgenden Schriftsteller wurden beispielsweise von Ôgai übersetzt: Wedekind, Tolstoi, Rousseau, Lessing, Hofmannsthal, Hauptmann, Schnitzler, Wild, Rilke, D'Annunzio, Flaubert, Poe, Shaw, Ibsen, Dostojewskij, Goethe, Shakespeare usw. Im Besonderen ist anzumerken, dass die Erstübersetzung von Goethes *Faust* ins Japanische auf Ôgai zurückgeht.

Als interkultureller Vermittler ist auch Kafû nicht zu unterschätzen. Im Gegensatz zu Ôgai, den er als Mentor verehrte, führte er das Leben eines Vagabunden. Nach seiner Ausbildung europäischer Prägung war er

anfangs dem französischen Schriftsteller Émile Zola zugeneigt und schrieb Erzählungen naturalistischer Art. Nach seinen Wanderjahren in den USA (1903–1907) und Frankreich (1907–1908) wandte er sich vom Naturalismus ab und orientierte sich zunächst an Maupassant, dann an Baudelaire. Später konzentrierte er sich auf die literarische Darstellung des städtischen Lebens, insbesondere der Rotlichtzone, also desjenigen Milieus, das durch die Durchsetzung der sozialen und wirtschaftlichen Rationalisierung an den Rand der Gesellschaft gedrängt wurde. Zugleich zog er sich immer mehr in die Sphäre der Erotik zurück.

Wir wollen uns nun fragen, welches Bild des Okzidents die beiden großen Schriftsteller wahrnahmen und welche Aspekte davon von der japanischen Öffentlichkeit aufgenommen bzw. rezipiert wurden. Weiterhin soll thematisiert werden, wie diese Schriftsteller durch ihre Tätigkeit ein bestimmtes Selbstbild von Japan förderten. Außerdem bietet in diesem Zusammenhang die »konservierende Funktion« der literarischen Produkte der beiden Autoren im Sinne Wolf Lepenies einen interessanten Diskussionsansatz (Lepenies 1978; dazu auch Mishima 1996).

Maruyama (1977), einer der wichtigsten Politikwissenschaftler und Ideenhistoriker des Nachkriegsjapans, teilt die Geschichte der modernen japanischen Intellektuellen in drei Perioden ein: 1. die Meiji-Zeit (1868–1912), d. h. die Periode der Öffnung des Landes und der Politik des *fu-koku kyōhei* [Bereicherung des Landes und Verstärkung der Armee]; 2. die Periode der sogenannten »Taishō-Demokratie«; 3. Wiederaufbruch der japanischen Intellektuellen als »Reuegemeinschaft« nach dem Zweiten Weltkrieg. Während das Bild des Okzidents in der ersten Periode von den Errungenschaften der neuzeitlichen Technik und der militärischen Gewalt des Westens dominiert war, wodurch sich das Selbstbild Japans als verspätete Nation konstituierte, machte sich die jüngere Generation, zu der auch Ōgai und Kafū zählten und die sich selbst im Westen aufhielt und die Moderne dort unmittelbar miterlebte, mit der Zeit ein eigenes Bild des Westens, das zur romantischen Ästhetisierung der

Vergangenheit beitrug. Ôgai und Kafû hielten sich in der Blütezeit der literarischen bzw. ästhetischen Moderne jeweils in Deutschland bzw. in Frankreich auf und erlebten somit diese Zeit unmittelbar. Zur romantischen Bewegung in Europa zählten damals Baudelaire und Mallarmé in Frankreich (*l'art d'avant-garde*), Gerhart Hauptmann und Heinrich Mann in Deutschland sowie Hofmannsthal und Schnitzler in Österreich (vgl. Ueyama 2001: 92-93). In Anlehnung an diese Autoren begründeten Ôgai und Kafû in Japan die Autonomie des Ästhetischen bzw. des Schönen und verfochten die Idee der *l'art pour l'art*.

In Japan wird der Okzident häufig ausschließlich mit Kapitalismus, Rationalismus, Individualismus, Materialismus, Urbanisierung, Mechanisierung, Verwissenschaftlichung usw. gleichgesetzt. Die Spannungsverhältnisse innerhalb der europäischen Moderne werden dabei übersehen. Man mag einwenden, dass Ôgai und Kafû in ihrer Aufbereitung der modernen europäischen Literatur für das japanische Publikum lediglich der damaligen Mode folgten. Darüber hinaus wird häufig auf die Abwesenheit einer kritischen Tradition und des modernen Ichs in Japan sowie auf Missverständnisse bei der Rezeption ausländischer Kulturprodukte hingewiesen. Jedoch hatte die halbierte Moderne Japan zur Zeit der literarischen Tätigkeit der beiden Schriftsteller infolge der Reformpolitik der Meiji-Regierung längst im Griff. Für die japanische Gesellschaft stellte sich notwendigerweise auch die soziale Frage, die mit Urbanisierung und Industrialisierung einherging. Diese Entwicklung belegt etwa die Gründung der sozialistischen Partei Japans im Jahre 1906, gefolgt von deren unmittelbarem Verbot durch die Behörden. Dies zeigt, dass Ansätze einer kritischen Auseinandersetzung mit den Erfahrungen der Moderne zumindest rudimentär vorhanden waren, sprich Produkte der kulturellen bzw. literarischen Moderne wurden nicht länger als fremdes Gedankengut, sondern als Ausdrucksmedien der eigenen Erfahrung akzeptiert.¹ Angesichts der sich durchsetzenden Moderne

¹ In dieser Hinsicht ist eine Lektüre Harootunians (2000) sehr empfehlenswert.

und der damit einhergehenden sozialen Frage wird die Sphäre des Schönen als Stützpunkt des Widerstandes konzipiert: Ôgai sucht danach in der Vergangenheit; Kafû zunächst im Intimen, Erotischen, und später im ästhetischen Leben der Edo-Zeit, d. h. in der jüngsten Vergangenheit vor der großen Transformation. Man findet hier, wenn auch nicht den einzigen, mindestens aber einen wirkmächtigen Ursprung der Ästhetisierung der Vergangenheit und der Edo (vgl. Gluck 1998).

Verschiedene moderne Medien wie Zeitungen und Zeitschriften, später auch Kinos und Rundfunk, waren inzwischen erfolgreich etabliert worden. Besonders zwischen 1880 und 1920 wurde eine Vielzahl von literarischen Zeitschriften gegründet, die es damaligen Literaten ermöglichten, ihre Werke zu veröffentlichen. Darin zeigt sich, dass die literarische (sowie politische) Öffentlichkeit im Habermas'schen Sinne dank der Verbreitung der Massenmedien im damaligen Japan bereits etabliert war (Habermas 1999). Sie vermittelten zwischen den Intellektuellen und dem Volk.

III.

An dieser Stelle möchte ich als Beispiel für die ästhetische Kritik an der Moderne kurz die Kulturkritik Kafûs erwähnen. In Werken wie *Kichôsha no nikki (Tagebuch eines Heimgekehrten)* (1909) und *Reishô (Hohnlachen)* (1909/10) übt Kafû harte Kritik an der Zivilisation der Meiji-Zeit. Sie richtet sich gegen die damals postulierte Idee des unilinearen Fortschritts und gegen die Durchsetzung der technischen, militärischen und ökonomischen Modernisierung als Erscheinungsformen derselben. Weiterhin übt er Kritik an der Veränderung der Stadtstrukturen und -bilder und an den utilitaristischen Verhaltensmustern seiner Landsleute. Der Maßstab, den er seiner Kritik zugrunde legt, ist ästhetischer Natur, d. h. durch eine Unterscheidung von »schön / hässlich« codiert. Kafû verurteilt die oben genannten Phänomene der Modernisierung als »häss-

lich«, erstens weil der technische Fortschritt auf Kosten des Kulturellen durchgesetzt werde; zweitens wirft er den Japanern vor, die Reformen im Namen der Modernisierung seien nur eine naive Nachahmung der modernen europäischen Zivilisation ohne Sinn oder Verständnis für deren Fundamente. Diese verortet Kafû im Individualismus und in der kulturellen Identität. Den Individualismus versteht er nicht im ökonomischen bzw. unternehmerischen Sinne, sondern vielmehr im Sinne der Befreiung durch Liebe, des »natürlichen«, freien Gefühls und der Sinnlichkeit, also in einem sehr romantischen Sinne. Dagegen kennzeichnet er den Menschentypus der Meiji-Zeit als utilitaristisch und die Moral des Oriens (*toyô*) als Sinnenfeindlichkeit. Dieses Verhaltensmuster und die zugrundeliegenden Verhaltensnormen führt er auf die Reformpolitik der Meiji-Zeit zurück, die seinem Verständnis nach nur darauf abzielt, die materiellen Bedürfnisse der Bevölkerung zufriedenzustellen.

Die kulturelle bzw. kollektive Identität bezeichnet er mit der französischen *originalité*. In den europäischen Ländern gehe die jeweilige kulturelle Identität trotz der Durchsetzung der Modernisierung nicht verloren. Dort sieht Kafû keinen Bruch mit der Tradition, sondern die historische Kontinuität der jeweiligen Kultur, die er in Japan bedroht sieht. Die folgenden Zitate Kafûs vermitteln sehr gut sein Bild des Westens:

»[...] die Menschen des Westens besitzen die Leidenschaft, das, woran sie selbst glauben – ob gut oder böse –, bis zum Äußersten durchzusetzen. Ich finde diese Leidenschaft sympathisch. Aber im Gegensatz dazu nehmen die Japaner sofort [leichtfertig] Rücksicht auf die Öffentlichkeit oder üben Selbstkritik. Insofern als sie damit Alltagsverstand zeigen, ist das in Ordnung. Denkt man aber etwas tiefer darüber nach, so muß man feststellen, daß diese alltagsklugen Japaner ihre Interessen nur auf die Gegenwart richten und daß sie nie zu einer Nation großer Ideale werden können.«
(Kafû, Bd. 6, 170; zit. nach Schultz 1997: 303)

»Soweit ich gesehen habe, ist der Westen nicht durch und durch modern. Überall bleiben Bereiche bestehen, in die das Moderne nicht eindringen kann. Der Westen ist nämlich außergewöhnlich altmodisch. Es sind geschichtsträchtige Länder. In Paris werden nicht nur neue Untergrundbahnen oder Luftschiffe gebaut. Man ist auch gerade dabei, eine große Kirche wie Sacré-Cœur zu errichten. Einerseits baut man Fabriken, andererseits aber plant man gleichzeitig Projekte für die Ewigkeit, die, unabhängig von irgendwelchem Nutzen, tausend Jahre erhalten bleiben sollen. Selbst mitten in New York steht neben der Columbia-Universität das Baugerüst einer Kathedrale, deren Fertigstellung nicht abzusehen ist. Die Japaner haben die eine Ausrede, kein Geld zu haben. Aber selbst wenn sie welches hätten, kämen sie nie auf so einen irrsinnigen, abseits des konkreten Nutzens liegenden Gedanken.« (Kafû, Bd. 6, 193; zit. nach Schultz 1997: 323-324)

Dieses Bild des Okzidents als Zivilisation, die mit ihrer Tradition nicht bricht, sondern ihre kulturelle Identität bzw. *originalité* wahrt, bewegt Kafû dazu, die japanische kulturelle Identität in der städtischen Unterhaltungskultur – insbesondere Kunst und Literatur – der Edo-Zeit zu suchen (Schulz 1997: 236). Darauf soll an dieser Stelle jedoch nicht näher eingegangen werden.

Bemerkenswert ist hier die selektive Konstruktionsstrategie, anhand derer Kafû gemäß seinen Ansichten sein Europa- und Japanbild formt. Der Westen tritt weder als militärische noch als wirtschaftliche Macht, weder als Vertreter des Rationalismus noch des Utilitarismus – diese Eigenschaften spricht Kafû im Gegenteil, wie bereits erwähnt, vielmehr den Japanern zu –, weder als Region des technischen Fortschritts, noch der Askese auf, sondern als Reich der Freiheit im Sinne der freien Entfaltung von Liebe, Sinnlichkeit und Kunst. »Modern« ist sein Europa nicht im Sinne eines Bruchs mit der Vergangenheit, sondern einer stabilen Zivilisation, die sich auf Kontinuität stützt. Dementsprechend sucht er die *originalité* Japans weder in *bushidô* noch im Buddhismus, der ihm zufolge die den Sinnen feindliche Haltung in Asien bedingt, sondern auf

dem Gebiet der Sinnlichkeit in der städtischen Unterhaltungskultur, etwa im Leben der Geishas, deren zunehmende Unterdrückung er der Modernisierung zuschreibt. Diese Aspekte des japanischen Lebens werden vom ihm als *schön* und *traditionell* wahrgenommen. Darauf gründet seine Kritik an der technischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Modernisierung und der damit einhergehenden Disziplinierung des Lebens. Dass sich sein Verlangen nach *originalité* bzw. Ursprünglichkeit auf die Erfahrung der Moderne selbst zurückführen lässt, erweist sich für die soziologische Diskussion der Gegenwart als wichtiger Hinweis (Stichwort: *Erfindung der Tradition*). Nebenbei gesagt: Jede Form der Kunst – Musik, Architektur, Malerei und Literatur – ist Kafû zufolge »Stimme des Volkes« (Bd. 6, 156). Basierend auf diesem Gedanken sucht er das Fundament der Kunst im Gefühl des Volkes (Suzuki 1995: 215). Vor diesem Hintergrund bezieht er sich häufig auf die Musik Richard Wagners.

Wir wissen bereits, dass der Okzident keine homogene Einheit, sondern vielmehr ein historisch kontingentes Gebilde ist. Der Emotionalismus, die Betonung des freien Willens, die Vorstellung der Tiefe, Bedeutung und Fruchtbarkeit der individuellen Persönlichkeit und der persönlichsten und intimsten Freundschafts- und Liebesbeziehungen, die Rettung des Individuellen, Eigentümlichen und Konkreten, das Streben nach der Ästhetisierung des Alltagslebens und die Absage an ein unilineares Fortschrittsmodell – alle diese Gegenpole zum Fortschrittsdenken der Moderne stellen wichtige und unverkennbare Bestandteile romantischer Ideen dar (vgl. Berlin 1999; Weiß 1993). Das Okzidentbild Kafûs ist somit stark von der Romantik geprägt. In der Tat hebt er an einer Stelle in *Reishô* den Verdienst der romantischen Dichter hervor. (Bd. 7, 40). Dieses romantische Bild des Westens bestimmt bei Kafû die Konstruktion seines kritischen Japanbilds.

Wie dieses skizzenhafte Referat gezeigt hat, so mein Fazit, haben romantische Motive wesentlich bei der Konstruktion des »Japanischen«

als Gegenpol zur »instrumentalen Vernunft« mitgewirkt, wobei den kulturkritischen Intellektuellen eine entscheidende Rolle zukam.

Literatur

- Berlin, Isaiah (1999): *The Roots of Romanticism*, Random House.
- Bohrer, Karl Heinz (1999): Die Modernität der Romantik. Zur Tradition ihrer Verhinderung, in: Helduser/Weiß (Hg.): *Die Modernität der Romantik. Zur Wiederkehr des Ungleichen*, Kassel, S. 49-81.
- Gluck, Carol (1998): The Invention of Edo, in: Vlatos, Stephen (ed.): *Mirror of Modernity. Invented Traditions of Modern Japan*, University of California Press.
- Habermas, Jürgen (1988): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Ffm.
- Ders. (1999): *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 6. Aufl., Ffm 1999.
- Harootunian, Harry (2000): *Overcome by Modernity. History, Culture, and Community in Interwar Japan*, Princeton University Press.
- Helduser, Urte/ Weiß, Johannes (Hg.) (1999): *Die Modernität der Romantik. Zur Wiederkehr des Ungleichen*, Kassel.
- Hijiya-Kirschner, Irmela (1981): *Selbstentblößungsrituale. Zur Theorie und Geschichte der autobiographischen Gattung „Shishôsetsu“ in der modernen japanischen Literatur*, Wiesbaden.
- Ikeuchi, Kenji (2001): *Mori Ôgai to kindai nippon (Mori Ôgai und das moderne Japan)*, Mineruva shobô Verlag.
- Klinger, Cornelia (1999): Dialektik der Romantik, in: Helduser/Weiß (Hg.): *Die Modernität der Romantik. Zur Wiederkehr des Ungleichen*, Kassel, S. 83-100.
- Lepénies, Wolf (1978): Der Wissenschaftler als Autor: Über konservierende Funktionen der Literatur, in: *Akzente* 25 (2), S. 129-147.

- Lichtblau, Klaus (1996): *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kulturosoziologie in Deutschland*, Ffm.
- Maruyama, Masao (1977): Kindai nihon no chishikijin (Intellektuelle im modernen Japan), in: ders. (1996): *Maruyama Masao shû 10 (Gesamtausgabe Maruyama Masaos 10)*, Iwanami shoten Verlag, S. 223-268.
- Mishima, Ken'ichi (1996): Die Schmerzen der Modernisierung als Auslöser kultureller Selbstbehauptung – Zur geistigen Auseinandersetzung Japans mit dem »Westen«, in: Irmela Hijiya-Kirschner (Hg.): *Überwindung der Moderne? Japan am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts*, Ffm, S. 86-122.
- Mori, Ôgai (1992): *Deutschlandtagebuch 1884-1888*, herausgegeben und aus dem Japanisch übersetzt von Heike Schönche, Tübingen.
- Mori, Rintarô (1972): *Ôgai zenshû (Gesamte Werke)*, Bd. 7, Iwanami shoten Verlag.
- Mori, Rintarô (1976): *Ôgai zenshû (Gesamte Werke)*, Bd. 35, Iwanami shoten Verlag.
- Nagai, soukichi (1992a): *Kafû zenshû (Gesamte Werke)*, Bd. 6, Iwanami shoten Verlag.
- Nagai, soukichi (1992b): *Kafû zenshû (Gesamte Werke)*, Bd. 7, Iwanami shoten Verlag.
- Said, Edward W. (1978): *Orientalism*, Georges Borchardt Inc.
- Ders. (1994): *Representations of the Intellectuals*, Vintage.
- Schmitt, Carl (1925): *Politische Romantik*, 2. Aufl., München.
- Sørensen, Bengt Algot (2002): *Geschichte der deutschen Literatur*, Bd. 2. Vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart, 2. Aufl., München.
- Schultz, Evelyn (1997): *Nagai Kafû: Tagebuch eines Heimkehrten. Der Entwurf ästhetischer Gegenwelten als Kritik an der Modernisierung Japans*, Hamburg.
- Suzuki, Fumitaka (1995): *Wakaki Kafû no bungaku to shisô (The Literature and Thought of Young Kafû)*, Ibunsha Verlag 1995.

- Ueyama, Yasutoshi (2001 [1984]): *Shinwa to kagaku. Yōroppa chishiki shakai seikimatsu-20seiki (Mythos und Wissenschaft. Die europäische Wissensgesellschaft. Von der Jahrhundertwende ins 20. Jahrhundert)*, Iwanami shoten Verlag.
- Weiß, Johannes (1993): *Vernunft und Vernichtung. Zur Philosophie und Soziologie der Moderne*, Opladen.
- Ders. (1998): *Handeln und handeln lassen. Über Stellvertretung*, Opladen.
- Ders. (2001): Überinterkulturelle Vermittler, in: Bohn, Cornelia/ Willem, Herbert (Hg.), *Sinngeneratoren. Fremd- und Selbstthematisierung in soziologisch-historischer Perspektive*, Konstanz, S. 79- 90.
- Yamada, Hiroaki (2001): *Santen kakuho. Romanshugi to nashonarizumu (Sicherung des dritten Punkts. Romantik und Nationalismus)*, Shin-yosha Verlag.

Mori Ôgai und der Wandel von der Fremd- und Selbstbildcodierung in der japanischen Öffentlichkeit der Meiji-Zeit (2005)

I. Mori Ôgai: eine Kurzbiografie

Mori Ôgai (1864-1922) – sein eigentlicher Vorname war Rintarô, Ôgai war ein Pseudonym – gilt als einer der wichtigsten Schriftsteller der jüngeren Literaturgeschichte und als Mitbegründer der modernen Literatur und Literaturkritik Japans.¹ Hauptberuflich war er Militärarzt. Als solcher wurde er von der japanischen Regierung beauftragt, in Deutschland das Hygienewesen und das Militärsanitätswesen zu studieren. Von 1884 bis 1888 hielt er sich in Leipzig, München und Berlin auf. Neben seiner hauptberuflichen Tätigkeit als Militärarzt beschäftigte er sich sowohl während seines Aufenthaltes in Deutschland als auch nach seiner Heimkehr damit, die damalige europäische Literatur (vor allem Romane, Novellen, Gedichte und Theaterstücke, aber auch Opern und andere musikalische Werke) dem japanischen Publikum vorzustellen. Diese Leidenschaft setzte er auch fort, nachdem er als Schriftsteller selbst zu schreiben begonnen hatte. Zu den von ihm übersetzten Autoren zählen Wedekind, Tolstoi, Rousseau, Lessing, von Hofmannsthal, Hauptmann, Schnitzler, Wilde, Rilke, D’Annunzio, Flaubert, Poe, Shaw, Ibsen, Dostojewski, Goethe, Shakespeare usw. Ihm wird auch die Erstübersetzung von Goethes *Faust* zugeschrieben.² Zur Zeit seiner Rückkehr nach Japan gab es dort nur wenige, wenn auch recht bedeutende Schriften zur Literaturtheorie, aber noch keine wissenschaftlich fundierten Arbeiten auf dem Gebiet der Literaturkritik und der Ästhetik. Im Anschluss an Eduard von Hartmann verfaßte Ôgai die erste systematische, stark

¹ In diesem Text wird gemäß der japanischen Tradition zuerst der Familienname, dann der Vorname genannt.

² Zum Beitrag Ôgais zur Goethe-Rezeption in Japan siehe Weber 1999.

philosophisch orientierte Ästhetik. Aber nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch versuchte er, die moderne Literaturkritik in Japan zu etablieren. Im Jahre 1889 gründete er eine literaturkritische Zeitschrift namens *Shigarami zôshi* (*Palisaden-Heft*; dazu Morita 1969) und bot Literaten die Möglichkeit, darin nicht nur eigene Arbeiten, sondern auch literaturkritische Texte zu veröffentlichen. Als Herausgeber sorgte er dafür, dass zu jeder abgedruckten Arbeit auch mindestens zwei kritische Stellungnahmen veröffentlicht wurden. Darin sind die ersten Ansätze einer Institutionalisierung der Literaturkritik in Japan zu erkennen.

Ebenfalls im Jahre 1889 veröffentlichte er eine Sammlung selbst übersetzter europäischer Gedichte. »Mit der Gedichtsammlung ›Omo-kage‹ wurde erstmals demonstriert, daß eine Übersetzung von europäischen Gedichten ins Japanische (bzw. Chinesische) in einer in Inhalt und Form angemessenen Qualität möglich war und das sowohl mit traditionellen als auch mit neuen Techniken.« (Schöchte 1987: 74)

Nicht zuletzt wurden dem japanischen Leser mit dieser Sammlung einige repräsentative Lyriker der europäischen Romantik vorgestellt, und wesentliche Anstöße einer »japanischen Romantik« gingen von ihr aus. Auch Ôgais eigene Erzählungen werden ihr zugerechnet, zumal er überhaupt als Repräsentant der »romantischen Strömung« (»roman-ha«) gilt. Er übersetzte bis in seine letzten Lebensjahre vorzugsweise (neo-)romantisch geprägte, zeitgenössische europäische Literatur ins Japanische.

Zeitlebens war er sehr produktiv, sowohl als Schriftsteller als auch als Übersetzer, und behauptete seine Führungsposition unter den Literaten. Darüber hinaus entwickelte er sich um 1910 zu einem »Orientierungspunkt für die jungen, nicht-naturalistischen Autoren, er förderte sie, regte sie an, bot ihnen [...] einen Begegnungsort und war der wichtigste Vermittler neuerer europäischer (nicht nur deutscher) Literatur« (Schamoni 1987: 76). Auch gründete er im Jahre 1909 eine neue Zeitschrift *Subaru* (*Die Pleiaden*). Diese wurde »Sammelbecken der ästhetisch

interessierten, a-politischen Jugend« (Schamoni 1987: 76), eine Hochburg der »japanischen Romantik«. Im selben Jahr unterstützte Ôgai nachdrücklich die Theaterreformbewegung, und es gelang ihm, neben westlichen Dramen auch die westliche Aufführungspraxis in Japan zu etablieren.

II. Generationswechsel der Intellektuellen in Meiji-Japan

Um das oben genannte Phänomen der Anziehung- und Führungskraft Ôgais gegenüber der jüngeren Generation zu verstehen, versuchen wir mit dem Begriff der Generation eine Asymmetrie zwischen Ôgai einerseits und seiner Anhängerschaft andererseits festzustellen. Diese hing mit der sich damals immer weiter ausdifferenzierenden Intellektuellenschicht zusammen. Vor der Meiji-Restauration existierte in Japan eine einzige, relativ homogene und einheitliche Schicht von Intellektuellen: die Samurai. Die Intellektuellen der frühen Meiji-Zeit stammten aus der unteren Schicht der Samurai, sie waren die Hauptträger der Meiji-Restauration (Passin 1965: 455, 462, 464). Darüber hinaus gehörten ihr auch führende Verwaltungsbeamte und Politiker an. Die erste Generation der Intellektuellen der Meiji-Zeit zeichnete sich daher durch eine gewisse Überlegenheit gegenüber den *commoners* aus. Gleichzeitig verfügten ihre Vertreter durch Auslandsaufenthalte über mehr oder weniger fundierte Fremdsprachenkenntnisse und Kenntnisse des Westens. Ein typisches Beispiel hierfür sind die Intellektuellen, die bei Meiroku-sha³ zusammentrafen. Dazu gehörten Fukuzawa Yukichi (1834–1901), Mori Arinori (1847–1889), Katô Hiroyuki (1836–1916), Nishi Amane (1829–97) u. dgl. Sie hatten Erfahrungen im Westen gemacht⁴, verfügten über

³ *Meiroku-sha* – ein Verein, der im 6. Jahr der Meiji-Epoche (1873) von westlich orientierten Intellektuellen gegründet worden war – hatte die Aufklärung des Volkes zum Ziel. Die Mitglieder versuchten das Wissen von und über den Westen zu verbreiten und damit der neuen Meiji-Regierung zu dienen. Siehe auch Schad-Seifert (1999: 70 ff.).

⁴ Zu Aufenthalten in westlichen Ländern siehe Fukuzawa (1860/61), Mori (1865-68), Nishi (1862-65).

umfangreiches Wissen und verstanden sich als Aufklärer des Volkes. Ihr Organ *Meiroke Zasshi* wurde nur gut ein Jahr lang (von März 1874 bis Juni 1875) veröffentlicht, beeinflusste die damalige Jugend jedoch wesentlich (Matsuda 1964: 12). In den 1880er und 1890er Jahren löste sich dieses alte intellektuelle Milieu auf und wurde von der zweiten intellektuellen Generation abgelöst. Ein Grund dafür ist die politische Stabilisierung und damit die erfolgreiche Etablierung des neuzeitlichen Bildungssystems mit der Schulpflicht und dem Hochschulwesen. Damit löste sich auch die enge Beziehung zwischen individuellem Wissen und Standeszugehörigkeit allmählich auf. Diese Entwicklung zeigt sich etwa daran, dass die Anzahl der Studenten mit Samurai-Hintergrund an pädagogischen (Hoch-)Schulen, deren Hauptzweck es war, Vermittler des Wissens, d. h. Lehrer, zu produzieren, immer weiter sank.

Composition of Kumamoto Normal School Student body (Zahlenverhältnis der Studenten an der pädagogischen Hochschule in Kumamoto)

Class Origin	1878-1887	1888-1897	1898-1907	1908-1917	1918-1927	1928-1932
Samurai	80	67	50	34	13	10
Commoner	20	33	50	66	87	90

(Karasawa Tomitarô: *Kyôshi no rekishi*, S. 86; zit. nach: Passin 1965: 469)

Der Anteil der Intellektuellen, die anderer sozialer Herkunft als die Samurai waren, vergrößerte sich im Laufe der Zeit, beginnend mit der Meiji-Restauration. Sie kamen mehr und mehr aus Kaufmannsfamilien und aus dem erstarkenden Mittelstand oder stammten von Großgrundbesitzern ab (Passin 1965: 470). Gleichzeitig ging auch ihr politischer Führungsanspruch gegenüber den *commoners* verloren. Während sich die erste Generation als Aufklärer und *opinion leaders* verstanden hatte, differenzierte sich die zweite Generation in Techniker, Beamte und Literaten; sie waren also keine Universalgelehrten mehr. Die damit

einhergehende Verschiebung des Interessengebietes der Intellektuellen spiegelte sich in der übersetzten Literatur wider. Der Schwerpunkt der Übersetzungen der ersten Generation hatte auf den politischen und staatsphilosophischen Schriften von Rousseau, Montesquieu, J. S. Mill und Herbert Spencer gelegen. Im Gegensatz dazu zeigten die Literaten der zweiten Generation an diesen Schriften weitaus weniger Interesse. Dies deutet darauf hin, dass es in Japan nach der Proklamation der Reichsverfassung 1889 nicht mehr nötig war, über Verfassungs- und Staatsformen zu diskutieren, welche die typischen Themen der Intellektuellen der ersten Generation gewesen waren. Darüber hinaus stellte sich die Frage nach der kulturellen Identität erst mit diesem Generationswechsel in den 1890er Jahren (dazu Pyle 1969).

Mit der Auflösung der alten, kulturell relativ homogenen intellektuellen Schicht als fester Einheit entstanden die drei oben genannten verschiedenen Typen von Intellektuellen (spätestens in der Taishō-Zeit 1911–1925). Sie bestanden Passin zufolge (1965: 473) aus:

»(1) the progressive, politically orientated intelligentsia, who can be traced approximately in a line from the disconted elements of the late Tokugawa period, through the intellectuals outside the Establishment by late Meiji and early Taishō (including Christians, socialists, strongly alienated foreign-educated), those who began to come under Marxist influence at the same time that intellectual unemployment became a serious problem, the liberal and radicals of the thought-control period, down to the progressive intellectuals of today, who take the lead in intellectual, political journalism; (2) the established intellectuals, who work for the government or hold the stable positions of authority in universities, newspapers, and other intellectual institutions and feel more ›responsible‹ than ›critical‹; and (3) the non-ideological intellectuals, both non-political bunkajin (›men of culture‹) and technicians, who regard their primary task as artistic and technical rather than as moral and political« (Passin 1965: 473).

In dieser Hinsicht gilt Ôgai sowohl als erster Intellektuelle der zweiten als auch als letzter der ersten Generation. Zum einen stammte er aus der Samurai-Schicht und war bereits vor Einführung des neuzeitlichen Schulwesens ausgebildet worden. In dieser Hinsicht unterscheidet er sich von einem anderen prominenten Schriftsteller seiner Zeit, Natsume Sôseki (1867–1916), welcher bereits unter dem reformierten Bildungssystem studiert hatte, obwohl dieser nur 5 Jahre jünger war. Zwar studierte Ôgai und machte seinen Abschluss an der Ersten Medizinischen Hochschule, die später als Medizinische Fakultät in die Reichsuniversität Tokio eingegliedert wurde; jedoch partizipierte er bis zum Ende seiner Ausbildung an der Mittelschule nicht am neu gegründeten staatlichen Schulwesen und blieb den traditionellen Ausbildungsformen verhaftet.

Andererseits wohnte er in Tokio bei einem der wichtigsten Intellektuellen seiner Zeit, Nishi Amane, der dem oben genannten Meiroku-Kreis angehörte. Mit anderen Worten: Ôgai erlebte die Zeit der Meiji-Aufklärung, als sie noch hoffnungsvoll und zukunftssträchtig schien, während seine Ausbildung inhaltlich noch von der vergangenen Generation geprägt war. Zweitens stellte Ôgai zwar aus der Sicht der zweiten Generation eine seltene Ausnahme dar, weil er gleichzeitig als Mediziner, Beamter und Literat tätig war, während die erste Generation noch viele solcher universellen Persönlichkeiten gekannt hatte, doch die von ihm behandelten Themen – die Resignation und Machtlosigkeit des Individuums gegenüber dem etablierten System und der Durchsetzung der politischen und ökonomischen Rationalität – sind viel typischer für die zweite Generation.⁵ Dieses machtlose Individuum ist gleichzeitig das fühlende Ich, und es zieht sich im Diskurs der folgenden Generationen immer weiter in sich zurück. Zu diesem Themenkomplex gehört auch das Problem der kulturellen Identität. Seit den 1890er Jahren wurde ihm unter

⁵ Siehe dazu auch Nakamura (1959). Diese Problematik wird weiter unten am Beispiel einer Erzählung von Ôgai veranschaulicht.

den japanischen Intellektuellen der zweiten Generation große Bedeutung beigemessen (vgl. Pyle 1969).

III. Von der Aufklärung zur Romantik. Der Wechsel des Fremdbilds in der japanischen Öffentlichkeit

Ôgai setzte als Dichter und Schriftsteller die Mission der ersten Generation, der Elite der Meiji-Zeit, fort, den »Westen« dem japanischen Publikum vorzustellen, wobei er diesem Projekt jedoch einen anderen Akzent gab. Bemerkenswert dabei ist nicht nur, dass er in der japanischen Literaturgeschichte der *roman-ha* (romantische Strömung) zugeordnet wird, sondern auch, dass er sich zur Zeit der (Neo-)Romantik in Europa, genauer gesagt, in Deutschland, aufhielt. An dieser Stelle kann ich nicht auf das Bild des Westens und dessen Wandel im Laufe der Meiji-Ära (1868–1912) eingehen. Beschränkt auf das japanische Deutschlandbild lässt sich jedoch sagen, dass es Tsuji (1995: 564 ff.) zufolge, grob gesagt, aus drei Komponenten bestand: a) Die Entwicklungen und Errungenschaften der Naturwissenschaften und Technologien, verbunden etwa mit den Namen Krupp, Siemens und IG-Farben; b) der obrigkeitsstaatlichen Tradition der politischen Kultur, die zunächst von Bismarck, dann Kaiser Wilhelm II., vertreten wurde; und c) die klassische und romantische Kultur, bestehend aus Literatur, Philosophie und Musik usw. Die ersten beiden dieser drei Komponenten wurden in Japan relativ früh, seit 1881, verbreitet – initiiert von Seiten der Regierung. Ôgai förderte dagegen stark die Einführung der dritten Komponente. Mit Tsuji gesprochen: Er »romantisierte« das vorherrschende Deutschlandbild. Darüber hinaus bot er dem japanischen Publikum in seinen Deutschlandnovellen einen ersten Blick auf die deutschen Frauen (Tsuji 1995: 570). Die von Ôgai »romantisierte« Realitätswahrnehmung wurde von den folgenden Generationen in der Tat immer mehr präferiert.

Darüber hinaus gilt er nicht nur als Vermittler zwischen »Westen und Osten«, sondern auch als Vermittler zwischen der japanischen Vergangenheit und Gegenwart. Denn anders als zur Zeit der ersten Generation wurden die alten, vor der Meiji-Restauration verbreiteten japanischen Traditionen und Riten in den 1890er Jahren und während des darauf folgenden Jahrzehnts immer seltener, teilweise gar nicht mehr praktiziert, und gehörten bereits der Vergangenheit an, als er als Schriftsteller historische Erzählungen zu verfassen begann. Seine jüngeren Leser hatten keinen direkten Bezug mehr zur Kultur und Lebensweise der Edo-Zeit. Die alte Ausbildung auf Grundlage der konfuzianischen Texte war vollständig dem neuzeitlichen Schulwesen gewichen.⁶ Diese Entwicklung hängt auch damit zusammen, dass man die Thematik der kulturellen Identität erst in den 1890er Jahren zu diskutieren begann. Ôgai erweckte in seinen historischen Erzählungen und Romanen die japanische Vergangenheit zum Leben. Darüber hinaus gab er mündlich überlieferte alte Märchen und Lieder für Kinder heraus (Mori u. a. 1973). Bei einer Betrachtung seiner historischen Werke sollte dieser Aspekt, nämlich ihre Funktion für die oben genannte Entwicklung, berücksichtigt werden. Seine Belletristik wurde häufig für ihre objektiven Darstellungen gelobt, so etwa von Schamoni (1987). Gerade die Tatsache, dass er die japanische Vergangenheit thematisierte und dem Publikum näherbringen wollte, gewinnt gerade vor dem historischen Hintergrund an Bedeutung. Gewissermaßen trug er mit seinen Werken bereits zur Ästhetisierung des Japanischen bei.⁷

Bernhard Giesen (1993) zufolge soll in der Moderne statt der Kirche die Kunst die Aufgabe übernehmen, sich dem »sakralen Kern der Gemeinschaft« anzunähern und kollektive Identität zu stiften. »Bemer-

⁶ Zwar findet sich der Geist der konfuzianischen Ethik im Wortlaut des Erziehungserlasses im Jahre 1890, aber die Lektüre der klassischen Texte und der direkte Bezug auf den Konfuzianismus spielten für die schulische Ausbildung keine große Rolle mehr.

⁷ Dass der Begriff »Japan« bzw. »japanisch« ästhetisch geprägt ist bzw. verstanden wird, darauf wird immer wieder verwiesen. Siehe z. B. Hijiya-Kirschner 2005.

kungswert ist jedoch die Verbindung zwischen der religiösen Funktion der Kunst einerseits und der Nation andererseits, die von den romantischen Intellektuellen hergestellt wird.« (Giesen 1993: 156) »Ein Volk zu sein ist die Religion unserer Zeit«, verkündete der Romantiker E. M. Arndt (zit. n. Giesen 1993: 156).

Es ist nicht abwegig, zu unterstellen, dass Ôgai wie die deutschen Romantiker auf der Suche nach der kulturellen Identität versuchte, die Nation auf der Kunst zu begründen. Darin sah er die Möglichkeit einer harmonischen Beziehung zwischen der Nation als modernem Mythos einerseits und Kunst andererseits. In einigen seiner Erzählungen nach *Kanoyoni (als ob)* untersuchte er die Möglichkeiten und die Rolle des Mythos in einer Zeit der Verwissenschaftlichung des Alltags. Diese Aufgabe war es, die einen Großteil der Literaten der damaligen Zeit beschäftigte. In der Tat wurde der Ruf nach einem Volksdichter, welcher der japanischen Nation eine Identität stiften konnte, immer lauter. Auf diese Stimmung kann auch das starke Interesse an europäischen Volksdichtern wie Shakespeare, Goethe, Dante u. dgl. im damaligen Japan zurückgeführt werden.

Folglich war Ôgai sowohl ein Vermittler zwischen West und Ost als auch zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Gewissermaßen kam ihm die Funktion eines Priesters zu, der die fremde Kultur in Japan missionarisch verbreitete, wiewohl er auch zu einem erneuten Interesse an der Vergangenheit und deren Ästhetisierung beitrug. Es sei kurz erwähnt, warum er für die Rolle des Vermittlers so geeignet war: 1. Ein Grund ist seine Mehrsprachigkeit. Benedikt Anderson weist auf den Zusammenhang zwischen Mehrsprachlichkeit und Nationalismus hin: »Zweitsprachigkeit bedeutete zudem, daß man über die europäische Staatssprache ganz allgemein Zugang zur modernen westlichen Kultur hatte – und speziell zu den Modellen des Nationalismus, des Nation-Seins und des Nationalstaats, wie sie im Laufe des 19. Jahrhunderts allenthalben geschaffen wurden« (Anderson 2005: 118). 2. Zwar hatte es vor Ôgai

bereits Versuche gegeben, dem japanischen Publikum europäische Kulturprodukte vorzustellen, doch er erfüllte die Vermittlerrolle auch deshalb so hervorragend, weil er während seines Deutschlandaufenthaltes die europäische Kultur unmittelbar erlebt hatte. Seine Erfahrungen verliehen seinem missionarischen Auftreten gegenüber dem japanischen Publikum eine besondere Plausibilität und Authentizität. Ein Aufenthalt im Westen für Forschungs- und/oder Studienzwecke war damals ein Privileg der Elite.⁸ In der japanischen Literaturgeschichte hatte vor ihm noch kein anderer Schriftsteller einen so langen Aufenthalt in Europa genossen. 3. Seine Leistung war in quantitativer Hinsicht anderen Intellektuellen überlegen. Mit 7378 Seiten besteht fast die Hälfte seiner 38-bändigen Gesamtausgabe aus Übersetzungen.⁹ 4. Darüber hinaus umgab ihn seine Vielseitigkeit – ein Privileg der ersten Generation – mit einem Nimbus des Elitären und beeindruckte sein Publikum: Als verbeamteter Militärarzt, Schriftsteller, Dichter und politischer Berater des Herzogs Yamagata Aritomo¹⁰ galt Ôgai angesichts der Auflösung der ersten Generation als letzter Universalgelehrter. Oft heißt es, dass er Goethe nicht nur übersetzte, sondern sich an ihm auch generell als Vorbild orientierte. Dass seine Universalgelehrtheit vielmehr von seiner Position zwischen zwei Generationen von Intellektuellen bedingt ist, wird hierbei vergessen.

Das japanische Bildungsbürgertum, aus dem die meisten der Wirtschafts- und Politikfunktionäre stammten und aus dem sich auch die Leser und Befürworter Ôgais zusammensetzten, lässt sich anhand der folgenden Eigenschaften charakterisieren: 1. Das Bildungsbürgertum der neuen Generation hatte sich auf unterschiedliche Fachgebiete spezialisiert und ausdifferenziert, während die ältere Generation noch am Ideal der Universalität festgehalten hatte. Seine Vertreter wurden im neu

⁸ Die Intellektuellen des *meiroke-sha* gehörten zu diesem kleinen elitären Kreis.

⁹ Ausgenommen Gedichte und medizinische Fachtexte.

¹⁰ 1838–1922: ein führender national-konservativer Politiker, Generalfeldmarschall; später sogar Premierminister von 1889–1891 und 1898–1900.

eingeführten, neuzeitlichen Bildungs- und Hochschulwesen ausgebildet. 2. Als Hochschulabsolventen eigneten sich die Repräsentanten des Bildungsbürgertums gewisse Kulturgüter und -kapitale an; dazu zählten u. a. Erfahrungen mit der westlichen Kultur und/oder Kenntnisse über den Westen. Dieses Wissen erfüllte zugleich eine distinktive Funktion gegenüber den anderen sozialen Schichten. 3. Diese Generation hatte den direkten Bezug zu dem kulturellen Milieu verloren, das zwar in der Edo-Zeit noch existiert hatte, sich aber im Zuge der Modernisierung seit der Meiji-Restauration immer stärker auflöst hatte. In diesem Sinne war das neue Bildungsbürgertum schon kulturell entwurzelt. 4. Seit der *Kōtoku*-Affäre (1910) prägte das Milieu zudem ein Klima des politischen Desinteresses.¹¹

Den Vertretern dieses japanischen Bildungsbürgertums galt Ôgai als wichtige Identifikationsfigur; in seinen Erzählungen über die Fremdheitserfahrungen in Deutschland erkannten sie sich selbst wieder. Durch das Medium seiner Schriften und seine aktiven Tätigkeiten bewahrten sie Ôgais Erfahrungen im Gedächtnis. Damit bekamen seine Schriften einen öffentlichen Charakter.

IV. Übertragung vom privaten ins öffentliche Gedächtnis¹²

Nicht zu vergessen ist, dass es zu der Zeit, als Ôgai seine Karriere als Schriftsteller begann, angesichts der kulturellen Identitätskrise erforderlich war, die gemeinsame Vergangenheit neu zu erfinden bzw. zu konstruieren. Giesen (1999) weist auf die Rolle der kollektiven Erinne-

¹¹ Die *Kōtoku*-Affäre bezeichnet einen angeblicher Attentatsversuch auf Kaiser Meiji durch die Sozialisten. Viele sozialistische und mit dem Sozialismus sympathisierende Intellektuelle wurden daraufhin aufgrund falscher Anschuldigungen verurteilt und hingerichtet. An dieser Stelle kann nicht näher auf die Frage eingegangen werden, ob das Habermas'sche Modell der Entwicklung des »kulturräsonierenden zum kulturkonsumierenden Publikum« auch auf das japanische Publikum angewendet werden kann oder nicht. Siehe Habermas 1990: 248 ff.

¹² Dazu siehe auch Said (1981), der die »Konversion von persönlichen Ansichten über den Orient zu offiziellen orientalistischen Aussagen« diskutiert (S. 179).

rung bei der Konstruktion einer gemeinsamen Vergangenheit und eines zeitlichen Kontinuitätsgefüges einer Gesellschaft hin:

»Der erste und wichtigste Modus, mit dem eine solche [zeitliche] Kontinuität konstruiert wird, ist die Erinnerung. Durch Erinnerung wird die Vergangenheit angeeignet, das heißt als die eigene Vergangenheit im Unterschied zu den Vergangenheit anderer aufgefaßt [...] Traditionen und Erinnerungen sind in der Regel von Argumentation und Debatte ausgenommen. Sie existieren in einer traditionellen Gemeinschaft unhinterfragt« (Giesen 1999: 43).

In diesem Sinne können wir Ôgais schriftstellerische Tätigkeiten als Beitrag zur Konstruktion der gemeinsamen Vergangenheit für die moderne japanische Gesellschaft auslegen. Das gilt nicht nur für seine historischen Erzählungen und Romane, sondern auch für seine auf die Gegenwart bezogenen Erzählungen. Denn indem er die auf seinen Erlebnissen basierenden Novellen und seine Tagebücher veröffentlichte, ging sein privates Gedächtnis ins öffentliche Gedächtnis ein. Seine z. T. modifizierte Erinnerung an Europa wurde damit dem japanischen Publikum allgemein zugänglich und als gemeinsames Fremdbild im sozialen Gedächtnis abgespeichert.¹³ Aufgrund ihres schriftlichen Formats lässt sie sich immer wieder neu erzählen und kommentieren und ermöglicht so eine Bezugnahme. Sie hat sich damit im Gedächtnis der modernen japanischen Gesellschaft verewigt und ist unvergesslich, da sie jederzeit abrufbar ist.

Vor diesem Hintergrund interessiert uns nun die Frage, was Ôgai in seinen Schriften – vor allem in seinen Deutschlandserzählungen – schildert, wie er die Fremde erfährt und beobachtet. Auf seine selektive Konstruktion der japanischen Vergangenheit vor der Meiji-Restauration gehe ich bei einer anderen Gelegenheit ein. Sofern seine Erinnerungen nicht

¹³ »Der Dichter hatte ursprünglich die Funktion, das Gruppengedächtnis zu bewahren« (Assmann, J. 1992: 53). Dazu auch Assmann, A.: »[D]ie Schrift ist nicht nur Verewigungsmittel, sondern auch Gedächtnisstütze. Schrift ist zugleich Medium und Metapher des Gedächtnisses.« (1999: 184)

generell als Bezugspunkt für das Eigenbild der Nation anhand von Fremd- bzw. Eigencodierung galten, stellten sie doch zumindest einen Bezugspunkt für die soziale Schicht dar, die sich als Repräsentant des neuen Japan verstand: das Bildungsbürgertum.¹⁴

Um dies zu verdeutlichen, wollen wir seine bekannteste Novelle *Maihime (Die Tänzerin)* (Mori 1989 [1890]) beispielhaft untersuchen. Für unseren Zweck ist sie aus folgenden Gründen besonders repräsentativ: 1. Als die bekannteste seiner Erzählungen wird sie in der japanischen Öffentlichkeit immer wieder referiert und ist sogar verfilmt worden. Die Fülle an Sekundärliteratur beweist, dass sie als öffentlich kanonisiertes Bezugswerk gilt.¹⁵ Darüber hinaus wird sie in fast jedem japanischen Deutschlandführer erwähnt. In *Maihime no Berlin* (Urabe 1998) heißt es gar im Vorwort: »Wie viel Japaner haben mit *Maihime* Berlin besichtigt?« 2. Sie gilt als Schlüsselnovelle. Jede Hauptfigur darin ist nach einem realen Vorbild entstanden; außerdem schlagen sich die Erfahrungen Ôgais in Deutschland darin nieder und seine Perspektive der Beobachtung und Codierung ist dort gut zu erkennen. 3. Wir können diese Novelle als ein Medium zur Schaffung und Aufbewahrung des kollektiven Gedächtnisses betrachten. Ein möglicher Grund dafür, dass sie beim damaligen Publikum auf so große Resonanz stieß, ist zudem, dass zu je-

¹⁴ Durch diese Codierung wird ein Kollektiv häufig hypostatisiert, z. B. zu »dem Japanischen«, »dem Westlichen« usw. Einmal hypostatisiert, wird das Kollektiv häufig als durch seine Geschichte unwandelbar imaginiert. Dieser Mechanismus wurde von Said als »Orientalismus« in Frage gestellt. »Der Orientalismus nahm einen unveränderlichen Orient an, der (die Gründe änderten sich von Epoche zu Epoche) vollkommen verschieden vom Westen war.« (1981: 112) »Für die traditionellen Orientalisten sollte ein Wesen existieren – manchmal selbst in metaphysischen Ausdrücken klar beschrieben –, das die nicht befremdliche gemeinsame Grundlage alles Betrachten konstituieren soll.« (1981: 113).

¹⁵ Sie gilt als kultureller Text im Sinne Aleida Assmanns (1995). Die ersten Kommentare und Kritiken erschienen bereits einen Monat nach Veröffentlichung der *Tänzerin*, viele weitere folgten bis in die Gegenwart, so dass es nahezu unmöglich ist, eine erschöpfende Literaturliste anzuführen. Zur literaturhistorischen Diskussion siehe Yoshibe (1980), Usui (1975), Hasegawa (1991). Die Erzählung wurde in insgesamt 128 der von 1950 bis 2004 veröffentlichten 1829 Lehrbücher für die Oberschule aufgenommen. Von den 4110 fiktiven Erzählungen in diesen 1829 Lehrbüchern stammen 260 von Ôgai. Der Anteil der fiktiven Erzählungen Ôgais am Lehrbuchkorpus beträgt damit 6,3 %. Die *Tänzerin* allein kommt auf 3,1 %. Diese Informationen entnehme ich der Datenbank von Abe (2004).

ner Zeit fast jeder junge Japaner, der Europa oder die USA besuchte, eine einheimische Freundin hatte. Daher fiel es vielen dieser Söhne der japanischen Elite (bzw. des Bildungsbürgertums) nicht schwer, die Erzählung nachzuvollziehen und ihre Jugend und Liebe darin wiederzuerkennen. Diese Novelle hat somit repräsentativen Charakter, stellt sie doch nicht nur eine Erinnerung eines Schriftstellers dar, sondern ist zugleich Ausdruck der kollektiven Erinnerung an die Begegnung einer Generation mit dem Fremden. Vor der weiteren Analyse soll die Handlung der Novelle kurz skizziert werden.

V. Die Novelle *Die Tänzerin* und die romantische Codierung

Die Novelle erzählt die tragische Liebesgeschichte zwischen einer jungen deutschen Tänzerin und einem japanischen Nachwuchsbeamten. Indem er die Geschichte in einer Tragödie enden lässt, versucht Ôgai, die Grenze zwischen Japan und Europa (hier: Deutschland) zu ziehen und zu zeigen, dass Japan nicht vollständig europäisiert werden kann und soll (vgl. Nagashima 2005, 36-37). Diese Botschaft ist auch in seinen beiden späteren »Deutschlanderzählungen« wiederholt. Ihr Anschluss an die damalige Diskussion über die kulturelle bzw. nationale Identität Japans (vgl. Pyle 1969) ist unverkennbar. Nach der Öffnung des Landes um 1854 und besonders nach der Restauration im Jahre 1868 strebte Japan konsequent die Einführung der modernen Technik und Wissenschaften einerseits sowie der politischen und ökonomischen Institutionen europäischer Herkunft wie Verfassung, Parlament, Marktwirtschaft, Zivilrecht und Gesetzssystem andererseits in die japanische Gesellschaft an. Dieser »Umbau« des Staates und der Gesellschaft erfolgte teils in Reaktion auf die kritische außenpolitische Lage bzw. das daraus resultierende Krisenbewusstsein, nämlich der Befürchtung, das Land könnte wie andere asiatische Länder kolonialisiert werden, wenn der Versuch der Modernisierung misslänge, teils aufgrund der Verbreitung populärer

Theorien von Aufklärern wie Fukuzawa Yukichi, die diese Veränderungen als universalgültige, unilineare Entwicklung bzw. Evolution einer Gesellschaft von der Barbarei zur Zivilisation deuteten (z. B. Fukuzawa 1875). Erst seit den 1890er Jahren wurde eine öffentliche Diskussion über die kulturelle und nationale japanische Identität geführt.

In *Die Tänzerin* reist ein junger Japaner, Toyotarô Ôta, im Auftrag eines japanischen Ministeriums nach Berlin, wo er sich zu Studienzwecken aufhielt. Dort lernt er eine sechzehnjährige Tänzerin kennen. Durch seine Liebe zu ihr entwickelt sich sein gefühlvolles Ich. Aber als er zu ihr zieht, wird ihm das Stipendium entzogen. Die beiden führen ein glückliches Leben in Armut, das Ôta mit Berichterstattungen für eine japanische Zeitung bestreitet. Doch ein verlockendes Angebot, in den japanischen Dienst zurückzukehren, lässt ihn schwanken. Zum Schluss verlässt er seine Geliebte zugunsten seiner Karriere und seines Landes und sie verliert wegen der verlorenen Liebe den Verstand.

Um zu zeigen, dass diese Erzählung vom Code der Romantik bzw., anders formuliert, des Okzidentalismus, geprägt ist, soll hier auf dessen wichtigste Komponente hingewiesen werden. Der Orientalismus ist ein Kommunikationssystem, bei dem Identität vom modernen Westen produziert wird. Dieses System konstruiert durch seine Operation (Unterscheidung) stetig das »Andere« als eine Art Gegenbild (die andere Seite der Unterscheidung). Dieses Andere heißt »Orient« und ist ein »negatives Spiegelbild« des Westens, das alles repräsentiert, was man im Okzident nicht sein soll. Die europäische Identität kann nur dann entstehen und stabil bleiben, wenn der Westen den Orient als »das Andere«, als das »So-sollte-es-nicht-sein« verfremdet (Said 1981). Hier wollen wir den »Okzidentalismus« vorübergehend als umgekehrte Form des Orientalismus definieren. Okzidentalismus bezeichnet ein Kommunikationssystem, das die Identität der »Nichtwestler« produziert. In diesem System spielt der Westen als das von den »Nichtwestlern« verschiedene eine negative Rolle, ist ein Schattenbild, zeigt all das, was man als

Nichtwestler nicht sein soll. Der Okzidentalismus in diesem Sinne verbreitet sich überall auf der Welt. Trotzdem hat der Okzidentalismus seine Wurzeln in Europa und zwar in der deutschen Romantik (Burma/Margalit 2005). An dieser Stelle möchte ich diese These, die durchaus kritisch hinterfragt werden könnte, einmal als gegeben voraussetzen. Im Okzidentalismus wird der Westen vor allem durch die Großstadt repräsentiert. Ihre bloße Größe bedeutet bereits eine Herausforderung Gottes durch die Menschheit. In diesem Sinne ist die Großstadt ein Ort der Hybris. Hier sind Religiosität und Spiritualität verlorengegangen und die Menschen entfremden sich von sich selbst, von der Natur und von Gott. Im Okzidentalismus wird der Westen zudem als Frau repräsentiert. Wie die Frau auch im Orientalismus als Verführerin negativ kodiert ist, wird sie hier als verführerische Hure repräsentiert. Die dritte wichtige Unterscheidung ist die von Händlern und Kriegern. Die Händler haben ihren Wohnsitz in der Großstadt und verfolgen ihre Interessen aus dem Kalkül heraus wie ein Londoner Börsianer. Im Gegensatz dazu sind Krieger bereit, sich für ihre Herren und ein höheres Ideal zu opfern. Daran schließt sich die Unterscheidung von Verstand und Seele bzw. Gefühl an. Ein Händler verfolgt sein Interesse mit kaltem Kalkül und eine Hure geht nur für Geld mit Fremden ins Bett. Doch dem Händler bleibt die Erkenntnis aller wahren Werte verwehrt und die Hure kennt keine wahre Liebe. Die Städter sind nicht in der Lage, zu unterscheiden, was im Leben wirklich wichtig ist und was nicht. Ihnen fehlt das Wichtigste im Leben: Sie haben keine Seele und ihr Leben kennt keine Authentizität. Daran schließt die Unterscheidung zwischen Masse und – in einem spirituellen Sinn – Elite an. Die Masse führt ein von der Großindustrie manipuliertes Leben, die einzelnen Menschen ähneln sich somit alle untereinander, während nur die Elite begreift, was im echten Leben wichtig ist.

Als zum Okzidentalismus gehörig sollen hier deshalb folgende Merkmale beschrieben werden: 1. Unterscheidungen wie Stadt/Land, Frau/

Mann, Masse/Elite, Händler/Krieger, Verstand/Seele, wobei der erste Begriff jeweils negativ konnotiert ist und dem Westen zugeordnet wird, während der zweite Begriff positiv konnotiert ist und sich auf den Osten bezieht, in unserem Zusammenhang also auf Japan. 2. Toteskult und Selbstopferung für das höhere Ideal. 3. Unterdrückung der Sexualität bzw. Erotik, die sich aus der negativen Codierung der Frau ergibt. 4. Die Sehnsucht nach der Heimat, die verlorenzugehen droht.

Ôgai stellte, wie bereits erwähnt, nicht nur die (neo-)romantische europäische Literatur dem damaligen japanischen Publikum vor, sondern schrieb auch romantische Novellen wie *Die Tänzerin*. Eine Analyse seiner Werke brächte womöglich die Erkenntnis mit sich, dass sich die Codes der Romantik, insbesondere die oben genannten Codes des Okzidentalismus, in sämtlichen seiner Werke niederschlagen. Die Erzählung *Die Tänzerin* beginnt mit einer Szene, in der Ôta in Berlin eintrifft und von der visuellen Monumentalität der Stadt und der Macht des aufgehenden Deutschen Reichs überwältigt ist. Deutschland bzw. der Westen wird hier vor allem als Großstadt, als materielle Zivilisation mit technischen Errungenschaften geschildert (obgleich Berlin von vielen Deutschen als »undeutsch« wahrgenommen wird). Dort lernt er eine weinende sechzehnjährige Ballettänzerin, Elise, kennen. Ein japanischer Mann trifft in einem fremden Land eine fremde Frau. Die Frau repräsentiert Deutschland (bzw. Europa), für ihn das Fremde. Der Westen wird zuerst als Großstadt und dann als Frau kodiert. Dies ist umso interessanter, da Europäer im Zuge der orientalistischen Konstruktion fremder Kulturen diese oft als weibliche Figur imaginierten (einschließlich Japan als »Geisha«), auf die sie als zu eroberndes Objekt zu blicken pflegten. Ôta hat sich in der Ausbildung und im Studium als Streber und Primus hervorgetan. Als Mitglied der Elite wird von ihm erwartet, ein führender Staatsdiener zu werden. Darüber hinaus stammt er aus dem Kriegerstand, so wie Ôgai selbst. Interessant ist auch, dass Ôta die Tänzerin Elise am Ende der Erzählung verlässt und als führender Staatsbeamter rehabilitiert

wird. Damit zieht Ôgai eine Grenze zwischen Eigenem und Fremdem und gibt ersterem den Vorzug: Die Verbindung zwischen Japan und dem Westen, so seine Botschaft, kann nicht ewig Bestand haben; am Ende muss Japan zu seiner eigenen Tradition zurückkehren, unabhängig davon, *worin* diese Tradition besteht. In der Erzählung gerät Ôta vom Weg ab, entgleist aus den vorgegebenen Karrierebahnen als Beamter und lässt das Alltägliche hinter sich. Indem er Glück in Armut mit einer schönen Tänzerin findet, gerät er in eine außeralltägliche Situation. Dass er seine Liebe aufgibt und seinen Dienst für den japanischen Staat wiederaufnimmt, lässt sich auch als Art der Selbstopferung für ein höheres Ideal auslegen, ein typisches Motiv des Okzidentalismus. Dieses Motiv wird z. B. bei der Verfilmung (1989) besonders hervorgehoben. So gesehen ist die Protagonistin Elise eine Verführerin, die Ôta von der Karriere, dem Dienst und der Heimat ablenkt und fernhält. Sie ist zwar keine Prostituierte, stammt aber aus einer niedrigeren sozialen Schicht als Ôta. Priorität gewinnt am Ende der Dienst am Staat und nicht die Liebe zu einer Frau.

Interessant ist auch, dass der Westen nicht mehr als *das zivilisatorische Ideal* der Universalgeschichte dargestellt wird, dem Japan nahezufern soll. Durch die Grenzziehung am Schluss werden das Japanische und das Westliche vielmehr als ontologische Gegensätze konstruiert. Allerdings hegten sowohl die Intellektuellen der ersten Generation der Meiji-Zeit als auch Ôgai im Streit mit Naumann noch das universelle Verständnis von Geschichte einer teleologischen Entwicklung von der Barbarei zur Zivilisation, waren also Vertreter des universalistischen Codes.

Die Tänzerin gilt als die erste Ich-Erzählung der japanischen Literaturgeschichte. Aber dieses Ich ist nicht das erkennende oder politisch handelnde, sondern das *fühlende* Ich. Diese Betonung des Emotionalen lehnt an die sogenannte »japanische Tradition« an. Gleichzeitig darf man nicht übersehen, dass hier die sogenannte »Tradition« als

Gegenbild zur Moderne im Sinne der instrumentalen Vernunft konstruiert wird.

VI. Epilog: Tokiwakai und Japans Gender

Aus einer postmodernen Perspektive gesprochen ist es der Blick des modernen Subjekts, der danach strebt, »das Andere« (der Moderne) wie »Natur«, »Frau«, »Kolonie« u. dgl. als einen zu erobernden Gegenstand zu vergegenwärtigen und im Blick zu behalten, und damit auch beherrschen, vergewaltigen und ausbeuten zu wollen. In der von Ôgai durchgeführten Änderung des »Geschlechts« Japans war es notwendig, Japan an die Stelle des Subjektes zu stellen. Dieselbe Logik informiert die zu beobachtende Gender-Zuschreibung: Japan nimmt in *Die Tänzerin* in Form des Helden Ôta Toyôtarô eine männliche Gestalt an, während Deutschland als Elise eine weibliche Figur zugeschrieben wird. Vor dem Hintergrund der erstmals von Said analysierten und heute nahezu unbestrittenen Repräsentation der kolonialisierten Länder Asiens und Afrikas als weibliche Gestalten (Said 1981)¹⁶ ergibt sich aus der Umkehrung des Geschlechts Japans durch Ôgai eine kulturpolitische Implikation, die für das hier repräsentierte Verhältnis zwischen Japan und dem Westen von besonderer Bedeutung ist.

In der Tat gehörte Ôgai zu einem kulturellen und politischen Kreis, der versuchte, die japanische Kulturtradition umzudeuten, ihr mehr Männlichkeit zu verleihen, um die Japan vom Westen auferlegte Deutung bzw. Repräsentation als zu erobernde Frau umzukehren. Dieser Kreis traf seit 1906 regelmäßig unter dem Namen *Tokiwakai* zusammen (Mori, Junzaburô 1983: 162; auch Hamasaki 1976). Herzog Yamagata Aritomo war nicht nur Mitglied, sondern Initiator dieser Treffen (Hamasaki 1976: 2; in englischer Sprache siehe z. B. Hackett 1965). Der

¹⁶ Wie Japan im Westen dargestellt wurde, ist allgemein bekannt; hier soll nur kurz auf die Geisha als Tropus der japanischen Frau, den Samurai als edlen Barbaren und die Attribuierung der Kunst als »exotisch« hingewiesen werden.

Charakter der Runde als »Komitee zur politischen Beratung« ist unverkennbar (Hamasaki 1976: 366/7; Tokyo Nichinichi Shimbun, 20.1.1909, zit. nach Beilage von Ôgai-Gesamtausgabe Nr. 38, S.19). Doch darüber hinaus hatte Tokiwakai eine wichtige kultur- und geschichtspolitische Bedeutung im Sinne Yamagatas. Denn Dichtung ist ihm zufolge mehr als Kunst, »die Quelle der nationalen Idee« (Inoue Michiyasu, zit. nach Hamasaki 1976: 15), d. h. ein Mittel, um das nationale Gefühl zu stärken und damit der Nation als Einheit Identität zu stiften. Damals litten Meiji-Intellektuelle unter einem Mangel an Volksdichtern, die Shakespeare in England oder Goethe und Schiller in Deutschland hätten ebenbürtig sein können.

Diese Gruppe steht in Zusammenhang mit der Erneuerung der traditionellen japanischen Dichtung¹⁷ in der Meiji-Zeit. Bis zum Ende der Edo-Zeit galt *Kokinshû* als Kanon der Dichtung. Heutzutage gilt aber *Manyôshû*, die älteste Gedichtssammlung Japans, als »Heimat der japanischen Seele« sowie als Offenbarung des gesunden und schlichten Gemüts des Volkes. Die Zeit, in der *Manyôshû* entstand (vor der kulturellen Prägung durch China), wurde als »Goldenes Zeitalter des japanischen Volkes« gepriesen, in der alle, vom obersten Machthaber bis zum niedersten Untertan, vom Kaiser bis zum Bettler, gedichtet haben sollen. Dieser Mythos basiert auf dem Umstand, dass *Manyôshû* viele Gedichte von unbekanntem Dichtern enthält. *Kokinshû* wurde aber von *Manyôshû* erst zur Meiji-Zeit als Kanon abgelöst. Initiator dieser Ablösung war die Erneuerungsbewegung, die von den Mitgliedern von Tokiwakai mehr oder weniger stark mitgeprägt worden war. Sasaki trug zur Deutung der *Manyôshû* als »Gedichtssammlung des Volkes« durch seine philologische Forschung bei. Die mit der Kanonisierung von *Manyôshû* verbundene Verbreitung der Idee eines harmonischen und homogenen Volks (in dem Sinne, dass vom Kaiser bis zum Bettler alle

¹⁷ Hier ist damit ein Gedicht im traditionellen japanischen Stil gemeint, der in Japan als *waka* bezeichnet wird und in Deutschland üblicherweise als Fünfzeiler bekannt ist.

Japaner gleich sind, da sie angeblich alle Dichter sind) sollte ideologisch die Tatsache verschleiern, dass die Gesellschaft angesichts der sich durchsetzenden Industrialisierung in konkurrierende, gegensätzliche Klassen zerfallen war und dass die Nation überhaupt eine Erfindung der Neuzeit war und als Mythos fungierte. In diesem Zusammenhang soll daran erinnert werden, dass Yamagata sowohl den demokratischen Parlamentarismus als auch den jungen Sozialismus anfeindete und den Obrigkeitsstaat repräsentierte.

Gegenüber der *Manyôshû* unterstellten Authentizität wurde die *Kokinshû*, die vormals als Kanon gegolten hatte, als zu künstlich, fein, verfallen, entartet und dekadent abgewertet, und zwar, weil sie unter dem Einfluss der chinesischen Kultur entstanden war. Darüber hinaus wurde die Gegenüberstellung der beiden Gedichtssammlungen auch unter dem Gender-Aspekt attribuiert: Die Dichtung der *Manyôshû* galt als männlich, die in *Kokinshû* als feminin. Die romantische bzw. okzidentalistische Kodierung funktioniert auch hier. In ihrer Reinform wird die japanische Kultur (hier: Dichtung) als männlich, naturverbunden und volksnah verklärt, während die Einführung einer fremden Kultur zum Verfall der eigenen, zu Dekadenz, Künstlichkeit und Weiblichkeit verführt. Diese Be- bzw. Umwertung der beiden Gedichtssammlungen war bereits in der Edo-Zeit von der *kokugaku*-Schule angestoßen worden, setzte sich aber erst in der Meiji-Zeit, besonders ab 1880 im Zuge der Suche nach einer nationalen Volksdichtung durch (vgl. Shinada 1999: 53). Die Rolle des Fremden wurde hier statt vom Westen durch China belegt, doch der Effekt ist der gleiche: Durch die Aufwertung von *Manyôshû* und die Erneuerungsbewegung in der Dichtung konnte eine literarische Gattung, die bisher ausschließlich dem Hofadel zugänglich gewesen war, als *die* Tradition eines ganzen Volkes konstruiert werden (Shinada 1999: 64).

Zum Schluss soll auf eine weitere Komponente des Okzidentalismus bei Ôgai hingewiesen werden, und zwar auf den Toteskult. Im Jahr 1912 ging mit dem Tod Kaiser Meijis die Meiji-Zeit zu Ende. Am Tag des Be-

gräbnisses nahmen sich General Nogi und seine Frau das Leben. Dieser sogenannte *junshi*, ein freiwilliger Tod, der als Ausdruck der Verpflichtung und Treue gegenüber einem Verstorbenen gewählt wird und unter den Samurai bis ins 17. Jahrhundert üblich gewesen, dann jedoch als unzeitgemäß verboten worden war, schockierte Ôgai – umso mehr, weil er mit Nogi befreundet gewesen war. In der Zeit nach Nogis Begräbnis schrieb er mehrere historische Erzählungen, die von den Lebensverhältnissen und dem Sittenkodex der Feudalzeit handelten und insbesondere den *junshi* thematisierten, darunter *Okitsu Yagoemon no isho*, *Abe ichizoku*, *Sakai jiken*, u. dgl.

Zwar wäre es Schamoni (1987: 95 f.) zufolge unangemessen, darin nichts als den Versuch zu sehen, jene Epoche zu verherrlichen: »Die historischen Erzählungen beruhen immer auf sorgfältigem Quellenstudium und sind dank ihrer emotionslos-chronikhaften Darstellung durchaus offen für verschiedene Bewertungen der Ergebnisse« (Schamoni 1987: 96).¹⁸ Diese Einschätzung muss jedoch revidiert werden, setzt man die *junshi*-Erzählungen mit dem Problem des Todes in Verbindung, das Ôgai in *Môsô* (*Illusionen*, in: Mori 1989) thematisiert: In *Môsô* behauptet Ôgai, dass die Japaner den Tod nicht fürchten bzw. fürchten sollen. Die Todesverachtung unterscheide sie von den Westlern. Saitô Mokichi, einer seiner Anhänger, deutete die Kurzgeschichte *Môsô* und die *junshi*-Erzählungen im Sinne eines Toteskultes (Saitô 1955).

»Als die japanische Intellektuellen 1942 auf ihrer Konferenz in Kyoto über den Amerikanismus schimpften, dachten sie dabei weniger an die Moderne in Amerika oder Europa als vielmehr an den Stil, der in ihren eigenen Großstädten Tokio und Osaka vorherrschte: Hollywoodfilme, Cafés, Tanz-

¹⁸ Obwohl ich Schamoni zustimme, dem zufolge Ôgais historische Erzählungen sich als sehr sachlich, emotionslos und objektiv darstellen, bleibt die Frage, warum er solche historischen Ereignisse thematisierte und dem japanischen Publikum in der Form der Erzählung präsentierte. Welche Bedeutung können wir ihnen zuordnen, wenn wir den gesellschaftlichen und historischen Hintergrund seiner Zeit in Betracht ziehen? Welche Anschlussmöglichkeiten boten seine Erzählungen an andere Kommunikationen über die Vergangenheit? Auf diese Fragen möchte ich bei einer anderen Gelegenheit eingehen.

lokale, satirische Zeitschriften, Rundfunksender und Zeitungen, Miniröcke und Autos. Diese neue großstädtische Zivilisation war ihnen verhaßt, weil sie sie als seicht, materialistisch, mittelmäßig, wurzellos und unjapanisch betrachteten – anders eben als die Art tiefgründiger, spiritueller Kultur, die sie bewahrt sehen wollten. In dieser Hinsicht unterschieden sich die japanischen Denker in nichts von vielen europäischen Intellektuellen der 1930er Jahre, auch wenn ihre Vorstellung von einer spirituellen Kultur eine formal andere gewesen sein mag ... [Sie forderten] antiwestliche, antiurbane Ansichten für das eigene Land« (Burma/Margalit 2005: 36).

In diesem Sinne können wir Ôgai als Wegbereiter der romantischen Kritik an der Moderne betrachten.

Literatur

- Abe, Izumi (Bear.) (2004): *Kotôgakkô kokugo kyôkasho detabêsu* (Datenbank der Oberschullehrbücher für die japanische Sprache), Selbst-Verlag (CD-Rom).
- Anderson, Benedict (2005 [1996]): *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, 2. Aufl. Ffm.
- Assmann, Aleida (1995): Was sind kulturelle Texte? in: Poltermann, Andreas (Hg.), *Literaturkanon – Medienereignis – kultureller Text*, Berlin, S. 232-244.
- Assmann, Aleida (1999): *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München.
- Assmann, Jan (1992): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München.
- Berlin, Isaiah (2004): *Die Wurzel der Romantik*, Berlin.
- Burma, Ian/ Margalit, Avishai (2005): *Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde*, München/Wien: Karl Hanser Verlag.
- Fukuzawa, Yukichi (1875): *Bunmei ron no gairyaku* (Abriss einer Theorie der Zivilisation).

- Giesen, Bernhard (1993): *Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit*, Ffm.
- Giesen, Bernhard (1999): *Kollektive Identität*, Ffm.
- Habermas, Jürgen (1990): *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 2. Aufl., Ffm.
- Hackett, Roger F. (1965): The Meiji Leaders and Modernization: The Case of Yamagata Aritomo, in: Jansen, Marius B., (Hg.), *Changing Japanese Attitudes Toward Modernization*, Princeton, S. 243-281.
- Hamasaki, Yoshikage (1976): *Mori Ôgai shûhen (Mori Ôgai und seine Umgebung)*, Bunsendô shoten-Verlag: Tokyo.
- Harootunian, Harry (2000): *Overcome by Modernity. History, Culture, and Community in Interwar Japan*, Princeton University Press.
- Hijiya-Kirschnerreit, Irmela (2005): Unterwegs nach Schneeland, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, am 3. Januar.
- Matsuda, Michio (1964): Intellectuals of the Meiji Period, in: *Journal of Social and Political Ideas in Japan*, vol. II, No. 1, April, pp. 11-16.
- Mori, Ôgai (1989 [1890]): Die Tänzerin, in: ders. *Im Umbau*, übersetzt v. Wolfgang Schamoni, Frankfurt/M., S. 7-33.
- Mori, Ôgai (1989 [1910]): Im Umbau, in: ders. *Im Umbau*, übersetzt v. Wolfgang Schamoni, Frankfurt/M., S. 92-98.
- Mori, Ôgai (1989 [1911]): Illusionen, in: ders. *Im Umbau*, übersetzt v. Wolfgang Schamoni, Frankfurt/M., S. 107-127.
- Mori, Ôgai (1972 [1912]): *Kanoyoni (als-ob)*, in: ders.: *Ôgai zenshû* (Gesamtausgabe Mori Ôgais), Bd. 10, Tôkyô: Iwanami shoten Verlag, S. 43-78.
- Mori, Rintarô u. a. (Hg.) (1924): *Nihon densetsu. hyôjun otogi bunko (Legenden von Japan. Die standalisierte Märchenbibliothek)*, 2 Bde. Tôkyô.
- Mori, Junzaburô (1942): *Ôgai Mori Rintarô*, Tokyo.
- Morita, James R. (1969): Shigarami-Zôshi, in: *Monumenta Nipponica* 24 (1-2), S. 47-58.

- Nagashima, Yôichi (2005): *Mori Ôgai. Bunka no honyakusha (Mori Ôgai. Übersetzer der Kulturen)*, Iwanami Shoten-Verlag: Tokyo.
- Nakamura, Mitsuo (1959): *Chishiki kaikyû (Intellektuelle Klasse)*, Tokyo: Shinchôsha.
- Passin, Herbert (1965): Modernization and the Japanese Intellectual: Some Comparative Observations, in: Jansen, Marius B., (Hg.), *Changing Japanese Attitudes Toward Modernization*, Princeton, pp.447-487.
- Pyle, Kenneth B. (1969): *The New Generation in Meiji Japan. Problem of Cultural Identity, 1885-1895*, Stanford.
- Said, Edward W. (1981): *Orientalismus*, übersetzt v. L. Weissberg, Frankfurt/ M., Berlin, Wien.
- Saitô, Mokichi (1936): *Ôgai no rekishi shôsetsu (Ôgais historische Erzählungen)*, in: Yoshida, Sei'ichi (Hg.): *Mori Ôgai kenkyû (Studien über Mori Ôgai)*, Tokyo: Chikuma shobô Verlag, S. 107-128.
- Schamoni, Wolfgang (1987): *Mori Ôgai: Vom Münchener Medizinstudenten zum klassischen Autor der modernen japanischen Literatur*. Bayerische Staatsbibliothek, Ausstellungs-Kataloge 41, München.
- Schöchte, Heike (1987): *Persönlichkeit und Frühwerk des japanischen Schriftstellers Mori Ôgai (1862-1922) unter dem Gesichtspunkt des Einflusses seines Deutschlandaufenthaltes 1884-1888 auf sein literarisches Schaffen*, 3 Bde., Diss., Berlin.
- Shinada, Yoshikazu (1999): Kokumin kashû to shiteno Manyôshu (Manyôshu als Gedichtesammlung der Nation), in: Shirane, Haruo/ Suzuki, Tomi (Hg.), *Sôzô saretâ konten (Erfindung der klassischen Literatur)*, Shinyôsha-Verlag: Tokyo.
- Tsuji, Yoshio (1995): Meiji ki ni okeru doitsu zo no keisei (Entstehung des Deutschlandbildes in der Meiji-Ära), in: Nishikawa, Nagao/ Matsumiya, Hideharu (Hg.): *Bakumatsu, meiji ki no kokuminkokka keisei to bunka henyô (Entstehung des japanischen Nationalstaats und die kulturelle Wandlung in der Bakumatsu- und Meiji-Ära)*, Tokyo, S. 561-579.

Weber, Beate (1999): *Mori Ôgai als Wegbereiter der Goethe-Rezeption in Japan*, Berlin.

Beilage zur Ôgai-Gesamtausgabe Nr. 38.

Der Kulturbegriff nach der postkolonialen Theorie (2010)

Was kann die Kulturosoziologie davon lernen?

Die Kulturosoziologie und soziologische Kulturtheorie setzt immer noch – explizit oder implizit – eine Gesellschaft im Sinne eines Kollektivs voraus, der als Substrat Kultur zugesprochen werden soll (ausführlicher siehe Reckwitz 2006: 64 ff.). Seit Herder wird bis heute der Kulturbegriff im Sinne der Lebensweise, des ideellen und normativen Wissens- und Wertsystems des Kollektivs verstanden und somit mit Kollektiv identifiziert. Der differenzierungstheoretische Kulturbegriff der empirischen Soziologie nach Tenbruck lehnt zwar, mit dem Hinweis auf die Differenzierung innerhalb einer Gesellschaft, besonders hinsichtlich der Existenz von kulturellen Experten, den totalitätsorientierten Kulturbegriff ab, dem zufolge Kultur alle sozialen Gruppen beteiligen und von diesen geteilt werden soll. Dennoch hat sie den Kulturbegriff nicht in die Richtung ausreichend entwickelt, dass er die inter- bzw. transkulturelle Dynamik über die räumlichen Grenzen der Nationalstaaten, insbesondere die Beziehung zwischen dem *Westen* und den *Anderen*, angemessen thematisieren kann. Die klassische Systemtheorie nach Parsons versteht Kultur einerseits als Subsystem der Gesellschaft; andererseits soll Kultur als ein Handeln anleitendes und sich im Handeln manifestierendes Symbolsystem verstanden werden. Auch in diesem bedeutungs- und wissensorientierten Kulturbegriff liegt noch die Gefahr, dass diese Systeme statisch und kulturplatonisch repräsentiert und reifiziert werden, wenn er ihre Geschlossenheit und Integrität im Sinne des Strukturalismus à la Levi Strauss unterstreicht.

Der Ansatz der postkolonialen Theorie steht den hier, anlehnend an Reckwitz, skizzierten Typen des Kulturbegriffs entgegen. Edward W.

Said (1981) hat die These aufgestellt, dass der Orient im engeren Sinne – der Nahe Osten – ein Konstrukt des Westens sei. Der Hauptpunkt seiner These ist aber für uns, dass die kulturellen Identitäten und Symbolsysteme, ideellen und normativen Wissens- und Wertsysteme in globalen Kommunikationen in der Weltgesellschaft dynamisch herausgebildet und reproduziert werden. Darüber hinaus weist die postkoloniale Theorie auf den Zusammenhang von Kultur, Macht und Wissen hin, und zwar nicht innerhalb *einer* Gesellschaft, sondern in *der* Weltgesellschaft. Normativität der Kultur hängt von Asymmetrien in politischen, ökonomischen, technischen und militärischen Machtverhältnissen sowie in der Wissensproduktion ab.

Anwendungsmöglichkeiten dieses Ansatzes finden sich auch außerhalb von Beziehungen des Westens zu den ehemaligen Kolonialländern, wenn die Unterscheidung zwischen Westen und Nicht-Westen als die von Zentrum und Peripherie aufgefasst wird. Das Zentrum besitzt die Deutungshoheit der Realität, entscheidet Themen und reproduziert Schema und Semantik für Beobachtungen, bietet die offizielle Explikation über sich selbst und Ereignisse in sich, aber auch über die Peripherie und Ereignisse dort an. Anschließend an Said bemerkt Spivak: »The center is defined and reproduced by the explanation that it can express (...) The putative center welcomes selective inhabitants of the margin in order better to exclude the margin« (Spivak 1987: 145). Die Wirkung des asymmetrischen Wechselverhältnisses zwischen Zentrum und Peripherie ist für den Wandel von Symbolsystemen zwischen westlichen Ländern zu beobachten (z. B. zwischen Frankreich und Deutschland, insbesondere zur Zeit Heinrich Heines und der Madame de Staël, zwischen den USA und den europäischen Ländern nach dem Zweiten Weltkrieg). Um die Tragweite dieses Ansatzes zu zeigen, werden wir uns den Erfahrungen Japans zuwenden. Denn historisch betrachtet ist Japan nie vom Westen kolonialisiert worden, sondern es gelang, selbst zu einer Kolonialmacht zu werden. Sakai und Shimada haben im englischen bzw. im deut-

schen Sprachraum aufgezeigt, dass und wie die moderne *japanische* Identität als das Andere der modernen westlichen Rationalität konstruiert worden ist.¹

I. Grundgedanke der postkolonialen Theorie

Said hat in seinem bekanntesten Buch *Orientalismus* nach dem Instrumentarium gefragt, »durch welche enorme systematische Disziplin die europäische Kultur fähig war, den Orient politisch, soziologisch, militärisch, ideologisch, wissenschaftlich und imaginativ während der Zeit nach der Aufklärung zu leiten – und selbst zu produzieren« (Said 1981: 10) und die These aufgestellt, der Orient im engeren Sinne – der Nahe Osten – sei ein Konstrukt des Westens, wobei er sich vor allem auf Beispiele aus der englischen und französischen Orientalistik bezog. Evelyn Baring, Earl of Cromer und britischer Generalkonsul von Ägypten zu jener Zeit (im Amt: 1883-1907), schrieb z. B.: »(...) begnüge [ich] mich damit, die Tatsache anzumerken, daß der Orientale auf die eine oder andere Weise im allgemeinen genau entgegengesetzt zum Europäer handelt, spricht und denkt« (Cromer, Evelyn Baring, hier zitiert nach Said 1981: 48). Im Gegenzug bezeichnet er Europäer wie folgt: »The European is a close reasoner; his statements of fact are devoid of any ambiguity; he is a natural logician, albeit he may not have studied logic« (Cromer hier zitiert nach Said 1993: 38). Der Orient ist eines der ältesten und am häufigsten wiederkehrenden Bilder des Anderen für den Westen (Said 1981: 8) und wird bis ins 21. Jahrhundert gebraucht. Nach Said stellt dieses Bild allerdings nichts anderes dar als ein negatives Spiegelbild des Westens. Es repräsentiert all das, was man im Westen nicht sein wolle. »Der Orientale sei irrational, verdorben, schuldig, kindlich, »anders«; damit ist der Europäer rational, tugendhaft, reif, »normal«« (Said 1981: 49f.).

¹ Siehe Sakai 1992, 1997, 2005. In deutscher Sprache siehe Shimada 2007.

Takeuchi Yoshimi² (1910-1977) – japanischer Sinologe und Vorreiter der postkolonialen Theorie – analysiert den logischen Zusammenhang der Semantik des *modernen Westen* mit dem Imperialismus folgenderweise:

Die Geburt der europäischen Moderne liegt in der Befreiung von und der Entgegensetzung zum Feudalen.³ Der vom Feudalen befreite Geist der Moderne leide aber unter dem dringlichen und stetigen Bedürfnis nach Selbstvergewisserung und -bestätigung; ohne Bezug auf das Andere – zunächst das Feudale und die Tradition – sei er *überdeterminiert*.⁴ Selbsterhaltung und Selbstvergewisserung seien für ihn nur durch stetige Selbstausdehnung möglich, die seit der Aufklärung mit der Idee des Fortschritts verbunden ist. Hierbei komme es zur Konfrontation mit Fremdem und dieses Fremde werde als *Asien* bezeichnet. Europa brauche *Asien* als Objekt der Eroberung im militärischen, ökonomischen, politischen, kulturellen und wissenschaftlichen Sinne und nicht zuletzt zur Generierung und Regenerierung von *westlichen Werten*. Denn nur durch Konfrontation mit dem Fremden könne es sich seiner eigenen Identität vergewissern. Schließlich sei die Eroberung und Zersetzung traditioneller Formen von Ökonomie, Gesellschaft und Kultur – nicht nur in *Asien*, sondern *überall auf der Welt* – durch die europäische Moderne als Sieg der europäischen Vernunft interpretiert worden.

Hier soll an die Theorie des autopoietischen Systems von Niklas Luhmann erinnert werden, der zufolge sich das System anhand der Unterscheidung von System und Umwelt erzeugt. Alle autopoietischen Systeme ziehen ihre Grenzen durch ihre eigenen Operationen, durch welche festgelegt wird, was zum System und damit was zur Umwelt gehört. In diesem Sinne impliziert jede Selbstbezeichnung eines Systems

² Japanische Namen werden im vorliegenden Text stets in der ursprünglichen Reihenfolge (Familiennamen Vorname) angegeben.

³ Man denke hier an die zweiwertige Unterscheidung von modern/traditionell der klassischen Soziologie, insbesondere der Modernisierungstheorie Parsons.

⁴ Im Sinne Louis Althusser's.

Fremdbezeichnung und mit jeder Selbstbeschreibung erfolgt Fremdbeschreibung.⁵ Der Wissenschaftsbetrieb der Orientalistik, das Asien zu bezeichnen, ist mithin nichts anderes als das Unternehmen, die Einheit und Identität des Westens hervorzurufen.

Der Begriff der Kultur selbst entwickelte sich in Europa im 18. Jahrhundert im Kontext einer Erweiterung der Weltkenntnis und daher der Möglichkeit historischer und regionaler Vergleiche mit zunehmendem Bewusstsein der Kontingenz des Lebens und wird seither für die Selbstbeschreibung Europas verwendet. In jedem Kulturvergleich steckt aber ein Problem der klassischen zweiwertigen Logik. Denn »die Beschreibung einer Selbstbeschreibung« entwirft »andere Seinsprojektionen (...) als der, den sie beschreibt« (Luhmann 1995b: 398). Nicht zu vergessen ist bei einem Kulturvergleich die ihm inhärente Asymmetrie. Der erste Schritt für einen Kulturvergleich ist die Grenzziehung zwischen Kulturen, zwischen der eigenen und der fremden.⁶ Erst die *normative* Unterscheidung *unserer* Kultur von *ihrer* Kultur, dieser Kultur von jener, ermöglicht einen Kulturvergleich. Denn wenn die eine Kultur von der anderen ununterscheidbar ist, bedeutet das, dass beide identisch sind. Damit wäre weder ein Vergleich möglich noch eine Vermittlung nötig. Indessen ist der Kulturvergleich, wie jeder andere Vergleich, »eine dreistellige Operation, mit der man noch mehr Komplexität erzeugen kann« (Luhmann 1995a: 38). Erst die Operation des Vergleichs generiert verschiedene Kulturen, die gegeneinander vermittelt werden sollen, nicht umgekehrt.

Die Asymmetrie ist in der europäischen semantischen Tradition für die Selbst- und Fremdbezeichnung nachzuweisen. Reinhart Koselleck überprüfte asymmetrisch angelegte Begriffspaare wie Hellene/Barbar,

⁵ »Jede Kennzeichnung impliziert Dualität, wir können kein Ding produzieren, ohne Koproduktion dessen, was es nicht ist, und jede Dualität impliziert Triplizität: Was das Ding ist, was es nicht ist, und die Grenze dazwischen« (Spencer-Brown 1997: xviii).

⁶ »Triff eine Unterscheidung« (Spencer-Brown 1997: 3).

Christ/Heide, Mensch/Un-mensch mit einer semantischen Struktur, die politische Erfahrungen und Erwartungen freisetzt und zugleich begrenzt.⁷ Mit derartigen Unterscheidungen bringt auf der einen Seite ein kollektiver Akteur (Subjekt) sich selbst hervor und auf der anderen Seite wird ihm sein Gegenstand (Objekt) gegenübergestellt. Die Dichotomien Ost/West, Asien/Europa, Orient/Okzident gehören zu dieser Art von Begriffspaaren. Das heißt: Durch den Mechanismus der Unterscheidung von Westen und Nichtwesten wird der Westen als Erkenntnis- und Handlungssubjekt mit Identität (System im Sinne Luhmanns) hervorgerufen. Hingegen wird der Orient zur Stufe des Objekts (Umwelt) herabgesetzt. Der Orientalismus ist der Mechanismus, durch Grenzziehung die westliche Identität zu produzieren, und verdeckt somit die Hybridität und Heterogenität, die im Allgemeinen – nicht nur im Orient, sondern auch im *Westen* – den kulturellen Praktiken innewohnen: Dies macht den eigentlichen Kern der These Saids aus.⁸ *Orient* bzw. *Asien* ist in diesem Sinne nicht Selbstbezeichnung, sondern Fremdbezeichnung.⁹ (Oder kann man ernsthaft behaupten, es gäbe eine *asiatische* kulturelle Identität, die von der Türkei bis Japan reiche und auch die Mongolei, Indien und nicht zu vergessen China umfasse?).

II. Okzidentalismus als umgekehrter Orientalismus und Selbstbeschreibungproblem des Nicht-Westens

Die weitere These des Orientalismus heißt: Der Orient kann sich nicht selbst vertreten (repräsentieren). Mit anderen Worten: Der Orient kann

⁷ Ausführlicher siehe Koselleck 1989: 215 f.

⁸ Der Begriffsgegensatz »Okzident/Orient« lässt sich Said zufolge bis auf den Gegensatz »Hellene/Barbar« in der griechischen Antike zurückverfolgen. Said 1981: 67 f.; siehe auch Said 1993: xxviii

⁹ Zum höchst umstrittenen und problematischen Begriff der »asiatischen Produktionsweise« siehe zunächst Spivak 1999: 72 ff. Sie stellt zutreffend fest: »(...) and indeed most of us in the position of writing books such as this one [have] the tendency to assign a statistic ethnicity to the Other [of the West] in order to locate critique or confirmation of the most sophisticated thought or act of the West« (Spivak 1999:110).

sich nicht aussprechen. Daher sollen Europäer (bzw. Westler) den Orient vertreten. Der Orient würde es tun, wenn er sich selbst vertreten könnte. Jedoch »da er es aber nicht kann, muß die Repräsentation diese Aufgabe für den Westen und *faute de mieux*, für den armen Orient leisten. ›Sie können sich nicht vertreten, sie müssen vertreten werden‹ (Marx)« (Said 1981: 30).¹⁰ Wir werden sehen, wie gutmütige Europäer den Japanern die schönen Seiten ihrer *eigenen Tradition* und ihres *eigenen Lebens zurückgeben* wollten. Orientalisten bemühen sich immer zu beweisen, dass der Orientale einer anderen, aber durchaus organisierten eigenen Welt angehöre; einer Welt mit nationalen, kulturellen und epistemologischen Grenzen und Prinzipien innerer Kohärenz (siehe Said 1981: 50). Der anthropologische Kulturbegriff seit Herder hat dazu beigetragen, die in dieser Weise konstruierte Differenz zu ontologisieren und somit zu betonieren.

Die kulturelle Tradition oder besser gesagt, was heute als Tradition einer Nationalkultur gilt, ist keine einfache Fortsetzung davon, was in der Vergangenheit vorhanden gewesen ist, sondern im Zuge der Modernisierung neu geschaffen wurde (›Erfindung der Tradition‹).¹¹ Was heute als Tradition gilt, wird zumeist in diesem Prozess der Mischung von Religion, Kultur und Ideologie ausgewählt, geformt und zugespitzt (siehe Spivak 1999: 64). Dies gilt nicht nur im Westen, sondern auch im Nicht-Westen. »Similar constructions have been made on the opposite side, that is, by insurgent ›natives‹ about their pre-colonial past, as in the case of Algeria during the War of independence (1954-62), when decolonization encouraged Algerians and Muslims to create images of what they supposed themselves to have been prior to French colonization. This strategy is at work in what many national poets or men of letters say and write during independence or liberation struggles elsewhere in the colonial world« (Said 1993: 17).

¹⁰ Spivak 2008 schließt sich dieser These Suids an.

¹¹ Ausführlicher hierzu: Hobsbawn/Ranger (1983)

Auch das Selbstbild und die kollektive Identität des modernen Japan haben sich mit der Modernisierung und Bildung des Nationalstaates in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts herausgebildet. Es ist unumstritten, dass der Bezug auf den Westen hierbei eine große, sogar unentbehrliche Rolle gespielt hat. Das Problem der kulturellen Identität im sich modernisierenden Japan wurde von den damaligen Intellektuellen nicht direkt nach der *Öffnung* des Landes durch den und in Richtung nach dem Westen 1854, sondern erst in den 1890er Jahren des 19. Jahrhunderts, d. h. erst nach der Übernahme des westlichen Modells der Nation und des Nation-Seins, als Problem wahrgenommen (siehe Pyle 1969).

Vor die Aufgabe gestellt, eine japanische kulturelle Identität zu entwerfen, bemühten sich die japanischen Intellektuellen, Japan vom Westen unterscheidbar erscheinen zu lassen. Das war nicht sonderlich schwierig. Denn gerade die westliche Moderne – das selbstreferenzielle Kommunikationssystem des Westens – setzt damit an und hält sich dadurch in Gang, dass sie sich von dem Anderen unterscheidet, und zwar zeitlich von der Vergangenheit,¹² räumlich vom Orient. Die japanischen Intellektuellen hoben diese Unterscheidung nicht auf, sondern kehrten nur ihr Vorzeichen um. So ergab sich das Bild japanischer Einzigartigkeit¹³ – gleichsam ein umgekehrter Orientalismus, den man womöglich als *Okzidentalismus* bezeichnen kann.¹⁴ Es ist aber zu beachten, dass die konstitutive Differenz, die erst weitere Unterschiede schafft, bei der Umkehrung des Orientalismus zum Okzidentalismus – nämlich die Unter-

¹² Wie gesehen, weist Takeuchi Yoshimi auch darauf hin, dass die westliche Moderne aus der Entgegensetzung zum Feudalen hervorgegangen ist. Aber man soll darüber nicht die *Querelle des Anciens et des Modernes* im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert vergessen, in der der Versuch unternommen wurde, die Moderne durch Unterscheidung von der Antike zu definieren.

¹³ Natürlich wäre es übertrieben zu behaupten, alle japanischen Intellektuellen hätten Definitionen, Unterscheidungen und Perspektiven unkritisch vom Westen übernommen. Entscheidend aber ist, dass die Position des konstruktiven Anderen für Japaner in der Neuzeit immer vom Westen besetzt war.

¹⁴ Zum Okzidentalismus Buruma/Avishai 2005; Carrier (1995).

scheidung von Ost und West bzw. Asien und Europa – unberührt bleibt; nur werden die Unterschiede anders bewertet.

Die westliche Moderne und ihre Funktionssysteme – moderne Wissenschaften und Technologie, Kapitalismus, Demokratie, bürokratischer Anstaltsstaat, modernes Rechtssystem, Menschenrechte usw. als deren Erscheinungsformen – erheben seit ihrer Geburt bis heute Anspruch auf Universalität. Die Japanizität aber beansprucht keine Universalität; vielmehr konstituiert sie sich gerade dadurch, dass sie sich vom Universellen unterscheidet.¹⁵ Bereits im 18. Jahrhundert hob die nativistische *kokugaku*-Schule die Einzigartigkeit und Originalität des Japanischen als Negation von Universalität hervor.¹⁶ Sie wies Lehren und Dogmen mit Universalitätsanspruch wie Konfuzianismus und Buddhismus als *kara gokoro* zurück und stellte ihnen die ästhetische, nur intuitiv zugängliche Gemütsverfassung namens *mono no aware* als *ur*-japanisch entgegen.¹⁷

Aber diese konstitutive Strategie der Selbstbeschreibung des Japanischen birgt zwei fundamentale Schwierigkeiten, um sich als autopoietisches System in Gang zu setzen. Erstens: *Originalität, Einzigartigkeit, Singularität, Partikularität*, wie immer man sie auch benennen mag, können *nicht durch Sprache – jedenfalls nicht in allgemein verständlicher und kommunikatibler Form* – ausgedrückt werden; wie schon europäische Romantiker bemerkten, die sich ebenfalls auf der Suche nach ihrer jeweiligen kulturellen Identität befanden. Im japanischen Fall gilt

¹⁵ Dies nennt Werblowski »Heilige Partikularität«. Hier zitiert nach Eisenstadt (1991: 36)

¹⁶ *Kokugaku* hießen Japanstudien, die im späten 17. Jahrhundert entstanden. Sie bemühten sich darum, vor allem durch Philologie eine *urjapanische Kultur vor dem Einfluss fremder Kulturen wie Chinas und Indiens* zu erschließen. In Verbindung mit *Shintô* trug dies auch zur Entwicklung einer nativistischen und nationalistischen politischen Ideologie bei und bot die ideologische Grundlage für die Meiji-Restauration. Zu Motoori Norinaga, dem wichtigsten Denker der *kokugaku*-Schule, siehe Buck-Albulet 2005; Motoori 2007.

¹⁷ Nicht nur Buddhismus und Konfuzianismus, sondern alle universalistischen Religionen und Ideologien wie Liberalismus, Konstitutionalismus, Fortschrittsglaube oder Marxismus konnten sich entweder nur mit starker Modifizierung oder sogar nur unter Verzicht auf ihre universalistische Botschaft in Japan etablieren, abgesehen von kleineren Kreisen Intellektueller (Eisenstadt 1991: 36 f.).

dies umso mehr, als die Japanizität durch den Mangel an Universalität, d. h. durch Abwesenheit allgemeiner Zugänglichkeit, wenn nicht gar als ihr Gegenteil definiert wird. Die Suche nach der Japanizität führt daher notwendigerweise ins Esoterische, mithin ins sprachlich schwer Mittel- und Kommunizierbare. Hierin liegt womöglich ein Grund dafür, dass sich die *kokugaku*-Schule Gedichten im *Man'yōshū*¹⁸ zuwandte, deren Verständnis besondere Anstrengung und Übung erfordert. Zweitens: Dieser Beschreibungsstrategie fehlt es an Selbständigkeit. Denn in einer Selbstbeschreibung, die sich als partikular und einzigartig versteht, wird etwas Universelles vorausgesetzt, nämlich das Andere mit dem Universalitätsanspruch. Wenn dem aber so ist, kann man dann diese Strategie der Selbstbeschreibung und -bezeichnung überhaupt als solche bezeichnen? Tatsächlich konnten japanische Intellektuelle in der Neuzeit seit der Meiji-Restauration die insbesondere von der *kokugaku*-Schule gepflegte semantische Tradition der heiligen Partikularität mit dem Okzidentalismus verbinden. Und wenn dem so ist, ist es möglich, das Kommunikationssystem des Japanischen als autopoietisch zu verstehen? Findet diese Beobachtung wirklich im Nicht-Westen, speziell hier im Japanischen statt?¹⁹ Takeuchi Yoshimi sah bereits 1948 diese Aporie des Selbstbeschreibungsproblems des Nichtwestens ein und formulierte:

»Europa« und »Asien« sind gegensätzliche Begriffe (...) In Asien dagegen fehlt ursprünglich nicht nur die Fähigkeit, Europa zu verstehen, sondern auch jene, Asien selber zu verstehen. Asien zu verstehen, es zu realisieren, es zu erschaffen, verdankt sich vielmehr etwas Europäischem in Europa. Nicht nur wird in Europa Europa möglich, sondern es wird dort auch Asien erst möglich. Wenn sich Europa mit dem Begriff der Vernunft repräsentieren lässt, so ist nicht allein die Vernunft etwas Europäisches, sondern auch die Anti-Vernunft – die Natur. Alles ist also etwas Europäisches« (Takeuchi 2005: 17).

¹⁸ Die älteste Gedichtsammlung Japans, entstanden im 8. Jahrhundert.

¹⁹ Ich habe diese Frage anhand der Ethnologie Yanagita Kunios als Beispiel negativ beantwortet. Siehe Morikawa 2008b

III. Lafcadio Hearn's Japan- und Kulturbegriff

Mit den oben skizzierten Fragestellungen wenden wir uns nun Lafcadio Hearn (1850-1904) – einem irischen Schriftsteller und Journalisten im ausgehenden 19. Jahrhundert zu. Seine Schriften über Japan und seine Sammlungen folkloristischer Erzählungen prägten das Japan-Bild des Westens sehr stark. Darüber hinaus prägten sie langfristig auch das Selbstbild von Japanern. Hearn war von 1896 bis 1903 an der Reichsuniversität Tokio als Professor für Anglistik tätig. Nicht wenige Nachwuchsschriftsteller studierten an dieser Universität und besuchten seinen Unterricht. Darüber hinaus fanden seine (auch englischen) Schriften einen großen Leserkreis unter damaligen japanischen Schriftstellern, Wissenschaftlern, Diplomaten und Studierenden (Funaki 1991: 175). Zu ihnen gehörten Osanai Kaoru (Dramatiker, Theaterintendant: 1881-1928), Natsume Sôseki (Schriftsteller: 1867-1916), Yanagi Sôetsu (Kunstkritiker: 1889-1961), Nishida Kitarô (Philosoph: 1870-1945), Tsubouchi Shôyô (Schriftsteller: 1859-1935), Shidehara Kijûro (Politiker, Premierminister (im Amt 1945-1946): 1872-1951) u. a. (siehe Funaki 1991: 175).

Professor, Journalist und Schriftsteller – diese von Hearn ausgeübten Berufe besagen, dass er eine Sprecher-Position, d. h. Absender-Position für Kommunikationen innehatte. Wie hat er die Realität codiert, mit welchen Unterscheidungen hat er sie beobachtet und beschrieben? Um dies zu beantworten, wird es sich lohnen, seine Biografie kurz zu überblicken.

Hearn wurde auf einer griechischen Insel, Lefkada (italienisch: Santa Maura) geboren, auf der sein Vater als Militärarzt stationiert war. Seine Mutter war Griechin. Nach der Scheidung seiner Eltern wuchs er in der Familie seiner Großtante in katholischem Milieu in Dublin auf, bis er ans St. Cuthbert's College in England ging. 1869 wanderte er in die USA aus und arbeitete in New York zunächst als Journalist. Von 1875 bis 1877 war er mit einer schwarzen Afrikanerin, Alethea (›Mattie‹) Foley, ver-

heiratet – gegen die damaligen US-amerikanischen Gepflogenheiten. In den USA schrieb er über die kreolische Kultur in New Orleans und über Voodoo. Darin werden sein Exotismus und seine romantische Sehnsucht nach dem Fremden deutlich, die in seiner Entdeckung *Japans* eine große Rolle spielen sollten. Von 1887 bis 1889 hielt er sich auf Martinique auf. 1890 kam er, durch Vermittlung eines Direktors im Erziehungsministerium, Hattori Kazumi, nach Japan und wurde an mehreren Ober- und Hochschulen als Dozent für englische Sprache und Literatur tätig. 1896 wurde er zum Professor für Anglistik an die Reichsuniversität Tokio berufen (bis 1903). Er heiratete 1891 eine Japanerin namens Koizumi Setsu und ließ sich in Japan einbürgern.

Vor 1874 kam er mit Werken von Charles Baudelaire und Gustave Flaubert in Berührung. Murray weist in Auslegung Albert Mordells darauf hin, dass das Milieu der irischen Elite, in dem Hearn aufwuchs, damals, wie überall in Europa, vom Enthusiasmus für »the folk culture of the ordinary people« geprägt war (Murray 1993: 32 f.). Hearn kam schon zu jener Zeit zu der Überzeugung: »study of the peasantry was essential to understanding a country« (Murray 1993: 33). Neben der französischen Romantik, namentlich Théophile Gautier (1811-1872), war es Yeats, der das irische intellektuelle Milieu zu jener Zeit prägte. Es ist kaum vorstellbar, dass Hearn »The Celtic Twilight« (1893) nicht gelesen hatte (Foster 1993: xii).

Darüber hinaus war Hearn ein begeisterter Verehrer des englischen Philosophen und Soziologen Herbert Spencer und glaubte an dessen Evolutionstheorie. Spencer sei »the greatest philosopher that has yet appeared in this world« (zitiert nach Murray 1993: 281). Spencers Philosophie bestimmte in zwei wesentlichen Punkten die Wahrnehmungs- und Beobachtungsperspektive Hearn gegenüber Japan. Erstens im Hinblick auf den Stellenwert der Religion in Kultur und Gesellschaft. Im Gegensatz zu ihrer sich seit der Meiji-Restauration immer mehr verwestlichen Oberfläche, so Hearn, liege der Kern der japanischen Kultur, das

alte, ewig gleich bleibende Wesen des *echten* Japan in einer Religion, nämlich in Shinto (siehe Murray 1993: 21). Dieser Kern lässt sich nur fragmentiert beobachten, stellt aber die verlorene Totalität des Japanischen als ideelle Einheit dar. Wohl gemerkt: Hearn beobachtet *Japan* eindeutig mit dem totalitätsorientierenden, kollektivistischen Kulturbegriff, den wir am Anfang des vorliegenden Texts erwähnt haben.

Zweitens zieht Hearn aus der Evolutionstheorie Spencers den Schluss, dass die Japanizität vom Verschwinden und Untergang bedroht ist, indem sie als Gegenteil der Moderne bezeichnet wird.

»Japan would then regret the forgotten capacity for *simple* pleasures, the lost sense of the *pure* joy of life, the *old* loving divine *intimacy with nature*, the marvellous dead art which reflected it (...). Perhaps she will wonder most of all at the faces of the ancient gods, because their smile was once the likeness of *her own*« (zitiert nach Murray 1993: 147, Hervorhebungen T. M.).

Hier ist deutlich zu erkennen, dass Hearn die japanische Kultur für weniger kompliziert hielt als die westliche – er bezeichnet sie als *simple*, *pure* und *old* – und der westlichen, modernen Kultur evolutionstheoretisch den Vorrang gab. Dawson verweist auf Hearn's romantische, orientalistische Haltung:

»Hearn's antiprogressive sentiments are more obviously evident. (...) The Orient was a common haven for Westerners disillusioned with life at home and seeking more intense spiritual or physical experience in another culture. Like these contemporaries, Hearn arrived in Japan to discover a new self in an old civilization (...). Without question, Hearn's vision of Japan, and of Japan as a historical civilization, was highly selective« (Dawson 1992: 152).

IV. Schlussbemerkung

Aber diese, von der Romantik geprägte, Fremdrepräsentation Japans durch Hearn galt bei den Japanern damals nicht als selbstverständliches Selbstbild. Einen Vortrag des englischen Dichters und Journalists, Edwin Arnolds, mit ähnlicher Repräsentation 1891 kritisierte Tokutomi Sohō, ein berühmter Journalist zu jener Zeit, heftig: »Why did not Sir Edwin praise us for huge industrial enterprises, for commercial talent, for wealth, political sagacity, powerful armaments?« (zitiert nach Pyle 1969: 86).

Was ich bisher mit dem Beispiel von Japan zu veranschaulichen versucht habe, gilt nicht nur für das Verhältnis zwischen Japan und dem Westen bzw. zwischen Osten und Westen. Denn diese asymmetrische Unterscheidung vom Westen und Orient hat mit der räumlichen, geografischen Realität weniger zu tun, sondern sie bewegt sich zunächst auf der semantischen Ebene, wie wir gesehen haben.

In seinem späteren Buch *Culture and Imperialism* versteht Said die im Orientalismus entwickelte Unterscheidung von West/Ost eher als eine von Zentrum und Peripherie. Das Zentrum und die Peripherie werden hinsichtlich der Wissensproduktion definiert. Aber der Kern seiner These bleibt: die Herrschaft des Zentrums (britische, französische und amerikanische Kultur) wird gegenüber der Peripherie aufrechterhalten (Said 1993: 59). Damit wird sein Betrachtungsgebiet wesentlich erweitert auf Indien, Nordafrika, die Karibischen Inseln, Zentral- und Südamerika, große Teile von Afrika, China und Japan, die Pazifischen Inseln, Malaysia, Australien, Neuseeland, Nordamerika und Irland.²⁰ Weiblichkeit, Sinnlichkeit, Überfülle des Lebens, Reinheit, Primitivität, Anarchie usw. finden sich als Beschreibungskategorien für das Andere (Periphe-

²⁰ Aber auch Spanien: Wie Pariser Intellektuelle zu jener Zeit zur Etablierung des Flamenco als nationaler und kultureller Signifikanz beitrugen, siehe Rio (2008). In diesem Zusammenhang sei auf die Affinität der zwei Opernwerke *Carmen* und *Madame Butterfly* (1904) hinzuweisen. Zu diesem Genre gehört auch Verdis *Aida*. Suids Analyse über *Aida* siehe Said 1993: 133 f.

rie) des (modernen) Westens überall. Said verwendet ein Kapitel, um Yeats und die Erfindung der irischen Tradition zu analysieren. Anlehnend an Seamus Dean behauptet er:

»The myth of Irishness, the notion of Irish unreality, the notions surrounding Irish eloquence, are all political themes upon which the literature has battened to an extreme degree since the nineteenth century when the idea of national character was invented« (Said 1993: 380).

Was für Konsequenzen kann die Kultursoziologie aus den bisherigen Ausführungen ziehen? Sind die alten Typen des Kulturbegriffs haltbar, der annimmt, dass die Kultur als geschlossenes ideelles und normatives Wissens- und Wertsystem einem Kollektiv zuzuordnen ist? Die Analyse der nationalen, repräsentativen und in diesem Sinne normativen Leitkultur zeigt, dass diese einem Kollektiv (japanisch, spanisch, irisch und dergleichen) zwar zugesprochen, aber nicht darin, sondern *in der Dynamik der Weltgesellschaft* entstanden ist. Said sagt:

»The job facing the cultural intellectual is therefore not to accept the politics of identity as given, but to show how all representations are constructed, for what purpose, by whom, and with what components« (Said 1993: 380).

Dementsprechend kann ich die These aufstellen: Die Aufgabe der Kultursoziologie besteht nicht darin, jene Normativität einer Kultur bzw. Werte, die innerhalb eines Kollektivs Gültigkeit besitzen, als *gegebenen* zu betrachten und dementsprechend zu erforschen, sondern sie in noch weiteren, größeren dynamischen Zusammenhängen zu verorten und somit ihren historisch *kontingenten* Charakter ans Tageslicht zu bringen.

Literatur

- Bohn, Cornelia/ Willems, Herbert (Hrsg.) (2001): *Sinngeneratoren. Fremd- und Selbstthematization in soziologisch-historischer Perspektive*. Konstanz: UVK.
- Buck-Albulet, Heidi (2005): *Emotion und Ästhetik. Das »Ashiwake obune« – eine Waka-Poetik des jungen Motoori Norinaga im Kontext dichtungstheoretischer Diskurse des frühneuzeitlichen Japan*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Buruma, Ian/ Avishai, Margalit (2005): *Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde*. München/Wien: Carl Hanser Verlag.
- Carrier, James G. (Hrsg.) (1995): *Occidentalism. Images of the West*. Oxford: Clarendon Press.
- Dawson, Carl (1992): *Lafcadio Hearn and the Vision of Japan*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Eisenstadt, Shmuel Noah (1996): Die Konstruktion nationaler Identitäten in vergleichender Perspektive. In: Giesen, Bernhard (1996): S. 21-38
- Foster, Roy (1993): Foreword. In: Murray, Paul (1993): S. xi-xiv
- Funaki, Hiroshi (1991): *Yanagita Kunio gaiden. Shirotabi no shisô (Nachtrag zu Yanagita Kunio. Denker in weißen Socken)*. Tôkyô: Nihon Editor School.
- Giesen, Bernhard (Hrsg.) (1996): *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hobsbawm, Eric/Ranger, Terence (Hrsg.) (1983): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koselleck, Reinhart (1989): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1995a): *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Band 4. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1995b): *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Morikawa, Takemitsu (2008a): *Wissen und Konstruktion des Anderen. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Soziologie*. Kassel: Kassel University Press.
- Morikawa, Takemitsu (2008b): Yanagita Kunio – Die Geburt der japanischen Volkskunde aus dem Geist der europäischen Romantik. Selbstbeschreibungsprobleme der japanischen Moderne. In: Morikawa, Takemitsu (Hrsg.) (2008): S. 45-73.
- Morikawa, Takemitsu (Hrsg.) (2008): *Japanische Intellektuelle im Spannungsfeld von Okzidentalismus und Orientalismus (Intervalle 11)*. Kassel: Kassel University Press.
- Motoori, Norinaga (2007): *The Poetics of Motoori Norinaga*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Murray, Paul (1993): *A Fantastic Journey. The Life and Literature of Lafcadio Hearn*. Sandgate: Japan Library.
- Pyle, Kenneth B. (1969): *The New Generation in Meiji Japan. Problems of Cultural Identity 1885-1895*. Stanford: Stanford University Press.
- Reckwitz, Andreas (2006): *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*. Studienausgabe. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Rio, Gaëlle (Hrsg.) (2008): *La nuit espagnole. Flamenco. Avant-garde et culture populaire 1865/1936*. Paris: Paris-Musés.
- Said, Edward W. (1981): *Orientalismus*. Frankfurt /M.: Ullstein Verlag.
- Said, Edward W. (1993): *Culture and Imperialism*. London: Vintage Books.
- Sakai, Naoki (1992): *Voices of the Past. The Status of Language in Eighteenth-century Japanese Discourse*. Ithaca: Cornell University Press.

- Sakai, Naoki (1997): *Translation and Subjectivity: On »Japan« and Cultural Nationalism*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Sakai, Naoki (Hrsg.) (2005): *Deconstructing Nationality*. Ithaca: Cornell University Press.
- Seifert, Wolfgang/ Uhl, Christian (Hrsg.) (2005): *Takeuchi Yoshimi. Japan in Asien. Geschichtsdenken und Kulturkritik nach 1945*. München: IUDICIUM Verlag.
- Shimada, Shingo (2007): *Die Erfindung Japans. Kulturelle Wechselwirkung und politische Identitätskonstruktion*. Frankfurt/M.: Campus.
- Spencer-Brown, George (1997): *Gesetze der Form*. Lübeck: Bohmeier Verlag.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999): *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1987): *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York/London: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien: Turia + Kant.
- Takeuchi, Yoshimi (2005): Was bedeutet die Moderne? Der Fall Japan und der Fall China. In: Seifert, Wolfgang/ Uhl, Christian (2005): S. 9-54
- Weiß, Johannes (2001): Über interkulturelle Vermittler. In: Bohn, Cornelia/ Willems, Herbert (2001): S. 79-88

Yanagita Kunio – Die Geburt der japanischen Volkskunde aus dem Geist der europäischen Romantik (2008)

Selbstbeschreibungsprobleme der japanischen Moderne

I. Vorwort

Yanagita Kunio gilt als Begründer der wissenschaftlichen Volkskunde in Japan. Wer sich mit der traditionellen japanischen Kultur und Gesellschaft beschäftigen will, kann ihn nicht ignorieren, und zwar weder in Japan, noch sonstwo in der Welt. Die von ihm gegründete Volkskunde, die nach ihm oft als *Yanagita minzokugaku* bezeichnet wird, versteht sich als »Wissenschaft als Selbsterkenntnis von Japanern« (Kamishima 1975, 161) bzw. »Selbst-reflexion und -erkenntnis vom gemeinen Volk (*jômin*)« (Gotô 1987, 370).¹ Yanagitas Schriften gewannen bis heute über Intellektuelle hinaus ein breites Publikum. Dazu gehörten in späteren Generationen Yasuda Yojûrô (1910-1981, ein Vertreter der japanischen romantischen Schule [*nihon roman ha*]), Kuwabara Takeo (1904-1988, Romanist mit dem Schwerpunkt Rousseau-Forschung), Nakano Shigeharu (1902-1979, marxistischer Dichter und Kritiker), Shimao Toshio (1917-1986, Dichter, Schriftsteller), Yoshimoto Taka'aki (geb. 1924, Dichter, Kritiker und Essayist). Diese Resonanz zeigt: Yanagita hat es geschafft, durch die Niederschrift mündlicher Überlieferungen und volkstümlicher Praktiken seine Volkskunde zu einem Bestandteil des kollektiven Gedächtnisses der Nation zu machen, der heute noch abgerufen wird. Zudem hat seine Volkskunde viel dazu beigetragen, die Kommunikation und den Diskurs über die japanische Gesellschaft in Japan anzuregen und zu ermöglichen.

¹ Alle Zitate aus japanischen Texten wurden vom Verfasser ins Deutsche übertragen, sofern keine Übersetzung vorhanden ist.

Im vorliegenden Text versuche ich anhand von Yanagitas Biographie und seiner Volkskunde die (Selbst-) Beschreibungsprobleme der modernen japanischen Gesellschaft zu illustrieren. Seine Volkskunde ist als Reflexionstheorie der japanischen Gesellschaft zu verstehen. Selbstbeobachtungen und Selbstbeschreibungen haben nur deshalb Informationswert, weil das Gesellschaftssystem mit der Steigerung seiner Komplexität für sich selbst intransparent wird (Luhmann 1997: 886). Selbstbeschreibungen sind erst dann erforderlich, wenn die Selbstverständlichkeit und Sicherheit der Lebenswelt z. B. durch die Modernisierung und die sich daraus ergebenden Entfremdungsprozesse verlorengehen. In der Tat wurde das Problem der kulturellen Identität im sich modernisierenden Japan von den damaligen Intellektuellen nicht direkt nach der Öffnung des Landes gegenüber dem Westen, sondern erst in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts als solches wahrgenommen (Pyle 1969). Aber der Gedanke der kulturellen Identität setzt den Begriff der Kultur voraus. Dieser Begriff ist seit Ende des 18. Jahrhunderts in Europa mit dem Problem der Selbstbeschreibungen verbunden und besetzt »den Platz, an dem Selbstbeschreibungen reflektiert werden. Kultur im modernen Sinne ist immer die als Kultur reflektierte Kultur, also eine im System beobachtete Beschreibung« (Luhmann 1997: 880). Zugleich impliziert dieser Begriff die Pluralität von Kulturen, daher den Kulturvergleich und historischen Relativismus, wenn auch der Kulturvergleich im 18. Jahrhundert fast immer aus einer eurozentristischen Perspektive durchgeführt worden ist (Luhmann 1997: 881).

Dieser begriffsgeschichtliche Hinweis deutet ein Standortproblem an, wenn es um Beschreibungen einer außereuropäischen Gesellschaft geht, die Frage nämlich: Wo steht der Beobachter? Oder anders formuliert: Wer ist der Beobachter? Gelten Beobachtungen und Beschreibungen japanischer Intellektueller wie Yanagita als Selbstbeobachtungen und -beschreibungen? Um diese Fragen zu beantworten, werde ich im vorliegenden Text folgendes unternehmen: (a) Zuerst möchte ich Yanagitas Vorliebe für die

romantische Literatur aufzeigen, indem ich seine Biographie skizziere; Ôgai hat darin als interkultureller Vermittler eine gewisse Rolle gespielt (II). (b) Sodann werden die Hauptunterscheidungen, welche die Beobachtungen Yanagitas leiten, beleuchtet (III, IV). Zum Schluss komme ich dann auf die eingangs formulierten Leitfragen zurück (V). Dabei möchte ich mich auf das Standortproblem konzentrieren, d. h. auf die Frage, an welchem Ort und auf welcher Seite von Unterscheidungen sich der Beobachter befindet, ebenso auch auf das Semantikproblem, also auf die Frage, mit welchen Unterscheidungen und mit welcher Semantik Beobachtungen stattfinden.

II. Ôgai und Yanagita

Yanagita wurde im Jahre 1875 in der Präfektur Hyôgo als sechster Sohn der Familie Matsuoka geboren. Den Namen Yanagita trug er erst, nachdem er im Jahre 1900 von der Familie Yanagita adoptiert worden war. Er war geistig frühreif und gab sich der Lektüre der Hausbibliothek des Hauses Miki und der des Hauses Ogawa hin, als er 11 bzw. 14 Jahre alt war. Ehe er Mori Ôgai kennenlernte, hatte er sich mit der klassischen japanischen und chinesischen Literatur vertraut gemacht (Okaya 1991: 38). Darüber hinaus hatte er angefangen, nach dem *waka*, einem klassischen japanischen Dichtungsgenre, sogenannte Fünfzeiler zu dichten, seit er 10 Jahre alt gewesen war (Okaya 1991: 32). Seit 1889 veröffentlichte Yanagita in der von Ôgai gegründeten und herausgegebenen Zeitschrift *shigarami zôshi* (*Palisaden-Heft*)² insgesamt 23 Fünfzeiler-Gedichte. 1890 lernte er, vermittelt durch seinen älteren Bruder *Inoue Michiyasu* (1866-1941), Ôgai persönlich kennenlernte. In diesem Jahr hatte Ôgai *Mahime* (*Die Tänzerin*) und *Utakata no ki* (*Schaumwelle*) veröffentlicht. Yanagita war ein so großer

² Dazu Morita 1969.

Ôgai-Fan, dass er manche meisterhafte Textzeilen von *Maihime* und *Utakata no ki* auswendig lernte (Yanagita 1997: 145).³

Mori Ôgai (1864-1922) – sein eigentlicher Vorname war Rintarô, Ôgai war ein Schriftstellername – gilt als einer der wichtigsten Schriftsteller der jüngeren Literaturgeschichte und als ein Mitbegründer der modernen Literatur und Literaturkritik Japans. Hauptberuflich war er Militärarzt. Als solcher wurde er von der japanischen Regierung nach Deutschland geschickt mit dem Auftrag, das öffentliche Gesundheitswesen und das Militärsanitätswesen zu studieren. Von 1884 bis 1888 hielt er sich in Leipzig, München und Berlin auf. Neben seiner hauptberuflichen Arbeit als Militärarzt beschäftigte er sich sowohl während seines Aufenthaltes in Deutschland als auch nach seiner Heimkehr damit, die damalige europäische Literatur (vor allem Romane, Novellen, Gedichte und Theaterstücke), aber auch Opern und andere Musikwerke dem japanischen Publikum vorzustellen. Dies setzte er auch fort, nachdem er als Schriftsteller selbst zu schreiben angefangen hatte. Zu den von ihm übersetzten Autoren zählen Wedekind, Tolstoi, Rousseau, Lessing, von Hofmannsthal, Hauptmann, Schnitzler, Wilde, Rilke, D’Annunzio, Flaubert, Poe, Shaw, Ibsen, Dostojewskij, Goethe, Shakespeare u.a. Ôgai wird das Verdienst zugerechnet, Goethes *Faust* zum ersten Mal ins Japanische übersetzt zu haben.⁴ Als er nach Japan heimkehrte, gab es dort nur wenige, wenn auch recht bedeutende Schriften zur Literaturtheorie, aber noch keine wissenschaftlich fundierten Arbeiten auf dem Gebiet der Literaturkritik und der Ästhetik. Im Anschluss an Eduard von Hartmann verfaßte Ôgai die erste systematische, stark philosophisch orientierte Ästhetik. Aber nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch versuchte er, die moderne Literaturkritik in Japan

³ Nicht nur Yanagita, sondern auch damalige junge Literaturliebhaber wie Tokawa Shūkotsu (1870-1939), Hirata Tokuboku (1873-1943), Baba Kochō (1869-1940) und Ueda Bin (1874-1916) waren von den Frühschriften Ogais ergriffen. An ihnen schulte eine ganze Generation ihre ästhetische Sensibilität (Ôkaya 1991: 34).

⁴ Zum Beitrag Ôgais zur Goethe-Rezeption in Japan siehe Weber 1999.

zu etablieren. 1889 gründete er eine literaturkritische Zeitschrift namens *Shigarami zôshi* und bot Schriftstellern und Dichtern die Möglichkeit, darin nicht nur eigene Dichtungen, sondern auch literaturkritische Texte zu veröffentlichen. Als Herausgeber sorgte er dafür, dass zu einer abgedruckten Arbeit mindestens zwei kritische Stellungnahmen veröffentlicht wurden. Hierin sind die ersten Ansätze für eine Institutionalisierung der Literaturkritik in Japan zu sehen.

Ebenfalls 1889 veröffentlichte er eine Sammlung von ihm übersetzter europäischer Gedichte. »Mit der Gedichtsammlung *Omokage* wurde erstmals demonstriert, daß eine Übersetzung von europäischen Gedichten ins Japanische (bzw. Chinesische) in einer in Inhalt und Form angemessenen Qualität möglich war, und das sowohl mit traditionellen als auch mit neuen Techniken« (Schöchte 1987: 74).

Nicht zuletzt wurden dem japanischen Leser mit dieser Sammlung einige repräsentative Vertreter der Lyrik der europäischen Romantik nahegebracht, und wesentliche Anstöße für eine »japanische Romantik« gingen von ihr aus. Auch Ôgais eigene Erzählungen werden ihr zugerechnet, wie er überhaupt als Repräsentant der *romantischen Strömung (roman-ha)* gilt. Bis in seine späteren Lebensjahre übersetzte er vorzugsweise (neo-) romantisch geprägte zeitgenössische europäische Literatur ins Japanische.

Ôgai schätzte den jungen Yanagita sehr, wie dieser später hier und da in seinen Schriften berichtete.⁵ Eines Tages fragte er diesen: »Was liest Du gerade?« Yanagita antwortete: »Heyse interessiert mich derzeit sehr.« Daraufhin Ôgai: »Ich habe ein Buch von ihm. Nimm es einfach mit.« Diese Episode zeigt eine enge persönliche Beziehung zwischen dem jungen Yanagita und Ôgai. Später ergriff das von Ôgai übersetzte Werk Hans Christian Andersens, *Improvisatoren*, viele junge Literaturliebhaber in Japan, aber Yanagita galt unter ihnen als Hauptverehrer Ôgais (Kambara,

⁵ »Es ist vielleicht merkwürdig, aber Herr Ôgai hat mich irgendwie sehr geliebt« (zit. nach Okaya 1991: 39).

in: Yano 1984: 59). Selbst in seinen späteren Jahren stand Yanagita immer noch unter dem Einfluss Ôgais, wie er in einem Gespräch mit dem Schriftsteller Masamune Hakuchô (1879-1962), um 1953 äußerte (Okaya 1991: 43). Wiederholt erklärte er, dass ihm Ôgai großes Vorbild und Orientierungsfigur war. Was aber lernte er von Ôgai, und wozu regte dieser ihn an?

Okaya zufolge kannte Yanagita sich schon in der klassischen Literatur Japans und Chinas aus und war mit der zeitgenössischen schöngeistigen Literatur in Japan vertraut, bevor er Ôgai begegnete. Was ihm fehlte und was ihm Ôgai vermittelte, waren Kenntnisse der europäischen Literatur (Okaya 1991: 38). »Es war Ôgai, der Yanagita dazu anregte, westeuropäische, schöngeistige Literatur zu lesen und in der Ersten Oberschule (*Ichikô*), wenn auch später als die anderen Kommilitonen, Englisch zu lernen, daran anschließend Französisch und Deutsch. Er las dann so viele Novellen, Romane, Dramen und Gedichte aus Westeuropa, dass er eine gewisse Zeit lang als Kenner ausländischer Literatur angesehen wurde« (Okaya 1991: 43, vgl. 166). Darüber hinaus trugen Ôgais Werke dazu bei, seine poetische Empfindsamkeit zu schulen (Nomura [Hg.] 1998: 29). Yanagita las die späteren Schriften Ôgais, d. h. dessen historische Novellen und historische Biographien, nachdem er selbst aufgehört hatte zu schreiben (vgl. Sôma 1995: 140 f.). Weiterhin lernte Yanagita von Ôgai, der Spezialisierung, Professionalisierung und Rationalisierung zu trotzen, die auch in Japan immer weiter um sich griff, und beide suchten nach der Totalität des Lebens (Okaya 1991: 45 ff.; Okamura 1998: 105-106). Diese Haltung wurde schon zu ihrer Zeit oft als »Dilettantismus« bezeichnet, sogar verspottet (z. B. von Tayama Katai, hier zit. nach Okaya 1991: 47).⁶

Was lehrte Yanagita die Lektüre der westeuropäischen Literatur? Neben der klassischen Form der Fünfzeiler-Gedichte dichtete er auch in der Form *shintaiishi*, die über die Orientierung an der europäischen Dichtung als eine

⁶ Zum Thema *Ôgai und Yanagita* siehe auch Sôma 1995.

neue Form der Dichtung in der Meiji-Zeit entstand, und veröffentlichte im Organ der damaligen Nachwuchsliteraten *Bungakukai (Welt der Literatur)* (1893-1899). Im Allgemeinen werden die *Bungakukai*-Dichter in der japanischen Literaturgeschichte der Romantik zugeordnet. In der Tat wurde in diesem Organ das freie Gefühl gelobt und postuliert, die Schranken der vom Feudalismus geprägten Gesellschaftsordnung zu überwinden. Yanagita gehörte dieser Bewegung an. Seine Lyrik ist »voll süßer Gefühlsdarstellung, Ihr Rhythmus und ihre poetische Stimmung voll Trauer. Er verzweifelt am Leben und leidet unter dem Liebeskummer«. Ein Zeitgenosse bezeichnete ihn als »Liebesdichter«, »Lyriker d'amour« (Shimazaki Tôson⁷, zit. nach Okamura 1998: 72).

1897 sammelte Yanagita mit seinen literarischen Kameraden ihre in *Bungakukai* veröffentlichten Gedichte und publizierte sie als Sammelband *Jojôshi [Lyrik]*; er selbst trug 17 lyrische Werke bei (Okazaki [Hg.] 1980: 271 f.). Seine poetische Sensibilität und Ästhetik hat er Okaya zufolge Ôgais Werken wie *Maihime*, *Utakata no ki*, *Fumizukai (Briefbote)* und *Sokkyôshijin (Improvisatoren)* zu verdanken (Okaya 1991: 44). Im Folgenden versuche ich einen Ausschnitt aus einem seiner Gedichte ins Deutsche zu übertragen:

Der Mondschein, der den Himmel erhellt
Lässt sich ab und zu durchs Fensterchen sehen.
Ginge mein Wunsch nicht in Erfüllung,
Den ganzen Abend blickte ich durch Tränen.

(Zit. nach Okamura 1998: 84 f.)

Der schriftsteller Tayama Katai (1871-1930), ein Freund Yanagitas und Mitverfasser der erwähnten Anthologie, wies auf die starke Zuneigung Yanagitas zu Heinrich Heine hin: »Es war unumstritten, dass Yanagita die schönste Liebeslyrik dichtete. Es ist auch nicht zu übersehen, dass er unter

⁷ 1872-1943. Schriftsteller, Dichter.

dem Einfluss der deutschen Romantik steht. Es ist ihm gelungen, die Liebeslyrik Heinrich Heines im Fernen Osten wieder zu beleben« (Tayama Katai, zit. nach Okamura 1998: 93). In der Tat gestand Yanagita in seinen späteren Lebensjahren, dass er in der Schulzeit sehr gerne Heine gelesen habe (Yanagita 1999: 435).⁸ An dieser Stelle kann man die wissenssoziologische Frage stellen, ob Yanagitas Lektüre schöngeistiger Literatur aus dem Westen und die daraus übernommene Perspektive und Semantik möglicherweise die Wahrnehmungen und Beobachtungen seiner wissenschaftlichen Arbeiten beeinflusst hat. Okamura ist überzeugt davon, dass es für Yanagita ohne die lyrische Sensibilität, die er in seiner Jugend entwickelte, unmöglich gewesen wäre, seine spätere Volkskunde in ihrer spezifischen Gestalt zu verfassen (Okamura 1998: 91). Wenden wir uns nun seiner Volkskunde zu, um diese Frage weiter zu verfolgen.

III. Yanagitas Volkskunde

Während seines Studiums der Agrarwissenschaften an der Reichsuniversität Tôkyô hörte Yanagita auf, zu dichten. Nach seinem Studienabschluss wurde er Beamter im Ministerium für Landwirtschaft und Handel (Okamura 1998). Erst jetzt erwachte sein Interesse an der Ethnologie, ausgelöst durch die Krise der Bauerndörfer und der Landwirtschaft, auf die er auf seinen Inspektionsreisen als Beamter des Ministeriums für Landwirtschaft und Handel aufmerksam wurde. In der Tat waren viele Bauerndörfer im Zuge der Industrialisierung verwüstet worden, und die jüngeren Arbeitskräfte verließen ihre Heimat, um Industriearbeiter zu werden.

1910 veröffentlichte Yanagita *Tôno monogatari* (*Legenden aus Tôno*). Dieses Buch besteht aus 119 von Yanagita selbst gesammelten mündlichen Überlieferungen, für die er in eine kleine Provinzstadt namens Tôno in der

⁸ Zu diesem Thema siehe z. B. Kawamura (1979). Außer auf Heine wird bei Yanagita auf die Einflüsse der Liebeslyrik Shakespeares und Byrons hingewiesen.

Prefäktur Iwate in Nordostjapan gereist war.⁹ Diese Veröffentlichung zeigte erste Ansätze seines Interesses für Ethnologie. Diese neue Disziplin »was concerned with preserving the traces of a folkic world not only as a representation of the unwritten essence of ethnic Japaneseness, but also as the indication of a non-West that could never be subsumed under the dominant signs of western modernity« (Ivy 1995: 73). *Die Legenden aus Tōno* fanden in der damaligen japanischen Öffentlichkeit große Resonanz. »From 1910, when the *Legends* appeared, down to the present, Japanese have been deeply moved by the style and content of *The Legends of Tono*« (Morse 1988, 16).¹⁰

Yanagita interpretierte die Krise der Bauerndörfer als Krise des japanischen Wesens (*Japaneseness*) oder der japanischen Seele, also als Krise der nationalen und kulturellen Identität (vgl. Harootunian 1990: 124; Ito 2002: 19). Die sozioökonomische Krise wurde damit auf die symbolische Ebene übertragen und als Verlust der Totalität und der Authentizität des spezifischen japanischen Lebens wahrgenommen. Zwar hat es im Lauf der japanischen Wirtschaftsgeschichte häufig Krisen der Landwirtschaft und der Dörfer gegeben; aber neu ist bei Yanagita, dass er die sozioökonomische Krise als Krise der kulturellen Identität deutet. Die durch die Modernisierung bedrohte Authentizität Japans als etwas durch die Geschichte hindurch Ewiges, Unveränderbares war Yanagita zufolge nur noch auf dem Land, an

⁹ In diesen Überlieferungen geht es nicht nur um reale, sondern auch um phantastische Erzählungen mit imaginären Lebewesen wie Schneeweib usw. Sowohl inhaltlich als auch methodisch erinnern *Die Legenden aus Tōno* an Texte Lafcadio Hearn (1850-1904). Funaki weist darauf hin, dass Yanagita schon während seines Studiums Hearn Werke gern las. Hearn war an der Reichsuniversität Tōkyō von 1896 bis 1903 als Dozent für Anglistik tätig, während Yanagita von 1897 bis 1900 an derselben Universität Agrarwissenschaften studierte. Darüber hinaus verweist Funaki auf Yanagitas eigene Bezugnahme auf Hearn (Funaki 1991, 174 f.). Die Affinität von Yanagitas *Tōno monogatari* mit Werken Hearn, besonders *Kaidan (Horrorerzählungen)*, ist nicht zu bestreiten. Außerdem wurden Hearn Werke nicht nur von Yanagita, sondern auch von anderen jungen Literaturliebhaber wie Osanai Kaoru (1881-1928), Kanbara Ariake (1875-1952), Ueda Bin, Natsume Sōseki (1867-1916), Uchida Roan (1868-1929), Yanagi Sōetsu (1889-1961) u. a. gern gelesen (Funaki 1991: 175).

¹⁰ Mehr zu *Legenden aus Tōno* bei Morse (1990); Ivy (1995), insbesondere Kap. 3.

der Peripherie, zu finden, weil in den damaligen Großstädten wie Tôkyô und Ôsaka Veränderungen des Lebens sichtbar wurden, die sich immer stärker beschleunigten, verursacht von der Durchsetzung des Kapitalismus sowie der industriellen Warenproduktion im großen Stil, von der Zusammenballung von Industriearbeitern, Massenkonsum und Massenmedien. Insofern diese Veränderungen bzw. Modernisierungen als Verwestlichung begriffen wurden, da die neue Technik und die sie tragenden Institutionen aus dem Westen kamen, war es logischerweise notwendig, das Japanische nicht in einer Großstadt, sondern in den von Verwestlichungserscheinungen möglichst weit entfernten Provinzen zu suchen. Yanagita war überzeugt davon, dass in Tôno das authentisch Japanische in Bräuchen und Gewohnheiten, noch lebendig war, wenn auch fragmentiert (Hashimoto 1998: 134). Damit lässt sich die Unterscheidung zwischen dem Westen und Japan an eine andere Unterscheidung, nämlich die von Stadt und Land, anschließen (Harootunian 2000: 311 f.).

Mit seiner Volkskunde richtete sich Yanagitas Kritik gegen die damalige japanische Geschichtswissenschaft, die sich mit historischen Veränderungen befasste und dabei am Fortschritt orientierte. Yanagita zufolge beschrieben die Historiker nur die Taten von Politikern und Helden. Aber das echte Subjekt der Geschichte – oder besser gesagt, das Subjekt der *echten* Geschichte – waren nach seiner Überzeugung das Volk und seine immer wieder neu gelebten Bräuche (vgl. Harootunian 2000: 81). Das Volk in diesem Sinne bezeichnete er als *jômin*¹¹ – eine Übertragung des englischen Worts *common people* ins Japanische (Funaki 1991: 180). Mit diesem Begriff erfand er ein idealisiertes, imaginäres Subjekt der »japanischen« Geschichte. Yanagita gelten *die* Japaner als homogenes Volk und homogene Nation (*kokumin*). Sein *jômin* kennt keine soziale Differenzie-

¹¹ Zur Problematik des *jômin*-Begriffs siehe Hashimoto (1998: 138 ff.); Satô (1987: Kap. 6); Harootunian (2000: Kap. 5).

zung, keinen historischen Wandel.¹² Es ist die Vorstellung von etwas Unveränderlichem, Ganzem, von sozialen Gegensätzen Unbeflecktem, Authentischem und Harmonischem. Es bezeichnet zugleich ein historisches Kontinuum, das vom Anfang der Geschichte an bis in unabsehbare Zukunft ewig unverändert identisch bleiben sollte – allerdings nur, wenn die Modernisierung nicht stattfände (Harootunian 1990: 107-110). Hashimoto (1998) beschreibt dies so:

»For Yanagita, Japan had existed as a single entity without interruption since ancient times. The center of this entity was the emperor, and the *jomin* unified Japan through their practices of everyday life. But historical development had undermined Japan's original purity. »One Japan« was sundered by modernization. In the modern era, and especially in the cities, Yanagita asserted, it had become virtually impossible to see this continuity. Even the periphery was not immune to the influences emanating from the center. Only in the fragments of people's memories did the true Japan endure, barely living on in the form of legends; only through the concept of *jomin* could it be revived as a phenomenon of the mind.« (Hashimoto 1998: 140)

Mit dem *jômin*-Begriff wurde die kulturelle Einheit des japanischen Volkes als Gegenstand der Volkskunde unkritisch und im Voraus postuliert. Diese imaginäre Kontinuität wurde durch eine Metapher vom Land als *ie* (*Haus* bzw. *Familie*) untermauert. Denn zu dieser großen, erweiterten *Familie* sollten nicht nur die in der Gegenwart Lebenden gehören, sondern darin eingeschlossen waren auch alle verstorbenen Vorfahren und alle in Zukunft lebenden Nachfahren (Ito 2002: 31 ff.). Und als Oberhaupt dieser großen Familie wurde der Kaiser gedacht. Hiermit steht Yanagitas Volkskunde der auf das Kaiserhaus zentrierten Geschichtsschreibung gar nicht entgegen,

¹² »The folk [...] possessed a natural-organic unit prior to all social differentiations, classes, and interest groups« (Harootunian 1990: 125).

sondern ergänzt sie. Kaiser und Volk repräsentieren nach Yanagita die beiden Hauptsäulen des japanischen Staatswesens (*kokutai*).¹³

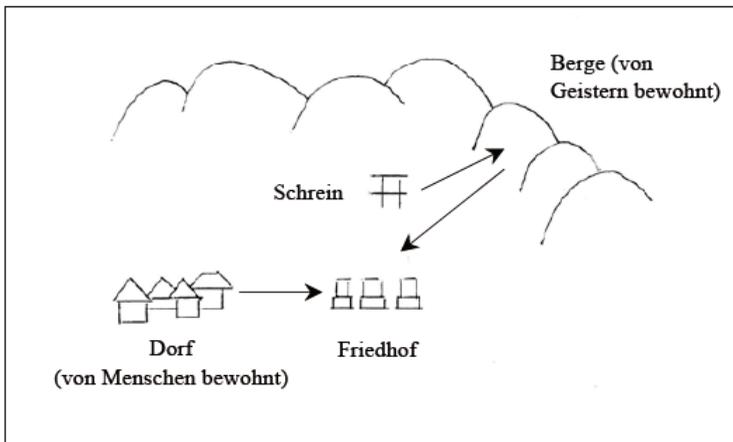
»The effect of his reconceptualization of classes into *jōmin* was to emphasize a neutral association over socially specific referent in order to establish the conditions for a fixed common identity, rather than differences corresponding to class membership. This concern for a supraclass identity, social solidarity, the guarantee of stable relationships between people, led Yanagita to religion itself.« (Harootunian 1990: 110)

Yanagita versuchte, die von ihm konzipierte harmonische Einheit der japanischen Gemeinschaft und des authentischen Lebens mit der Religion zu besiegeln. Bis zu seinem Tode widmete er sich leidenschaftlich der Suche nach *koyū shinkō*, d. h. dem japaneigenen volkstümlichen Glauben, seinen Wertvorstellungen und religiösen Praktiken (z. B. Yanagita 1990; vgl. Gotō 1987: 372). Mit diesem japaneigenen volkstümlichen Glauben bezeichnete Yanagita jene Religion, welche – wie er meinte – schon vor der Einführung des Buddhismus und Konfuzianismus, also vor der Befleckung durch »fremde« Kulturen, in Japan lebendig war, sich bis in die tiefsten Schichten der *Psyche des Volkes* niedergeschlagen hatte und auch unter den importierten Religionen weiterlebte, nämlich der Ahnen- und Götterkult (*sošen shinkō, ujigami shinkō*), der heutzutage im allgemeinen unter dem Namen *shintō* verstanden wird.¹⁴

¹³ In diesem Zusammenhang kann ich Ono (2005) nicht zustimmen, sondern schließe mich der Auffassung von Harootunian (2000: 318) an.

¹⁴ Interessant ist, dass ein noch zu einer älteren Generation gehörender Intellektueller – Fukuzawa Yukichi – der Meinung war, dass es in Japan keine nennenswerte Religion außer dem Buddhismus gibt, und in seiner Zivilisationstheorie auf den *shintō* geringen Wert legte. Es geht hier nicht um die Unterschiede zwischen beiden Glaubensrichtungen, sondern darum, dass der *shintō*, erst nachdem Fukuzawa seine Zivilisationstheorie geschrieben hatte, im Zuge der Herausbildung des modernen japanischen Staates und der modernen japanischen Nation mit dem politischen Ziel der Erzeugung einer neuen kollektiven japanischen Identität Schritt für Schritt wieder belebt, systematisiert und institutionalisiert wurde. Siehe Maruyama (1996: 170). Dies ist ein Beispiel für die *Erfindung der Tradition*. Ich vertrete in diesem Text die Auffassung, dass nicht nur Yanagita zur Erfindung der Tradition beitrug, sondern dass auch die von Ogai vermittelte westliche Semantik hierzu verwendet wurde.

Yanagita sprach von der Existenz kollektiver religiöser Vorstellungen aller Japaner jenseits allen historischen Wandels. Ihnen zufolge ging die Seele bzw. der Geist (*tamashii, rei*) eines Toten nicht ins Jenseits im westlichen Sinne, sondern blieb nach Verlassen des Körpers ewig im Land, d. h. in Japan. Diese Vorstellungen beherrschten nach Yanagita alle Japaner vom Anfang der Geschichte an bis in seine Zeit hinein unverändert (Yanagita 1990: 61). Die Seele, so Yanagita weiter, steigt auf einen hohen Berg in der Nähe ihrer Gemeinschaft, verfolgt als barmherziger Schutzgeist die Taten ihrer Nachfahren und weist diesen den richtigen Weg (Yanagita 1990: 133, 170f., 181, 700).¹⁵ Diese Vorstellung der Beziehung zwischen Lebenden und Toten, die immer schon in Japan vorhanden gewesen sei, schon vor der Einführung des Buddhismus, macht Yanagita zufolge den Kern *des* japaneigenen Glaubens aus (Yanagita 1990: 61). Meine nachstehende Zeichnung zeigt das nach seiner Vorstellung konstruierte Ur-Bild vom japanischen Glauben und Leben:



¹⁵ Zur Bedeutung des Berges im Gedankensystem Yanagitas siehe Hori (1966).

Dieses Bild möchte ich mit dem Gedicht *Über den Bergen* des neuromantischen deutschen Dichters Carl Busse (1872-1918) vergleichen. Busse ist zwar in Deutschland heutzutage in Vergessenheit geraten. In Japan jedoch ist dieses Gedicht seit seiner Übertragung ins Japanische durch Ueda Bin eines bekanntesten deutschen Gedichte und fand sich lange Zeit in Schulbüchern.¹⁶

Über den Bergen, weit zu wandern
Sagen die Leute, wohnt das Glück.
Ach, und ich ging im Schwarme der andern,
kam mit verweinten Augen zurück.
Über den Bergen, weit weit drüben
Sagen die Leute, wohnt das Glück.

(Carl Busse [1872-1918])

Mit Sicherheit kannte Yanagita diese Zeilen. Ich möchte aber nicht behaupten, dass er bei der (Re-)Konstruktion der religiösen Vorstellungen der Japaner unter dem Einfluss dieses Gedichtes stand, sondern nur eine gewisse Affinität zwischen beiden andeuten. Wichtig aber ist mir der Hinweis, dass die Behauptung, diese Art religiöser Vorstellung sei etwas spezifisch Japanisches, wie Yanagita meint, unhaltbar ist, sofern die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, ähnliche Vorstellungen auch bei anderen Völkern zu finden. Yanagita konnte seine Behauptung nur aufstellen, weil und indem er das *secundum comparatum* begrenzte, und zwar auf den Buddhismus bzw. die westlichen Religionen, also Weltreligionen mit Universalanspruch. Das Japanische wird hier als das Besondere dem Universellen gegenübergestellt.¹⁷

¹⁶ Zuerst erschienen in der japanischen Fassung in: Ueda, Bin: *Kaichô on (Meeresrauschen)*, 1905.

¹⁷ Eisenstadt bezeichnet diese identitätsstiftende Codierungsstrategie der japanischen Kultur, sich als Besonderes dem Universellen gegenüberzustellen, als heilige Partikularität. Siehe zunächst Eisenstadt (1991: 36). Das umfassende Ergebnis seiner Japan-Forschung ist Eisenstadt (1996).

IV. Die romantische Sehnsucht nach dem Fremden und der verlorenen Heimat bei Yanagita

In diesem Abschnitt möchte ich kurz darauf eingehen, mit welchen Unterscheidungen und mit welcher Semantik Yanagita sowohl in seiner Volkskunde als auch in seiner Lyrik operiert, also seine Texte unter der Leitfrage lesen, was genau seine Unterscheidungen bezeichnen.

Yanagita hegte lebenslang ein starkes Interesse an der Heimat.¹⁸ Nicht nur an *seiner* Heimat, sondern an *der* Heimat aller Japaner. 1910 gründete er zusammen mit Nitobe Inazô (1862-1933), dem Verfasser von *Bushidô*, die Vereinigung *kyôdokai* (Der Heimatverein) und taufte 1913 sein erstes Organ für Volkskunde auf den Namen *Kyôdo kenkyû* (*Heimatsforschung*). Gleichzeitig versuchte das Innenministerium, durch *chihô kairyô undô* (Initiative zur landwirtschaftlichen Wiederbelebung: 1900-1918) ein einheitliches, vom Staat standardisiertes Heimatbild zu etablieren. In diesen Zusammenhang gehören auch die Veröffentlichung einer Volksliedersammlung durch *bungei iinkai* (Nationalkomitee für Literatur: Ôgai war ein mächtiges Mitglied) um 1914 sowie die Herausgabe von Sammlungen japanischer Kindermärchen durch Ôgai zusammen mit Matsumura Takeo (Mythologe: 1883-1969), Suzuki Miekichi (Schriftsteller für Kinderliteratur: 1882-1936), Mabuchi Reiyû (Pädagoge: 18xx-19xx) Anfang der 1920 Jahre (Mori u. a. 1924; vgl. Ono 2005).

Yanagita fühlte sich stetig als entwurzelter Heimatloser (Yamada 1992: 21, 24).¹⁹ Dies ist auch aus seiner Biographie ersichtlich. Seine Familie zog von Ort zu Ort, er selbst wurde schließlich von einer anderen Familie adoptiert. Mit dem Studium ließ er sich in Tôkyô nieder. Mit seiner Volkskunde beabsichtigt er vor allem zu zeigen, wie die vermeintlich natürliche

¹⁸ Gotô (1987) meint, dass Yanagitas Triebkraft für die Forschung in Trauer und Wut über den Heimatverlust gründet.

¹⁹ Sôma betont zwar das starke Heimatbewusstsein Yanagitas. Dass dieser sich aber für die Heimat interessierte und das Heimatbewusstsein praktisch pflegte, bedeutete nicht automatisch, dass er faktisch in seiner Heimat verwurzelt blieb. Vielmehr kann man vermuten, dass er das Heimatbewusstsein in seiner Imagination umso mehr steigerte, als er heimatlos war.

und naturwüchsige Gemeinschaft von *jômin* funktioniert und ihre Bräuche im Alltagsleben reproduziert (vgl. Harootunian 2000: 327). Und diese Gemeinschaft wollte er als Heimat aller Japaner beschreiben.

Jômin wird von Yanagita als der Typus der bodenständigen, selbständigen Bauern konzipiert, die religiöse und alltägliche Praktiken wiederholen und prinzipiell nicht vom Geburtsort fortziehen. In diesem Sinne war Yanagita selbst freilich nie einer der *jômin*. Weder er selbst noch seine Familie waren Bauern. Außerdem wurde *jômin* in der damaligen Amtssprache als Begriff für Objekte von Verwaltungshandeln verwendet. Yanagita aber war Beamter, also Verwaltungssubjekt (Akteur), und stand als solcher den *jômin* gegenüber, die Objekte von Verwaltungshandeln waren. Damit entpuppt sich *jômin*, der von Yanagita erfundene Akteur vermeintlich echter, authentischer Geschichte als zu erkennender und zu beherrschender Gegenstand. Für Yanagita sind die bodenständigen Bauern, *jômin*, nicht Subjekte von Wissen, sondern zu begehrende Objekte von Wissens und mithin Herrschaft. Das nicht zu befriedigende Begehren des modernen Subjekts, alles über ein Objekt zu wissen und damit Macht über es auszuüben, ist ein Zeichen der Zerrissenheit der Zeit, in der es vom Objekt und somit von der Welt abdriften muss. Die Sehnsucht danach, sich mit dem Objekt zu vereinigen und zu versöhnen, zeigt sich auch in Yanagitas Methode. Harootunian (2000: 185) weist darauf hin, dass Yanagita glaubte, die Differenz zwischen Subjekt und Objekt kraft Einfühlung überwinden zu können, und dass er das Wissen *über* das Volk mit dem Wissen des Volks verwechselt habe. Auf diese Weise ist der Beobachter selbst aus dem Blick geraten, und die von ihm gemachten Unterscheidungen sind unsichtbar geworden.

Darüber hinaus ist die Heirat mit einer idealen Frau Bestandteil von Yanagitas Heimatbild (Yanagita 1997: 133 f.). In diesem Sinne gehört auch die Frau in den imaginären Raum Yanagitas. Auch sie ist Gegenstand seiner Sehnsucht. Diese Sehnsucht wurde durch seine Imagination gestei-

gert (vgl. Luhmann 1984). Yanagitas Lyrik wird oft als »Lyrik eines keuschen Jungen« bewertet, und Okaya macht darauf aufmerksam, dass er zu dichten aufhörte, als er heiratete, d. h. seine Keuschheit verlor (Okaya 1991: 91). Dass Yanagita das Bild der idealen Frau in seinen imaginären Raum der Heimat einordnete, hängt wiederum mit der Sozial- und Kulturgeschichte Japans Anfang des 20. Jahrhunderts zusammen. Damals setzte sich in den japanischen Großstädten das moderne Leben allmählich durch, einhergehend mit der ersten Welle der Frauenemanzipation und der Lockerung der Geschlechtmoral wie freier Liebe und Sexualität (Harootunian 2000: bes. Kap.1).²⁰ Yanagitas Frauenideal ist als Gegenbild dessen konstruiert, wovon er in Tōkyō immer mehr Zeuge wurde.

Zum Schluss dieses Abschnitts ist Yanagitas starke wissenschaftliche und außerwissenschaftliche Neigung zum Reich der Toten zu erwähnen (Yamada 1992: 16 f.; Yoshimoto / Akasaka 1990: 191). Sie lässt sich nicht nur in seiner Volkskunde, sondern auch in seiner Lyrik erkennen: »Nicht wenige seiner Gedichte deuten die Existenz des Reichs der Toten an« (Yamada, ebd.). In seinen Gedichten finden sich neben *Liebe, Mädchen, Blume* häufig Wörter wie *Schatten, Traum, Grab*, die das Reich der Toten andeuten (Kijima, Yasuro: *Mori no hukurō (Eule im Wald)*, S.133, zit. nach Yamada 1992: 17). Oft ist bemerkt worden, dass sein starkes Interesse an der Welt der Toten von seinem Lehrer für die Dichtung in Fünfzeiler Matsu'ura Tatsuo (1844-1909) vermittelt und inhaltlich von der nativistischen *kokugaku* Schule Hiratas beeinflusst wurde (Yamada 1992: 26 ff.; Gotō 1987: 83).²¹

²⁰ Die verwestlichte und moralisch verdorbene Großstadt mit Huren ist ein typisches Bild, das von Okzidentalisten gehegt wurde. Siehe Buruma / Margalit (2005), bes. Kapitel 1.

²¹ Einige der Glaubenselemente dieser Schule sind: 1. Die Seele ist unsterblich. 2. Nach dem Tod lebt die Seele weiter in einer Welt *yūmeikai* (das Reich der Toten). 3. Von *yūmeikai* her ist die diesseitige Welt beobachtbar. 4. Tote können mit den Lebenden durch einen Festakt kommunizieren. 5. *Yūmeikai* ist das Grab des Diesseits. 6. In der *yūmeikai* gibt es gewisse Formen von Speisen, Wohnung und Kleidung. 7. Die Toten schützen ihre Nachfahren. 8. Die Toten müssen vor sich vor dem Gericht der Gottheit *Okuninushi* verantworten. 9. Die echte Welt ist *yūmeikai*, nicht die Welt der Lebenden. Daher findet man das echte Glück und Unheil nur in *yūmeikai*. – Yanagita

In dieser kurzen Skizze ist bereits deutlich geworden, mit welchen Unterscheidungen und welcher Semantik in Yanagitas Schriften operiert wird. Das in den Städten durch die Verwestlichung vom Aussterben bedrohte, vermeintlich authentische japanische Leben suchte er auf dem Land. Zu seiner Vorstellung von Heimat gehörte ein idealisiertes Frauenbild, welches sich vor allem durch Treue zum Ehemann auszeichnete. Die Unterscheidung von japanisch und westlich wurde mit weiteren Unterscheidungen von Land und Stadt gekoppelt. Hinzu kam der Todeskult als typisch romantischer Bestandteil. Yanagitas Lehre trug dazu bei, den Glauben zu stärken, die Seele sei unsterblich, daher brauche ein echter Japaner den Tod nicht zu fürchten. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang, dass Ôgai in seiner Erzählung *Môsô (Illusionen)* die Todesverachtung als *differentia specifica* der Japaner im Unterschied zum Westen einführte. Zu diesem Themenkomplex gehören seine historischen Novellen, die *junshi* thematisieren.²² Entscheidend ist hier nicht, ob Ôgai in seinen historischen Novellen den Tod verherrlichte oder objektiv sachlich schrieb, sondern allein die Tatsache, dass er mit *junshi* historische Ereignisse niederschrieb. Dadurch sind diese Ereignisse im Gedächtnis der Nation gespeichert und abrufbar geblieben.

V. Schlussbemerkung

Unter wissenssoziologischen Gesichtspunkten ist Yanagitas Werk sehr interessant. Denn es lässt erkennen, welche große Rolle nicht-expliziert formuliertes, sondern in Gedichten, Novellen und Romanen impliziertes

fasst seine Auffassung vom Tod wie folgt zusammen: 1. Die Toten bleiben in der Umgebung ihres Lebens, entfernen sich nicht. 2. Zwischen der Welt der Lebenden und dem Reich der Toten gibt es häufig Kontakte. 3. Wünsche auf dem Sterbebett gehen nach dem Tod in Erfüllung. 4. Daher kann man nicht nur etwas für seine Nachfahren vorhaben, sondern durch die Wiedergeburt auch durchführen (zit. nach Yamada 1992: 27 ff.).

²² *Junshi* ist ein freiwilliger Tod, der als Ausdruck der Verpflichtung und Treue gegenüber einem Verstorbenen gewählt wird, wie er unter den Samurai bis ins 17. Jahrhundert üblich war; später wurde er als nicht mehr zeitgemäß verboten.

Wissen im Prozess der Produktion und Vermittlung von Wissen spielt. Es ist zugleich ein Beispiel dafür, wie die von Ôgai in Japan eingeführte Semantik der Romantik ein breites Publikum erfasste. Die die Texte Yanagitas kennzeichnende Sehnsucht nach der Heimat, der Natur, der Welt der Toten, der Frau usw. zeigt eine gewisse Affinität mit der Welt der *Improvisatoren* Andersens, die Yanagita in seiner Jugend in der von Ôgai ins Japanisch übertragenen Fassung immer wieder gern las. Es ist ersichtlich, wie stark Yanagita von der Romantik geprägt war. Ersichtlich ist auch, wie eng seine Leidenschaft für schöngeistige Literatur mit Ôgai zusammenhing. Yanagita verkehrte mit Ôgai, als diese Leidenschaft ihn am stärksten erfasste hatte, und er verlor das Interesse an der Literatur, je mehr ihre Arbeit ihn und Ôgai einander entfremdete (Okaya 1991: 39). Mit anderen Worten: Ôgai hatte bei ihm die schöngeistige Literatur zur Leidenschaft werden lassen.

An Yanagitas Versuch, die Eigenheit des Japanischen zu erfassen, wie sie oben zusammengefasst wurden, lassen sich noch einige weitere Fragen knüpfen. 1. Ist es nicht ein europäischer Gedanke, dass kulturelle Identität auf Glauben bzw. Religion basiert und Moral(-vorstellungen) abgesichert, die durch Modernisierung und Industrialisierung bedroht werden?²³ Tatsächlich war Yanagita wie die meisten Angehörigen der damaligen japanischen intellektuellen Elite mit europäischer Wissenschaft vertraut, in seinem Fachgebiet vor allem mit Malinowski und Durkheim. Es fällt nicht schwer, Spuren Durkheims bei ihm zu finden. Durkheim konzipierte seine Soziologie, besonders die Religionssoziologie, angesichts einer gesellschaftlichen Krise in der Absicht, diese zu überwinden und die gesellschaftliche Ordnung wiederherzustellen.

Sein implizites und explizites Wissen ermöglichte es Yanagita, die Moderne als Krise wahrzunehmen, und regte ihn zur Erforschung der Volkskunde an. Damals erlebte Europa die Krise der klassischen Moderne. Ist

²³ Vgl. Morikawa (2008).

diese (Fast-)Gleichzeitigkeit der Krise im Taishô-Japan (1911-1925) und der Krise der klassischen Moderne in Europa als Zufall anzusehen? Harootunian glaubt dies nicht; er sieht den Grund für diese (Fast-)Gleichzeitigkeit darin, dass der Kapitalismus sich, begleitet vom modernen Lebensstil, in Japan immer weiter durchsetzte und somit verschiedene Sektoren innerhalb der Gesellschaft ungleichmäßig zu entwickeln begannen. Doch dies erklärt noch *nicht*, dass das moderne Leben als Problem und die vom Kapitalismus verursachten Veränderungen als Krise wahrgenommen wurden. *Krise* bedeutet hier vor allem Verlust organische Totalität und Authentizität, der wiederum die romantische Vorstellung eines organischen Ganzen voraussetzt.²⁴ Doch führen die zur Beschreibung verwendeten, gemeinsamen Semantiken und Kategorien zu gemeinsamen bzw. ähnlichen Einsichten oder nicht? Die japanischen Intellektuellen wussten damals schon – dank der übertragenen Semantik – von der Moderne zu reden, zu schreiben, zu diskutieren und diese zu kritisieren, bevor das moderne Leben die Mehrheit der japanischen Bevölkerung erfasste.

In diesem Zusammenhang stellt sich die zweite Frage: Kommt nicht auch die Kategorie *Religion* als *Reflexionsform des Glaubens* aus dem modernen Westen? Die japanische Sprache hatte vor der Meiji-Restauration kein bedeutungsgleiches Wort für die Religion im *modernen*, europäischen Sinne.²⁵ Ôgai legt in seiner Novelle *Kano yôni (als ob)* die Lehre des evangelischen Theologen Harnack dar und unterscheidet in Bezug auf ihn zwischen dem subjektiven Glauben und der funktionalen Notwendigkeit der Religion für eine Gesellschaft. Wenn auch Ôgai selbst kein religiöser Mensch war, sah er die funktionale Notwendigkeit der Religion ein. Sôma

²⁴ Erinnerung sei hier daran, dass sowohl Ôgai als auch Yanagita in der Sekundärliteratur (z. B. Okaya 1991, Okamura 1998) oft als Intellektuelle dargestellt werden, die trotz der Modernisierung danach strebten, die Totalität des Lebens wieder herzustellen. Solche Beschreibungen wären völlig unmöglich ohne romantische Kategorien und Semantiken.

²⁵ Über die Begriffsgeschichte von *shûkyô* (Religion) nach der Meiji-Restauration 1868 siehe Isomae (2003). Englisch ders. (2000).

(1995: 145 f.) zufolge vertrat Yanagita das gleiche Religionsverständnis. Doch ist hier nicht, festzustellen, ob es Yanagita von Ôgai vermittelt worden war oder nicht. Festgestellt werden kann jedoch, dass Yanagita seine ethnologischen Studien mit westlichem Religionsverständnis und der Vorstellung von Religion als Garant moralischer Integration der Gesellschaft durchführte.²⁶

3. Ist es nicht eine romantische europäische Vorstellung, dass jedes Volk einen übergeschichtlichen, immer gleichbleibenden, identischen Kern (»Volksgeist«) habe und sich mithin als historisches Kontinuum begreifen sollte? Bezeichnenderweise waren es westliche Beobachter wie Chamberlain, Hearn und Fenollosa, die wiederholt betonten, Die Eigenheit des Japanischen sei durch Industrialisierung und Verwestlichung vom Aussterben bedroht, und daher müsse man sie bewahren.²⁷ Bemerkenswerterweise wurde das Japanische bzw. die japanische kulturelle Identität zunächst vom Westen postuliert. In diesem Sinne ist »Japan« ein orientalistisches Konstrukt. Yanagita übernahm diese Beobachtungsweise wie andere japanische Intellektuelle. In seinem *jômin*-Begriff liegt schon das orientalistische Schema vor: der Orient als Objekt von Erkenntnis und Herrschaft. Yanagita selbst steht nicht für *jômin*, sondern *jômin* ist der von ihm begehrte Gegenstand. (Durch Yanagitas Lokalisierung des eigentlich »Japanischen« auf dem Land findet die Kultur der Stadtbewohner in der Edo-Zeit in seinem System keinen Platz. (Es war die Aufgabe vor allem des Schriftstellers Nagai Kafû [1879-1959] und des Philosophen Kuki Shûzo [1888-1941], diese wieder in das *System des Japanischen* zurückzuholen).

Schließlich: Können wir die Definition von Yanagitas Volkskunde als »Selbsterkenntnis des Volkes« bzw. »Selbsterkenntnis der Japaner« für

²⁶ Yanagitas Volkskunde ist zugleich ein Programm, durch die Erinnerung an die Vorfahren die Kontinuität zwischen Vergangenheit und Gegenwart wieder herzustellen (Harootunian 2000: 221).

²⁷ Hirakawa betont, dass Yanagitas Volkskunde von Hearn stark geprägt worden sei, obwohl er dies mangels Referenzen in Yanagitas Schriften nicht ausreichend beweisen kann, wie er zugibt (zit. nach Funaki 1991: 181).

bare Münze nehmen? Yanagita bezeichnete sein wissenschaftliches Vorgehen als neue *kokugaku*, also als Erneuerung und Fortsetzung der nativistischen Lehre (*kokugaku*), die sich in der Edo-Zeit mittels Textphilologie überkommener Schriften wie Gedichten, der *Geschichte von Prinz Genji* u. dgl. die Mentalität des Ur-Japaners zu rekonstruieren bemühte und die Meiji-Restauration ideologisch vorbereitete. Tatsächlich verdankt aber Yanagitas neue *kokugaku* vieles dem Westen (vgl. Funaki 1991: 181). Allerdings ist auf die begriffsgeschichtlichen Bedeutungsverschiebungen zwischen *kokugaku* und Yanagitas Sprachgebrauch hinzuweisen. Die Ablösung des Sprichworts »japanische Seele, chinesischer Geist« (*wakon kansai*) durch das neue Sprichwort »japanische Seele, westlicher Geist« (*wakon yōsai*), die sich in der Meiji-Zeit vollzog, zeigt, dass der ältere Begriffsgegensatz von japanisch/chinesisch in der Meiji-Zeit durch den neueren japanisch/westlich ersetzt wurde. Die Stelle des *konstruktiven Anderen* zum Japanischen ist seitdem vom Westlichen belegt. Dieser neue Begriffsgegensatz hängt mit anderen neuen Begriffsgegensätzen zusammen, die ältere noch nicht kannten. Wenn auch im Gegensatz von japanisch/chinesisch die Unterscheidungen von Peripherie/ Zentrum und von partikular/universell auffindbar sind, so war er doch noch nicht mit der Unterscheidung von Land/Stadt verbunden. Ihm fehlte auch die Unterscheidung auf der Zeitebene, während das Gegensatzpaar japanisch/westlich immer schon mit einer temporalen Konnotation von vormodern bzw. traditionell/modern begriffen wurde.²⁸ Indessen waren es nicht die gelehrten Nativisten von *kokugaku*, die als erste das authentisch Japanische auf dem Land zu finden suchten, sondern es war ein Westler, der den Anstoß hierzu gab; Lafcadio Hearn²⁹.

²⁸ Allerdings ist die Vorstellung vom heiligen, reinen Ursprung der Geschichte – frei von fremden Kulturen – den nativistischen Gelehrten in der Edo-Zeit bereits bekannt.

²⁹ Hearn (1850-1904) war ein Journalist und Schriftsteller irisch-griechischer Herkunft. In Japan auch als Lehrer und Hochschullehrer tätig. Seine Werke haben das westliche Japan-Bild im 20. Jahrhundert entscheidend geprägt.

So entpuppt sich Yanagitas Volkskunde nicht als »Selbsterkenntnis des Volkes«, wie er meinte, sondern als Gegenteil, d. h. *Fremderkenntnis vom westlichen Standpunkt her*. Mit anderen, Luhmannschen Worten: Sie ist ein Beispiel für die Selbstbeobachtung und -beschreibung der Moderne. Diese erzeugt immer *ihr Anderes*, indem sie sich selbst beobachtet, bezeichnet und stabilisiert. Takeuchi Yoshimi (1910-1977) – Vorreiter der post-kolonialen Theorie in Japan – hat dies schon 1948 bemerkt, als er schrieb:

»Europa« und »Asien« sind gegensätzliche Begriffe [...] In Asien dagegen fehlt ursprünglich nicht nur die Fähigkeit, Europa zu verstehen, sondern auch jene, Asien selber zu verstehen. Asien zu verstehen, es zu realisieren, es zu erschaffen, verdankt sich vielmehr etwas Europäischem in Europa. Nicht nur wird in Europa Europa möglich, sondern es wird dort auch Asien erst möglich. Wenn sich Europa mit dem Begriff der Vernunft repräsentieren lässt, so ist nicht allein die Vernunft etwas Europäisches, sondern auch die Anti-Vernunft – die Natur. Alles ist also etwas Europäisches.« (Takeuchi 2005: 17)

Literatur

- Buruma, Ian / Avishai Margalit (2005): *Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde*, München / Wien.
- Eisenstadt, Shmuel Noah (1991): Die Konstruktion nationaler Identitäten in vergleichender Perspektive, in: Giesen, Bernhard (Hg.): *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, Frankfurt/M., S. 21-38.
- Eisenstadt, Shmuel Noah (1996): *Japanese Civilization. A comparative View*, Chicago / London.
- Funaki, Hiroshi (1991): *Yanagita Kunio gaiden shirotabi no shisô (Nachtrag zu Yanagita Kunio. Denker in weißen Socken)*, Tôkyô: Nihon Editor School.

- Gotô, Sôichirô (1987): *Yanagita Kunio ron (Über Yanagita Kunio)*, Tôkyô: Kôbunsha-Verlag.
- Harootunian, Harry D. (1990): Disciplinizing Native Knowledge and Producing Place: Yanagita Kunio, Origuchi Shinobu, Takata Yasuma, in: Rimer, J. Thomas (Hg.): *Culture and Identity. Japanese Intellectuals During the Interwar Years*, Princeton, S. 99-127.
- Harootunian, Harry D. (2000): *Overcome by Modernity. History, Culture, and Community in Interwar Japan*, Princeton University Press.
- Hashimoto, Mitsuru (1998): Chihô. Yanagita Kunio's »Japan«, in: Vlastos, Stephen (Hg.): *Mirror of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan*, Berkley / Los Angeles / London, S. 133-143.
- Hori, Ichiro (1966): Mountains and their importance for the idea of the other world in Japanese folk religion, in: *History of Religions 6 (1)*, S. 1-17.
- Isomae, Junichi (2003): *Kindai nihon no shûkyô gensetsu to sono keifu (Die Genealogie der Diskurse über die Religion im modernen Japan)*, Tôkyô: Iwanami shoten Verlag.
- Isomae, Junichi (2000): The Formation of the Concept of »Religion« in Modern Japan, presented at XVIIIth World Congress of International Association for the History of Religions, Durban, South Africa, August, 7, 2000.
- Ito, Kanji (2002): *Yanagita Kunio to bunka nashonarizumu (Yanagita Kunio und der Kulturnationalismus)*, Tôkyô: Iwanami shoten-Verlag.
- Ivy, Marilyn (1995): *Discourses of the Vanishing. Modernity, Phantasm, Japan*, Chicago / London.
- Koschmann, J. Victor (1988): Folklore Studies and the Conservative Anti-Establishment in Modern Japan, in: Koschmann, J. Victor / Ôiwa, Keibô / Yamashita, Shinji (Hg.): *International Perspectives on Yanagita Kunio and Japanese Folklore Studies*, New York, S. 131-164.

- Kamishima, Jirô (1975): Yanagita Kunio, in: Asahi Journal (Hg.): *Nihon no shisôka (Denker in Japan)*, in Bd. 3, Tôkyô: Asahi Shinbun-Verlag, S. 157-170.
- Kawamura, Jirô (1979): Yanagita Kunio to Ha'ine (Yanagita Kunio und Heine), in: ders.: *Mokushiroku to bokka (Apokalypse und Idylle)*, Tôkyô: Shûeisha-Verlag.
- Kuwayama, Takami (2005): Native Discourse in the Academic World System, in: *Asian Anthropology*, S. 97-116.
- Luhmann, Niklas (1984): *Liebe als Passion*, Frankfurt/M.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1
- Maruyama, Masao (1996): Bunmei ron no gairyaku wo yomu 2 (Lektüre des Grundriß der Zivilisationstheorie von Fukuzawa Yukichi), in: *Maruyama Masao shû (Gesamtausgabe)*, Bd. 14, Tôkyô: Iwanami shoten-Verlag.
- Mori, Ôgai (1989 [1890]): Die Tänzerin, in: ders. *Im Umbau*, übersetzt v. Wolfgang Schamoni, Frankfurt/M., S. 7-33.
- Mori, Ôgai (1989 [1910]): Im Umbau, in: ders. *Im Umbau*, übersetzt v. Wolfgang Schamoni, Frankfurt/M., S. 92-98.
- Mori, Ôgai (1989 [1911]): Illusionen, in: ders. *Im Umbau*, übersetzt v. Wolfgang Schamoni, Frankfurt/M., S. 107-127.
- Mori, Ôgai (1972 [1912]): *Kanoyoni (als-ob)*, in: ders.: *Ôgai zenshû (Gesamtausgabe Mori Ôgais)*, Bd. 10, Tôkyô: Iwanami shoten Verlag, S. 43-78.
- Mori, Rintarô u. a. (Hg.) (1924): *Nihon densetsu. hyôjun otogi bunko (Legenden von Japan. Die standalisierte Märchenbibliothek)*, 2 Bde. Tôkyô.
- Morita, James R. (1969): Shigarami-Zôshi, in: *Monumenta Nipponica 24 (1-2)*, S. 47-58.
- Morse, Ronald A. (1988): Yanagita Kunio, and the modern Japanese Consciousness, in: Koschmann, J. Victor / Ôiwa, Keibô / Yamashita,

- Shinji (Hg.): *International Perspectives on Yanagita Kunio and Japanese Folklore Studies*, New York, S. 11-28.
- Morse, Ronald A. (1990): *Yanagita Kunio and the folklore movement. The Search for Japan's National Character and Distinctiveness*, New York / London.
- Murai, Osamu (1999): Metsubô no gensetsu kûkan. Minzoku, kokka, kôshôsei (Diskurse des Untergangs. Nation, Staat, das Orale) in: Shirane, Haruo / Suzuki, Tomi (Hg.): *Sozôsareta koten. kanon keisei, kokumin kokka, nihon bungaku (Erfindung der klassischen Literatur. Kanonbildung, Nationalstaat, japanische Literatur)*, Tôkyô: Shinyôsha-Verlag, S. 258-300.
- Nomura, Jun'ichi et al. (1998) (Hg.): *Yanagita Kunio jiten (Yanagita Kunio Lexikon)*, Tôkyô: Bensei shuppan-Verlag.
- Okamura, Ryôji (1998): *Yanagita Kunio no Meiji jidai (Yanagita Kunios Meiji Epoche)*, Tôkyô: Akashi shoten-Verlag.
- Okaya, Kôji (1991): *Yanagita Kunio no seishun (Yanagita Kunio in seiner Jugend)*, Tôkyô: Chikuma shobô-Verlag.
- Okazaki, Yoshie, (Hg.) (1980): *Meiji bunkashi (Kulturgeschichte in Meiji)*, Bd. 7, bungei (Literatur), Hara shobô-Verlag: Tôkyô.
- Ono, Ryôhei (2005): The Generation of Imagined »Homeland« Landscape along with the Changes of Forest Scenery after the End of the Meiji Period, in: *Journal of The Japanese Institute of Landscape Architecture* 68 (5), S. 411-416.
- Pyle, Kenneth B. (1969): *The New Generation in Meiji Japan. Problems of Cultural Identity, 1885-1895*, Stanford.
- Satô, Kenji (1987): *Dokusho kûkan no kindai. Hôhō toshiteno Yanagita Kunio (Die Moderne des Leseraums. Yanagita Kunio als Methode)*, Tôkyô: Kôbundô-Verlag.
- Schöchte, Heike (1987): *Persönlichkeit und Frühwerk des japanischen Schriftstellers Mori Ôgai (1862-1922) unter dem Gesichtspunkt des*

- Einflusses seines Deutschlandaufenthaltes 1884-1888 auf sein literarisches Schaffen*, 3 Bde., Diss., Berlin.
- Sôma, Yôrô: Mori Ôgai to Yanagita Kunio (1995), in: *Mori Ôgai kenkyû*, Bd. 6, Osaka: Izumi shoin-Verlag, S. 131-153.
- Takeuchi, Yoshimi (2005): *Japan in Asien. Geschichtsdenken und Kulturkritik nach 1945*, hrsg. u. übersetzt v. Wolfgang Seifert und Christian Uhl, München.
- Ueda, Bin (1905): *Kaichô on (Meeresrausch)*.
- Weber, Beate (1999): *Mori Ôgai als Wegbereiter der Goethe-Rezeption in Japan*, Berlin.
- Yamada, Hisashi (1992): Ikai no kenkyû to ganbô (Studien über die Jenseits und Wunschdenken), in: Hirano, Jinkei (Hg.): *Yanagita Kunio tankyû. koyû shinkô ron no tenkai (Studien über Yanagita Kunio. Zur Entwicklung seiner Lehre des volkstümlichen Glaubens)*, Tôkyô: Taira shobô-Verlag, S. 5-48.
- Yanagita, Kunio (1990): Senzo no hanashi (Über Vorfahren), in: *Yanagita Kunio zenshû (Gesamtausgabe)*, Bd. 13, Chikuma-bunko, S. 7-209.
- Yanagita, Kunio (1997): Kokyô 70 nen (Siebzig Jahren Heimat), in: *Yanagita Kunio zenshû (Gesamtausgabe)*, Bd. 21, Tôkyô: Chikuma shobô-Verlag.
- Yanagita, Kunio (1999): *Yanagita Kunio zenshû (Gesamtausgabe)*, Bd. 24, Tôkyô: Chikuma shobô-Verlag.
- Yano; Hôjin (1984 [1959]): *Kambara Ariake kenkyû (Studien über Kambara Ariake)*, Tôkyô: Nihon tosho center.

Teil III. Besprechungen.

Die neuere Weber-Forschung in Japan (1999)

I. Vorwort

Ich möchte heute vor Ihnen einen kleinen Vortrag über die neuere Max-Weber-Forschung in Japan halten. Letztes Jahr ist ein Buch mit dem Titel *Max Weber in Japan* veröffentlicht worden. Der Autor heißt Wolfgang Schwentker. Auf dem vom Verleger herausgegebenen Prospekt findet sich die folgende Fragestellung: »Was sind die Gründe dafür, daß mehr als die Hälfte der Sekundärliteratur über Max Weber in Japan veröffentlicht wurde und wird?« Als die ersten Bände der Max-Weber-Gesamtausgabe erschienen sind, hat es ihren Verleger, ihre Herausgeber und die Mitarbeiter überrascht, dass zwei Drittel der Exemplare nicht in Deutschland, Europa oder den USA, sondern in Japan verkauft wurden (Schwentker 1998: 307).

Max Weber war zwar schon vor und während des Zweiten Weltkrieges japanischen Sozialwissenschaftlern vorgestellt worden, doch war es erst nach der Kapitulation Japans, dass man dort sehr stark Max Weber zu lesen begann. Nicht nur Soziologen, sondern auch Politologen, Historiker, Juristen, Philosophen und Ökonomen haben sich mit den Schriften Max Webers beschäftigt (Schwentker 1998: 192). Abgesehen von Literaturwissenschaftlern sind damit fast alle Bereiche der Geisteswissenschaften abgedeckt. Historisch betrachtet gibt es dafür mehrere Gründe: 1. Max Weber hat gerade nach dem Zweiten Weltkrieg, d. h. in der Zeit, in der alle bisherigen Normen und Werte zusammengebrochen zu sein schienen, den damaligen nicht-marxistischen, liberalen und bürgerlichen japanischen Sozialwissenschaftlern einen Wertmaßstab geliefert. Sie haben Max Weber als Idealtypus – oder vielmehr als Vorbild eines Gelehrten – angesehen, indem sie seine Situation in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg mit ihrer eigenen in Japan nach dem verlorenen Zweiten Weltkrieg verglichen und sich in ihn hineinversetz-

ten. 2. Zahlreiche Sozialwissenschaftler haben damals direkt nach dem Zweiten Weltkrieg folgende Fragen gestellt: Warum und aus welchem Grund ist der totalitäre japanische Militärstaat entstanden? Unter welchen historisch-gesellschaftlichen Bedingungen ist er ermöglicht worden? Diese Fragen haben fast alle Sozialwissenschaftler der sogenannten Bürgerlichen Schule wie der Politologe Maruyama, der Wirtschaftshistoriker Ôtsuka, der Rechts- und Familiensoziologe Kawashima usw. gestellt. Für die Analyse des totalitären japanischen Herrschaftssystems haben sie, abgesehen von Karl Marx, nur in den Werken Max Webers notwendige Begriffsapparate finden können. Die westliche Moderne diente aber diesen »Modernisten« auch als ein idealtypisches Vorbild für die zukünftige Entwicklung der japanischen Gesellschaft (Schwentker 1998: 209). Gleichzeitig fungierten für sie als ein Vorbild des Menschen in der Neuzeit, d. h. im Zeitalter der Rationalität, Altprotestanten, die Max Weber in seiner Religionssoziologie als ein Urbild des Trägers der praktischen Rationalität beschrieben hatte. Denn bei den Modernisten rückte eine vergleichende Typologie des Menschen, ein Schema »traditionelle versus rationale Menschen«, in den Vordergrund, weil sie nicht formale Merkmale, sondern den traditionellen und feudalen japanischen Wertmaßstab und Handlungsmaximen wie die damals die japanische Gesellschaft stark prägende und heutzutage noch lebende Doppelmoral des Inneren und Äußeren, welche die scheinbar zurückhaltende Höflichkeit hervorbringt, als den wichtigsten Wegweiser zur totalitären Herrschaft in Frage stellen wollten. Am Anfang des 20. Jahrhunderts bis ca. 1930 war in Japan anscheinend, wenn auch mit Vorbehalten, eine stabile parlamentarische Demokratie mit zwei großen politischen Parteien etabliert, die abwechselnd die Regierung übernahmen. Hätte man die damalige politische Situation in Japan mit dem politischen Chaos der Weimarer Republik verglichen, in welchem Land hätte die Demokratie reifer ausgesehen? Die Modernisten haben – nicht nur deshalb – formale Kriterien, die z. B. in der Modernisierungstheorie der amerikanischen

Soziologie verwendet werden, als Kriterien der Kritik an der japanischen Tradition, die nicht nur den Militärstaat und den aggressiven Kolonialismus ermöglichte, sondern auch Völker einschließlich des eigenen in den Abgrund stürzte, nicht für ausreichend gehalten. 3. Neben der oben genannten Bürgerlichen Schule, die unmittelbar Max Weber rezipiert hat, hat auch die Modernisierungstheorie der amerikanischen Soziologie in den 50er und 60er Jahren zunehmenden Einfluss auf die japanischen Gesellschaftswissenschaften ausgeübt, entweder durch die von Parsons geprägte struktur-funktionale Systemtheorie oder durch den historisch-vergleichenden Ansatz von Bendix. Da sowohl Parsons als auch Bendix sich Werke Max Webers angeeignet haben, können wir dies als den dritten Typus der japanischen Rezeption Max Webers betrachten.

Jedenfalls wird seither Max Weber bei der Rezeption in Japan als Schutzherr der Modernität und Rationalität dargestellt. Dagegen entstand seit den 1980er Jahren ein neuer Trend in der Weber-Interpretation und von diesem neueren Trend wurden neuere Fragestellungen unter japanischen Sozialwissenschaftlern angeregt. Diesen neueren Trend, der mit dem Namen Nietzsches verbunden ist, vertritt Herr Professor Yamano-uchi. Er hat parallel und unabhängig von den deutschen und amerikanischen Diskussionen Nietzsches Spuren in Werken Max Webers zu verfolgen versucht (Schwentker 1998: 334 ff.). Im Folgenden möchte ich auf einige seiner wichtigen Argumente eingehen.

II. Yamanouchis Argument: die Überarbeitung der »Agrarverhältnisse im Altertum«

Yamanouchi, der 1997 ein Buch mit dem Titel *Einführung in das Denken und die Werke Max Webers* (*Makkusu Vêbâ nyûmon*) veröffentlicht hat, stellt darin japanischen Lesern ein neues Bild Max Webers, d. h. Max Weber als Denker der Postmoderne neben Nietzsche, vor. Darin versucht er Webers Bezug auf Nietzsche dadurch zu beweisen, dass er einerseits

die Geschichte von Webers Nervenleiden und den Heilungsprozess, andererseits den Umstand der Überarbeitung von *Agrarverhältnisse im Altertum* von der zweiten zur dritten Auflage darstellt und miteinander in Verbindung bringt. Yamanouchi zufolge lässt sich das Leben Max Webers in drei Phasen unterteilen. Die erste Phase, die mit der Promotion beginnt, ist mit dem Jahr 1897 beendet: In diesem Jahr geriet Weber in einen heftigen Streit mit seinem Vater. Weil der Vater einen Monat nach diesem Streit plötzlich starb, geht Yamanouchi wie einige andere Weber-Forscher davon aus, dass Weber sich für den Tod des Vaters verantwortlich fühlte und dass sein schlechtes Gewissen später sein Nervenleiden auslöste. In demselben Jahr erschien die zweite Auflage von *Agrarverhältnisse im Altertum* als Artikel im *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*. Die zweite Phase lässt Yamanouchi mit dem Ausbruch seiner Krankheit beginnen und sieht sie mit der Heilung, d. h. mit dem Jahr 1909, als beendet an. Im selben Jahr ist auch die dritte Auflage von *Agrarverhältnisse im Altertum* veröffentlicht worden. Von 1910 an bis zu Webers Tod 1920 dauert die dritte Phase. Yamanouchi stellt die zweite Phase als den Prozess seiner Relativierung der protestantischen Kultur dar, in die Weber hineingeboren ist, und legt seine Krankheit als eine Erscheinung seines inneren Konflikts aus. Dieser Prozess bedeutet Yamanouchi zufolge auch eine Auseinandersetzung mit Nietzsche. Am Anfang voller Ambivalenz, entspannt sich Webers Verhältnis zu Nietzsche aber nach und nach, bis er ihn vollständig annimmt. Den Wandel seiner Weltanschauung unter der Beeinflussung Nietzsches lässt Yamanouchi evidenterweise in Webers Sicht auf die Antike, insbesondere eben in *Agrarverhältnisse im Altertum*, erkennen. Denn während die zweite Auflage am Ende der ersten Phase seines Lebens veröffentlicht worden war, erschien die dritte Auflage am Ende der zweiten Phase. Darüber hinaus ist Yamanouchi der Ansicht, dass die Überarbeitung Max Weber eine Katharsis von dem seelischen Konflikt und der inneren Spannung gegenüber der eigenen protestantischen Kultur seit dem Tod

seines Vaters brachte und ihn von der Krankheit endgültig befreite, da Weber seit 1910, d. h. nach der Veröffentlichung der überarbeiteten Fassung von *Agrarverhältnisse im Altertum*, nicht mehr an der Nervenkrankheit litt.

Weber hat im Sommer 1906 und im Frühling 1907 sowie 1909 bis zu seiner Heilung immer wieder Anfälle bekommen, die auf sein Nervenleiden zurückgeführt werden können. Zwischenzeitlich hat er sich mit einer damals auf der Theorie Freuds gründenden aufkommenden Emanzipationsbewegung der Sexualität konfrontiert. Während der gesamten zweiten Phase hat er wiederholt Reisen nach Italien unternommen. In Italien hat Weber eine andere Welt, eine andere Kultur, eine andere Lebensform entdeckt. Yamanouchi zufolge stellt Weber die mediterrane Kultur der protestantischen Kultur gegenüber. Yamanouchi fasst diese beiden Kulturen anhand der Schilderung Marianne Webers schematisch folgendermaßen zusammen: Während die mediterrane Kultur von einer sich am Diesseits orientierenden Lebensführung mit einfacher Lebensfreude geprägt sei, stehe die methodische Lebensführung nach dem Ideal einer strengen Berufspflicht und einer starken Selbstbeherrschung für die protestantische Kultur. Yamanouchi stellt jene am Diesseits orientierte, weltliche Moral der mediterranen Kultur, die im kriegerischen Bürgertum in der antiken Polis wurzelt, der Moral des asketischen Protestantismus gegenüber. Wie wir sehen werden, führt dieser Gegensatz auch zu der antagonistischen Beziehung von »Priestern und Rittern« hin, die in der dritten Auflage von *Agrarverhältnisse im Altertum* angewendet wird.

Wenden wir uns nunmehr der von Yamanouchi vorgenommenen Analyse der dritten Auflage von *Agrarverhältnisse im Altertum* zu. Diese von Weber von 1907 auf 1908 überarbeitete Fassung ist auch als Artikel im *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* 1909 veröffentlicht worden. Während die zweite Auflage nur ungefähr 30 Seiten umfasst, ist die dritte Auflage auf 288 Seiten erweitert worden. Am Ende der beiden Fassungen findet sich Webers eigene Bewertung seiner älteren Schriften

zur Antike, darunter *Die römische Agrargeschichte*. Am Ende der zweiten Auflage schreibt er, dass seine Darstellung und sein Standpunkt in den älteren Arbeiten noch Gültigkeit besäßen. Dagegen zieht er am Ende der dritten Auflage diese Bemerkung zurück, weil sie die »vollends nach dem jetzigen Forschungsstand wertlos« und »an ›Jugendsünden‹ reich« seien (Weber 1988: 280–7; Yamanouchi 1997: 178–9).

Was hat ihn gezwungen, seine eigene Arbeit zu dementieren? Was ändert sich durch die Überarbeitung? Yamanouchi zufolge bleibt die Schilderung in der zweiten Auflage evolutionär und eurozentristisch geprägt. Denn: »Weber steht in der ersten Phase seines Lebens dafür, in der Entstehung der europäischen Welt, insbesondere im Übergang von der Antike zum Mittelalter[,] ein evolutionäres Moment zu sehen, das schließlich auch die Neuzeit hervorbringt. Hier tritt ganz deutlich sein eurozentristischer, modernistischer Standpunkt in den Vordergrund« (Yamanouchi 1997: 178). Gleichzeitig liegt hinsichtlich des Christentums das Gewicht auf dem Aspekt der Befreiung der Menschheit, d. h., Weber schätzt das Christentum in der ersten Phase sehr positiv ein. Schließlich charakterisiert Weber die antike Gesellschaft durch den Begriff des »Oikos«, damit behauptet er, dass die moderne kapitalistische Wirtschaft keine Gemeinsamkeit mit der antiken Oikos-Wirtschaft habe, die als Erweiterung der Hauswirtschaft verstanden werden soll.

Blickt man in das Inhaltsverzeichnis der dritten Auflage, so merkt man, dass im Vergleich zur zweiten Auflage Israel und der Hellenismus neu auftauchen. Yamanouchi zufolge steckt hinter der Schilderung Israels ein Schlüssel zur neueren Sicht Max Webers auf die antike Welt. In der dritten Auflage wird sie nicht mehr mit dem Begriff des »Oikos« beschrieben, sondern mit einem neuen Begriff: »Leiturgie«. Genauer gesagt: Nicht mehr durch »Oikos«, sondern durch den »Rationalisierungsprozess« zum Leiturgiestaat wird die antike Gesellschaft überhaupt gekennzeichnet (Weber 1988: 38). Es war Ägypten, das sich in der historischen Wirklichkeit dem Idealtypus des »Leiturgiestaates« am

meisten annäherte. Deswegen sagt Weber: »Es ist das Wesen des *Leiturgiestaates*, als welcher Ägypten, vollständig im ›neuen‹, dem Keim nach schon im ›alten‹ Reich, uns entgegentritt, welches sich darin äußert: *jeder* einzelne ist gebunden an die *Funktion*, die er innerhalb des sozialen Organismus vorsieht, daher ist im Prinzip *jeder* unfrei« (Weber 1988: 65–66). Hierin können wir ganz deutlich sehen, dass der Leiturgiestaat für Weber ein Urbild der funktionell organisierten Gesellschaft bedeutet, das für die Analyse der modernen Gesellschaft Anwendung finden wird, wie wir später sehen werden.

In diesem Leiturgiestaat Ägypten nahm die Priesterschaft die wichtigsten Machtstellungen ein. »Die ganze *Verwaltung*, die königliche sowohl wie der Tempel, wird bürokratisch durch, meist leibeigene, Schreiber geführt, *nicht* mehr durch den früheren erblichen Nomarchenadel« (Weber 1988: 73). Die Priesterschaft besaß das Recht zur Erziehung der Beamten und »so hat sich das Priestertum doch nunmehr zu einem eigenen, die Erziehung des Nachwuchses der Beamtschaft leitenden, mit ihr oft verwandtschaftlich und durch Funktionskumulation eng verbundenen Stand von immensem Einfluß entwickelt, der jeden Versuch der Pharaonen, sich von seiner Macht zu emanzipieren, zu vereiteln weiß, weil das Gegengewicht selbständiger *weltlicher* Feudalgeschlechter jetzt so gut wie ganz fehlt« (Weber 1988: 73). In dem Leiturgiestaat verbreitet sich ein Antipolitismus. Zum Beispiel beschreibt Weber ägyptische Bauern folgendermaßen: »Den antiken Schriftstellern ist der ägyptische Bauer stets ein Proletarier, der dem bürokratischen Staat als einer ihm fremden Macht, ganz ebenso wie der russische Bauer seiner Bürokratie, gegenübersteht, gegen geringe Pacht Land zur notdürftigen Lebensfristung übernimmt und auf die erhaltenen Peitschenhiebe wegen Steuerdefraudation stolz ist.« (Weber 1988: 82) Dieses gleichgültige Verhältnis zum Staat und die politische Interessenlosigkeit bereiten die geistige Grundlage für das Christentum. »So tritt der ›Staat‹ dem Orientalen (ähnlich dem russischen Bauern)

gegenüber. Der tiefe Antipolitismus der orientalischen Völker, dem gegenüber das *paulinische* Christentum schon eine starke Akkommodation bedeutet, hat hier seine Wurzel« (Weber 1988: 82). Dieses Prinzip der Leiturgie »Jeder ist unfrei« eroberte mit der bürokratischen Verwaltung, die zusammen damit in Ägypten in vollendeter Form erschien, schließlich die ganze antike Welt. Gleichzeitig mit der Eroberung verbreitete das Prinzip den Antipolitismus und vernichtete Nationalitäten, d. h. das politische Bewusstsein jedes Volkes und die kulturellen Eigenschaften, die sich darauf stützten. Hieraus zieht Yamanouchi den Schluss, daß es völlig ausgeschlossen ist, dass Max Weber seit der zweiten Phase das Christentum positiv eingeschätzt hat.

Nun wenden wir uns Webers Darstellung des antiken Israel zu. Im Gegensatz zu dem Leiturgiestaat Ägypten kennzeichnet Weber die Gesellschaft im antiken Israel in der Richterzeit durch eine Gemeinfreiheit als Fußkämpfer, die auf Selbstausrüstung und auf dazu ausreichendem Grundbesitz beruht. Daraus entstehen Militärgeschlechter, die sich gegen die Macht von Stadtkönigen durchsetzen. Aber: »[D]ie beginnende Konzentrierung der Königsmacht und des Kultus in der ›Polis‹ Jerusalem schuf den im ganzen Orient wohlbekannten, mit fast jeder Staatsbildung sich entwickelnden Gegensatz zwischen den alten Militär- und den Priestergeschlechtern der neuen Zentralstadt« (Weber 1988: 89). Die Priestergeschlechter geben der Königsmacht Legitimität und rechtfertigen deren Anspruch auf autoritäre Verfügung über die Arbeitskraft der Untertanen. Ferner versuchen sie Lokalkulte auszurotten, die hinsichtlich ihrer lokalen Interessen mit den Militärgeschlechtern verbunden sind. Die Militärgeschlechter versuchen hingegen die Königsmacht ihrem Heer unterzuordnen. Dieser Kampf um die Macht zwischen den Priester- und Militärgeschlechtern hat den Zusammenbruch des alten einheitlichen Königreichs »Israel« zur Folge. Der neuere jüdische Staat wird von da an zunehmend von dem Charakter des bürokratischen Stadt-

staates unter der Herrschaft der Priestergeschlechter, d. h. des Leiturgiestaates, geprägt.

Yamanouchi zufolge spielt in der dritten Auflage von *Agrarverhältnisse im Altertum* diese antagonistische Beziehung von »Priestern und Rittern bzw. Kriegern« – sie ist, wie gesehen, bei der Darstellung des alten Israel als der Machtkampf zwischen den Priester- und Militärgeschlechtern deskribiert – eine entscheidende Rolle, um die antike Welt zu charakterisieren. Die vollständige Etablierung des Leiturgiestaates bedeutet den Sieg der Priesterschaft und die Festigung ihres Machtmonopols und bedingt dadurch das Aussterben der Ritterschaft. Im Gegensatz zur dritten Auflage spielt die Beziehung von »Priestern und Rittern« in der zweiten Fassung fast keine Rolle. Yamanouchi zufolge übernimmt Weber diese Beziehung von Nietzsche, und zwar aus seiner *Genealogie der Moral* (vgl. Schwentker 1998: 337).

Im Orient, einschließlich Israel, entwickelt sich der zentralistische Leiturgiestaat mit Bürokratie. Hingegen wird in Griechenland das Königtum immer schwächer, was bedeutet, dass »die Wehrpflicht und mit ihr die politische Macht [...] im Beginn der klassischen Zeit in die Hände der selbständigen, sich selbst equipierenden *Ackerbürger*« übergeht (Weber 1988: 102). Das heißt: »Die Macht der Priesterschaft reichte nicht aus, den Usurpatoren die Weihe der Legitimität [...] zu geben, [...] die Militärgeschlechter des Heerkönigtums, die im Orient schließlich überall den Verbündeten: königlicher Bürokratie und Theokratie *unterlagen*, behielten hier über Könige und Priester die Oberhand« (Weber 1988: 127). Gleichzeitig entsteht in Griechenland eine ganz weltliche Kultur, die sich am Diesseits orientiert. Griechische Bürger bleiben nach Besitz und Sitte gerade in der Zeit ihrer selbstbewussten Entfaltung ganz bürgerlich und einfach (Weber 1988: 125). Diese Bescheidenheit der griechischen Kultur ist dem Luxus der Völker im Orient und dann später Roms in den Zeiten des Kaiserreichs entgegenge-

setzt. Yamanouchi behauptet auch, dass Weber für die geistige Kultur im antiken Griechenland große Sympathie hat (Yamanouchi 1997: 190).

Jetzt erreichen wir das Ende der Ausführungen Webers. Mit folgenden Sätzen schließt Weber seinen Aufsatz: »*Jede Bureaukratie* hat die *Tendenz*, durch Umsichgreifen die gleiche Wirkung zu erreichen. Auch die unsrige. Und während im Altertum die Politik der Polis den ›Schrittmacher‹ für den Kapitalismus bilden mußte, ist *heute* der Kapitalismus Schrittmacher der *Bureaukratisierung der Wirtschaft*« (Weber 1988: 277).

»Von der Qualität seiner Vorfahren in der Zeit der Städtebünde hat der heutige deutsche ›Bürger‹ schließlich nicht sehr viel mehr als der Athener in der Zeit der Caesaren von denjenigen der Marathonkämpfer. Die ›Ordnung‹ ist sein Panier, – meist auch wenn er ›Sozialdemokrat‹ ist. Die Bureaukratisierung der Gesellschaft wird bei uns des Kapitalismus aller Voraussicht nach *irgendwann* ebenso Herr werden, wie im Altertum. Auch bei uns wird dann an Stelle der Anarchie der Produktion jene Ordnung treten, welche, im Prinzip ähnlich, die römische Kaiserzeit und, noch mehr, das ›neue Reich‹ in Aegypten und die Ptolemäerherrschaft auszeichnet« (Weber 1988: 278).

Es ist Yamanouchi zufolge Webers Strategie, dass er den Aufsatz mit einem Vergleich mit der modernen Gesellschaft abschließt. Seine Hauptabsicht sei weniger die Schilderung der antiken Welt als vielmehr die Kritik an der gegenwärtigen Gesellschaft. Weber hält die moderne Gesellschaft, welche die Bürokratie immer mehr, immer stärker durchdringt, für eine neuere Auflage des Leiturgiestaates, der die menschliche Freiheit in der Antike erstickte. In der Tat bezeichnet Weber in seiner Herrschaftssoziologie das neue Reich in Ägypten als das historische Muster aller späteren Bürokratie (Weber 1972: 556).

Nachdem wir mit Yamanouchi der Darstellung Webers zur dritten Auflage von *Agrarverhältnisse im Altertum* gefolgt sind, können wir die wichtigen Punkte der Über- und Umarbeitung folgendermaßen zusam-

menfassen: 1. die Überwindung des Euro- und Ethnozentrismus und des Evolutionismus; 2. die Kritik an dem Leiturgiestaat, d. h. an der Bürokratie; 3. die Übernahme der Gegenüberstellung von »Priestern und Rittern«, und zwar (a) mit der Sympathie für die weltliche, am Diesseits orientierte Kultur und (b) mit der Kritik an der Macht und der Moral der Priesterschaft. Yamanouchi zufolge stammt besonders der dritte Punkt von Nietzsche. Ferner schlägt sich diese Gegenüberstellung in allen späteren Werken Webers als geschichtsphilosophischer Leitfaden nieder. Deswegen sagt Yamanouchi: »Aber ohne Nietzsche als Vorläufer hätte die historische Soziologie Webers nicht entstehen können.«¹

III. Kritische Bemerkungen

Zum Schluss möchte ich über Yamanouchis Arbeit einige wenige kritische Bemerkungen machen. Zwar folgt er ca. 15 Jahre lang seiner Fragestellung »Weber und Nietzsche«, aber ich habe aus seiner bisherigen Arbeit den Eindruck gewonnen, dass er Nietzsches Begriffe unvorsichtig und leichtsinnig verwendet. Wenn man »Weber und Nietzsche« thematisieren will, sollte man meiner Meinung nach entweder zeigen – oder mindestens zu zeigen versuchen –, wie Weber Nietzsche gelesen hat, oder man sollte die eigene Lesart nicht nur Webers, sondern auch Nietzsches zu begründen versuchen. Beide Verfahren fehlen bei Yamanouchi. Während z. B. Hennis zeigt, dass Weber Nietzsche als Ethiker gelesen hat (Hennis 1987: 167–194), und Lichtblau die Nietzsche-Rezeption in Webers Zeit intensiv und ausführlich zu schildern versucht (Lichtblau 1996: 77–101), hat Yamanouchi keinen solchen Versuch unternommen. Er hat meines Wissens auch bisher nicht versucht, sich mit den Gedanken Nietzsches systematisch auseinanderzusetzen. Dennoch behauptet er, in den Werken Webers Nietzsches Geist sehen zu können, weist nur einfach auf Begriffe hin wie das Leben,

¹ Yamanouchi, *Friedrich Nietzsche und Max Weber*, S. 23. Hier zitiere ich aus Schwentker (1998: 337–338).

das Dionysische, das Schicksal, den Geist der Tragödie, die ewige Wiederkehr, die Unschuld des Seins usw., ohne klarzumachen, was diese Begriffe eigentlich bedeuten sollen. Yamanouchi versteht z. B. den Begriff des Lebens bei Nietzsche einerseits biologisch und andererseits in Bezug auf Freud als etwas Unbewusstes und etwas Erotisches. Heidegger hat schon vor mehr als 50 Jahren während des Zweiten Weltkrieges die damalige Nietzsche-Interpretation kritisiert, die seine Gedanken als Biologismus angesehen hat (Heidegger 1961). Trotzdem ist Yamanouchi der Meinung, dass Weber in der späteren Phase seines Lebens, d. h. kurz vor seinem Tod, Nietzsches Biologismus angenommen hat. Der Verdacht, dass Yamanouchi Begriffe recht unpräzise verwendet, wird auch dadurch verstärkt, dass er z. B. Webers Begriff des Verstehens mit Einfühlung gleichsetzt (Yamanouchi 1997: 49). Natürlich will Yamanouchi weder Weber- noch Nietzsche-Philologie betreiben. Um seinen eigenen Gedanken zu entfalten, ist es für jeden legitim, Werke Max Webers auszunutzen. Was mir problematisch zu sein scheint, ist, dass er unbewusst eine Identifizierung mit Weber vornimmt, d. h., die Grenze zwischen seinen eigenen und Webers Gedanken ist für den Leser fast nicht erkennbar. Man kann deshalb auch kaum entscheiden, ob er ein neues Bild Webers zeichnen oder seine eigenen Gedanken entwickeln will.

Trotz dieser Kritik kann man sein Verdienst, das er ohne Zweifel für die japanische Weber-Forschung, die bisher stark von den Modernisten beherrscht worden war, erbracht hat, nicht leugnen, hat er doch mit seinen Schriften eine neue Richtung gewiesen, das bisher verbreitete Bild Webers in Japan dekonstruiert und nicht wenige neue Forschungsprojekte angeregt. Sein Versuch, dem Werk *Agrarverhältnisse im Altertum* eine Schlüsselrolle zuzuweisen, Webers Schriften in der dritten Phase, insbesondere seine Religionssoziologie, aufzuschließen, gilt als originelle Arbeit. Während die Bürgerliche Schule das Bild des rational denkenden und rational handelnden Menschen – also des Menschen mit

praktischer Rationalität – als das Vorbild des Menschen der Gesellschaft der Zukunft ausgemalt hat, stellt Yamanouchi ein Bild des fühlenden und leidenden Menschen dar. Damit gelingt es ihm, den Begriff des Menschen weiter und tiefer zu fassen als die Bürgerliche Schule.

Literatur

- Heidegger, M. (1961): *Nietzsche*, 2 Bde., Neske.
- Hennis, W. (1987): *Max Webers Fragestellung*, Tübingen.
- Lichtblau, K. (1996): *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende*, Frankfurt/ M.
- Schwentker, W. (1998): *Max Weber in Japan*, Tübingen.
- Weber, M. (1988): *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 2. Aufl., Tübingen.
- Ders. (1972): *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Aufl., Tübingen (= WuG).
- Yamanouchi, Y. 1997: *Makkusu Vêbâ nyûmon (Einführung in das Denken und die Werke Max Webers)*, Tokyo.

Besprechung zu Florian Coulmas: *Die Deutschen schreien* (2003)¹

Florian Coulmas, Autor des Buches *Die Deutschen schreien* (2001), lebte länger als 20 Jahre in Japan. In diesem Buch schildert er den Kulturschock, den er und seine Familie nach der Heimkehr erlebt haben, von einer komischen, ironischen und humorvollen Seite, aber auch aus der Sicht eines Kulturanthropologen.

Im Folgenden möchte ich einige Episoden vorstellen, die mir persönlich interessant erscheinen. Erstens das Thema *Dienstleistungsgesellschaft*: »Dienstleistung ist in Japan insgesamt so viel höher entwickelt als hierzulande, daß man sich scheut, denselben Begriff dafür zu verwenden« (S. 118). Beweise dafür sieht der Autor etwa im undisziplinierten und kundenunfreundlichen Verhalten deutscher VerkäuferInnen, sowohl in großen Kaufhäusern wie dem KaDeWe in Berlin (S. 132) als auch am Schalter der DB (S. 145f.). Die Unterentwicklung der Dienstleistung in Deutschland führt Coulmas auf die »unterschiedlich[e] Gewichtung der öffentlichen und der privaten Seiten des Lebens« zurück (S. 127): In Japan werde die öffentliche Seite des Lebens betont, in Deutschland die private Seite. Aus dieser Beobachtung leitet der Autor ferner die Hauptthese des Buchs ab: So unterstellt er den Deutschen »ein gestörtes Verhältnis zur Ordnung« (S. 36) sowie Allrechthaberei.

Diese Einstellung sei historisch tief in der deutschen Gesellschaft verwurzelt. Mit der Studentenrevolte in den späten sechziger und frühen siebziger Jahren seien in Deutschland nicht nur überflüssige und repressive Formen der Autorität, sondern Autorität schlechthin verworfen worden. Darauf sei, dank des Wirtschaftswachstums, eine Werteverstärkung

¹ Der Titel meiner Besprechung im *DAAD Letter* Nr.1 (April 2003) lautet *In Deutschland fremd geworden*.

bung hin zum privaten Konsum erfolgt. Das Resultat sei, dass erforderliche Formen der Autorität verschwunden, verwerfliche dagegen geblieben seien, so z. B. die Kirche.

Trotz des Mythos von Deutschland als modernem, säkularisiertem Land sagt der Autor sogar: »Die christlichen Kirchen sind faktisch Staatskirchen« (S. 63). Im Gegensatz zu Japan, wo »die Beziehung zwischen Staat und Religion auf ein Minimum reduziert« sei, sei in Deutschland »die Kirche omnipräsent« (S. 57). Dem Autor zufolge ist die Diskussion um die Ladenöffnungszeiten am Sonntag »ein eindrückliches Beispiel« (S. 58) für diese These. Den zweiten Beweis für die Allmächtigkeit der Kirche sieht er in der Schule. Die Möglichkeit, Kinder an Schulen ohne christlichen Unterricht ausbilden zu lassen, seien sehr begrenzt und die »konfessionelle Bindung von Schulen und Kindergärten hat doch einen sehr repressiven Charakter«. Sie sei Ausdruck der »Repressivität einer Mehrheit, der es an Achtsamkeit gegenüber Minderheiten fehlt« (S. 61). Weiterhin führt er aus: »Die Schule zeigt da nur ein Spiegelbild der Gesellschaft. Zuwanderern gegenüber zeigt sie sich nicht offen« (S. 72).

Seine Beobachtung umfasst weiterhin sehr verschiedene Szenen aus dem Alltag, die er sehr ausführlich schildert. Wie bei einem derartigen Vergleich üblich, sind manche Eigenschaften idealtypisch übertrieben. So scheinen nach Coulmas alle deutschen VerkäuferInnen faul, aggressiv, und kundenunfreundlich zu sein, wogegen ihre KollegInnen in Japan das genaue Gegenteil darstellen, wenn auch seine Wahrnehmungen z. B. von Beobachtungen einer Bekannten aus den Niederlanden bestätigt werden. Seine Beschreibung der Beziehung zwischen Kirche und Staat und seine Beurteilung der japanischen Schulen als unabhängig, frei und tolerant überrascht mich dagegen, etwa da das Bildungsministerium umstrittenerweise nach wie vor durch das Prüfungs- und Genehmigungsverfahren von Lehrbüchern in den Unterricht eingreift und diesen Eingriff noch ausweiten will, insbesondere in Bezug auf die Erkenntnisse

aus der neueren Geschichte, was immer wieder zur Verstimmung zwischen Japan einerseits und Korea und China andererseits führt.

Fazit: großer Unterhaltungswert, aber auch viele Vorbehalte.

Textnachweis (Erstveröffentlichungen)¹

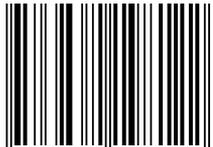
- Kap. 1: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bd. 96, Heft 4, 2010, S. 498–515.
- Kap. 2: Unveröffentlichter Vortragstext für den Habilitationsvortrag, Luzern, vorgetragen am 28. Nov. 2011.
- Kap. 3: *Gelassenheit. Johannes Weiß zu Ehren*, hrsg. v. Thomas Schwietring, Kassel (Selbstverlag) 2001, S. 367–380.
- Kap. 4: *Keio Economic Society Discussion Paper*, 1998.
- Kap. 5: *Mita Journal of Economics*, vol. 93, Nr. 1, Tokyo 2000, S. 189–217. (in japanischer Sprache)
- Kap. 6: Unveröffentlichter Vortragstext für die Konferenz „Friedrich Nietzsche (1844–1900): Economy and Society“, Venedig, vorgetragen am 19. Jan. 2001.
- Kap. 7: *Japanische Intellektuelle im Spannungsfeld von Okzidentalismus und Orientalismus (Intervalle 11. Schriften zur Kulturforschung)*, hrsg. v. Takemitsu Morikawa, Kassel: Kassel University Press, 2008, S. 11–28.
- Kap. 8: Unveröffentlichter Vortragstext für die Konstanzer Meisterklasse 2003: „Politics and Religion“, Konstanz, vorgetragen im Sep. 2003.
- Kap. 9: Unveröffentlichter Vortragstext für das Humboldt-Kolleg Kyoto, vorgetragen im Nov. 2002.
- Kap. 10: Unveröffentlichter Vortragstext für das Colloquium Socio-philosophicum in Kassel, vorgetragen 2005.
- Kap. 11: *Unsichere Zeiten: Herausforderungen gesellschaftlicher Transformationen. Verhandlungen des 34. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Jena*, hrsg. v.

¹ Das Kapitel 8 und 9 ist Teil des Forschungsergebnisses des Grants-in-Aid for Scientific Research, bezuschusst vom japanischen Ministry of Education, Culture, Sports, Science and Technology.

Hans-Georg Soeffner, Wiesbaden 2010, auf der beigelegten CD-ROM.

- Kap. 12: *Japanische Intellektuelle im Spannungsfeld von Okzidentalismus und Orientalismus (Intervalle 11. Schriften zur Kulturforschung)*, hrsg. v. Takemitsu Morikawa, Kassel: Kassel University Press, 2008, S. 45–73.
- Kap. 13: *Veröffentlichungen des Japanisch-Deutschen Zentrums Berlin*, Bd. 40, 1999, S. 54–62.
- Kap. 14: *DAAD Letter*, Nr. 1, April 2003, S. VII.

ISBN 978-3-86219-812-2



9 783862 198122 >