hte

Zeitschrift für Ideengeschichte
Heft XIII/2 Sommer 2019

Die Wahrheit über Japan

Herausgegeben von
Jost Philipp Klenner & Robert E. Norton

Herausgeberinnen und Herausgeber:
Sandra Richter
(Deutsches Literaturarchiv Marbach)
Hellmut Th. Seemann
(Klassik Stiftung Weimar)
Peter Burschel
(Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel)
Barbara Stollberg-Rilinger
(Wissenschaftskolleg zu Berlin)
Hermann Parzinger
(Stiftung Preußischer Kulturbesitz)

Beirat: Kurt Flasch (Bochum), Anthony Grafton (Princeton), Dieter Henrich (München), Wolf Lepenies (Berlin), Glenn W. Most (Chicago/Pisa), Krzysztof Pomian (Paris), Jan Philipp Reemtsma (Hamburg), Quentin Skinner (London), Barbara M. Stafford (Chicago)

Geschäftsführende Redaktion:
Stephan Schlak (v.i.S.d.P.)

Redaktion «Denkbild»: Jost Philipp Klenner

Redaktion «Konzept & Kritik»: Tim B. Müller

Mitglieder der Redaktion: Philip Ajouri, Martin Bauer, Warren Breckman, Ulrich von Bülow, Jan Bürger, Carsten Dutt, Petra Gehring, Luca Giuliani, Ulrike Gleixner, Jens Hacke, Christian Heitzmann, Markus Hilgert, Martin Hollender, Alexandra Kemmerer, Ingolf Kern, Reinhard Laube, Ethel Matala de Mazza, Michael Matthiesen, Martin Mulsow, Robert E. Norton, Wolfert von Rahden, Stefan Rebenich, Hole Rößler, Astrit Schmidt-Burkhardt, Daniel Schönpflug, Andreas Urs Sommer, Carlos Spoerhase, Martial Staub, Thorsten Valk, Jörg Völlnagel

Redaktionsadresse:
Zeitschrift für Ideengeschichte
Wissenschaftskolleg zu Berlin
Wallotstraße 19
14193 Berlin

Die Zeitschrift für Ideengeschichte erscheint im Rahmen des Forschungsverbunds Marbach Weimar Wolfenbüttel (MWW). Der Forschungsverbund MWW wird gefördert vom Bundesministerium für Bildung und Forschung.

Umschlagabbildung: «Zen Kreis» mit einem kalligraphischen Gedicht: «Der Mond des Geistes ist einzigartig rund. Sein Licht trinkt in allen Dingen.» Der Philosoph Nishida Kitarô schenkte Karl Löwith dieses Blatt 1941 bei Löwiths Abschied aus Japan. Aus: Michiko Yusa: Zen & Philosophy. An Intellectual Biography of Nishida Kitarô, Honolulu 2002, S. 288.

Die Zeitschrift für Ideengeschichte erscheint viermal jährlich und ist auch im Abonnement erhältlich.

Bezugspreis:
Einzelheft: € 14,00 [D]; sFr 20,90; € 14,40 [A];
zzgl. Vertriebsgebühren von € 1,45 (Inland); Porto (Ausland)
als E-Book: € 9,99
Jährlich: € 48,00
inkl. Vertriebsgebühren (Inland); zzgl. € 18,00 (Ausland)
Sonderpreis: € 39,00
inkl. Vertriebsgebühren (Inland); zzgl. € 18,00 (Ausland)
Der Sonderpreis gilt für Mitglieder der mit den Herausgeber-Institutionen und ihren Museen, Archiven, Bibliotheken und Instituten verbundenen Vereine gemäß der Liste auf www.z-i-g.de, für Mitglieder des Verbands der Historiker und Historikerinnen Deutschlands e.V. und des Verbands der Geschichtslehrer Deutschlands e.V. sowie für Abonnenten der Marbacher Magazine.

Abo-Service:
Telefon (089) 381 89-750 • Fax (089) 381 89-402
E-Mail: Kundenservice@beck.de

Gestaltung:
vsp-komm.de

Layout und Herstellung:
Simone Decker

Druck und Bindung:
Kösel, Krugzell
ISSN 1863-8937 • Postvertriebsnummer 74142
ISBN gedruckte Ausgabe 978-3-406-73544-8
ISBN e-book Ausgabe 978-3-406-73548-6

Alle Rechte an den Texten liegen beim Verlag C.H. Beck.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlags.
© Verlag C.H.Beck oHG, München 2019
Verlag C.H.Beck, Wilhelmstr. 9, 80801 München

Besuchen Sie auch unsere Website www.z-i-g.de !

Abonnenten haben kostenlosen Zugriff auf die Beiträge aller bisher erschienenen Hefte. Registrierte Nutzer können alle Beiträge, die älter sind als zwei Jahre, kostenlos lesen.

ZUM THEMA

Jost Philipp Klenner und Robert E. Norton:
Zum Thema 4

JAPAN

Karl Löwith: «Die Wahrheit über Japan».
Randbemerkungen zu R. Mori 5

Guillaume Fagniez: Existierende Widersprüche.
Ein Kommentar zu Karl Löwiths Randbemerkungen 16

Kenichi Mishima: Kreidestriche der Kulturkritik 21

Vera Wolff: Die Postmoderne und das Ende des Japonismus .. 31

Tilman Allert: Dreimal Japan.
Missionsort, Einzelfall und Gestaltideal 45

Hans-Joachim Bieber: Das Spannen des völkischen Bogens.
Graf Dürckheim in Japan 53

Felix Heidenreich: Zen im Schwarzwald.
Heidegger und der Rashomon-Effekt 62

ESSAY

Philipp Felsch: Athen – Tokio. Das Japan der Philosophen 73

DENKBILD

Alexander Roob: Absturz an den Klippen Albions.
William James Lintons Vision einer English Republic 87

ARCHIV

Caroline Jessen: Anti-Thule und Gegen-Atlantis.
Karl Wolfskehl und Kurt Singer im Exil 107

KONZEPT & KRITIK

Jonas Grethlein: Das Postfaktische.
Sophistische Betrachtungen zum postmodernen Erbe 113

Sonja Asal: Feigenblatt der Kritik.
Der Akademiker in der Zone der Neutralisierung 123

Ulrich van Loyen: Ambivalente Ausnahmedenker.
Carlo Ginzburgs Studien zum «Nondimanco» 125

Die Autorinnen und Autoren 128

Im nächsten Heft: Widerstand. Mit Beiträgen von Stefan Breuer, Petra Gehring, Florian Meinel, Sandra Richter und Juliane Vogel.

Zum Thema

«Herr M. fühlt sich durch eine Reihe von Bemerkungen, die ein Deutscher (N.) über Japan gemacht hat, in seinem japanischen Selbstbewusstsein gekränkt und erwidert darauf.» So lautet der erste Satz aus Karl Löwiths Manuskript Randbemerkungen zu R. Mori, «Die Wahrheit über Japan», der in Form und Stil Bertolt Brechts *Geschichten vom Herrn Keuner* nicht unähnlich ist. Verhandelt wird eine Debatte zwischen einem deutschen Geologen und einem japanischen Schriftsteller um das moderne Japan. Einen die eigentümliche japanische Tradition gegen die kritiklose Aneignung der europäischen Zivilisation verteidigenden Vortrag des Geologen hatte der Schriftsteller mit seiner den Fortschritt befürwortenden *Wahrheit über Japan* gekontert. Das vorliegende Heft leiht sich den Titel Mori Ôgais – allerdings in spiegelverkehrter Absicht.

Schon Karl Löwith legte nämlich seine eigene «Wahrheit über Japan» über die der Debattierenden. Die zunächst scheinbar ephemere, schwerelose Form der Randbemerkung entwickelte zunehmendes Eigengewicht. Verhandelt wurden nun geschichtliche Erbschaft, Kulturaneignung und Fortschrittsgläubigkeit. Die «Wahrheit über Japan» äußerte sich nicht nur bei Löwith zumeist im Register der Zivilisationskritik. In der deutschen Kulturkritik hatte Japan einen besonderen Sitz: Als Traumfigur einer Kultur, die unter den Bedingungen einer sich rapide technisierenden Moderne zugleich vor Dekadenz, Destruktion und Nihilismus gewappnet sei. Kaum einer, der nicht glaubte, in Japan verloren Geglaubtes zu erkennen: lebendiges Heidentum und erotische Kulte, ungebrochene Antike oder ungeschiedene Natur, Geheimnis, Haltung, Poesie, Stil. Japan schien eine andere Moderne zu versprechen.

Was im Angesicht der Großtheorien der Globalgeschichte und der transkulturellen Philosophie zunächst wie eine ideengeschichtliche Randnote erscheinen mag, zeigte gleichwohl außergewöhnliches Beharrungs- und Anpassungsvermögen. Die exotisierenden Anverwandlungen der Kulturkritik gewannen während des Zweiten Weltkrieges besondere Bedeutung in der Nationalpsychologie. Ruth Benedicts im Auftrag des War Information Office verfasste Studie *The Chrysantemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture* ist nur das bekannteste Beispiel.

Wie stark die Figur der anderen Moderne wirkte, lässt sich an jenen Fällen ablesen, die Japan einen anderen Ort in der Geschichtsdeutung zuwiesen. In Helmuth Plessners in den Dreißigerjahren verfasster Schrift *Die Verspätete Nation* formulierte der Philosoph: «Japan hat gezeigt, wie ein nichtchristliches Land, außerhalb jeder Beziehung zum Griechentum, mit dem europäischen Fortschrittssystem fertig werden kann, ohne sich und seine Überlieferung aufzugeben. Es hat die Erfindungen und Arbeitsmethoden nach ihrer instrumentalen Bedeutung übernommen, aber keinen Versuch gemacht, das abendländische Ethos des Humanismus, der kapitalistischen Rechenhaftigkeit oder des faustischen Titanismus mitzuübernehmen.» Und weiter: «Es bedient sich des Europäismus zur Verteidigung gegen den Europäismus und lebt daneben sein überliefertes, eigentliches Leben ohne Fortschrittsideologie und Menschheitsutopien.» Freilich sind diese Zeilen weniger einem echten Interesse an Japan als der alteuropäischen Sorge um die Verselbständigung der Technik geschuldet. Doch selbst noch in der strikten Trennung Japans von der «Beziehung zum Griechentum» äußerte sich ein Grundmotiv des deutschen Traums vom Fernen Osten, dass die Verwestlichung Japans rein äußerlich geblieben sei. Dieser «Wahrheit über Japan» spürt das Heft in der europäischen Kulturdeutung im Echoraum des 20. Jahrhunderts nach. Oder, um es mit der Leseanweisung Philipp Felschs zu halten: «Im Folgenden soll nichts über Japan selbst behauptet werden.»

Jost Philipp Klenner, Robert E. Norton

Japan

Karl Löwith

«Die Wahrheit über Japan»

Randbemerkungen zu R. Mori

Randbemerkungen zu R. Mori, *Die Wahrheit über Japan* (1886). Vorträge und Aufsätze in deutscher Sprache, Tokyo 1933.[1]

Herr M. fühlt sich durch eine Reihe von Bemerkungen, die ein Deutscher (N.) über Japan gemacht hat, in seinem japanischen Selbstbewusstsein gekränkt und erwidert darauf. Er weist die ungerechten «Vorurteile» zurück, die dieser Europäer gegenüber Japan hat. Das Merkwürdige an dieser Kontroverse ist aber, dass der Europäer N. den Einfluss seiner Zivilisation auf Japan in vieler Beziehung als gefährlich ansieht, wogegen der Japaner M. *seiner Apologie von Japan europäisch-zivilisatorische Masstäbe zugrunde legt*. N., der 10 Jahre in Japan lebte, ist kritisch gegenüber der Verbreitung seiner eigenen Zivilisation, der Japaner M., der in Deutschland studiert und Goethes Faust übersetzt hat, ist überzeugt von der Unschädlichkeit der Übernahme und von der Vorbildlichkeit der europäischen Zivilisation. Dadurch entsteht die schiefe Situation, dass M. die Bemerkungen von N. als Vorwürfe empfindet, gegen die er sein Land verteidigen zu müssen glaubt. Die wichtigsten Punkte seiner Entgegnung sind folgende:

1 Der Text wird hier zum ersten Mal in seiner ursprünglichen Fassung aus dem Nachlass Löwiths im Deutschen Literaturarchiv Marbach veröffentlicht. Ein Durchschlag des Typoskripts war, zusammen mit anderen Dokumenten, zunächst im Besitz der Witwe, Ada Löwith, verblieben. Durch die Nichte des Philosophen wurde er schließlich im Deutschen Literaturarchiv hinterlegt. Für die freundliche Abdruckerlaubnis sei Adelheid Krautter gedankt.

1) N. sagt, dass die Ainu in Japan verachtet seien und wie Halbwilde existieren. Darauf erwidert M., den Ainu stünde «ganz Japan offen», die Regierung begünstige sogar in jeder Weise die «Entwicklung ihres Stammes» und ein Ainu habe in Tokyo sogar einen mit Beifall aufgenommenen Vortrag gehalten! Die Tatsache, dass dieser seit uralter Zeit überwundene Stamm nur noch in einigen Winkeln des Landes ein rudimentäres Dasein fristet, wird von M. als Vorwurf empfunden. Er kann und will die ganz allgemein geschichtliche Tatsache der Unterwerfung und Ausrottung von Ureinwohnern nicht anerkennen. Warum? Weil M. noch ganz in den humanitären Vorurteilen des 18. Jahrhunderts befangen ist.

2) N. bemerkt, dass man «im Innern Japans» (d. h. auf dem Lande) «fast nackt» gehe. Dies ist eine Tatsache, die jedem Europäer, auch noch 50 Jahre nach M.s Aufsatz, auffallen muss, wenn er zum ersten Mal einen Sommer in Japan verbringt und dabei die Frauen, Männer und Kinder bei der Arbeit oder auch in ihrem Hause beobachtet. Höchstens einige christliche Missionare, aber gewiss kein vorurteilsloser Europäer wird an dieser natürlichen Sitte Anstoss nehmen. Sie erklärt sich zum Teil schon aus dem heissen schwülen Klima, zum Teil aus dem Umstand, dass in Japan diejenigen Hemmungen gegen die Nacktheit fehlen, welche in Europa die christliche Kirche hervorgebracht hat. Mir selbst fiel diese «heidnische» Nacktheit zum ersten Mal bei dem Neujahrsfest am Hachiman-Schrein auf, wo trotz der Kälte die Männer ihre Opfergaben fast nackt darbrachten. Herr M. empfindet das aber infolge seiner Europäisierung als peinlich und erwidert Herrn N.: das japanische Gesetz verbiete «schon seit mehreren Jahren» «sogar» die Entblössung der «unteren Extremitäten oberhalb der Knie» und bestrafe sie mit Geldbussen. Als ob ein solches, unter europäischem Einfluss zustande gekommenes Gesetz, irgendetwas *gegen* eine allgemein verbreitete Sitte beweise und als ob N. behauptet hätte, dass man in Japan die Geschlechtsteile unbekleidet lasse. Wenn N. sagt «fast» nackt, so meint er natürlich: nackt mit Ausnahme derjenigen Körperteile, die man in der ganzen Welt (auch der unzivilisierten) aus einem natürlichen Schamgefühl bedeckt hält. Und warum gebraucht M. diese komplizierte schamhafte Umschreibung der Geschlechtsteile (untere

Abb. 1
Karl Löwith in Japan, undatierte Fotografie.

Extremitäten usw.)? Offenbar weil er trotz seines Japanertums ganz in christlich-europäischen Vorurteilen gefangen ist und keinen Sinn hat für die Naivität dieser Sitte. Die Griechen spielten auf der Palestra sogar vollkommen nackt und in den modernen europäischen Schulen pflegt man beim Sport ebenfalls die Nacktheit des Körpers.

3) N. behauptet, dass es in Japan viel mehr Infektionskrankheiten und auch Blinde gäbe als in Europa. M. will das mittels der Statistik bestreiten. Ob er objektiv recht hat, kann ich nicht ent-

scheiden. Aber selbst angenommen, es gäbe in Japan doppelt so viel Infektionskrankheiten – ist das denn ein Vorwurf, gegen den man sich beleidigt verteidigen müsste? Beruht denn die europäische Kultur etwa darauf, dass wir in unsern Häusern Klosets mit Wasserspülung und in allen Strassen Kanalisation haben und überhaupt in hygienischer Beziehung bessere Einrichtungen als heute in Japan vorhanden sind? Es wäre sehr ärmlich um die japanische und ebenso um die europäische Kultur bestellt, wenn die Kultur und Gesittung der Menschen von den Fortschritten der Naturwissenschaft und der technischen Zivilisation abhinge. Weil aber der Japaner M. ein europäisch gebildeter Arzt ist, hat er das Vorurteil, dass die Höhe der Kultur an der Anzahl der Infektionskrankheiten usw. zu bemessen sei. Es ist aber nicht einmal die Zahl der Analphabeten eines Volkes ein Masstab für die Kultur. In Griechenland und Rom und im europäischen Mittelalter und noch bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts konnte nur ein sehr geringer Prozentsatz lesen und schreiben – die «Kultur» dieser Zeiten war deshalb keineswegs geringer als seit der allgemeinen Volksschulpflicht.

4) Geradezu grotesk wird aber M.s Apologie von Japan, wenn er allen Ernstes behauptet, dass sich bei den Japanern «der wahre Schönheitssinn» nicht entwickeln konnte, «weil sie mit keinem Volk von hochentwickeltem Schönheitssinn, wie die alten Griechen, in Berührung kamen». Als ob der Orient nicht auch eine höchst eigenartige, wenn auch natürlich andersartige Schönheit entwickelt hätte, und als ob unser ohnedies sehr problematisches Vorurteil für das griechische Ideal unbedingt auch für Japan gelten müsste. Man könnte ebensogut behaupten, Japan habe kein Schönheitsideal, weil es nicht mit der christlichen Kunst der Gotik in Berührung kam. In Wirklichkeit können aber selbst nur sehr wenige Europäer – wenn sie ehrlich sind – einen griechischen Apollo oder einen gotischen Christus noch als absolut verbindliches Schönheitsideal empfinden, um wieviel weniger wird sich ein Japaner so etwas einreden dürfen.

5) N. erwähnt die Gesetze von Iyeyasu, wonach die Fürsten und Ritter eine bestimmte Anzahl von Nebenfrauen haben durften. Das ist dem christlich-europäisch denkenden Herrn M. unsympathisch, obwohl es doch im ganzen Orient immer diese

Einrichtung gegeben hat, und auch in Europa hatte der Adel bis ins 18. Jahrhundert oft Konkubinen und Maitressen. Anstatt diese vielverbreitete Sitte aus den sozialen, politischen und religiösen Verhältnissen zu erklären, versucht M. das Gesetz mit einem platt aufklärerischen Argument abzuschwächen: Iyeyasu habe «wissentlich oder unwissentlich» mit diesem Gesetz zur Vermehrung der durch die vorausgegangenen Kriege verminderten Bevölkerung beigetragen. Und er fügt hinzu, dass das jetzt regierende Kaiserhaus nichts mehr mit den Tokugawa zu tun habe – als ob es eine Schande wäre, wenn etwa ein gegenwärtiger Herrscher auch noch Nebenfrauen hätte. Der aufgeklärte Europäer ist in diesen Dingen der «Moral» viel vorurteilsloser als Herr M., und wenn wir in Europa auch keine Geishas haben, so bilden wir uns doch nicht ein, deshalb sittlich höher zu stehen. Herr M. findet aber die Einrichtung der Nebenfrau unsittlich, weil er orientalische Sitten mit europäischen Masstäben beurteilt.

6) N. befürchtet, dass die europäische Ölmalerei den Verfall der eigentlich japanischen Malerei herbeiführen werde. Gerade als Europäer wünscht er die Erhaltung der japanischen Malweise und warnt vor der Übernahme der europäischen. Herr M. dagegen wünscht ihre Einführung, weil er glaubt, dass sie einen «höheren Kunstsinn» entwickle, als ob sich der Sinn für Schönheit und Kunst auf die Öltechnik reduzieren lasse. In Europa hat man dieses Vorurteil längst abgelegt und kein kunstverständiger Europäer wird sich einbilden, dass etwa die Frescomalerei der Griechen oder von Giotto von niedrigerer Art sei als die spätere Ölmalerei. Ausserdem täuscht sich M., wenn er meint, man könne die «Ölmalerei» wie eine «neue Technik» «adoptieren», wobei noch immer viel originell Japanisches übrigbleiben werde. Man kann nicht einmal die materielle Technik Europas adoptieren, ohne mit ihrem Geist und ihrer Geschichte in Konflikt zu kommen, denn die sog. Technik ist immer mehr als etwas bloss Technisches. Auch die medizinische Technik kann man nicht adoptieren, ohne damit ein spezifisch europäisches Verhältnis zur Natur, zum menschlichen Körper und überhaupt zum Menschen mitzuübernehmen.

7) M. bestreitet N., dass man in Japan noch an die Geschichte der Verwandlung einer Frau in eine Schlange glaubt – als ob es ei-

Abb. 2
Karl Löwith in Japan, undatierte Fotografie.

ne Schande wäre, so unaufgeklärt zu sein! Kein wirklich gebildeter Europäer, aber vielleicht mancher gebildete Japaner, wird jedoch daran Anstoss nehmen, dass in Japan noch heute die Schlange, der Fuchs, der Dachs und das Pferd vom Volke verehrt werden. Es ist dies viel natürlicher als die Reliquien- und Bilderverehrung in unseren katholischen Kirchen.

8) N. sagt, die Japaner hätten sich dem Welthandel nur unter dem äusseren Druck der politischen Zwangslage geöffnet, aber nicht aus spontaner Neigung, sie hätten sich von aussen her, aber nicht von innen heraus europäisiert. Diese Bemerkung enthält in der Tat einen ernsten Vorwurf, denn N. will damit sagen, dass man sich die europäische Kultur in Japan nur äusserlich und ober-

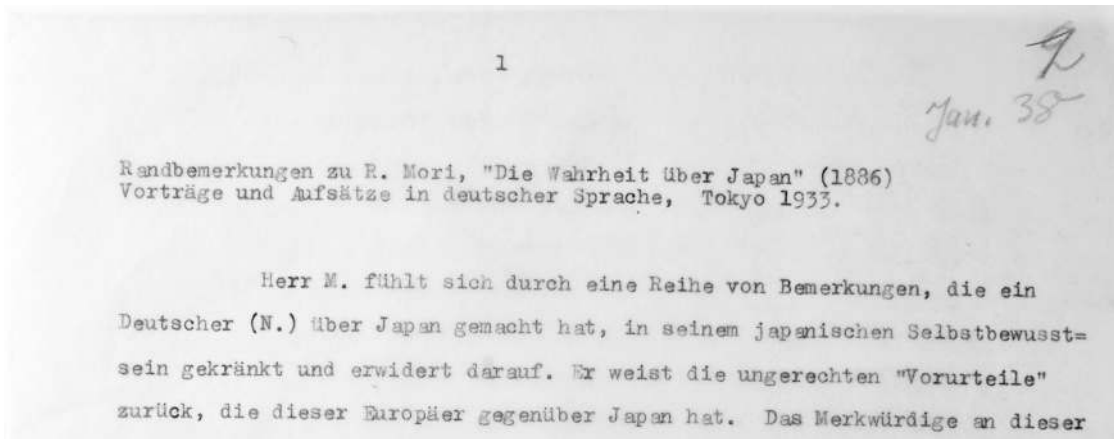
flächlich angeeignet habe, aber nicht innerlich und substantiell. N. protestiert gegen diesen Vorwurf und rechtfertigt diese Europäisierung von aussen her mit dem Hinweis auf die Überlegenheit der europäischen Kultur. Echte, auf ihrem eigenen Boden gewachsene Kulturen sind aber einander weder über- noch untergeordnet, sondern gleich ursprünglich und ebenbürtig. Wer den andern überschätzt oder auch unterschätzt, kann zwar mit ihm konkurrieren, aber sich nicht mit ihm wahrhaft befreunden und auseinandersetzen. Auch kann man sich einer fremden Kultur so wenig wie eines andern Menschen als eines blossen Mittels zum Zweck bedienen.

9) N. behauptet, Japan hätte Europa kritiklos nachgeahmt und seine Staatseinrichtungen «kopiert». M. sagt dagegen, Japan habe Europa zum «Vorbild» genommen. Kann man aber eine fremde Kultur, die ganz andere geschichtliche Voraussetzungen hat, wirklich zum Vorbild nehmen und nachbilden? Kann man überhaupt die äusseren Resultate einer fremden Kultur assimilieren, ohne die innere Geschichte dieser Resultate selbst zu durchleben? Kann z. B. für einen Japaner das bürgerliche Gesetzbuch Deutschlands oder die bürgerlich-christliche Familie Europas wirklich vorbildlich sein? Das würde doch eine gleiche Idee vom menschlichen Zusammenleben voraussetzen.

10) N. warnt Japan vor einer kritiklosen Adoptierung der europäischen Zivilisation, weil er in Bezug auf Japan überhaupt viel japanischer denkt als der Japaner Mori, welcher ganz naiv fragt: «Was soll die sog. europäische Kultur sein, mit deren Annahme die Gefahr verbunden ist, ein Volk zugrunde zu richten? Besteht die wahre europäische Kultur nicht in der Erkenntnis der Freiheit und Schönheit im reinsten Sinne des Wortes? Ist diese Erkenntnis im Stande, jenen Untergang herbeizuführen? Nein; so kann es nicht N. gemeint haben. Versteht er aber etwa unter der europäischen Kultur jene Waffen, die gewisse Nationen gegen andere schon öfters mit Erfolg anwendeten, wie Branntwein, Opium und gewisse hässliche Infektionskrankheiten? Nun wohl, diese vermöchten auch Japan zugrunde zu richten, wenn sie Eingang fänden. Doch hat uns bisher wenigstens der gesunde Sinn unseres Volkes davor bewahrt.» Die europäische Kultur besteht aber weder in Freiheit und Schönheit noch in Lastern. M. stellt sich

gar nicht die Frage, ob das was man in Europa seit etwa 150 Jahren unter der Freiheit versteht, und jetzt als «Liberalismus» bekämpft, ein Vorbild ist, das man ohne Schaden übernehmen kann. Er sagt: Freiheit und Schönheit «im reinsten Sinne des Wortes», er sagt aber leider nichts über den näheren Sinn dieser zwar sehr schönen, aber auch sehr unbestimmten und vieldeutigen Worte. In Wirklichkeit hat Japan von Europa ganz andere Waffen übernommen als Branntwein und Opium, nämlich die ganze Ausrüstung der technischen Zivilisation. Mittels dieser rationellen Technik, Industrie und Ökonomie führt es jetzt Krieg um die Vorherrschaft in Asien und damit gegen die bisherige Vorherrschaft der Europäer im Osten. Und weil man die von Europa übernommene Wissenschaft und Technik als Mittel zu japanischen Zwecken benutzt, ist das ganze Verhältnis von Japan zur europäischen Kultur notwendig zwiespältig und ambivalent. Diese gegenwärtige, wenn auch schon lange vorbereitete Wendung gegen den Westen lag zwar noch ausserhalb des Gesichtskreises und der Absichten von M. Das Prinzip seiner Entgegnung ist aber auch heute noch im wesentlichen dasselbe, nämlich immer dann wenn ein Japaner die «Wahrheit» über Japan an Europa bemisst, weil er irrtümlicherweise meint, der Europäer beurteile Japan nach Massgabe des zivilisatorischen Fortschritts. In Wirklichkeit glaubt man aber nur in Japan, Russland und Amerika noch an die Ideen des «Fortschritts». In Europa sind schon seit 100 Jahren die klügeren und weitblickenderen Leute äusserst skeptisch und misstrauisch geworden in Bezug auf die Ideale des Fortschritts; und wenn Europäer wie Hearn, Lowell, Chamberlain usw. von der Idee des zivilisatorischen Fortschritts besessen gewesen wären, so wären sie nicht nach Japan gekommen und hätten nicht mit so viel Interesse, Hochachtung und Sympathie die japanische Kultur studieren können.

Zur wahren Freiheit des Geistes gehört, dass man seines eigenen Wesens gewiss und darum auch frei ist zur Erkenntnis eines ganz andersartigen Wesens. Diese Freiheit vermisse ich an M.s Stellung zu Europa. Denn seine ganze Apologie von Japan beruht auf einer inneren Unsicherheit im Verhältnis zu sich selbst. Deshalb ist er auch unfähig, uns Europäern eine kritische Wahrheit über Europa zu sagen. Weil sich Japan aber (u. a. durch Männer



1

Jan. 38

Randbemerkungen zu R. Mori, "Die Wahrheit über Japan" (1886)
Vorträge und Aufsätze in deutscher Sprache, Tokyo 1933.

Herr M. fühlt sich durch eine Reihe von Bemerkungen, die ein Deutscher (N.) über Japan gemacht hat, in seinem japanischen Selbstbewusst=sein gekränkt und erwidert darauf. Er weist die ungerechten "Vorurteile" zurück, die dieser Europäer gegenüber Japan hat. Das Merkwürdige an dieser

Abb. 3
«Die Wahrheit über Japan». Auszug aus dem Typoskript.

wie Mori) der europäischen Kultur geöffnet hat, lässt sich nun ohne die Wahrheit über Europa auch keine Wahrheit über Japan sagen. Die Wahrheit von Europa ist aber ebensowenig wie die von Japan aus den Fortschritten der technischen Zivilisation zu entnehmen.

In einer Rede (S. 18) sagt Herr M. – und viele Japaner denken heut noch ebenso –, man müsse zur «Vollkommenheit Japans» noch die «Vollkommenheit Europas» hinzufügen, und er denkt dabei besonders an die europäische Kunst und Wissenschaft. Aber ganz abgesehen davon, dass man ja nicht nur so «ideale» Dinge wie Kunst und Wissenschaft übernahm, sondern auch so reale Mächte wie Industrie, Kapitalismus und Kriegstechnik, lassen sich Kulturen überhaupt nicht wie Waren auf einem Markt auswählen und zusammensetzen, wobei man die beste mit nach Hause bringt und das schlechte dem Verkäufer lässt. Auch in Europa konnte man nicht auswählen, was man etwa von der Antike und vom Christentum aufnehmen wollte und was nicht. Eine solche geschichtliche Erbschaft ist und bleibt ein Problem, mit dem sich jede Generation aufs neue auseinandersetzen muss, genau so wie man sich auch im persönlichen Leben von seinem Vater oder seiner Mutter nicht einige gute Eigenschaften beilegen und andere ausscheiden kann. Japan hat sich in jahrhundertelanger Aufnahme und Verarbeitung die chinesische Kultur auf japa-

nische Weise zu eigen gemacht. Es kann mit Recht stolz darauf sein, daraus einen echt japanischen Stil auf allen Gebieten des Lebens entwickelt zu haben und im Besitz einer altehrwürdigen, subtilen und hohen ästhetischen Kultur und moralischen Gesittung zu sein. Es wäre aber ein grosser Irrtum zu meinen, man könnte sich eine so viel fremdartigere Kultur, wie es die europäische ist, rascher und leichter zu eigen machen, als ob es sich bei unserer Wissenschaft und Künsten, oder auch Maschinen, um eine blosse Technik handelte und nicht vielmehr um den europäischen Geist und seine Geschichte. Hätte sich M. von diesem europäischen mehr angeeignet als bloss einige und überdies sehr problematisch gewordene Ideen aus der Zeit der Aufklärung, so würde er auch dem Herrn N. besser entgegnen können und seine Bemerkungen über japanische Sitten und Zustände nicht als Vorwürfe empfinden; denn das sind sie nur, wenn man den zivilisatorischen Fortschritt für den obersten Masstab einer Kultur hält. Die hier vorausgesetzte Unterscheidung von technischer Zivilisation und eigentlicher Kultur enthält ein Problem, dessen Schwere man daran erkennen kann, dass es bisher weder in Europa noch in Japan gelöst ist. Dass diese Unterscheidung aber zurechtbesteht, zeigt sich in Japan noch deutlicher als in Europa. Denn Japan hat seine alte Kultur plötzlich mit den letzten Resultaten der europäisch-amerikanischen Zivilisation verbunden, wogegen in Europa selbst die technische Zivilisation allmählich aus der früheren Kultur erwuchs und sich viel inniger mit ihr durchdringen konnte, weil der europäische Mensch schon von vornherein ein viel rationelleres Wesen ist als der östliche Mensch, der von Haus aus in den Naturwissenschaften nicht schöpferisch war.

Eine Kultur besteht aber nicht nur in den Fortschritten der Naturwissenschaft und auch nicht in isolierten Künsten, sondern sie zeigt und beweist sich vor allem in den alltäglichen Dingen des Lebens, z. B. in Wohnung und Kleidung, im Handwerk und in den Sitten, im Verhältnis des Menschen zur Natur und zur Mitwelt, in der Kultiviertheit des Geschmacks und des Empfindens. In dieser Beziehung wäre sehr viel, sowohl Positives wie Kritisches über japanische und europäische Kultur zu sagen. Der Hauptunterschied scheint mir darin zu liegen, dass alle echt japa-

nische Kultur auch heute noch vorwiegend im Familiensystem begründet ist und daher einen mehr oder minder privat-intimen, unöffentlichen Charakter hat, wogegen die europäische Kultur vorwiegend auf einem öffentlich-gemeinsamen Zusammenleben beruht. Der Europäer empfindet deshalb in dem durch die Einführung europäischer Einrichtungen bedingten öffentlichen Leben und Verkehr von Japan Vieles stillos, unharmonisch, ungepflegt und barbarisch und in einem merkwürdigen Gegensatz zur traditionellen Kultiviertheit des privaten Lebens. Andrerseits wird der Japaner an den europäischen Sitten Vieles als barbarisch empfinden, weil unsere Lebensweise in mancher Beziehung formloser und anspruchsloser, rationeller und sachlicher ist als in Japan.

Karl Löwith
Januar 1938

Bildnachweis: Abb. 1–3: Deutsches Literaturarchiv Marbach, Nachlass Karl Löwith.

Guillaume Fagniez

Existierende Widersprüche

Ein Kommentar zu Karl Löwiths Randbemerkungen

Ende 1987 widmete die Bayerische Staatsbibliothek München dem berühmten japanischen Schriftsteller Mori Ôgai (1862–1922) eine Ausstellung,[1] in der neben anderen Zeugnissen seines Lebens auch verschiedene Dokumente einer zur Zeit seines Aufenthalts in Deutschland ausgebrochenen Kontroverse zwischen ihm und dem deutschen Geologen Edmund Naumann (1854–1927) gezeigt wurden. Unter diesen fand sich die japanische Fassung einer Stellungnahme des Philosophen Karl Löwith zu dieser Kontroverse.[2] In Sendai, wo Löwith seit 1936 an der kaiserlichen Universität unterrichtete, hatte der Kunsthistoriker Daigorô Sawayanogi seinem deutschen Kollegen die zwei gegen Naumann gerichteten Artikel Ôgais vorgelegt. Im Januar 1938 schrieb Löwith an Sawayanogi einen 9-seitigen Text, der seine «Randbemerkungen» zu den Aufsätzen Ôgais zusammenfasste. Im gleichen Jahr übersetzte und veröffentlichte Sawayanogi Löwiths Text, zusammen mit seiner ersten Antwort und Löwiths Entgegnung zu dieser Antwort, in einer heute kaum mehr auffindbaren Zeitschrift namens *Dôsetsu* (Heft 14, 1938). Durch den Ôgai-Forscher Izumi Hasegawa konnte der Heidelberger Japanologe Wolfgang Schamoni, Organisator der Münchener Ausstellung, zwar Zugang zur Zeitschrift erhalten, bedauerte aber zugleich, dass der deutsche Originaltext Löwiths wohl verloren sei. Nun lässt sich der verloren geglaubte Beitrag Löwiths als Typoskript aus dem Nachlass erstmals einsehen.

Ausgelöst wurde die «Naumann-Kontroverse»[3] anlässlich eines Vortrags über Japan, den Edmund Naumann im Januar 1886 auf dem Jahresfest des Dresdner Vereins für Erdkunde hielt und dann erneut im Juni vor der Anthropologischen Gesellschaft in München. Naumann war von 1875 bis 1885 auf Einladung der japanischen Regierung in Japan tätig gewesen, wo er als erster Professor für Geologie an der Universität Tokyo die Grundlagen der Landesaufnahme der japanischen Inselkette schuf. Der Vortrag über *Land und Volk der japanischen Inselkette* war der traditionellen japanischen Kultur, die er gegen eine übereilte Europäisierung zu verteidigen suchte, wohlgesonnen, zugleich aber auch gönnerhaft und kritisch gegenüber einer oberflächlichen Aneignung von westlichen Techniken und Einrichtungen. Mori Ôgai, der zu dieser Zeit seine Ausbildung als Militärarzt bei bedeutenden Vertre-

1 Vgl. den von Wolfgang Schamoni herausgegebenen Katalog: Mori Ôgai. Vom Münchener Medizinstudenten zum klassischen Autor der modernen japanischen Literatur, Ausst.Kat., München 1987.

2 Vgl. ebd., S. 25–27; Wolfgang Schamoni: Der Umweg über die Fremde. Das Europaerlebnis des japanischen Schriftstellers Mori Ôgai (1862–1822), in: Heidelberger Jahrbücher (XXXI), 1987, S. 1–19.

3 Zur «Naumann-Kontroverse», vgl. ebd., S. 8 ff.

tern der deutschen Medizin vollendete (1884–1888), war bei beiden Vorträgen Naumanns anwesend und las später den Abdruck der Vortragsmanuskripte in der *Allgemeinen Zeitung* (26. und 29. Juni 1886). In seinem nationalen Selbstverständnis gekränkt, griff er Naumann zunächst mündlich, dann schriftlich in einer Replik unter dem Titel *Die Wahrheit über Japan* in der *Allgemeinen Zeitung* (29. Dezember 1886) an.[4] Die kleine polemische Schrift war einerseits eine energische Widerlegung der von ihm als «sarkastisch» empfundenen Bemerkungen Naumanns über verschiedene Bereiche der japanischen Gesellschaft (Nahrung, Kleidung, Wohnung, Sitten und Gebräuche, Kunst, Religion und Sage), die er in bitterem Tonfall als «schwere Anschuldigungen» bezeichnete und teilweise auch als «Erfindungen» präsentierte. Andererseits vertrat Ôgai offensiv eine kontrollierte Aneignung des westlichen «Vorbilds», die die von Naumann betonte Gefahr einer «kritiklosen Nachahmung» Europas abwenden könne. Japan erschien ihm gleichsam als ein Land in der Kindheit der Modernität, das weniger verspottet als vielmehr ermutigt werden solle.

Mag dieser später in zwei kurzen Beiträgen fortgeführte Austausch auf den ersten Blick auch anekdotisch und ephemer erscheinen, so ist doch die Diskussion selbst, wie Wolfgang Schamoni einmal formuliert hat, «ein kulturgeschichtliches Ereignis ersten Ranges: Zum ersten Mal diskutierte ein Japaner im Ausland öffentlich mit einem Europäer über Grundfragen des modernen Japans». Zugleich aber sei dieser Streit ebenso ein «frühes Beispiel jener Missverständnisse zwischen Europa und Japan, die inzwischen einen ganzen Berg Literatur hervorgebracht haben».[5] In der Tat zeichneten sich hier bereits alle Schwierigkeiten ab, die bis heute die Debatte bestimmen. Naumanns Standpunkt war von den wichtigsten Topoi geprägt, die den Umgang der Europäer mit Japan strukturieren. Das gilt in erster Linie für die Figur der Nachahmung, die «zweifellos eine Art Leit-Topos in der westlichen Japan-Sicht bis heute ist».[6] Auf der anderen Seite findet sich Ôgais eher naiver Gedanke Europas als Vorbild, der gleichwohl nicht frei war von jenem Nationalismus, der um die Erhaltung der eigenen kulturellen Identität ringt.

Solche Schwierigkeiten des interkulturellen Dialogs fanden auch in Karl Löwiths autobiographischen Texten und philoso-

4 Vgl. Rintaro Mori: Die Wahrheit über Japan, in: ders.: Japan und seine Gesundheitspflege, Tokyo 1911.

5 Vgl. Schamoni: Mori Ôgai, S. 27; ders.: Der Umweg über die Fremde, S. 9.

6 Vgl. Thomas Pekar: Der Japan-Diskurs im westlichen Kulturkontext (1860–1920). Reiseberichte – Literatur – Kunst, München 2003, S. 200.

phischen Aufsätzen zu seiner Japan-Erfahrung ihren Nachhall. Bekannt ist, dass Karl Löwith und seine Frau Ada durch die Machtergreifung der Nationalsozialisten 1933 ins Exil gezwungen wurden, zunächst nach Italien (1934–1936), dann nach Japan (Ende 1936–1940) und schließlich in die Vereinigten Staaten (1940–1952).[7] Dank der Hilfe des Grafen Kuki, den er seit ihren gemeinsamen Freiburger Lehrjahren kannte, erhielt Löwith eine Stelle an der Universität Sendai, wo er seinen Marburger Unterricht weiterführen konnte. Obwohl er wenig auf die Begegnung mit der japanischen Kultur vorbereitet war, zeigte sich der Philosoph offen gegenüber jener Andersartigkeit, die in der Folge das große Thema seiner Tagebücher und Aufsätze zu Japan bilden sollte. Schon auf dem Schiff nach Japan, als er seine ersten Beobachtungen zu japanischen Sitten und Gebräuchen notierte, war Löwith klar, dass die Frage der japanischen Alterität von vornherein durch die «doppelte Natur» des modernen Japaners erschwert werde. So notierte er nach einem Abendessen mit japanischen Mitreisenden in sein Reisetagebuch: «Die meisten Japaner erschienen diesmal in ihren schönen seidenen Kimonos, während sie sonst meist europäisch gekleidet sind. Aber man weiss niemals, ob hinter diesen zwei Kleidern auch zwei (deutsche) Seelen in einer Brust wohnen oder doch nur eine urjapanische in europäischer Verkleidung».[8]

Dieses Thema der «Äußerlichkeit der Verwestlichung»[9] stellte eine Konstante in Löwiths Schriften über Japan dar, beginnend mit dem *Nachwort an den japanischen Leser* des erstmals 1938 in einer japanischen Übersetzung erschienenen Buches *Der europäische Nihilismus* bis zu dem 1960 nach der letzten Asienreise Löwiths verfassten Aufsatz *Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident*.[10] Obwohl allmählich milder werdend, blieb Löwiths Standpunkt überaus kritisch. Vor allem bestritt er den «Ehrgeiz und Stolz des Japaners», eine «vollkommene Integration des Fortschritts mit der Überlieferung» geleistet zu haben.[11] Er hob im Gegenteil den Zwiespalt und die Unstimmigkeit hervor, die in Kultur und Selbstbewusstsein durch die «übereifrige Anpassung an die westliche Zivilisation» entstanden seien.[12] Ein modernes Japan, formulierte er immer wieder, sei ein «existierender Widerspruch».[13] In verschiedenen Bildern und Metaphern

7 Für einen Überblick über Löwiths Exiljahre: Ulrich von Bülow: Reise um die Erde in 18 Jahren. Karl Löwiths Exil, in: Offener Horizont. Jahrbuch der Jaspers-Gesellschaft (1), 2014, S. 197–211.

8 Karl Löwith: Von Rom nach Sendai. Reisetagebuch 1936 und 1941, hrsg. v. Klaus Stichweh und Ulrich von Bülow, Marbach am Neckar 2001, S. 34.

9 Karl Löwith: Der europäische Nihilismus, in: ders.: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Sämtliche Schriften (Bd.2), Stuttgart 1983, S. 473–540, hier: S. 534.

10 Löwiths Aufsätze zu Japan sind im zweiten Teil des zweiten Bandes seiner Schriften gesammelt: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Sämtliche Schriften (Bd.2), Stuttgart 1983, S. 473–601.

11 Karl Löwith: Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident, in: ebd., S. 571–601, hier: S. 589.

12 Noch 1960 gilt Ôgai dem deutschen Philosophen als ein «typisches Beispiel für diese verkehrte Selbsteinschätzung» (ebd., S. 589).

13 Vgl. Löwith: Der europäische Nihilismus, S. 535; ders.: Japan's Westernization and Moral Foundation, in: ders.: Weltgeschichte und Heilsgeschehen (Bd. 2), S. 541–555, hier: S. 545; ders.: Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident, S. 588–589.

kommt in Löwiths Tagebüchern und Aufsätzen diese «misslungene» Aneignung zum Ausdruck. So lebten etwa, lässt sich bei dem Philosophen lesen, die japanischen Studenten in einem Hause mit «zwei Stockwerken: einem unteren, fundamentalen, in dem sie japanisch fühlen und denken, und einem oberen, in dem die europäischen Wissenschaften von Platon bis Heidegger aufgereiht stehen, und der europäische Lehrer fragt sich: wo ist die Treppe, auf der sie von einem zum anderen gehen?».[14] Die Ursache aber, die Löwith für diese gescheiterte Dialektik der freien Aneignung aufzuzeigen suchte, sei in der Kraft der japanischen «Selbstliebe» zu finden, die jede Entfremdung, auch jede durch echte Konfrontation mit dem Anderen erworbene Selbstverwandlung verbaue.[15] Gleichwohl sei diese Selbstliebe nicht unvereinbar mit der «inneren Unsicherheit im Verhältnis zu sich selbst», worauf Ôgais «ganze Apologie von Japan» beruhe.

Dieser Standpunkt ist durch Kommentatoren sowohl in Europa, den Vereinigten Staaten als auch in Japan diskutiert und weitgehend abgelehnt worden[16]. Allerdings darf auch angenommen werden, dass das zentrale Thema von Löwiths Texten über Japan weniger die Dialektik der kulturellen Aneignung ist, als vielmehr der moderne Nihilismus als Bruch beider Traditionen, sowohl der europäischen als auch der japanischen, sodass die Überwindung dieses Nihilismus als gemeinsame philosophische Aufgabe erscheint. Eben die *Randbemerkungen* zu Ôgai unterstreichen die verworrenen Verhältnisse zwischen «technischer Zivilisation» und «eigentlicher Kultur» zugleich als Gefahr für die japanische Kultur wie auch als ungelöstes Problem Europas.

In Löwiths Hinterfragung des europäischen Fortschrittsgedankens wird Japan in der Nachkriegszeit eine neue Rolle spielen, die es freilich nur als «Urjapan» spielen kann. Von seinem Buch über *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* an betrifft Löwiths philosophische Fragestellung weniger den technischen Fortschritt als vielmehr das «geschichtliche Denken» als solches, dessen radikale Kritik zur Überwindung des europäischen «Historismus» führen soll, hin zu einem Denken des physischen Kosmos als selbständiger Ordnung. In diesem Rahmen kam Japan ausdrücklich die Funktion eines unhistorischen Gegenmodells zu, das die Möglichkeit einer geschichtslosen Erfahrung bezeuge und eröffne.

14 Ders.: Der europäische Nihilismus, S. 537.

15 Ebd., S. 533.

16 Vgl. Bernard Stevens: Karl Löwith et le nihilisme japonais, in: Revue philosophique de Louvain (92,4), 1994, S. 508–545; Bret W. Davis: Dialogue and appropriation. The Kyoto School as Cross-Cultural Philosophy, in: ders./Brian Schroeder/Jason M. Wirth (Hg.): Japanese and Continental Philosophy, Bloomington/Indianapolis 2011, S. 33–51; Tanehisa Otabe: Karl Löwith und das japanische Denken, das in zwei Stockwerken lebt, in: JTLA (36), 2011, S. 67–85.

Bei der japanischen Kultur als gegenwärtiger Vertreterin eines dem Griechischen oder Römischen ähnlichen «Paganismus» fehlten die christlichen Voraussetzungen aller Geschichtsphilosophie und jeglichen geschichtlichen Horizonts. «Die Weisheit des Ostens», so heißt es bei Löwith, «hat die uns bewegende Frage nach dem Ziel und Sinn der Geschichte überhaupt nie gestellt und es weislich vermieden, ‹Welt› und ‹Geschichte› zusammenzudenken».[17] Den für das europäische Denken maßgeblichen Unterschied zwischen Natur und Geschichte kenne sie nicht.

Diese Bestimmung Japans im Denken Löwiths bleibt ungeachtet der Deutung seiner japanischen Erfahrung als «verpasster Begegnung»[18] gleichwohl fruchtbar. In seiner Kritik des modernen geschichtlichen Denkens ist Löwith in der Tat «kein rückwärtsgewandter Idealisierer der Antike, sondern Wegbereiter einer philosophischen Öffnung auf nicht-europäische Denkweisen, die ja gegenwärtig von äußerster Aktualität sind».[19] Zwar war Löwith keineswegs im Stande, sich der «Wahrheit über Japan» vorurteilsfrei zu nähern, doch hat er als einer der Ersten verstanden, in welchem Ausmaß der Dialog mit Japan auch die «Wahrheit über Europa» ans Licht zu bringen vermag.

17 Karl Löwith: Natur und Geschichte, in: Weltgeschichte und Heilsgeschehen (Bd. 2), S. 280–295, hier: S. 286.

18 Stevens: Karl Löwith et le nihilisme japonais, S. 515.

19 Thomas Pekar: Japan-Rezeptionen der Exilanten Karl Löwith, Kurt Singer und Kurt Bauchwitz, in: Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch (27), 2009, S. 63.

Kenichi Mishima

Kreidestriche der Kulturkritik

Kurz nach seiner Ankunft in Japan, wohin ihn das Schicksal des Exils vertrieben hatte, stieß der Philosoph Karl Löwith in einer «amerikanisch-japanischen» Zeitung auf das Referat eines Vortrags, den ein vom Dritten Reich nach Japan entsandter Professor über die Wesensverwandtschaft der deutschen und der japanischen Kultur gehalten hatte. Das Jahr war 1936, der «reichsdeutsche» Professor hieß Eduard Spranger. Das Verhältnis Sprangers zum Nationalsozialismus war kompliziert und hatte zu einem merkwürdigen Kompromiss geführt. 1933 kurzfristig vom akademischen Dienst suspendiert, kam er als Kulturbotschafter des Dritten Reiches ins verbündete Japan, wo er als Leiter des Japanisch-Deutschen Kulturinstituts zahllose populärwissenschaftliche Vorträge hielt – mehr als 80 in knapp zehn Monaten, wie Löwith festhielt. Spöttisch vermerkte er die «kulturpolitische Dekoration der frisch-gebackenen deutsch-japanischen Freundschaft»[1] und den Inhalt von Sprangers Vortrag in seinem Rückblick *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*: «Deutschland und Japan [hätten] eine gemeinsame geschichtliche Aufgabe und eine tiefe Verwandtschaft. Der Samurai entsprach dem preußischen Offizier, der japanische Opfermut dem germanischen Heidentum, Bushido dem germanischen Ehrenkodex, die japanische Ahnenverehrung dem neudeutschen Rassendenken und andere Torheiten mehr.»[2] Dass es sich hier um Torheiten handelte, darüber wird es heute kaum Streit geben, zumal ja bereits die Stichworte selbst, die damals auf beiden Seiten, in Deutschland und in Japan, kursierten, an Einfältigkeit kaum zu überbieten waren: die Idee des «Samurai» ebenso wie die des «preußischen Offiziers». Beides sind Stilisierungen selegierter Einzeleigenschaften, also Falschheiten und infolgedessen Torheiten. Zumindest auf dieser Ebene hatte Spranger also doch Recht, dass eine Torheit der anderen «entspricht.»

Von der Steigbügelhalterfunktion absehend, die der ebenso humanistisch bildungsbeflissene wie politisch mitläuferische Professor mit seiner Entsprechungsthese erfüllte, können wir gleichwohl auf eine lange Geschichte der deutsch-japanischen Torheiten zurückblicken. Dabei finden wir neben romantischen und romantisierenden Projektionen auch frappierende Fälle von Abneigung und Zurückweisung. Ein schönes Beispielpaar sind

1 Gemeint ist der Antikomintern-Pakt, den Japan und Deutschland am 25.11.1936 unterzeichnet hatten.

2 Karl Löwith: Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht. Mit einem Vorwort von Reinhart Koselleck und einem Nachwort von Ada Löwith, Stuttgart 1986, S. 113. Zu Sprangers Aktivitäten in Japan vgl. Hans-Joachim Bieber: SS und Samurai. Deutsch-japanische Kulturbeziehungen 1933–1945, München 2014, S. 509ff.

Engelbert Kaempfer und Christian Wilhelm von Dohm. Kaempfer (1651–1716), ein Pfarrerssohn aus dem westfälischen Lemgo, hielt sich als Arzt und Botaniker in den Diensten der Niederländischen Ostindien-Kompanie von 1690 bis 1692 in Nagasaki auf und sammelte enzyklopädisch alle möglichen Materialien. Sein Japan-Buch, das zunächst in englischer Übersetzung aus dem Nachlass publiziert wurde,[3] erschien in Deutschland erst mehr als 60 Jahre nach Kaempfers Tod unter dem Titel *Geschichte und Beschreibung von Japan*, obschon Gottfried Wilhelm Leibniz auf schnelle Publikation gedrängt hatte. Kaempfers Japan-Darstellung war geradezu überschwänglich: Japan übertreffe in Künsten und Wissenschaften alle europäischen Nationen, auch in der Achtsamkeit der Gesetze seien die Japaner anderen weit überlegen, in der harmonischen Nation herrsche Reichtum und Frieden. Wenn man von Kaempfers wissenschaftlichen und vor allem botanischen Verdiensten wie zum Beispiel in der *Flora Japonica* absieht, ist dies freilich – zumindest aus der heutigen Perspektive der Sozialgeschichte der Edo-Zeit – Quatsch. Es handelt sich um Projektionen und Wunschphantasien, oder genauer: um die alte, europäische Utopie des guten Herrschers, die hier mittels Japan in Kontrast gesetzt wird zum damaligen Deutschland, das unter den Folgen des Dreißigjährigen Kriegs litt. Nicht das Gras des Nachbarn, sondern das Gras auf der fernsten Insel sah plötzlich grüner aus. Ähnliche Projektionen und Schönmalereien kennen wir auch aus der Beschreibung der Weltumsegelung von Georg Forster, die der Verfasser dieser Zeilen vor etwa 20 Jahren ins Japanische übersetzt hat. Um die Südseebewohner, so lautet es bei Forster, sei es ungeachtet aller Zustände immerhin besser bestellt als um die Menschen Europas, wo die Fürsten, nur um ihre Mätressen zu ergötzen, Kriege entfachten.[4] Ganz ähnlich hatte schon zuvor in dem berühmten, 1721 anlässlich der Dekanatsübergabe in Halle von Christian Wolff gehaltenen Vortrag das Leben der Chinesen als Folie gedient, um die europäischen Verhältnisse negativ abbilden zu können. In der aufsehenerregenden und philosophiegeschichtlich folgenreichen *Oratio de Sinarum philosophia practica*, also der «Rede über die praktische Philosophie der Chinesen», vertrat der Aufklärungsphilosoph die These, dass die Chinesen auch in Unkenntnis der christlichen Religion

3 Engelbert Kaempfer: The History of Japan, London 1727.

4 Georg Forster: A Voyage round the World in His Britannic Majesty's Sloop Resolution, Commanded by Capt. James Cook, during the Years, 1772, 3, 4, and 5, London 1777.

durchaus moralfähig seien, ja dass sie sogar, vor allem hinsichtlich des höflichen und gerechten Umgangs unter- und miteinander, den Europäern überlegen seien. Dabei handelte es sich freilich um eine überlegte Provokation, mit der der Aufklärungsphilosoph auf die Fürstenherrlichkeit und die Macht der Kirche zielte.

Nachdenklicher noch als diese Wunschprojektionen macht uns hingegen die Argumentation, die den deutschen Herausgeber der Werke Kaempfers dazu bewegte, die euphorische Darstellung seines Autors gnadenlos zurückzuweisen. Christian Wilhelm von Dohm (1751–1820) war wie Kaempfer ein Sohn Lemgos und ein mit der Aufklärung sympathisierender Schriftsteller. Eine Zeit lang hatte er als Professor am Carolineum in Kassel gelehrt, wo Alexander von Humboldt seine Vortragsreihe über Japan besuchte. In der Einleitung, die Dohm dem Manuskript Kaempfers 1779 vorausschickte,[5] bestieg er den Richterstuhl der Aufklärung und fällte ein Urteil über die Glaubwürdigkeit von Kaempfers Darstellungen. Ausgerechnet jener Dohm, der mit Gotthold Ephraim Lessing verkehrte und dem wir eines der ersten Pamphlete in Deutschland für die Befreiung der Juden verdanken, hielt den Fortschritt der Geschichte nur in Europa für möglich. Für ihn war es eine ausgemachte Tatsache, «daß die Künste in Asien gar keine Fortschritte gemacht haben, sondern noch eben in dem Zustand zu seyn scheinen, in dem sie bald nach ihrer ersten Erfindung waren, und daß in den schönen Künsten die Asiaten die Europäer in keinem Zeitalter erreicht haben.» Und weiter: «In der That ist kein Fach zu nennen, worin die asiatischen Nationen jemals einige große Fortschritte gemacht hätten. Ihre Philosophie, Physik und Mathematik verdienen den Namen nicht». Doch es blieb nicht bei allgemeiner Kulturkritik, auch über die Abschließungspolitik Japans fällte Dohm sein Urteil. Die Japaner würden infolge des Mangels an Kontakt mit dem Ausland höchstwahrscheinlich immer barbarischer und unglücklicher, ihr Geist «immer beschränkter, eintöniger und niedergeschlagener». Dohm deutete sogar an, dass daher eine militärische Intervention womöglich wünschenswert sei. Er dachte an Zarin Katharina von Russland, die Japan mit ihrer Armee und Flotte zwangsöffnen könne.[6] Das ist heute, in Zeiten postkoloni-

5 Engelbert Kaempfer: Geschichte und Beschreibung von Japan, hrsg. von Christian Wilhelm von Dohm, Lemgo 1777 u. 1779.

6 Hier zitiert nach: Christian Wilhelm von Dohm: Nacherinnerung zu Kaempfers Geschichte und Beschreibung von Japan. Wesentliche Auszüge, in: Peter Kapitza (Hg.): Japan in Europa. Von Marco Polo bis Wilhelm von Humboldt, 2. Bd., München 1990, S. 653–656.

aler Reflexion eine andere Dimension der Torheit als die der Projektionen, vielleicht eine Vorankündigung jenes «zivilisatorischen Auftrags», mit dem die Europäer später in die Welt ausrückten. Offenbar hatte Immanuel Kant schon solche Auslassungen, denen Taten folgen konnten, erahnt, als er in einer Fußnote der Schrift *Zum ewigen Frieden* formulierte: «Vergleicht man hiermit das inhospitale Betragen der gesitteten, vornehmlich handeltreibenden Staaten unseres Welttheils, so geht die Ungerechtigkeit, die sie in dem Besuche fremder Länder und Völker (welches ihnen mit dem Erobern derselben für einerley gilt) beweisen, bis zum Erschrecken weit. [...] China und Japan (Nippon), die den Versuch mit solchen Gästen gemacht hatten, haben daher weislich, jenes zwar den Zugang, aber nicht den Eingang, dieses auch den ersteren nur einem einzigen europäischen Volk, den Holländern, erlaubt, die sie aber doch dabey, wie Gefangene, von der Gemeinschaft mit den Eingeborenen ausschließen».[7] Kant konnte einen Perspektivwechsel vornehmen und die Dinge aus der Sicht derer sehen, die «weislich» ihre Abschließungspolitik praktizierten.

Nach der kulturkritischen Selbstgefälligkeit, die Dohm vorführte, weiß ich kaum zu sagen, wann überhaupt «romantische» Projektionen auf Japan entstanden sind, Projektionen, die nicht mehr kritisch gegen die eigenen europäischen Missstände gerichtet waren, sondern undefinierbarer Sehnsucht, ungezieltem Fernweh und unerfüllten Träumen entstammen. Es scheint bislang keine systematische Arbeit darüber zu geben, ein Pendant zu dem, was Edward Said mit seinem Orientalismus-Buch[8] – wenn auch mit fragwürdiger Theoriekonstruktion und zu einem allzu einseitigen Resultat neigend – unternommen hat. Über die Wiener Weltausstellung und den darauf einsetzenden Japonismus sind ganze Bibliotheken geschrieben worden. Das könnte der Anstoß gewesen sein, doch ist auch hier Vorsicht geboten. In der deutsch-japanischen Szene neigt man dazu, den Japonismus allzu sehr zu betonen. Die leidenschaftliche Beschreibung der chinesischen Exponate auf der Pariser Weltausstellung von Charles Baudelaire nimmt sie etwa nicht zur Kenntnis.[9] Für die chinesischen Kollegen hingegen, die sich mit der Geschichte der wechselseitigen Leistungen des Kulturtransfers beschäftigen, gibt es

7 Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden, zitiert nach: ders.: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I, Frankfurt/M.1977, S. 214ff.

8 Edward Said: Orientalismus, Frankfurt/M. 1981.

9 Die einschlägigen Zeilen von Baudelaire sind, genauso wie bei Engelbert Kaempfer und Christian Wolff, gegen eigene Missstände gerichtet. Vgl. Charles Baudelaire: Sämtliche Werke/Briefe in acht Bänden (Bd.2), hrsg. v. Friedhelm Kemp u. a., Darmstadt 1983, S. 227f.

allein Chinoiserie, keinen Japonismus. Und indische Germanisten wiederum blicken allzu gerne auf Friedrich Schlegels Beschäftigung mit Indien oder Max Müllers Indienforschung. Den europäischen Ethnozentrismus geläufig kritisierend, sind die Intellektuellen, die das jeweilige Land vertreten, mit dem sich der eine oder der andere große Europäer beschäftigt hat, in ihren Fokussierungen oft selbst mehr als ethnozentrisch. Eigentlich müsste man alle diese Momente zusammendenken, um den vielfältigen Ideentransfers und Verästelungen im 19. Jahrhundert auf die Spur zu kommen.

Ich glaube, dass für die Projektionen auf Japan ab etwa der Mitte des 19. Jahrhunderts die Fülle von an sich unbedeutenden Einzeldokumenten viel bedeutender war als eine einzelne Weltausstellung: Zeitungsartikel, Reiseaufzeichnungen mit suggestiven Sätzen,[10] Forschungsergebnisse über Sitten und Bräuche, Berichte der Missionare, vor allem aber Fotos in Illustrierten und Zeitschriften für das Bildungsbürgertum, anhand derer man der Phantasie freien Lauf lassen konnte oder am Sonntagnachmittag in der Gartenlaube dem Fernweh verfallen konnte. So etwa Bilder vom Berg Fuji, von kleinen Fischerbooten auf dem Binnensee, spielenden Dorfkindern, Szenen von Volksfesten und Prozessionen, schönen Palästen mit ihren Gartenanlagen,[11] vielleicht ein Stück Kolonialromantik. Auch der Philosoph Wilhelm Dilthey, ein Alles-Leser, publizierte 1876 in *Westermanns Monatsheften*, einem typischen Organ des Bildungsbürgertums, eine 15-seitige Rezension einer Sammlung alter japanischer Erzählungen.[12] Dilthey lobte hier jedoch zunächst einmal die historische Methode der deutschen Geisteswissenschaften, mit deren Hilfe die Japaner, wenn sie sich diese Verfahrensweise aneignen sollten, zu neuem Selbstverständnis kämen. Nach dieser kurzen Bemerkung aus der hohen Warte einer Spitzennation zeigte er sich hingegen von einzelnen Erzählungen angetan, mit denen sich der Berliner Professor Einblick in die soziale Struktur der Edo-Zeit verschaffen konnte, so etwa in das Leben des «Ronin» – eines aus dem Dienst entlassenen, herrenlosen Samurai –, ein Wort, das auch Dilthey verwandte. Erwähnt werden auch der Tierglauben der Japaner, etwa der Fuchs als Gottheit, und anderes mehr. Eine genaue Analyse dieser Rezension wäre durchaus eine japanologi-

10 Vgl. etwa Isabella Bird: Unbetretene Reisepfade in Japan, Jena 1882. Weil die Autorin auch Hokkaido bereist hat, ist ihre Reisebeschreibung für die Ainu-Forschung heute noch wichtig.

11 In einer 2011 herausgegebenen Sammlung von Lithographien, Zeichnungen und Fotografien, die die sogenannte Eulenburg-Mission hinterlassen hat, kann man heute noch diesen Phantasien nachspüren. Natürlich waren die hier gesammelten Bilder damals der Öffentlichkeit nicht zugänglich, aber die Nachreisenden müssen ähnliche Bilder mitgebracht bzw. nach Hause geschickt haben. Vgl. Sebastian Dobson/Sven Saaler (Hg.): Unter den Augen des Preußen-Adlers. Lithographien, Zeichnungen und Photographien der Teilnehmer der Eulenburg-Mission 1860–61, München 2011.

12 Wilhelm Dilthey: Gesammelte Schriften (Bd. XVII), Göttingen 1974, S. 346–360. Rezensiert wird: A.B. Mitford: Geschichte aus Altjapan, aus dem Englischen übersetzt von L. G. Kohl (2 Bände), Leipzig 1875.

sche Magisterarbeit wert, denn keine dieser von einem Engländer als *Geschichten aus Altjapan* gesammelten Erzählungen ist dem Verfasser bekannt, obwohl sie volkstümlich sein sollen. Am Ende seiner Rezension schreibt Dilthey: «So zaubern diese japanischen Erzählungen uns die lebendigsten Bilder einer Kultur herauf, welche der unseren ganz fremdartig ist und nun selber ganz neuen, noch gar nicht übersehbaren Wendungen und Katastrophen entgegengeht». Was mit der Formulierung der «nicht übersehbaren Wendungen und Katastrophen» gemeint ist, bleibt unklar. Es mutet seltsam an, denn in Diltheys Hauptwerken begegnen wir solchen pessimistischen Untergangsprognosen kaum. Hier können wir nur herumrätseln. Eines ist jedoch klar: Dilthey hat uns keine Torheiten geliefert, weil er sich – wie es in seiner Theorie des Verstehens heißt – in die in den Erzählungen Handelnden hineinzuversetzen versucht. Heute würde man sagen: die Perspektive des Anderen übernimmt.

Zur Fülle der bildungsbürgerlich aufbereiteten, suggerierenden Sätze gehören auch die zwei folgenden Fundstücke, die sich auf ein und denselben historischen Vorfall beziehen. Der eine atmet noch eine Mischung von Geschäft und Romantik, der andere die Warnung an die Leserschaft angesichts des Aufstiegs Japans. Im deutschen Vorwort zur 1861 in Leipzig erschienenen Teilübersetzung des Expeditionsberichts von Commodore Perry lautete es noch: «Nach Asien war von jeher der Blick Europas gerichtet – wie der Blick des Kindes nach der Mutter, der Blick des Mannes im fremden Lande nach der fernen Heimat. Asien bezeichnet die Sage als der Menschheit Wiege [...] – dort blühte Kunst und Wissenschaft in grauer Vorzeit, als noch lichtlose Nacht den Horizont der Geister in Europa umschattete. Aus Asien strömte dem frommen Glauben Labung; von dort her ward dem Durst nach Wissen reiche Fülle dargeboten, – wie der Kaufmann seine köstlichen Güter, seine höchsten Schätze aus jenem Erdteil bezog und zum Theil heute noch bezieht».[13] Im deutschen Vorwort zu der 1910, also genau fünfzig Jahre später in Hamburg erschienenen Teilübersetzung der Erinnerungen von Perry heißt es hingegen nun: «Der Zusammenprall der weißen und der gelben Welt ist das Hauptereignis der Gegenwart. Die japanische Gefahr ist die vornehmste Sorge der Zukunft. Jedes Dokument über die Er-

13 Die Nipponfahrer oder das wiedererschlossene Japan. In Schilderungen der bekanntesten älteren und neueren Reisen insbesondere der amerikanischen Expedition unter Führung des Commodore M.C. Perry in den Jahren 1852 bis 1854, bearbeitet von Friedrich Steger und Hermann Wagner, Leipzig 1861.

schließung Ostasiens ist daher nicht nur von weltgeschichtlichem Wert, sondern auch wichtig für die Weltpolitik von heute».[14] Zwei Kommentare zu ein und demselben historischen Ereignis, der Einbeziehung Japans in die «Weltgeschichte». Auf der einen Seite, also 1860, steht Asien als Wiege der Menschheit, als ferne Heimat, nach der man sich zurücksehnt (und aus der man zugleich profitverheißende Kolonialwaren beziehen kann), auf der anderen Seite, also 1910 und nach dem Ende des russisch-japanischen Krieges, gilt Asien als «gelbe Welt», von der eine Bedrohung Europas ausgehe. Und das Inselreich Japan am östlichen Rande des Kontinents steht an der Spitze dieser unverständlichen Welt, der die «vornehmste Sorge der Gegenwart» gilt. Nach der Niederlage im Ersten Weltkrieg konnte man in einem damals sehr berühmten Buch über Europa und die Welt außerhalb Folgendes lesen: «Betrachten wir den geschichtlichen Horizont Nietzsches. Seine Begriffe der Dekadenz, des Nihilismus, der Umwertung aller Werte, des Willens zur Macht, die tief im Wesen der abendländischen Zivilisation begründet liegen und für ihre Analyse schlechthin entscheidend sind – welche war die Grundlage ihrer Schöpfung? Römer und Griechen, Renaissance und europäische Gegenwart. [...] Darüber ist er, streng genommen nie hinausgegangen [...]. Aber in welcher Beziehung steht denn sein Begriff des Dionysischen zum Innenleben der hochzivilisierten Chinesen aus der Zeit des Konfuzius oder eines modernen Amerikaners? Was bedeutet der Typus des Übermenschen für die Welt des Islam? [...] Was hat ein Japaner mit dem Parsifal und dem Zarathustra, was ein Inder mit Sophokles zu schaffen?»[15] Diese Sätze stammen aus Oswald Spenglers *Untergang des Abendlandes*, ein Buch, das damals Furore gemacht hat. Während des Ersten Weltkrieges mit der durchaus ernstzunehmenden Einsicht verfasst, dass in Zukunft die technische und ökonomische Leistung gegenüber Kultur und Bildung immer mehr an Bedeutung gewinnen wird, schließt sich das Europa Spenglers nach außen ab. China, Indien und Japan möchte der Geschichtsphilosoph zumindest kulturell abschütteln, womöglich sogar die Amerikaner.

Natürlich sind all die Beispiele, die ich bislang angeführt habe, eher zufällige Entdeckungen der Lektüre. Aber rückblickend kön-

14 Die Erschließung Japans. Erinnerungen des Admirals Perry. Bearbeitet von Dr. Wirth und Dr. Dirr, Hamburg 1910.

15 Oswald Spengler: Der Untergang des Abendlandes, 8. Auflage, München 1986, S. 32f.

nen wir doch materialisiert sehen, wovon wir theoretisch längst wussten: den subtilen Zusammenhang von Eigen- und Fremdwahrnehmung. Aber noch einmal zurück zum eingangs erwähnten Löwith. In einem im amerikanischen Exil verfassten, kurzen Rückblick auf seine Zeit in Japan schrieb er über die von der Modernisierung angeblich noch nicht betroffenen Teile Japans folgende Sätze: «Was einen als Europäer anspricht, ist natürlich[!] nicht die fortschreitende Modernisierung des alten Japan, sondern der Fortbestand der orientalischen Tradition und das urwüchsige shintoistische Heidentum. Ich habe angesichts der volkstümlichen Konsekration aller natürlichen und alltäglichen Dinge – der Sonne und des Mondes, des Wachsens und Vergehens, der Jahreszeiten, der Bäume, Berge, Flüsse und Steine, der Zeugungskraft und der Nahrung, der Reispflanzung und des Hausbaus, der Ahnen und des Kaiserlichen Hauses – zum ersten Mal auch etwas von dem religiösen Heidentum und der politischen Religion der Griechen und Römer verstanden. Das Gemeinsame ist die Scheu und Verehrung allgegenwärtiger, übermenschlicher Mächte, auf Japanisch ‹Kami› genannt, auf Römisch ‹superi›, was wörtlich dasselbe bedeutet, nämlich einfach ‹die Oberen›, über uns Menschen. Gemäß dieser Anerkennung übermenschlicher Mächte im alltäglichen Leben der Menschen ist die natürliche Haltung gegenüber dem Schicksal, es mag durch Erdbeben und Taifune oder durch Krieg und Bomben veranlaßt sein, die unbedingte Ergebenheit».[16] Die Modernisierung Japans scheint für diesen Kosmopoliten nicht von Interesse zu sein. Was vom alten bäuerlichen Japan an Bräuchen und Sitten übrigbleibt, was als Gottheiten im ländlichen Leben noch waltet, was aus dem bäuerlichen Fatalismus heute noch spürbar ist, wird mit dem im Münchener Gymnasium erlernten antiken Polytheismus beinahe gleichgesetzt. Löwith hat nach eigener Angabe nicht Japan, sondern dank der Erfahrung in Japan die eigenen geistigen Wurzeln besser verstanden, die Wahrnehmung des ewigen Kreislaufs der Natur in der römischen und griechischen Antike, ein Thema, das er dann etwa in *Weltgeschichte und Heilsgeschichte* auf großartige Weise entfaltet hat. In einem noch nicht publizierten Tagebuch-Eintrag vom August 1940 schrieb er über die Riten der Bauern in der Gegend um den sommerlichen Kurort Karuizawa:

16 Löwith: Mein Leben in Deutschland, S. 151.

«Alles ursprünglich-heidnisch – … Religionsbewegungen … religiöse Erotik, eine sublimierte sexuelle Wollust».[17] Er denkt natürlich an den von Nietzsche aktualisierten Dionysos-Kult. Nun fragt sich: Steckt hier für Löwith nicht die Gefahr, das einmal auf Spranger heimlich geworfene Wort der «Torheit» wie einen Bumerang auf das eigene Konzept zurückgeschleudert zu bekommen? Löwith scheint keine Angst davor gehabt zu haben, in späteren Schriften erwähnte er oft diesen Zusammenhang von japanischer und antiker Naturverbundenheit – ohne das Wort «Verwandtschaft» zu benutzen, aber als Möglichkeit, sich stoisch aus dem historischen Bewusstsein der Moderne zurückzuziehen.[18] Hier fehlt Löwith doch etwas, was Immanuel Kant in der Übernahme der Perspektive des Anderen praktizierte.

Zum Schluss ein kleiner Ausflug in unsere unmittelbare Gegenwart zu dem heute fast schon wieder vergessenen Dr. Maaßen, dem ehemaligen Verfassungsschutzpräsidenten. Dazu muss ich kurz ausholen: Löwith lässt gelegentlich anklingen, dass im Japanischen ein Satzsubjekt wie «Ich» nicht unbedingt vorkommen müsse oder je nach dem Kontext jeweils eine andere Bezeichnung für das Ich benutzt werden kann oder muss. Diese an sich richtige linguistische Beobachtung verbindet er oft mit der Andeutung, dass die Japaner deshalb die Diskussion scheuen oder auch vermeiden würden, sich selbst zu behaupten – eine populäre kulturkomparatistische Meinung, die man heute noch, auch in Japan, überall hört. Dass aber sprachpragmatisch gesehen in jeder Sprache in jeder Äußerung ein Selbstbezug, wenn nötig, versprachlicht werden kann, wird nicht zur Kenntnis genommen. Der Heidelberger Japanologe Wolfgang Schamoni hat in der Einleitung zu seiner großangelegten Sammlung japanischer Autobiographien aus dem 17. Jahrhundert diese Torheit knapp kommentiert: «Aus diesen [grammatikalischen] Unterschieden sollen keine falschen Schlüsse gezogen werden. Weder sind Deutschsprechende egomanisch, noch leiden die Japaner an Ich-Schwäche».[19] In einem Artikel der *Süddeutschen Zeitung* über den damaligen Noch-Präsidenten des Verfassungsschutzes, Hans-Georg Maaßen, konnte man hingegen folgendes lesen: Maaßen, der mit einer Japanerin verheiratet ist und die Kultur des Landes seiner Frau liebe, sei «fasziniert von dem fernöstlichen Land, auch von

17 Das Manuskript ist einsehbar im Deutschen Literaturarchiv in Marbach, DLA, A: Löwith, Karl. Auch heißt es kurz danach: «Sitten dürften den griechischen sehr nahe stehen».

18 Vgl. hierzu Jürgen Habermas: Karl Löwith. Stoischer Rückzug aus dem historischen Bewußtsein, in: ders.: Philosophisch-politische Profile, Dritte, erweiterte Auflage, Frankfurt/M. 1981, S. 195–216.

19 Wolfgang Schamoni: Erinnerung und Selbstdarstellung. Autobiographisches Schreiben im Japan des 17. Jahrhunderts, Wiesbaden 2016, S. 15.

der Sprache. Davon, dass es verschiedene Wörter für Ich gibt, je nachdem, mit wem man spricht. Davon, dass man seine Frau siezt».[20] Abgesehen davon, dass die Vorstellung dieses «Siezens» falsch ist, wird hier wohl, von Maaßen und dem Artikelschreiber möglicherweise nicht intendiert, die alte und hartnäckige These von einer Abhängigkeit von Kultur und Sprachstruktur suggeriert. Wir sind tagtäglich mit dem konfrontiert, was Löwith formulierte: «und andere Torheiten mehr.» Was hat Nietzsche, ein sehr deutscher Querkopf, bereits im 19. Jahrhundert auf dem Zenit der Denkfigur von «Ost und West» geschrieben? Ein lakonischer Satz von ihm lautet: «Orient und Okzident sind Kreidestriche, die uns jemand vor unsere Augen hinmalt, um unsere Furchtsamkeit zu narren».[21]

20 Ronen Steinke: Dr. M und wie er die Welt sieht, in: Süddeutsche Zeitung, 12. September 2018. Aus anderen Blättern entnehme ich, dass Maaßen – im Gegensatz zur Generation von Löwith – Japanisch fließend spricht.

21 Friedrich Nietzsche: Dritte Unzeitgemäße Betrachtung, Schopenhauer als Erzieher, in: ders.: Werke (Bd.1), hrsg. v. Karl Schlechta, Darmstadt 1997, S. 289.

Vera Wolff

Die Postmoderne und das Ende des Japonismus

Die Moderne kommt aus Japan. Jedenfalls, wenn man dem Gründungsdirektor des New Yorker Museum of Modern Art Alfred H. Barr folgt, der auf dem vielleicht berühmtesten Schaubild der Kunstgeschichte die Moderne mit dem Jahr 1890 beginnen ließ und daneben kommentarlos notierte: «Japanese Prints» *(Abb. 1)*. Japanische Kunst gilt nicht erst seit Barrs Entwicklungsgeschichte der abstrakten Kunst, die er 1936 skizzierte, als eine der wichtigsten Quellen der westlichen Moderne. Schon lange vor Barr hatten Kunstkritiker, -historiker und Künstler in der japanischen Kunst eine Tradition für die Moderne gesucht oder in ihr den ästhetischen Ausgleich für die Defizite der Modernisierung gefunden. Und bis heute ist Japan für unzählige Autoren das «Heimatland der Abstraktion», in dem, wie der japanische Maler Saburô Hasegawa 1940 schrieb, «schon vor 400 Jahren» verwirklicht wurde, was der Westen erst in der Kunst des 20. Jahrhunderts erproben sollte.[1]

Lange bediente man sich des vergleichenden Sehens, um zu zeigen, wie der japanische Einfluss «die Diktatur des naturalistischen Illusionismus» in Frage gestellt hatte, denn «keine Methode didaktischer Kunstvermittlung» schien überzeugender als «die genetisch aufgebaute Bildreihe».[2] Auf diese Weise verfuhr auch die 1972 im Münchner Haus der Kunst veranstaltete Ausstellung *Weltkulturen und moderne Kunst*, die mit den «überkommenen Vorstellungen von der naturgegebenen Vorherrschaft der abendländischen Kunst» brechen und «dem Besucher ein neues, besseres Weltbild übermitteln» wollte.[3] An demselben Ort war, parallel zur Ausstellung «entarteter Kunst», 1937 die nationalsozialistische *Große Deutsche Kunstausstellung* gezeigt worden. Die über 25 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs veranstaltete Ausstellung war eine von vielen Bemühungen um Rehabilitierung der von den Nationalsozialisten diffamierten Moderne. Zugleich war die vom Organisationskomitee für die Olympischen Spiele ausgerichtete Schau auch Ausdruck der kulturpolitischen Ordnung des Kalten Krieges, in der die abstrakte Kunst nicht nur zum Ausdruck der Freiheit des Individuums, sondern zum Signum des «freien Westens» geworden war. Japan zählte geopolitisch zum Westen und auch deshalb kam dem Japonismus in der Münchner Ausstellung eine so große Bedeutung zu. Im Jahr 2007 inszenier-

1 Saburô Hasegawa: Koten wa warewaren o mono dearu [Die Klassiker sind unser], in: Jiyû Bijutsu 2 (1940), S. 1.

2 Siegfried Wichmann: Japonismus. Ostasien – Europa. Begegnungen in der Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts, Herrsching 1980, S. 10, S. 6.

3 Otto Bihalji-Merin: Die Kunst als universale Erscheinung, in: Ausst.-Kat. Weltkulturen und moderne Kunst. Die Begegnung der europäischen Kunst und Musik im 19. und 20. Jahrhundert mit Asien, Afrika, Ozeanien, Afro- und Indo-Amerika, Haus der Kunst, München 1972, S. 2–11, hier: S. 2.

4 Markus Brüderlin: Vorwort, in: Ausst.-Kat. Japan und der Westen. Die erfüllte Leere, Kunstmuseum Wolfsburg, Köln 2007, S. 9–14, hier: S. 9.

5 Ebd., S. 10.

6 Ders.: Die erfüllte Leere und der moderne Minimalismus. Japan und der Westen, in: Ausst.-Kat. Wolfsburg 2007, S. 221–234, hier: S. 221.

7 Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften [1966], Frankfurt/M. 1971, S. 47.

Japan

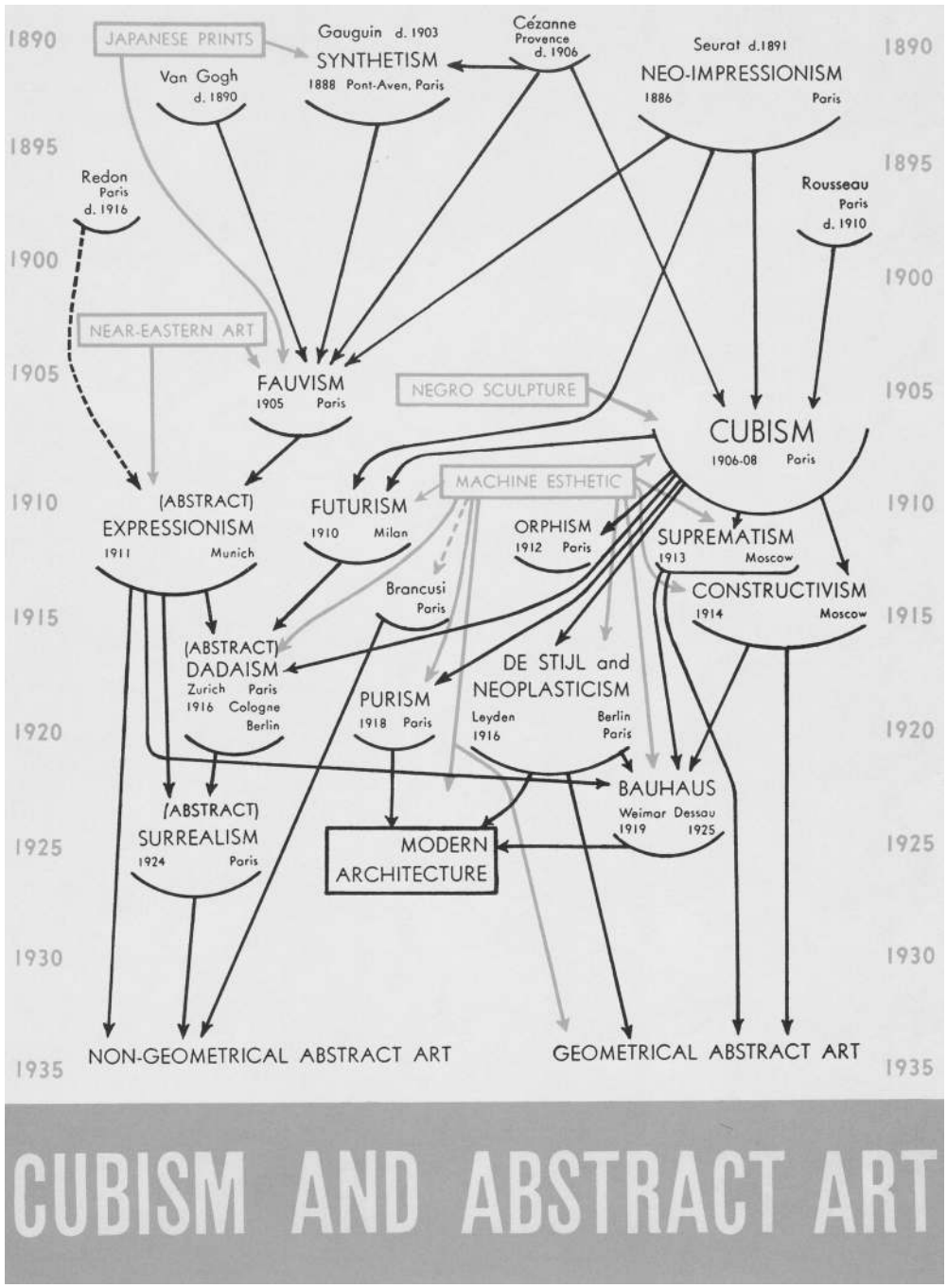

1890
1895
1900
1905
1910
1915
1920
1925
1930
1935
JAPANESE PRINTS
Gauguin d. 1903
SYNTHETISM
1888 Pont-Aven, Paris
Cézanne
Provence
d. 1906
Seurat d.1891
NEO-IMPRESSIONISM
1886 Paris
Van Gogh
d. 1890
Redon
Paris
d. 1916
Rousseau
Paris
d. 1910
NEAR-EASTERN ART
FAUVISM
1905 Paris
NEGRO SCULPTURE
CUBISM
1906-08 Paris
MACHINE ESTHETIC
(ABSTRACT)
EXPRESSIONISM
1911 Munich
FUTURISM
1910 Milan
ORPHISM
1912 Paris
SUPREMATISM
1913 Moscow
Brancusi
Paris
CONSTRUCTIVISM
1914 Moscow
(ABSTRACT)
DADAISM
Zurich Paris
1916 Cologne
Berlin
PURISM
1918 Paris
DE STIJL and
NEOPLASTICISM
Leyden Berlin
1916 Paris
BAUHAUS
Weimar Dessau
1919 1925
(ABSTRACT)
SURREALISM
1924 Paris
MODERN
ARCHITECTURE
NON-GEOMETRICAL ABSTRACT ART
GEOMETRICAL ABSTRACT ART
CUBISM AND ABSTRACT ART

Abb. 1
Ursprung der Moderne. Alfred H. Barrs Entwicklungsgeschichte der Abstraktion, 1936.

Abb. 2
Vergleichendes Sehen. Skulptur Ulrich Rückriems von 1977 neben einem Wassergefäß aus der Edo-Zeit im Katalog der Ausstellung «Japan und der Westen. Die erfüllte Leere».

te das Kunstmuseum Wolfsburg «Begegnungen westlicher Moderne und japanischer Tradition» noch einmal als «Beitrag zur Frage nach einer noch zu definierenden ‹Weltkunst› in einer globalisierten Welt» *(Abb. 2)*.[4] Die Ausstellung zeigte Kunstwerke von Paul Klee bis zu Carl Andre, Joseph Beuys oder Ulrich Rückriem neben japanischer Teekeramik, Zen-Malerei oder Lackarbeiten, fragte nach «Berührungen» zwischen «Bauhaus und Teehaus» und danach, ob «die Ästhetik der westlichen Moderne in ihrer Essenz eigentlich nichts anderes» sei «als eine stete Annäherung an die traditionelle japanische ‹Kultur der Leere› – der erfüllten Leere».[5] Im Unterschied zu früheren Ausstellungen beanspruchte man in Wolfsburg nicht den Nachweis von «Vaterschaften oder kausale[n] Abhängigkeiten».[6] Vielmehr begründete der verantwortliche Kurator und Museumsdirektor sein Projekt mit dem Verweis auf Michel Foucault und dessen Charakterisierung der bis Ende des 16. Jahrhunderts gültigen, auf dem Prinzip der Ähnlichkeit beruhenden Wissensordnung. Diese Ordnung, in der davon ausgegangen wird, dass «Nachbarschaft keine äußerliche Beziehung zwischen den Dingen, sondern Zeichen einer zumindest dunklen Verwandtschaft»[7] ist,

beabsichtigte die Wolfsburger Ausstellung durch das «Annähern von Artefakten verschiedener Weltgegenden, […] das Nebeneinanderstellen»[8] wiederzubeleben.

Ausgeblendet wurde, dass die «japanische Tradition», die so der «westlichen Moderne» gegenübergestellt werden sollte, erst im 19. und 20. Jahrhundert – als die Logik von Identität und Differenz die Episteme der Ähnlichkeit längst abgelöst hatte – konstruiert und zur nationalen Tradition erklärt worden war. Obwohl die Ausstellung im 1938 als «Stadt des KdF-Wagens» gegründeten Wolfsburg sich ausgerechnet «Begegnungen westlicher Moderne und japanischer Tradition zwischen 1938 und 2007» widmete,[9] spielten Zeitgeschichte und Politik für das Projekt, das sich dem «Stoffwechsel der Ideen» verschrieben hatte,[10] keine Rolle. Die «erfüllte Leere», die die Ausstellung im Titel trug, zeugt von einer für die Geschichtsschreibung des Japonismus typischen Verdrängung. Denn im Unterschied zum Primitivismus oder Orientalismus ist der Japonismus nie ernsthaft in die Kritik geraten.[11] Daher handelte die Wolfsburger Ausstellung zwar von der formlosen Schönheit der japanischen Teekeramik, der auf dem Shintoismus basierenden «Naturerfahrung als Grundlage der japanischen Kultur»,[12] der japanischen Ästhetik des Unvollkommenen, Vergänglichen und Prozessualen als «künstlerischem Gegengift gegen den westlichen Konsummüll»,[13] nicht aber von der historischen Konstruktion dieser ästhetischen Paradigmen, nicht von ihrer Indienstnahme für unterschiedlichste politische und künstlerische Positionen und auch nicht von der komplizierten Geschichte des bis heute funktionierenden Wechselspiels aus westlichen Projektionen und japanischem Nationalismus.

Hätten mit dem Ende der Moderne nicht auch die großen Erzählungen an ihr Ende kommen sollen? So zumindest hatte es Jean-François Lyotard in seinem 1979 unter dem Titel *Das postmoderne Wissen* veröffentlichten Bericht für die Regierung von Quebec postuliert.[14] Der Wolfsburger «Dialog der Kulturen» jedenfalls war, im Widerspruch zur gleichzeitigen Abwehr von «Vaterschaften oder kausalen Abhängigkeiten», auch 2007 noch ausdrücklich in der Erwartung veranstaltet worden, «in diesem Dialog einen wertvollen Baustein in der Genetik der Moderne

8 Brüderlin: Vorwort, S. 10.

9 Ausst.-Kat. Wolfsburg 2007, S. 17.

10 Brüderlin: Die erfüllte Leere, S. 232.

11 Eine Ausnahme stellen die jenseits der Japanologie jedoch kaum rezipierten Texte des Philosophen und Literaturwissenschaftlers Kojin Karatani dar. Siehe zuletzt ders.: Nation and Aesthetics: On Kant and Freud, Oxford 2017.

12 Brüderlin: Die erfüllte Leere, S. 225.

13 Ders.: Vorwort, S. 10.

14 Jean-François Lyotard: Das postmoderne Wissen [1979], Wien 1986.

aufzuspüren.»[15] Lyotard misstraute den «großen patentierten Erklärungsmaschinen: Ideologie, Phantasma, Struktur» bekanntermaßen ebenso wie ihren «Wartungsdiensten», den «Kulturfunktionären» und «Ingenieuren der Lesarten».[16] Aber auch Lyotard träumte von Japan. Mitte der 1980er-Jahre, als der Philosoph vom Centre de Création Industrielle mit der Konzeption einer Ausstellung beauftragt wurde, die sich mit dem durch die Digitalisierung veränderten Status der Arbeit und des Materials beschäftigen sollte,[17] träumte er von «eine[r] Ästhetik der unberechenbaren materiellen Präsenz»,[18] wie er sie in «alten japanischen Kalligraphien»[19] realisiert fand. Lyotard variierte damit eine Aussage Derridas, der die chinesische Schrift in der 1967 publizierten *Grammatologie* als grundsätzlich verschieden von den «logisch-grammatikalischen Strukturen des Abendlandes» beschrieb, um sie – im Rückgriff auf Ernest Fenollosas 1918 von Ezra Pound edierten Essay *The Chinese Written Character as a Medium for Poetry* – für seine «materielle Poetik» zu beanspruchen.[20] Derrida trug das damals die Kritik seiner Übersetzerin ein. Der jungen Gayatri Chakravorty Spivak, die den Text des in den USA noch unbekannten Derrida ins Amerikanische übersetzte, wollte nicht einleuchten, weshalb Logozentrismus auf den Westen beschränkt sein sollte und wieso Derrida den Osten nicht dekonstruierte – ein «umgekehrter Ethnozentrismus».[21]

Was das chinesische Schriftzeichen für Derrida war, repräsentierte Japan für Lyotard oder für Roland Barthes. In der Eingangspassage zu seinem Japan-Buch *Das Reich der Zeichen* schrieb Barthes, was «wir in der Betrachtung des Orients anstreben können», sei «die Möglichkeit einer Differenz […], einer Revolution im Charakter der Symbolsysteme.»[22] Barthes wollte die Begegnung mit dem Fremden und für ihn schwer Entzifferbaren der japanischen Kultur nutzen, um ein Zeichensystem zu beschreiben, das dazu geeignet sein sollte, «Zweifel an der Ideologie unserer eigenen Sprache»[23] zu wecken und das Vertrauen in sie zu erschüttern. Dafür musste seine Beschreibung keine Wahrheit über Japan behaupten. Der «Orient Voltaires, der Revue Asiatique oder der Air France»[24] war Barthes 1970 ebenso suspekt wie dem französischen Marinearzt, Dichter und Archäologen Victor Segalen schon 1908 «die einfältige Redseligkeit» der «eiligen wort-

15 Brüderlin: Vorwort, S. 10, S. 12.

16 Jean-François Lyotard: Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens [1979], in: ders.: Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens, Berlin 1986, S. 51–77, hier: S. 53.

17 Es handelt sich um die heute legendäre Ausstellung «Les Immatériaux», die im Lauf der Ausstellungskonzeption unterschiedliche Titel getragen hatte, darunter «Matériau et création» und «La Matière dans tous ses états». Ausst-Kat. Les Immatériaux, Album, Centre Pompidou, Paris 1985, S. 16.

18 Jean-François Lyotard: Konservierung und Farbe [1986], in: ders.: Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit, hg. von Peter Engelmann, Wien 1989, S. 245–257, hier: S. 255.

19 Ebd., S. 257.

20 Jacques Derrida: Grammatologie, Frankfurt/M. 1974, S. 166. Siehe dazu Haun Saussy: Fenollosa Compounded, in: Ernest Fenollosa/Ezra Pound: The Chinese Written Character as a Medium for Poetry. A Critical Edition, hg. von Haun Saussy, Jonathan Stalling, Lucas Klein, New York 2008, S. 1–40, hier: S. 36.

21 Gayatri Chakravorty Spivak: Translator's Preface, in: Jacques Derrida: Of Grammatology, Baltimore 1976, S. ix-xc, hier: S. lxxxii. Ausführlich zu dieser berechtigten Kritik siehe Zhang Longxi: The Tao and the Logos: Notes on Derrida's Critique of Logocentrism, in: Critical Inquiry 11.3 (1985), S. 385–398.

reichen Reisenden» Pierre Loti oder James Cook erschienen war.[25] So wie Roland Barthes abstreitet, dass es sich bei dem von ihm beschriebenen *L'empire des signes* um Japan handelt, lässt Segalen die Leser seiner *Equipée: Voyage au pays du réel* bis zuletzt im Unklaren darüber, ob die Chinareise, deren Bericht sein Text zu sein vorgibt, überhaupt stattgefunden hat oder ob der Erzähler sie imaginiert. Segalen wollte den Exotismus von «seinen fadenscheinigen Kleidern befreien: von den Palmen und Kamelen, dem Tropenhelm, der schwarzen Haut und der gelben Sonne», was er im Übrigen für «eine widerliche Vorarbeit» hielt.[26] Die «Wahrnehmung des Diversen» aber und die Möglichkeit, «anders aufzufassen», identifizierte er als eine positive «Fähigkeit des Exotismus».[27] Segalen kam nicht nur in seiner *Ästhetik des Diversen*, an der er zwischen 1904 und 1918 arbeitete, sondern auch in vielen anderen Texten immer wieder auf diesen Exotismusbegriff zurück. Seine Fragment gebliebene *Ästhetik des Diversen* sollte «das Thema erschöpfen».[28] «In Zukunft», hoffte Segalen, sollte «nichts über das Gefühl des Diversen gesagt werden» können, «was nicht schon im Keim hier vorhanden ist.»[29] Vielleicht ist Segalen dies tatsächlich annähernd gelungen, wenn noch Autoren wie Roland Barthes sich in der Spur seiner Überlegungen zum Exotismus bewegen.

Dass Japan eine Ästhetik zu eigen sei, in der das Zeichen nicht vom Bezeichneten überschrieben und das Material, anders als in der idealistischen Ästhetik, nicht «durch die Form vertilgt» wird,[30] ist keine postmoderne Vorstellung.[31] Sie geht auf das Zeitalter der Weltausstellungen und der Industrialisierung zurück, als Rohstoffe, Kulturgüter und Waren anfingen, in bisher ungekanntem Maß global zu zirkulieren. Es war eine Zeit, in der Kunsthistoriker so taten, «als sprächen die Dinge»[32], weil sie die exotischen Güter, die ihnen begegneten, zu ordnen und zu verstehen versuchten, obwohl sie häufig nicht über die entsprechenden Sprachkenntnisse verfügten, die es ihnen erlaubt hätten, auf diesem Wege mehr über den jeweiligen Kontext oder die Bedeutung dieser Dinge in Erfahrung zu bringen. Einem Biologen, dem Amerikaner Edward Sylvester Morse, wird zugeschrieben, die japanische Teekeramik Ende der 1870er-Jahre für den Westen «ent-

22 Roland Barthes: Das Reich der Zeichen [1970], Frankfurt/Main 1981, S. 14.

23 Ebd., S. 21.

24 Ebd., S. 14

25 Victor Segalen: Die Ästhetik des Diversen. Versuch über den Exotismus, Frankfurt/M. 1994, S. 41.

26 Ebd.

27 Ebd.

28 Ebd., S. 42.

29 Ebd.

30 Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen [1795], Stuttgart 1965, S. 91.

31 Ausführlich dazu siehe Vera Wolff: Die Rache des Materials. Eine andere Geschichte des Japonismus, Zürich/Berlin 2015.

32 Segalen: Ästhetik des Diversen, S. 35.

33 Gottfried Semper: Plan eines idealen Museums [1852], in: Wissenschaft, Industrie und Kunst und andere Schriften über Architektur, Kunsthandwerk und Kunstunterricht, hg. von Hans M. Wingler, Mainz/Berlin 1966, S. 72–79, hier: S. 76.

Abb. 3
Ausspielen des Materials. Iga-Vase, um 1890 in die Vorbildsammlung des heutigen Pariser Musée des Arts Décoratifs aufgenommen.

deckt» zu haben. Morse war Darwinist und eigentlich nach Japan gekommen, weil er erfahren hatte, dass im Meer vor der Küste des Landes sogenannte «lebendige Fossilien» lebten, die einer Gattung von Weichtieren glichen, auf die er spezialisiert war. Unter Anleitung einheimischer Experten begann er, japanische Keramiken zu sammeln, und ordnete die Sammlung nicht anhand von Formkriterien, sondern anhand ihres Material und ihres Zwecks. Zeitgenössisch galt dies als ein an der Naturkunde geschultes Verfahren, wie es auch in den modernen Universalsammlungen des Industriezeitalters, den Mitte des 19. Jahrhunderts gegründeten Museen für angewandte Kunst, praktiziert wurde. In all diese Sammlungen, die als Erben der Kunst- und Wunderkammern der Spätrenaissance und des Barock beanspruchten, die «Herstellung der Dinge aller Zeiten […] in allen Ländern der Erde»[33] zu vergegenwärtigen, fanden Ende des 19. Jahrhunderts japanische Teekeramiken Eingang. Objekte wie die unregelmäßig geformte Iga-Keramik *(Abb. 3)*, die im Westen lange als bizarr oder grotesk geschmäht worden waren, wurden

nun, da Vollkommenheit industriell herstellbar geworden war, als vorbildliche Beispiele ursprünglicher Stilbildungsgesetze wertgeschätzt.

Der japanische Intellektuelle Kakuzô Okakura war mit den Debatten, die damals zwischen London, Paris und Wien über das Verhältnis von Kunst und Industrie geführt wurden, ebenso vertraut wie mit der idealistischen Ästhetik. Er hatte bei Ernest Fenollosa studiert, der als einer der «Kontraktausländer», mit deren Hilfe die Meiji-Regierung die Modernisierung Japans nach westlichem Vorbild vorantrieb, an der Kaiserlichen Universität von Tokyo die Philosophie Hegels und die sozialdarwinistischen Theorien Herbert Spencers lehrte. Von seinen Zeitgenossen als «erste lebende Autorität auf dem Gebiete orientalischer Archäologie und Kunstgeschichte»[34] verehrt, erlangte Okakura rasch hochrangige Posten in der Meiji-Kulturadministration und fungierte als Autor verschiedener japanischer Weltausstellungskataloge, bevor er 1904 Kustos am Bostoner Museum of Fine Arts wurde. Okakura, den die New Yorker Presse als «foremost interpreter of his people to the western world»[35] feierte und der dafür bekannt war, in Tokyo englische Herrenanzüge oder chinesisch inspirierte Phantasieroben zu tragen, sich in Boston aber in Kimonos kleidete,[36] schrieb auf Englisch für ein westliches Publikum, dem er – unter Zuhilfenahme der Hegelschen Ästhetik – die «Ideale des Ostens» erläuterte. Diese uralten, allein in Japan jedoch lebendig bewahrten Ideale waren Okakura zufolge das Unvollkommene, das Vergängliche und ein Verständnis für die Ästhetik des Prozessualen; Qualitäten also, die vonseiten der idealistischen Ästhetik bis dahin stets angeführt worden waren, um der japanischen Kunst wahre Schönheit abzusprechen. Okakura jedoch behauptete eine für den Osten typische, schon immer glückende Versöhnung von Geistigem und Materiellem und verlegte den Geist damit schließlich ins Material – genauso wie das die westlichen Vertreter der Ästhetik der «Materialgerechtigkeit» propagierten, die um 1900 das idealistische Erbe antraten.[37] Im Unterschied zu Roland Barthes, der im *Reich der Zeichen* hervorhebt, es könne in der «Betrachtung des Orients» keine «andere Metaphysik» angestrebt werden und «keine andere Weisheit», wenngleich diese «doch recht erstrebenswert» erschiene,[38] ging

34 Nivedita [Elisabeth Margaret Noble]: Einleitung, in: Kakuzô Okakura: Die Ideale des Ostens [The Ideals of the East with Special Reference to the Arts of Japan, New York 1903], Leipzig 1922, S. 5.

35 N. N.: Reviews, in: The Critic 46 (1905), S. 282–283, hier: S. 283.

36 Siehe Christine Guth: Charles Longfellow and Okakura Kakuzô: Cultural Cross-Dressing in the Colonial Context, in: Positions East Asia Cultures Critique 8:3 (2000), S. 605–636.

37 Zur Ästhetik der «Materialgerechtigkeit» siehe das entsprechende Kapitel in: Dietmar Rübel, Monika Wagner, Vera Wolff (Hg.): Materialästhetik. Quellentexte zu Kunst, Design und Architektur, Berlin 2005, S. 94–141. Zum idealistischen Erbe der Materialgerechtigkeit siehe Wolfgang Kemp: Material der bildenden Kunst. Zu einem ungelösten Problem der Kunstwissenschaft, in: Prisma. Zeitschrift der Gesamthochschule Kassel 9 (1975), S. 25–34.

38 Barthes: Reich der Zeichen, S. 13f.

es Okakura sehr wohl um Metaphysik. Die Überzeugungskraft dieser *anderen* Metaphysik, die Okakura als nationale Selbstbehauptungsstrategie gegenüber dem Westen entwickelte, war so groß, dass sein 1906, kurz nach dem japanischen Sieg über Russland, publiziertes *Book of Tea* in der kulturwissenschaftlichen Forschungsliteratur der 1990er-Jahre tatsächlich als Schrift aus dem 16. Jahrhundert verhandelt wurde.[39] Das bis heute viel gelesene *Book of Tea* machte seiner Leserschaft die romantische Versprechung, das Unbedingte in den japanischen Dingen aufzufinden. In der Folge versuchten europäische und US-amerikanische Kunsttöpfer, dem «stofflichen Denken»[40] ihrer Zeit und den von Okakura als genuin modern beschriebenen Idealen des «Teeismus»[41] Gestalt zu verleihen, und experimentierten mit Deformation und Formlosigkeit. Okakura hatte den «Teeismus» zwar als ästhetisch modern charakterisiert, ihn als «William Morris seines Vaterlandes»[42] aber auch zum größtmöglichen Gegensatz zu jeglicher Art von Technik und Industrie stilisiert. Einige dieser Keramiker arbeiteten daher nicht nur mit möglichst groben Materialien, sondern gaben selbst die uralte mechanische Technik der Töpferscheibe auf, um dem bewunderten japanischen Ideal zu entsprechen.

Auch dem deutschen Architekten Bruno Taut erschien die japanische Holzarchitektur als Erfüllung seiner Hoffnungen auf eine andere Moderne ohne Verlust der Bindungen an Tradition und Natur, als er, von den Nationalsozialisten ins Exil gezwungen, 1933 nach Japan kam. Bereits ein Jahr nach seiner Ankunft veröffentlichte er *Nippon mit europäischen Augen gesehen*, ein Buch, das innerhalb kurzer Zeit mehrere Auflagen erzielte und vom japanischen Erziehungsministerium ausgezeichnet wurde.[43] Auf den ersten Seiten dieses Buchs stellt Taut den im 17. Jahrhundert in der Nähe von Kyoto errichteten Katsura-Palast der Akropolis gegenüber *(Abb. 4)*. Im Vergleich mit den steinernen Bauten der griechischen Antike galt die japanische Baukunst aus Holz, Papier und Bambus aufgrund ihrer geringen Durabilität bisher in der Regel nicht einmal als Architektur. Taut dagegen nutzte den Vergleich, um die «klassische Grösse»[44] der hölzernen, in Skelettbauweise ausgeführten Pavillonbauten von Katsura zu legitimieren, in denen er das Neue Bauen präfiguriert sah. Der als Rückzugsort

39 So z. B. in: Daniel Belgrad: The Culture of Spontaneity: Improvisation and the Arts in Postwar America, Chicago/London 1998, S. 171.

40 Charles F. Binns: Inspiration in Material, in: The Craftsman 5.3 (1903), S. 260–263, hier: S. 261.

41 Kakuzô Okakura: Das Buch vom Tee, Leipzig 1919, S. 3.

42 Nivedita: Einleitung, S. 6.

43 Das verzeichnet Taut auf dem deutschen Typoskript seines 1934 in Tokyo unter dem Titel «Nippon: Yoroppajin no me de mita» erschienen Buches. Siehe ders.: Nippon mit europäischen Augen gesehen, Akademie der Künste, Baukunstarchiv, Berlin (BTS 01-322).

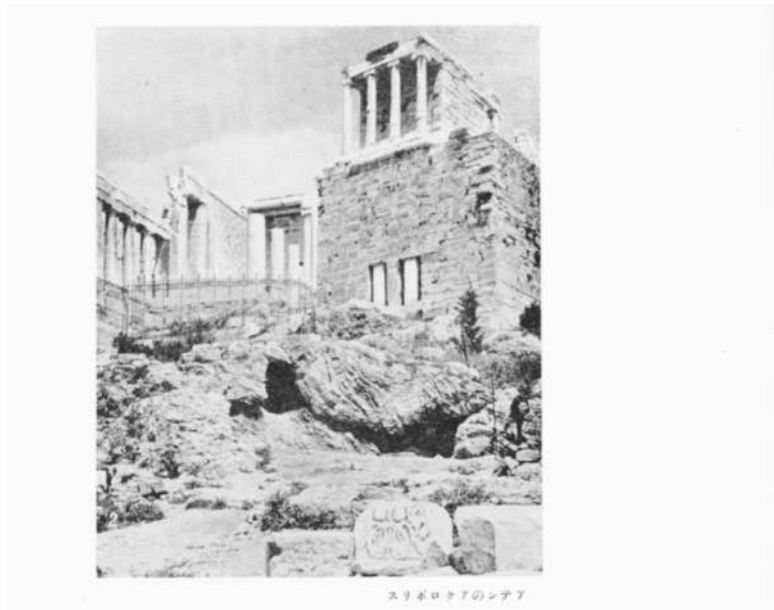
44 Ebd., S. 16.

Abb. 4
Eine Tradition für das Neue Bauen. Der Katsura-Palast und die Akropolis in Bruno Tauts «Nippon mit europäischen Augen gesehen», 1934.

für Mitglieder der kaiserlichen Familie errichtete Palast galt ihm als Inbegriff des «japanischen Hauses», dessen Genealogie er bis auf die alle zwanzig Jahre neu aufgebauten Schreine von Ise zurückführte. In Ise, der bedeutendsten Kultstätte des Shintoismus, der mit der Einsetzung zur Staatsreligion Teil der Ideologie des japanischen Nationalstaats geworden war, wird die Sonnengöttin Amaterasu als mythische Ahnherrin der japanischen Kaiser verehrt. Taut erkannte im Shintoismus die «Verbindung des Menschen mit der Natur und ihren Kräften» und den «Schlüssel für das eigentliche japanische Kunst- und Kulturgefühl».[45] Als Kritiker einer rein zweckrationalistischen Architektur, wie sie sich im Schlepptau des Imperialismus global verbreitete, fand er in der Tradition von Ise und Katsura eine Modernität verwirklicht, die ihre lokale Gebundenheit nicht verloren hatte, weil sie regional vorgefundene Materialien nutzte. Das machte für ihn die «Inter-natio-nalität» dieser Architektur aus.[46] Für Taut repräsentierte die Vergänglichkeit der Bauten von Ise und Katsura eine politische Hoffnung: Er verstand sie als Antithese zu der auf Dauer und Monumentalisierung angelegten steinernen Herrschaftsarchitektur des Shogunats, die sich an chinesischen Vorbildern orientierte – für ihn die Materialisierung totalitärer Herrschaft. So wie Okakuras ästhetische Selbstbehauptungsstrategie in den 1930er- und 1940er-Jahren gezielt zur Legitimation der japani-

45 Bruno Taut: Japans Kunst mit europäischen Augen gesehen, deutsches Typoskript zu Tauts 1936 in Tokyo publiziertem Buch «Nihon bunka shikan», Akademie der Künste, Baukunstarchiv, Berlin (BTS 01-323), S. 34, S. 30.

46 Ders.: Gedanken nach dem Besuch in Katsura [1934], Blatt 10, in: Ausst.-Kat. Bruno Taut. Retrospektive. Natur und Fantasie 1880–1938, Kulturhistorisches Museum Magdeburg 1995, S. 314.



schen Expansion und der Großostasiatischen Wohlstandssphäre eingesetzt wurde, wurden auch Bruno Tauts «Träume, Gedanken an Wunder und die Vorstellung von einer Verfeinerung der künstlerischen und menschlichen Kultur»[47] nationalistisch vereinnahmt. Dem Philosophen Kitarô Nishida, dessen Schriften halfen, den autoritären Kulturnationalismus und die faschistische Politik der Kriegszeit zu rechtfertigen,[48] diente Tauts Lob der Architektur von Ise als Beleg für seine Theorie von der «Logik des Ortes» und für die Überlegenheit der sich durch Zeitlichkeit und «konkrete Intelligenz»[49] auszeichnenden japanischen Kultur. *Die Wiederentdeckung der japanischen Schönheit,* eine 1939 posthum veröffentlichte Aufsatzsammlung Tauts, trugen japanische Soldaten in ihren Tornistern in den Zweiten Weltkrieg.

Das japonistische Denken der Postmoderne ist ebenso wenig voraussetzungslos wie Derridas Auffassung der chinesischen Schrift. Die Hoffnung, in der Kunst des alten Japan eine andere, auch für den Westen vorbildliche Ästhetik aufzufinden, setzte mit der Öffnung des Landes im 19. Jahrhundert ein. Anders als die Forschung lange angenommen hat, endete der Japonismus aber nicht einfach irgendwann zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Die westliche Japanbegeisterung überdauerte die 1930er- und 1940er-Jahre und den Zweiten Weltkrieg, und sie beschränkte

47 Taut: Nippon mit europäischen Augen gesehen, S. 1.

48 Siehe Toshiaki Kobayashi: Die Stützung des Tennôismus durch die Philosophie. Zum politischen Standpunkt des japanischen Philosophen Kitarô Nishida, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 44.6 (1996), S. 975–985.

49 Kitarô Nishida: The Problem of Japanese Culture [Nihon bunka no mondai, 1938], in: Ryûsaku Tsunoda, William Theodore de Barry, Donald Keene (Hg.): Sources of Japanese Tradition, 2 Bde., Bd. 2, New York 1958, S. 350–365, hier: S. 336. Siehe auch Kitarô Nishida: Nihon bunka no mondai [1940], in: ders.: Nishida Kitarô zenshû, Tokyo 1953, Bd. 12.

sich nie allein auf die Künstler, wie sich am Beispiel von Jean-François Lyotard und vielen anderen zeigen lässt. Lyotards «poststrukturalistischer Japonismus»,[50] der ihn für eine «Ästhetik ‹vor› den Formen»[51] eintreten ließ, die er mit der japanischen Kalligraphie assoziierte, hat vor allem den Diskursen um die abstrakte Malerei der Nachkriegszeit viel zu verdanken. Damals war es üblich geworden, zur Legitimation des Informel und der gestischen Malerei des Tachismus, die beide zur sogenannten nichtgeometrischen Abstraktion gezählt wurden, auf die lange Tradition der ostasiatischen Tuschmalerei und Kalligraphie zu verweisen. Yves Klein hat dieses Legitimationsspiel in einem 1959 an der Sorbonne gehaltenen Vortrag und im Skript eines nie realisierten Films aufgegriffen *(Abb. 5)*. Unter dem Titel *La Guerre de la ligne et de la couleur ou vers la proposition monochrome* schildert Klein die Geschichte der Malerei als «fantastische und utopische» Befreiungsgeschichte der Farbe vom sie «seit jeher» versklavenden Geist der Linie.[52] In der gesamten Geschichte der Malerei seit der Prähistorie, so erzählt Kleins Skript, sei es der Farbe lediglich ein Mal, nämlich in der chinesischen Tuschmalerei der Song Zeit (960–1279), beinahe gelungen, die Herrschaft der Linie zu brechen. Erst in der zeitgenössischen Kalligraphie Japans und mit Kleins eigener monochromer Malerei habe die Farbe dann den Sieg über Gitterwerk und Gefängnis der Linie davontragen können, um ihre Betrachter jetzt «unmittelbar vor den Stoff des Geistes» zu führen.[53]

Als Lyotard 1986 schrieb, «wenn ich Farbe sage, meine ich damit jede pikturale Materie, angefangen mit der Linie», und erläuternd hinzufügte, «[i]n den alten japanischen Kalligraphien zieht der Pinselstrich keine Linie im Sinne einer Kontur», bezog er sich wie Yves Klein auf die Kontroverse um Disegno und Colore, eine der wichtigsten Debatten der idealistischen Kunsttheorie, in der seit Vasari um den Vorrang der mit Geist und Intellekt verknüpften, formgenerierenden Zeichnungslinie gegenüber der Farbe gestritten wird. Lyotard zielte darauf ab, die idealistische Dichotomie zu unterlaufen, und zog den an die Linie geknüpften Geist auf die Seite der marginalisierten Farbe, die historisch oft als weiblich oder orientalisch verstanden wurde. Vergleichbar war der brillante Rhetoriker Okakura in seiner romantisch inspirier-

50 Jan Walsh Hokenson: Japan, France, and East-West Aesthetics. French Literature, 1867–2000, Madison 2004, S. 364.

51 Lyotard: Konservierung und Farbe, S. 257.

52 Yves Klein: Esquisse de scénario, fac-similé [1954], in: Le dépassement de la problematique de l'art et autres écrits, hg. von Marie-Anne Sichère und Didier Semin, Paris 2003, S. 27–39, hier: S. 27.

53 Klein: Esquisse, S. 33.

54 Lyotard: Konservierung und Farbe, S. 256.

Abb. 5
Befreiung der Farbe. Yves Klein während seines Vortrags «L'évolution de l'art vers l'immatériel» an der Sorbonne am 3. Juni 1959.

ten Auslegung der Hegelschen Ästhetik vorgegangen, als er argumentierte, die in Japan lebendig bewahrten Ideale und der genuin moderne Geist des Ostens seien in der unvollkommenen Form und im vergänglichen Material aufzufinden. Ähnlich verfuhren im Kontext der Kunstgewerbebewegung auch die Vertreter der Materialgerechtigkeit, die das Material auf die Seite der Kunst gerückt hatten, bis sie den Geist schließlich ganz ins Material verlegten, was ihr Konzept für ältere, hylozoistische Modelle anschlussfähig machte. Lyotards Versuch, die idealistische Dichotomie zu destabilisieren, um «den Geist zu unterbrechen»,[54] verfolgt eine gänzlich andere Stoßrichtung. Signifikant ist jedoch der Kontext: Lyotard formulierte seine materialästhetischen Überlegungen im Anschluss an seine Tätigkeit für das Centre de Création Industrielle, eine Nachfolgeinstitution der Kunstgewerbemuseen des 19. Jahrhunderts.

Ungefähr eine Dekade nach dem Ende des Kalten Krieges begann Japans Attraktivität für die westlichen Träume von einer

anderen Moderne allmählich zu schwinden. In dem Maße, in dem Japan an politischer und wirtschaftlicher Bedeutung einbüßte, verlor auch die japanische Ästhetik der Differenz an Anziehungskraft. Zwar vertreiben Museumsshops und Concept Stores beinahe überall auf der Welt weiterhin miniaturisierte Zen-Gärten oder schlichte, japanisch inspirierte Keramik, als Theorieangebot aber scheint die im 19. und 20. Jahrhundert anhand der idealistischen Philosophie entworfene japanische Ästhetik der Differenz langsam ausgedient zu haben. Das bedeutet jedoch nicht, dass sich die Verheißungen des Ostens erschöpft hätten. Im Gegenteil – nur läuft mittlerweile China Japan den Rang ab. So hat der Philosoph und Sinologe François Jullien vor einigen Jahren unter dem Titel *La grande image n'a pas de forme* eine große Erzählung für den neuen Geist des Kapitalismus im Zeitalter der Globalisierung entworfen. [55] Jullien, der eine Zeitlang auch als Unternehmensberater tätig war,[56] träumt darin von einer uralten *chinesischen* Ästhetik der Differenz.

55 François Jullien: La grande image n'a pas de forme ou du non-objet par la peinture, Paris 2003.

56 Ders.: Der Umweg über China. Ein Ortswechsel des Denkens, Berlin 2002, S. 116ff.

Bildnachweise: Abb. 1: aus: Ausst.-Kat. Cubism and Abstract Art, Museum of Modern Art, New York 1936. – Abb. 2: aus: Ausst.-Kat. Japan und der Westen. Die erfüllte Leere, Kunstmuseum Wolfsburg 2007. – Abb. 3: © Bibliothèque des Arts décoratifs, Paris, Foto: Suzanne Nagy. – Abb. 4: aus: Bruno Taut: Nippon. Yôroppajin no me de mita, Tokyo 1934. – Abb. 5: aus: Yves Klein: Selected Writings 1928–1962, hg. von der Tate Gallery London, London 1974.

Tilman Allert

Dreimal Japan

Missionsort, Einzelfall und Gestaltideal

Als der Nationalökonom, Philosoph und Georgeaner Kurt Singer im Sommer 1931 zur Schiffsreise nach Japan aufbricht, ahnt er nicht, dass bald darauf seine Karrierechancen in Deutschland zerstört werden würden und der Wunsch nach einer Rückkehr nach Europa für ein Vierteljahrhundert unerfüllt bleiben sollte. Mit seinem Schritt verbindet er vielmehr die Hoffnung, seine ungesicherte Position als Wissenschaftler zu konsolidieren, wobei er sich des Reputationsgewinns durch die Einladung an eine anerkannte Traditionsuniversität, in Nachfolge der Gelehrten Karl Rathgen und Emil Lederer, gewiss sein kann. Den Aufenthalt im Ausland versteht Singer als einen Auftrag, durch die Verbreitung europäischer Theorien zur Kulturarbeit beizutragen und zugleich die Antagonismen zwischen Orient und Okzident zu versöhnen. An der kaiserlichen Universität Tokio nimmt er im Herbst seine Unterrichtstätigkeit mit dem Ziel auf, die okzidentale Fachgeschultheit weiterzugeben. Seine Kurse in Volkswirtschaftslehre, die er zum Vergnügen seiner Studenten und zur Verwunderung seiner Kollegen mit Exkursen zur Soziologie anreichert, hält er in englischer Sprache ab. Da er der japanischen Sprache nicht mächtig ist, beginnt er, in dem Küstenort Kamakura in mönchischer Abgeschiedenheit lebend, mit konzentriertem Sprachstudium, das ihn mit der ihm unvertrauten japanischen Symbol- und Zeichenwelt konfrontiert. Die Position des Dozenten in Nationalökonomie ermöglicht es ihm dabei, derjenigen Idee zu folgen, die er schon als Student als Selbstverpflichtung formuliert hatte, nämlich sich im Schatten des Brotberufs höheren Anliegen – der zeichen- und symboltheoretischen Analyse – zu widmen.[1]

Singer, der aufgrund seiner jüdischen Herkunft nach dem Entzug der Lehrerlaubnis durch die Nationalsozialisten zu einem Emigranten wider Willen wird, profitiert zum einen von dem Umstand, dass er mit einem kulturell geschlossenen Handlungsraum konfrontiert wird, der ihn naturwüchsig in die Situation einer ethnografischen Distanz zwingt, zum anderen davon, dass für jemanden, der vom Missionsgedanken der Georgeaner geistig erfasst ist, die Fremdheit Japans Gelegenheit bot, europäische Bildung – wie auf einer Expedition – zu etablieren. Dieser Duktus, getragen vom Bemühen, der Moderne ein geistesaristokratisches Ideal der ästhetischen Verfeinerung entgegenzusetzen, prägt die

1 Vgl. zur intellektuellen Biografie Singers: Tilman Allert: Das gebrochene Pathos der Auserwähltheit. Zwischen Stefan George und Georg Simmel. Eine intellektuelle Biografie Kurt Singers, in: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte (51,1), 2000, S. 100–157.

Wahrnehmung wie auch die kategoriale Gliederung seiner Arbeiten zur asiatischen Kultur, dem Essay *Das Bild der kreisenden Drei. Über das japanische Tomoe-Symbol und seine westlichen Gegenbilder*[2] sowie dem Buch *Spiegel, Schwert und Edelstein,*[3] zu dessen Entstehungsbedingungen er einleitend schreibt: «Dieses Buch ist hervorgegangen aus Erfahrungen und Reflexionen während eines hundertmonatigen Japanaufenthalts, der vom Mai 1931 bis zum August 1939 reichte und von Lehrtätigkeit und Reisen, Lektüre und Nachdenken, Freude an Kunst und Leben erfüllt war, aber auch von den ständig zunehmenden Anzeichen einer nahen Katastrophe beunruhigt wurde. Es gibt nur eine Art und Weise, die Seele eines fremden Volkes von innen her zu verstehen: an dessen Leben teilzuhaben, dessen eigenen Stil zu erproben und sich von dessen Rhythmus forttragen zu lassen, sowohl von den Strömungen und Wechselfällen des täglichen Lebens als auch von den Gezeiten und Revolutionen jenes Geistes, der von seinen Dichtern und Malern, Denkern und Religionsstiftern verkörpert und interpretiert worden ist».[4] Hiermit ist das Konzept der Studie umrissen, die Gewährsleute und Evidenzquellen sind genannt, die Widmung an den befreundeten Karl Wolfskehl markiert den Horizont des George-Kreises. Die deutsche Fassung des Buches gliedert die Abfolge von ethnografischen Beobachtungen, historischen Darlegungen und Interpretationen von japanischen Zentralmythen bzw. exemplarischen Romanen in die Abschnitte «Charakteristika», «Strukturen» und «Werte», Schwerpunkte also, die eher einer klassifikatorischen als systematischen Logik folgen. Gleichwohl gelingt es Singer, zentrale Merkmale der japanischen Sozialstruktur, die politischen Parteien und die Verwaltungsorganisation sowie die historischen Wurzeln des konfliktuösen Verhältnisses zu China herauszuarbeiten. Singer interessieren Habitusformationen, die zu bestimmen im letzten Kapitel, im Abschnitt «Das Muster der Muster», als Zielsetzung genannt wird: «Je länger und inniger man in diese Formenwelt eindringt, desto klarer erscheint sie als eine Lebensordnung, die nicht einer widerstrebenden Materie ein für alle Mal von außen aufgezwungen ist, sondern als eine *Gestaltung*».[5]

Japan erscheint als eine soziale Struktur, deren herausragendes Merkmal die ländliche Lebensform darstellt. Im vormodernen

2 Kurt Singer: Das Bild der kreisenden Drei. Über das japanische Tomoe-Symbol und seine westlichen Gegenbilder, in: Transactions of the Asiatic Society of Japan (17), 1938.

3 Ders.: Spiegel, Schwert und Edelstein. Strukturen des japanischen Lebens, Frankfurt/M. 1991.

4 Ebd., S. 31.

5 Ebd., S. 235.

höfischen Japan kommt es im Unterschied zur europäischen Entwicklungslogik nicht zur Ausprägung eines Feudalismus, sondern zum Fortbestehen von Patronagebeziehungen. Ihnen liegt die Reproduktionsgesetzlichkeit einer Verwandtschaftsorganisation zugrunde, die die Ausdifferenzierung der Konjugalfamilie nicht zugelassen hat. Vor diesem soziokulturellen Hintergrund einer in die Sozialbeziehungen eingelagerten Geschwisterdynamik,[6] die in ihrer latenten Konflikthaftigkeit symbolisch durch den Mythos der Kaiserfamilie überhöht wird, kommt es zur Ausbildung einer Kommunikationstypik, für die Spontaneitätshemmung und zugleich hohe rituelle Kontrolliertheit grundlegend sind. «Sich selbst überlassen», lautet es bei Singer, «fürchtet der Japaner, von seinen Gefühlen übermannt oder zu Beleidigungen und Gewalttaten hingerissen zu werden. Daraus erklärt sich seine instinktive Bereitschaft zur Bindung an die zeremonielle Form, die das ständige tiefbedrohte Miteinander in ein scheinbares Kunstwerk verwandelt. Offenbar hat die Natur die Japaner mit jener ungewöhnlichen Kraft der Sittenbildung ausgestattet, um aus dem flüssigsten aller Stoffe ein System von fast geometrischer Strenge zu zaubern».[7] Dem Ritualismus in der Strukturierung von Alltagssituationen korrespondiert eine hohe Neigung zur magischen Situationsbewältigung,[8] als deren subjektives Komplement eine Kunst der Selbstverbergung auffällt, ein Wunsch, sich zu entziehen: «Bis auf den heutigen Tag ist einer der stärksten und spontansten Impulse der Japaner, sich zu verbergen, verhüllt zu bleiben und nicht nur alle Gedanken und Handlungen, sondern die ganze Person in eine wolkenhafte Undurchdringlichkeit zu tauchen».[9] Soziale Inkonsistenzen, die dem Handelnden als unangenehm empfundene Widersprüchlichkeiten erscheinen, bleiben unausgesprochen und werden eher zeremoniell aufgefangen. «In Japan ist dieses Netzwerk zeremoniöser Formen nicht nur enger geknüpft als in den modernen Gesellschaften des Westens, sondern ohne diese Formen würde das Leben seine Bedeutung verlieren. Zu tun, ‹was man tut›, begründet hier nicht nur den Anspruch auf Zugehörigkeit zu einer Gruppe und auf entsprechende Reaktionen der anderen Menschen, sondern ist oft die einzige Möglichkeit, sich verständlich zu machen».[10] Sind die Möglichkeiten zu einer offenen diskursiven

6 Ebd., S. 182.
7 Ebd., S. 187.
8 Ebd., S. 211.
9 Ebd., S. 121.
10 Ebd., S. 153.

Konfliktartikulation eingeschränkt, entsteht im Alltagshandeln die «träumerische Apathie einer vegetativen Existenz», ein Verzicht auf Selbstartikulation, dem Singer die Frage folgen lässt, «ob nicht das tiefste Sehnen der Japaner darin liegt, zu verschwinden, zu sterben und so in jenes mütterliche Reich zurückzukehren, aus dem das Individuum nur auftaucht, um dahin zurückzusinken»,[11] eine mentale Disposition, die Singer zu einem «Gesetz des harmonischen Flusses»[12] verallgemeinert.

Die Stärke des Buches liegt jenseits der exotisierenden Stilisierung, die das Land seit seiner Öffnung in Berichten europäischer Beobachter wiederholt erfahren hat, in einer beeindruckenden Genauigkeit. Man muss sich vergegenwärtigen, dass Singer das Land in einer Entwicklungsphase kennengelernt hat, die in der forcierten Modernisierung nach der Öffnung zur westlichen Moderne und den sie tragenden Rationalitätsprinzipien gerade den spezifischen Charakter der Sozialstruktur sichtbar werden lässt – ein hoher Ritualismus, eine ethische Prämie (Max Weber) auf Nichtbeteiligung und auf Traditionskontinuität. Methodologisch folgt Singer mit dem Konzept der Teilhabe einer Version des Fremdverstehens, die man als Nachvollzugshermeneutik bezeichnen kann. Elemente der Alltagsbeobachtung werden subtil ausgedeutet und durch Befunde aus der ihm damals zur Verfügung stehenden historischen Literatur ergänzt. Fragt man nach den begrifflichen Instrumenten, die die Fülle der Beobachtungen strukturieren helfen, so findet man mit Henri Bergson, Georg Simmel und Max Weber drei kulturwissenschaftliche Gewährsleute, die Singer aus seiner professionellen Sozialisation vertraut sind. Sie werden durch das Prinzip des griechischen Einheitsgedankens überbrückt, eine Verklärung, der sich die Mitglieder des George-Kreises verschrieben hatten. Singer, der dem Kreis seit 1916 angehörte, hatte mit seinem Werk *Platon der Gründer* hierfür selbst Weichen gestellt.[13] Besonders die im jüdischen Assimilationskonzept vorrangige Denkfigur eines Griechentums als «Drittem», das in den Nationalgesellschaften des Orients und des Okzidents zu erreichen wäre, knüpft stimmig an das kulturmissionarische Phantasma an, obschon die durchweg modernitätskritische und methodisch idealistische Komparatistik zugleich einen distanzierten Blick auf die Rationalisierungswege europäischer Länder entstehen lässt.

11 Ebd., S. 131.

12 Ebd., S. 155.

13 Kurt Singer: Platon der Gründer, Berlin 1927.

Dass es Singer gelingt, in quasi semiotischer Einstellung eine fremde Umgebung zu erfassen, verdankt sich auch dem Umstand, dass er im Zuge des ethnografischen Blicks auf die japanische Kultur an Gewissheit gewinnt, nicht als nationalökonomischer Experte, sondern als Beobachter des Fremden aufzutreten. Allerdings bleibt bei all dem die intellektuelle Brücke zur missionarischen Idee stets begehbar. «Als philosophisch orientierter Historiker», beschreibt er seine Einstellung, «gibt er sich damit zufrieden, die Phänomene so deutlich klarzulegen, wie sie ihm in eigener Erfahrung begegnet sind, und auf die Probleme hinzuweisen, die in ihnen stecken».[14] Zwar bietet die japanische Nationalkultur einen willkommenen Anlass zum Formenvergleich mit der griechischen Kultur, aber mehr noch ist es das Ritterlichkeitsideal der Japaner, das Singer an eine vergangene, aber nicht vergessene Vorliebe für den pathetischen Ritualismus der Georgeaner erinnert. Sie bekräftigt die normative Perspektive einer produktiven Konfrontation des asiatischen Kulturkreises mit der europäischen Hochkultur – in dieser Hinsicht stellen Singers Arbeiten zu Japan mehr als Dokumente der Bewunderung dar. Sie erfüllen die Funktion einer Art Vorarbeit für die zukünftig von Seinesgleichen zu leistende kulturelle Domestikation, die gleichermaßen gegen die Rationalisierungstendenzen des modernen Europa wie gegen die nationalistischen Perversionen der asiatischen Staatenwelt zu richten wäre. Schließlich liegt das damalige Japan, was die Selbstabschließung und militärisch inszenierte Autonomie als Staatswesen angeht, in der nämlichen Tradition, in der er den deutschen Staat, zumal nach dessen Selbstauflösung und dem Durchbruch der Nationalsozialisten, bewundernd wahrgenommen hat. Japan verkörpert somit einen gerichteten Entwurf exemplarischer gemeinschaftlicher Sittlichkeit, der gegen die Perversionen der nationalen Politiken gerichtet ist: «Die tiefliegendste Ursache dafür, daß es der japanischen Kultur an Ausstrahlungskraft zu fehlen scheint, liegt vielleicht im Wesen ihrer eigentümlichsten Leistung: dem langsamen, organischen Wachstum, das Bildsamkeit und Schmiegsamkeit zu verbinden trachtet und ein Gebilde schafft, das durchaus aristokratischen Stils ist, aber zugleich fähig, alle Klassen einer vielschichtigen Gesellschaft zu durchdringen und zu einem unteilbaren Ganzen

14 Singer: Spiegel, Schwert und Edelstein, S. 68.

zu verschmelzen. Für all dies war ein hoher Preis zu zahlen: Verzicht, wenn auch nicht ganz und gar, auf das Hervortreten großer einsamer Gestalten, die ihrem Zeitalter und seiner Gesellschaft weit vorauseilen und auf die freie Kristallisation jener eigengesetzlichen Strukturen von Denken, Recht und künstlerischer Schöpfung, in denen der Genius Europa gipfelt. In Japan aber scheint der Geist zu zögern, die Sphäre des schlichten, alltäglichen Lebens zu verlassen. Er will nicht Schöpfung, sondern Andauer und schätzt sozialen Zusammenhalt und Homogenität höher als individuelle Stärke und Spannung».[15]

Singers ethnografische Sensibilität gründet auf mehr als auf den methodologischen Projekten aus den frühen Jahren in Berlin und Hamburg. Vielmehr legen die Ausführungen zur Selbstverborgenheit der japanischen Gesellschaft eine Sinnstruktur frei, die den Bogen zu spezifischen Topoi seiner Herkunftskultur schließt. Er kommt als nationalökonomischer Experte, betätigt sich in der theoretischen Ausbildung von Studenten, aber auch in der wirtschaftspolitischen Beratung der japanischen Regierungsstellen, diese Aktivitäten bestimmen die Jahre seines Aufenthalts. Japan als das «Reich der Zeichen» (Roland Barthes) imponiert ihm nicht nur als eine Sozialität, in der exemplarisch die Kultur der Mäßigung gepflegt wird, die gegen die destruktiven Folgen der Modernisierung immunisiert ist, sondern zugleich als die vorweggenommene Utopie der Versöhnung von Antagonismen. Diese Wahrnehmung des Landes verweist auf Motivierungsquellen, die sich dann erschließen, wenn man die Strukturmerkmale seines biografischen Profils dahinter legt. Sie lassen eine «Intellektualgestalt» (Dieter Henrich) entstehen, die so unterschiedliche paradigmatische Herkünfte wie die Nationalökonomie, die Soziologie und die symboltheoretische Formenanalyse zu einer Einheit bringt. Die Kultur der Handlungsminimierung kommt seinem Lebensideal und seiner intellektuellen Erlösungssehnsucht entgegen. In den Worten Emil Lederers verlangt das Ideal, in dem die vergeistigte Auflösung von Widerspruchserfahrungen als eine Erkenntnis- und Lebensutopie angelegt ist: «selbstgewiß in sich zu ruhen, ohne Anregung von außen sich immer reiner zu vollenden».[16] Besonders deutlich tritt dies an Stellen vor Augen, wo Singer die japanischen Verhältnisse ver-

15 Ebd., S. 252.

16 Emil Lederer, Emy Lederer-Seidler: Japan – Europa. Wandlungen im fernen Osten, Frankfurt/M. 1929.

klärt. Die Schlüsselpassage seines Hauptwerkes, die die japanische Kindheit bewundernd ausmalt, lässt vermuten, dass die Lebendigkeit einer Sozialität gleichsam vor der Konstitution eines Selbstbewusstseins seinem intellektuellen Profil und biografischen Muster gleichermaßen entgegengekommen ist: «Für den Japaner liegt die vollkommene Freude in einer unwiderruflichen Vergangenheit – ein offenbar utopischer Zustand, aber einer, den es wirklich gab und in dem er völlige Freiheit genoß, das zu tun, wonach es ihn verlangte, ohne daß er sich vor finsteren Blicken oder scheltenden Stimmen zu fürchten brauchte. In jenem glückseligen Zustand war er der Mittelpunkt seiner Welt, über alle Maßen umhegt von den liebevollsten und stärksten Wesen, die er kannte: seinen Eltern».[17]

Sinnstrukturen, das ist die entscheidende Implikation seiner Auslegung der Fremdheit, erscheinen Singer als «Gefäße» möglicher Verständigung, in die er unbewusst partizipierend eintaucht und deren Rationalität er von innen heraus im empathischen Nachvollzug erschließt. In Japan beginnt Singer das Formgefühl zu erfassen, das Ornamentale und Zeichenhafte der Kultur steht ihm als Teil der symbolischen Ordnung und nicht etwa als inszeniertes ästhetisches Arrangement einer exklusiven Gemeinschaft gegenüber. «Man mußte es [Japan] als ein mehrfaches Palimpsest lesen. Unter der hastigen Rezeption der Modernität galt es, die immer fortlebenden Reste der scheinfeudalen Tokugawa-Ordnungen zu finden, dann weitergrabend die Überlieferungen der Ritterzeit..., unter diesen die Spuren der archaischen Kultur der Nara-Zeit und zutiefst Zeugnisse der Ur- und Vorzeit».[18]

Das Motiv, der Selbstverborgenheit einer alle Existenz begründenden Entität intellektuell habhaft zu werden und zugleich die in diese eingelagerten Widersprüche aufzulösen, veranlasst schließlich die hermeneutische Rekonstruktion des Tomoe-Symbols, komma-ähnliche Figuren, die um einen nicht bezeichneten Mittelpunkt kreisen, eine Arbeit, deren Methodologie sich in einer unendlichen Aneinanderreihung von Analogien erschöpft und deutlich erkennen lässt, wie die Zielsetzung der wissenschaftlichen Erschließung dem Projekt geopfert wird, dem «Nachleben der Antike» auf die Spur zu kommen. Die Verstehensdebatte, an der sich Singer noch auf dem Soziologentag 1928

17 Singer: Spiegel, Schwert und Edelstein, S. 72.

18 Kurt Singer: Bericht über die japanischen Jahre (1931–1939), in: Erich Boehringer, Wilhelm Hoffmann (Hg.): Robert Boehringer. Eine Freundesgabe, Tübingen 1957, S. 594.

in Zürich – unter Rückgriff auf Heideggers Sprachbegriff – beteiligt hatte, ist über das Programm eines naiven Sinnverstehens nicht hinausgekommen. Verstehen meint in Singers Version einer komplexen Bricolage seiner verschiedenen professionellen Herkünfte das Nachvollziehen des gemeinten Handlungssinns, dessen methodentechnisches Verfahren sich in der Empathie erschöpft. Die methodologisch wie wissenschaftshistorisch aufschlussreiche Mixtur seiner ethnografischen Analyse des Einzelfalls Japan erinnert vom Stil und von der Anlage her insofern an die wissenschaftliche Verkleidung eines Reiseberichts. Zwar profitiert sie von der verstehend nachvollziehenden Einstellung zur Lebenspraxis einer fremden Kultur, bemüht dabei die Kenntnis der historischen Entstehungszusammenhänge, ersetzt hingegen kulturelle Komparatistik durch die Perspektive einer idealisierenden projektiven Identifikation antiker Sozialitätsformen.

So erweist sich der modernitätskritische Messianismus des George-Kreises, der die Person zum heroischen Träger des griechischen Einheitsgedankens verklärt, affektiv als motivierender Impuls für die wissenschaftliche Arbeit, kognitiv als Ausscheren aus den methodologischen Minima des Sinnverstehens. Die Gestaltsuche, die Suche nach dem «Unsichtbaren», nach dem, «was keiner weiß», wird erkauft um den Preis fragwürdiger Hypostasierungen von Sinnzusammenhängen. Japan wird Untersuchungsgegenstand ebenso wie Projektionsort für Phantasmen, die im Bann der Selbstcharismatisierung des George-Kreises die wissenschaftliche Arbeit zu einer Aufgabe der Kulturmission verklärt.

Hans-Joachim Bieber

Das Spannen des völkischen Bogens

Graf Dürckheim in Japan

Länger als Kurt Singer und Karl Löwith, nämlich fast neun Jahre (1938–47), lebte ein deutscher Psychologe in Japan, der in der Bundesrepublik Bekanntheit als einer der ersten Lehrer des Zen-Buddhismus gewann: Karlfried Graf Dürckheim. Für ihn war Japan vor 1945 Projektionsfläche nationalsozialistischen Staats- und Gesellschaftsdenkens, nach 1945 fundamentaler Kritik der westlichen Moderne – und zugleich Gegenstand einer Lebenslüge. Denn was Dürckheim später über seinen Weg nach Japan und seine Tätigkeit dort äußerte, war allenfalls halb wahr; und eine halbe Wahrheit ist bekanntlich oft eine ganze Lüge.[1]

Dürckheim, geboren 1896, wurde im Kaiserreich sozialisiert, nahm als Offizier am Ersten Weltkrieg teil und hatte in den Schlachten an der Westfront ein existenzielles Ur-Erlebnis, nämlich dass man, «indem man den Tod akzeptiert», das Leben entdeckt und empfängt, «das jenseits von Leben und Tod ist, das LEBEN».[2] Dieser «Krieger-Mystizismus» – so hat es der österreichische Religionswissenschaftler Karl Baier genannt[3] – wurde prägend für sein späteres Denken. 1918/19 kämpfte Dürckheim gegen die Räterepublik in München und studierte anschließend hier und in Kiel zunächst Philosophie und Nationalökonomie, später Psychologie. 1923 wurde er in Kiel promoviert. Gleichzeitig beschäftigte er sich mit christlicher Mystik und asiatischen Religionen, die damals in Westeuropa in Mode kamen, auch mit Meditation – «beseelt von der Idee eines neuen Menschenbildes» und auf der Suche nach einer neuen kollektiven Identität, wie seine zweite Frau später berichtete.[4] In den Krisenjahren der Weimarer Republik war eine solche Suche nicht selten. Die Linke suchte den neuen Menschen im Kommunismus und in der klassenlosen Gesellschaft, Dürckheim zusammen mit anderen in der «wiedererfahrenen Totalität des Seins»,[5] konkret im «Volk» – gedacht als quasi-religiöse Einheit, gegründet auf Blut und Boden, also Abstammung und Territorium, beseelt von einem spezifischen «Volksgeist» und mit einem Führer als Inkarnation des «Volksgeistes» an der Spitze.[6]

1925 ging Dürckheim nach Leipzig, zu Felix Krueger, dem Kopf der Ganzheitspsychologie, einer Hauptrichtung der damaligen deutschen Psychologie. Sie betrachtete das Individuum nicht isoliert, sondern richtete ihr Augenmerk auf eine «überindividu-

1 Vgl. auch vom Verfasser: «‹Ganzheit› vor und nach 1945. Bemerkungen zu Biographie und Schriften von Karlfried Graf Dürckheim (1896-1988)», in: Bewusstseinswissenschaften. Transpersonale Psychologie und Psychotherapie 24 (2018), S. 69–82.

2 Karlfried Graf Dürckheim: Mein Weg zur Mitte, Freiburg 1985, S. 11.

3 Karl Baier: The Formation and Principles of Count Dürckheim's Nazi Worldview and his Interpretation of Japanese Spirit and Zen, in: The Asia Pacific Journal: Japan Focus (Vol. 11, Issue 48, No. 3), 2.12.2013.

4 Maria Hippius (Hg.): Transzendenz als Erfahrung. Beitrag und Widerhall. Festschrift zum 70. Geburtstag von Graf Dürckheim, Weilheim 1966, S. 10.

5 Ebd. S. 14, Anm. 1.

6 Vgl. dazu: Graf Karlfried von Dürckheim-Monmartin: Nationalerziehung und Lehrerbildung. Zum Streit um die Pädagogischen Akademien, Hamburg 1932 (Sonderdruck aus dem «Deutschen Volkstum», 14. Jg., 2. Oktober- und 2. Novemberheft 1932).

elle, sozialseelische Ganzheit», auf «das Überdauernde, das ‹Strukturelle›», und das war auch für sie: das «Volk».[7] «Ganzheit» und «Gemeinschaft» waren gängige Gegenbegriffe zur Gesellschaft, wie sie sich seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in Westeuropa und den USA herausgebildet hatte – mit Industrie und Urbanisierung, neuen Klassen von Arbeitern und Angestellten, Interessenorganisationen und politischen Parteien, Parlamentarismus, Rationalismus und Wissenschaft, Massenkultur und Auflösung religiöser und überkommener sozialer Bindungen. Kurz: «Gemeinschaft» und «Ganzheit» waren Gegenbegriffe gegen alles, was man gewöhnlich «Moderne» nennt. Zu ihren Ingredienzien gehörten Idealisierung der vorindustriellen Lebenswelt, besonders der ländlichen, Abneigung gegen die «Masse» und die «Massengesellschaft», Demokratiefeindschaft und Anfälligkeit für Erlösungsversprechen unterschiedlichster Art bis hin zur Esoterik.

In diesem Kulturpessimismus war Dürckheim geistig beheimatet, politisch auf der Rechten, die die Weimarer Republik bekämpfte. Trotzdem wurde er 1931 Professor, erst an der Pädagogischen Akademie Breslau, 1932 an derjenigen in Kiel. 1933 gehörte er zu den Hochschullehrern, die sich öffentlich zu Hitler und dem nationalsozialistischen Staat bekannten. 1934 ließ er sich in Kiel beurlauben, um in Berlin im «Büro Ribbentrop» mitzuarbeiten, einem nationalsozialistischen außenpolitischen «Think tank» ohne wirkliche Kompetenzen. Dass er 1938 nach Japan ging, lag daran, dass Ribbentrop ihn nach seiner Ernennung zum Außenminister nicht ins Auswärtige Amt mitnahm, Dürckheim aber nicht an seine Provinzhochschule zurückkehren wollte, sondern sich für größere Aufgaben berufen sah. Nach monatelangem Insistieren brachte er Ribbentrop sowie Reichserziehungsminister Rust dazu, ihn auf Kosten des Auswärtigen Amtes mit einem Forschungsauftrag nach Japan zu schicken. Zweifel an seiner politischen Linientreue spielten hierbei ebenso wenig eine Rolle wie die jüdische Großmutter, von der Dürckheim später sprach, als er behauptete, man habe ihn «aus dem Verkehr gezogen» und in den Fernen Osten «abgeschoben».[8] Es mag sein, dass bei seinem Wunsch, nach Japan zu gehen, Interesse an der japanischen Kultur, vor allem am Zen-

7 Mehr zur Ganzheitspsychologie und ihrem Kontext u.a. bei Wolfgang Prinz: Ganzheits- und Gestaltpsychologie im Nationalsozialismus, in: Carl F. Graumann (Hg.): Psychologie im Nationalsozialismus, Berlin 1985, S. 89–112; Anne Harrington: Die Suche nach Ganzheit. Die Geschichte biologisch-psychologischer Ganzheitslehren, Reinbek 2002, hier vor allem: S. 233ff.; Uwe Wolfradt: Ethnologie und Psychologie. Die Leipziger Schule der Völkerpsychologie, Berlin 2011, S. 66–96.

8 Vgl. Edith und Rolf Zundel: Leitfiguren der Psychotherapie, München 1987, S. 162; mehr zu den Umständen von Dürckheims Entsendung nach Japan bei Hans-Joachim Bieber: SS und Samurai. Deutsch-japanische Kulturbeziehungen 1933–1945, München 2014, S. 597–610.

Buddhismus, mitspielte. In erster Linie aber betätigte Dürckheim sich in Japan als Propagandist des nationalsozialistischen Deutschland, das seit dem Antikominternpakt 1936 Japan freundschaftlich verbunden war. Zugleich warb er in zahlreichen Aufsätzen, die in Deutschland erschienen, für das zunehmend autoritär und aggressiv werdende Land der aufgehenden Sonne. Anders als er später behauptete, genoss er allerdings keinen Diplomatenstatus.

In Dürckheims Augen war Japan Vorbild für das nationalsozialistische Deutschland. Denn die unheilvolle westliche Moderne war in seiner Wahrnehmung hier noch nicht so weit vorgedrungen wie in Deutschland, das Menschentum noch «im Kern gesund», die «heiligen Überlieferungen», fest verankert «in Blut und Boden dieses Inselvolkes», waren lebendig geblieben. Zudem hatte die Herausforderung durch die Moderne, wie er schrieb, die Widerstandskräfte des «ewigen Japan» geweckt, sodass das Land «ein imponierendes Bild nationaler Geschlossenheit» bot.[9] Im Übrigen faszinierten ihn an Japan der Vorrang der Gemeinschaft vor dem Individuum – bis hin zur Bereitschaft, das eigene Leben für die Gemeinschaft zu opfern – sowie die Bedeutung des Tenno als Zentrum von Staat und Gesellschaft. Dürckheim schrieb daher mit großer Sympathie über die konservative japanische «Erneuerungsbewegung», die seit Mitte der 1930er-Jahre an Stärke zunahm, namentlich über eine Massenorganisation, die regelrechte Exerzitien zum «Kampf gegen den intellektuellen Liberalismus» und zur Schulung des Gemeinschaftsgeistes abhielt – mit shintoistischen Gottesdiensten, Ehrfurchtsbezeugungen in Richtung des Kaiserpalastes in Tokyo und des großen Schreines in Ise, kultischen Reinigungsübungen, Vorträgen, Arbeitsdienst, Sport und Gymnastik. Gemeinsamkeiten zwischen Japan und dem nationalsozialistischen Deutschland sah Dürckheim in der Unterordnung des Einzelnen unter die Gemeinschaft, in einer «tragenden Mitte» von Staat und Gesellschaft in der Institution des «Führers» bzw. des Tenno, in der Ablehnung von Pluralismus, Demokratie und Liberalismus und in einem Erziehungssystem, das den Kindern Pietät gegenüber Eltern und Ahnen sowie Treue zum Tenno beizubringen suchte.[10] Den japanischen Expansionskrieg in Ostasien rechtfertigte er als Ausdruck der «ewigen

9 Graf v. Dürckheim-Monmartin: Shujo-Dan, in: Berlin–Rom–Tokio (Jg.1, Heft 3), 15.7.1939, S. 22ff.

10 Ders.: Das Geheimnis der japanischen Kraft, in: Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie (6), 1939, S. 78f.

Gesetze völkischer Lebensnotwendigkeiten und Ordnungen»,[11] den Krieg selbst als «großen Erzieher des japanischen Volkes».[12]

Nach Ausbruch des Krieges in Europa propagierte Dürckheim in Deutschland den Opfergeist japanischer Soldaten – in einem *Trutzwort für die schwere Zeit*, das unter Pseudonym erschien und wie ein Extrakt aus dem Hagakure wirkt, dem Ehrenkodex der Samurai aus dem 17. Jahrhundert. Am Ende dieses Aufrufs zu blindem Nationalismus, Kadavergehorsam und Todesbereitschaft heißt es: «Du bist nicht nur Du. Du stehst nicht für Dich allein, sondern für alles, was Deutsch ist, in Dir und um Dich, vor Dir und nach Dir. [...] Gib Dich in Dienst ohne Rest. [...] Denk nicht an Dich, denk an Dein Vaterland. Dem weihe Dein Leben.» [13]

Die Verschmelzung des Krieges in Europa mit dem japanischen Expansionskrieg in Ostasien zum Zweiten Weltkrieg nach Pearl Harbor 1941 machte Dürckheims Rückkehr nach Deutschland bis auf Weiteres unmöglich. Auch konnte er jetzt keine Manuskripte mehr nach Deutschland schicken. Also intensivierte er in Japan seine Propaganda für den Nationalsozialismus und den 1940 geschlossenen Dreierpakt von Deutschland, Japan und Italien. Im ganzen Land hielt er Vorträge und publizierte unablässig, sowohl auf Japanisch (mithilfe eines Übersetzers) wie auf Deutsch. Seine Zentralbegriffe blieben «Ganzheit» im Sinne von «(Volks-)Gemeinschaft», «Glied» als Bezeichnung des gemeinschaftsgebundenen Individuums und «Ichlosigkeit» im Sinne von Gemeinschaftsbindung und soldatischer Opferbereitschaft. In einem Büchlein über «Volkstum und Weltanschauung», das «das wahre Gesicht des nationalsozialistischen Deutschland» aufzeigen sollte, zog er gegen den Freiheitsbegriff der «individualistischen Weltanschauung» zu Felde, erklärte das «Volk in seiner rassischen Eigenart und als völkische Gemeinschaft» zum «obersten Wert unseres Lebens» und «das Gliedsein im Ganzen» zum «tiefsten Kern» des Individuums.[14] 1942 erhob er das «Volk» sogar in den Rang einer religiösen Kategorie, indem er es als «heiliges Wesen» bezeichnete und als eine der «ewigen Gestaltungskräfte des Lebens», aus denen «die Götter zu uns (sprechen)»[15]. Zwar vermied Dürckheim die Begriffe «Rasse» und «Judentum», aber kaum verhohlen rechtfertigte er die Judenpolitik des Nationalso-

11 Ders.: Japans Kampf um Japan, in: Berlin–Rom–Tokio, (1.Jg., Heft 6), 15.10.1939, S. 26.

12 Ders.: Tradition und Gegenwart in Japan, in: Das XX. Jahrhundert (1), 1939, S. 198.

13 Karl Eckbrecht: Vom rechten Mann. Ein Trutzwort für die schwere Zeit, Berlin 1940, S. 76f.

14 Karlfried Graf Dürckheim: Autorität und Freiheit, Tokyo o.J., S. 11f.

15 Ders.: Neues Deutschland. Deutscher Geist, Niigata 1942, S. 55 und S. 66.

zialismus und die ihr zugrundeliegende Rassentheorie, wenn er es als «heilige Pflicht» bezeichnete, die «rassische Substanz zu bewahren und vor jeglicher Gefährdung zu schützen».[16] Den Nationalsozialismus selbst feierte er als «Revolution des Ganzen gegen die eigensüchtigen Ansprüche der Teile», Hitler als gottgesandte, «einzigartige Führungspersönlichkeit».[17] Und er zog weitere Parallelen zwischen Deutschland und Japan, um einem japanischen Publikum den NS-Staat und dessen Ideologie nahezubringen. 1943 rühmte er das «kosmische Einheitsbewußtsein [...], das den Menschen des Ostens beherrscht», und dessen Fähigkeit, «sich dem Ansturm des Daseins auf das Ich, sei es Kälte, Lärm, Hunger, Kränkung, Vorwürfe, Not, dadurch zu entziehen, daß man all dem einfach die Angriffsfläche entzieht, d.h. sein Ich gleichsam irgendwo ansiedelt (hara!), wo der Arm dieser Welt nicht mehr hinreicht». Das deutsche Pendant hierzu sah er «in der Innigkeit des deutschen Verhältnisses zur Natur, [...] in der Mystik Meister Eckeharts» und schließlich im «Durchbruch der Ganzheit des Volkes in der nationalsozialistischen Revolution», das Pendant zur östlichen Ichlosigkeit in einem Konzept von Ehre, die dazu befähige, «im Dienst für das Vaterland jedes Opfer zu bringen». Aus diesen vermeintlichen Gemeinsamkeiten leitete Dürckheim, der sich schon damals einer schwülstig-pathetischen Sprache bediente, nicht weniger ab als eine «metaphysische Grundlage der japanisch-deutschen Freundschaft mit ihrem Anspruch auf die gemeinsame Führung beim Aufbau der Neuen Ordnung der Erde» – einem faschistisch geführten Westen und der «Großostasiatischen Wohlstandssphäre» unter japanischer Führung im Osten.[18] Auch Deutsche in Japan bombardierte Dürckheim regelmäßig mit seinen Traktaten; sie verliehen ihm dafür den Spitznamen «Rosenberg des Fernen Ostens».[19] Doch seine Auftraggeber waren zufrieden; im April 1944 erhielt er das Kriegsverdienstkreuz 2. Klasse.[20]

Außer mit nationalsozialistischer Propaganda beschäftigte Dürckheim sich in Japan mit Zen-Buddhismus und japanischem Bogenschießen. Heute würde man das für unvereinbar halten, damals war es das keineswegs. Manche Nationalsozialisten interessierten sich für den Buddhismus, weil sie in Buddha einen Arier sahen und im Zen-Buddhismus eine Religion von Kriegern.

16 Ebd. S. 7.

17 Ebd. S. 109, S. 106.

18 Ders.: Erkenntnis und Werk als Ausdruck des europäischen Geistes, in: Nachrichten der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (Tokyo) (63), März 1943, S. 22f., S. 15 und S. 33.

19 Vgl. Bieber: SS und Samurai, S. 937. Alfred Rosenberg war der Chefideologe der NSDAP und Herausgeber des Völkischen Beobachters.

20 Vgl. Gerhard Wehr: Karlfried Graf Dürckheim. Leben im Zeichen der Wandlung, Freiburg ²1996, S. 120.

Die SS zeigte große Sympathien für die Samurai und ihren Kampfgeist.[21] Zudem stellte der damals im Westen bekannteste Repräsentant des japanischen Zen-Buddhismus, Daisetz Suzuki, den Zen-Buddhismus als «eine Religion des Willens» dar, die sich «mit anarchistischen oder faschistischen, kommunistischen oder demokratischen Idealen, mit Atheismus oder Idealismus, mit jedem politischen oder wirtschaftlichen Dogma befreunden» könne,[22] also als universalisierbare Religion von Weltanschauungskriegern aller Couleur. Das Buch, dem dieses Zitat entnommen ist, erschien 1941 in deutscher Übersetzung und wurde in nationalsozialistischen Zeitschriften positiv besprochen, der *Völkische Beobachter* druckte längere Auszüge. Dürckheim traf Suzuki mehrfach. Sein wichtigster Zen-Lehrer aber war Haku'un Yasutani, politisch ein Anhänger der extremen japanischen Rechten und glühender Befürworter des japanischen Expansionskrieges.[23] So wie Yasutani dachten damals viele namhafte japanische Buddhisten und rechtfertigten den Krieg, den Japan seit Anfang der 1930er-Jahre in Ostasien führte, als Akt der Liebe und des Mitgefühls. Brian Victoria hat vor 20 Jahren ein erschütterndes Buch hierüber vorgelegt.[24]

Nach der Niederlage Japans und der Besetzung des Landes durch US-Truppen im September 1945 wurde Dürckheim als einer von wenigen Deutschen verhaftet. Offenbar waren die Amerikaner über seine Propagandatätigkeit gut informiert. Bis wenige Tage vor seiner zwangsweisen Repatriierung Anfang 1947 saß er im berüchtigten Sugamo-Gefängnis in Tokyo.

Nach seiner Rückkehr nach Deutschland bemühte Dürckheim sich um eine Wiedereinstellung an seiner früheren Kieler Wirkungsstätte. Doch die gab es nicht mehr. Zwar war in Kiel eine neue Pädagogische Hochschule gegründet worden, aber ausdrücklich nicht als Rechtsnachfolgerin der früheren Akademie. Die Universität Kiel, an der Dürckheim früher nebenberuflich als Privatdozent gelehrt hatte, machte die Wiederaufnahme seiner Lehrtätigkeit vom Ausgang des Spruchkammerverfahrens und der Zustimmung der britischen Besatzungsmacht abhängig. 1948 stufte ihn die Spruchkammer Schongau als «Mitläufer» ein und verurteilte ihn zu einer Geldbuße von 100 RM – nicht sehr viel, aber auch nicht unbedingt eine Empfehlung für eine baldige Wie-

21 Vgl. Bieber: SS und Samurai, S. 397ff. und S. 640ff.

22 Daisetz T. Suzuki: Zen und die Kultur Japans, Stuttgart 1941, S. 49 und S. 51.

23 Vgl. Brian Victoria: A Zen Nazi in Wartime Japan. Count Dürckheim and his Sources. D.T. Suzuki, Yasutani Haku'un and Eugen Herrigel, in: The Asia Pacific Journal: Japan Focus (Vol. 12, Issue 3 No 2), 20.1.2014.

24 Brian Victoria: Zen, Nationalismus und Krieg. Eine unheimliche Allianz, Berlin 1999.

derverwendung als Hochschullehrer. Dürckheim wurde deshalb Freiberufler und gründete 1951 zusammen mit einer ehemaligen Studienfreundin in Rütte im Schwarzwald eine «Existential-psychologische Bildungsstätte». Hier entwickelte er aus der Ganzheitspsychologie und Elementen des Zen-Buddhismus die «Initiatische Therapie» und schrieb ein Buch nach dem anderen.

Man könnte annehmen, unter dem Eindruck der doppelten Katastrophe – derjenigen Deutschlands und derjenigen Japans – habe er sich gründlich damit auseinandergesetzt, wie es möglich war, dass Deutschland und Japan Aggressionskriege unerhörten Ausmaßes mit ungeheuren Opferzahlen entfesselt und singuläre Massenverbrechen begangen hatten, auch damit, wie er selbst mit der Vergöttlichung der Volksgemeinschaft und der Propagierung des Führergedankens ideell hierzu beigetragen hatte, und mit der Frage, ob nicht das Konzept von «Ganzheit», so wie er es verstanden hatte, zumindest politisch höchst zweifelhaft war. Doch von all dem ist in dem ersten Buch, das er 1949 veröffentlichte, mit keinem Wort die Rede, auch nicht davon, warum die einst so verachteten Demokratien des Westens Japan trotz seines Opfergeistes hatten besiegen können, vom deutsch-japanischen Bündnis schon gar nicht. Dürckheim interessierte allein die Gesundung der «Seele» – bei Besiegten und Siegern gleichermaßen. Sie schien ihm nach wie vor gefährdet durch die technische Zivilisation des Westens mit ihrem «Getön» und «Gekreisch», ihrer Destruktionskraft, Rationalität, «Entwesentlichung» und Selbstentfremdung.[25] Ähnlich wie zehn Jahre zuvor stellte er Japan als ihr Gegenbild dar, jetzt allerdings als «Land der Stille».

Auch später blieben Japan und seine Kultur für Dürckheim ein Gegenentwurf zur westlichen Moderne, ihrem «Lärm» und «Leistungswahn»,[26] ihrer «Entpersönlichung» und «Vertreibung des einzelnen aus dem bergenden Gefüge tragender Gemeinschaft»,[27] zu der «Gefährdung der Ganzheit des Menschen»,[28] seiner Besessenheit von Rationalität, «fortschreitenden inneren Verödung» und «Unreife».[29] Sein Japanbild blieb auf die traditionelle japanische Kultur (oder was er dafür hielt) beschränkt: auf Zen-Buddhismus und Meditation, Bogenschießen, Hara, Stille und Gemeinschaftsgeist. Aus der Erinnerung an seine eigene Zeit in Japan blendete Dürckheim die Propaganda für den Nationalso-

25 Karlfried Graf von Dürckheim: Japan und die Kultur der Stille, Weilheim 1949, S. 7ff.

26 Ders.: Durchbruch zum Wesen, Zürich 1954, S. 29ff.

27 Ders.: Hara. Die Erdmitte des Menschen, 5. Aufl. Weilheim 1972, S. 7, S. 14 und S. 42.

28 Ders.: Erlebnis und Wandlung, 4. Aufl. München 1985, S. 156ff.

29 Vgl. ders.: Durchbruch, S. 30 und 60 ff.; ders.: Vom doppelten Ursprung des Menschen, Freiburg 1973, S. 39ff.

zialismus und eine deutsch-japanische Weltherrschaft völlig aus. So konnte er seine alten Begriffe weiterverwenden, vor allem den der «Ganzheit». Nur verschob er dessen Bedeutung vom Sozialen und Politischen ins Metaphysische. Das «Ganze» war für ihn nun etwas Übernatürliches, Göttliches, Numinoses und Mystisches.[30] Der Vorrang der Gemeinschaft vor dem Individuum blieb für ihn selbstverständlich. Allein den Ausdruck «Glied» benutzte er kaum noch.

Auch von Ichlosigkeit sprach Dürckheim nach wie vor. Als leuchtendes Beispiel für sie nannte er mit Vorliebe japanische Kamikazeflieger. Schon 1949 schrieb er, sie seien vor ihrem letzten Einsatz «zur höchsten Lebensleistung […] wie zum physischen Tode befähigt» gewesen, «völlig still» und widerspruchslos, weil sie ihr «Selbst-Ich» aufgegeben und sich «einfach dem Gesetz der Stunde anheimgegeben» hätten.[31] Noch kurz vor seinem Tod rühmte er Kamikazepiloten als Beispiel für einen Bewusstseinszustand «jenseits aller Dualität»,[32] konkret: für die Bereitschaft zum kollektiven Selbstopfer, wie er sie selbst im Ersten Weltkrieg erlebt hatte. Japanische Berichte, die schon in den 1950er-Jahren in englischer Übersetzung erschienen und dokumentierten, wie manche dieser Piloten sehr wohl empfunden hatten, dass sie von einem verbrecherischen Regime sinnlos geopfert wurden, scheint er nicht zur Kenntnis genommen zu haben, Forschungen zur Geschichte des Nationalsozialismus und Japans zwischen 1930 und 1945 ebenso wenig. Nirgends stößt man in seinen Schriften auf eine auch nur ansatzweise Auseinandersetzung mit der eigenen nationalsozialistischen Vergangenheit, gar auf ein Erschrecken über die ungeheuren Verbrechen des Nationalsozialismus und die Opfer, die er gefordert hatte, auf Empathie mit ihnen schon gar nicht, ebenso wenig auf ein kritisches Wort zur Expansionspolitik Japans in den 1930er- und 40er-Jahren und deren Implikationen. Japan blieb für ihn eine Projektionsfläche westlicher Kulturkritik.

Die eigene Vergangenheit spaltete Dürckheim dauerhaft ab. Ablesbar ist das an dem Literaturverzeichnis, das der Festschrift zu seinem 70. Geburtstag beigefügt ist und gewiss mit seiner Mitwirkung zustande kam.[33] Darin ist keine seiner vielen Publikationen aus den Jahren 1933-45 aufgeführt, als ob er in dieser

30 Vgl. etwa Dürckheim: Vom doppelten Ursprung, S. 99ff.

31 Ders.: Japan und die Kultur der Stille, S. 51f.

32 Ders.: Mein Weg zur Mitte, S. 122.

33 Vgl. Hippius: Transzendenz als Erfahrung, S. 506f.

Zeit verstummt wäre. Nur ein Aufsatz war ihm offenbar besonders wichtig, der Entwurf einer ganzheitlichen Psychologie der Gemeinschaft, und der wurde von 1934 auf 1932 umdatiert.[34] Dürckheim erfand sich neu als Psychotherapeut und Lehrer östlicher (und westlicher) Spiritualität, als «Meister» gar, von einer wachsenden Anhängerschaft verehrt, die von seiner dunklen Vergangenheit nichts wusste und wohl auch nicht danach fragte. Zu alten Freunden in Japan hielt er Kontakt, Yasutani besuchte ihn sogar in Rütte. Ungeklärt ist, ob Dürckheim auch mit einstigen Kollegen aus dem «Büro Ribbentrop» noch in Verbindung stand, etwa mit Paul Karl Schmidt, der zum Pressechef des Auswärtigen Amtes avancierte, nachdem Ribbentrop Außenminister geworden war, und nach 1945 unter dem Namen Paul Carell eine neue Karriere als Journalist und Bestsellerautor machte. Seine Romane rühmten die Heldentaten deutscher Soldaten im Osten und erzählten von deren Leiden, schwiegen aber von der deutschen Schuld an der Auslösung des Zweiten Weltkrieges und von deutschen Massenverbrechen. 1977 erhielt Dürckheim das Verdienstkreuz 1. Klasse des Verdienstordens der Bundesrepublik, 1984 wurde er Ehrenbürger von Todtmoos. Er starb 1988.

34 Karlfried Graf v. Dürckheim-Monmartin: Gemeinschaft, in: Ganzheit und Struktur. Festschrift zum 60. Geburtstag Felix Kruegers, hg. von Otto Klemm u.a., München 1934, S. 195–214.

Felix Heidenreich

Zen im Schwarzwald

Heidegger und der Rashomon-Effekt

Versuche, Heideggers Denken angemessen zu verstehen, verweisen im Falle von *Sein und Zeit* auf Aristoteles, Luther oder die Marburger Theologie.[1] Beim späten Heidegger beginnt indes die Suche nach Quellen, die außerhalb dessen stehen was Heidegger als «die abendländische Metaphysik» adressierte: die von ihm selbst interpretierten Vorsokratiker oder gar die hebräische Tradition.[2] Auch die Konvergenz zwischen der Spätphilosophie Heideggers und zentralen Motiven des ostasiatischen Denkens ist seit langem Gegenstand der Forschung.[3] Reinhard May hat zu belegen versucht, dass vor allem Heideggers ausführliche Auseinandersetzung mit dem taoistischen Denken, das ihm durch Bubers Tschuang-Tse-Ausgabe von 1910 und Richard Wilhelms Übersetzung des *Tao Te King* bekannt war und mit dem er sich unter Anleitung von Paul Hsiao intensiv beschäftigte, einen wichtigen Einfluss auf sein Denken ausübte.[4] May kommt zu dem Ergebnis, dass Heideggers Begriff des Nichts, ja die idiosynkratisch anmutende und stets mit Verweis auf Hölderlin hergeleitete Fusion von Dichten und Denken wesentlich durch den Einfluss des Taoismus zu erklären sei. Heideggers Spätwerk werde nur verständlich auf Basis einer gründlichen Auseinandersetzung mit dem «nichtabendländischen Denken».[5]

Eine Variante dieser Verknüpfung Heideggers mit außereuropäischem Denken stellt Willfred Hartigs ausführliche Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Buddhismus und Heidegger dar. Er kommt auf der Basis persönlicher Begegnungen mit Heidegger indes zu dem Ergebnis, dass die Konvergenz mit der indischen Kultur entscheidend sei. Über sich selbst in der dritten Person schreibt Hartig: «Ihm wurde bewußt, daß viel stärker als das Altgriechische eigentlich das Alt- und Mittelindische, in denen ja Sein und Wahrheit in ein- und demselbem Wort (sk. *sat-ya*, Pali *sacca*) zusammenfallen, sich als die phänomenologischen Sprachen des ost-westlichen Altertums erweisen.»[6] Hätte Heidegger seine Spätphilosophie also viel weniger umständlich, viel eleganter auf Sanskrit formulieren können?

Weniger spekulativ ist die Frage einer Konvergenz oder Beziehung des späten Heidegger zum japanischen Denken. Denn neben den Verbindungen zum Taoismus gibt es auch eine biogra-

1 Vgl. etwa Christian Sommer: Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d'‹Etre et Temps›, Paris 2005.

2 Marlène Zarader: La dette impensée. Heidegger et l'héritage hebraïque, Paris 1990.

3 Vgl. Graham Parkes (Hg.): Heidegger and Asian Thought, Honululu 1987; Reinhard May: Ex oriente lux – Heideggers Werk unter ostastiatischem Einfluss, Stuttgart 1989; Hartmut Buchner (Hg.): Japan und Heidegger, Sigmaringen 1989; Alfred Denker (Hg.): Heidegger und das ostasiatische Denken (Heidegger-Jahrbuch 7), Freiburg 2013; Rolf Eberfeld: Heidegger und das ostasiatische Denken. Annäherung zwischen fremden Welten, in: Heidegger-Handbuch, 2. Auflage, Stuttgart 2013, S. 486–491.

4 Paul Shih-Yi Hsiao: Heidegger and Our Translation of the Tao Te Ching, in: Parkes (Hg.): Heidegger and Asian Thought, S. 93–101. Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse, ausgewählt von Martin Buber, Leipzig 1910; Laotse: Tao te king. Das Buch des Alten vom Sinn und Leben, übertragen und herausgegeben von Richard Wilhelm, Jena 1911. Die faszinierende Lebensgeschichte des Missionars und Sinologen Richard Wilhelm ist in seinen Memoiren nachzulesen.

5 May: Ex oriente lux, S. 77.

6 Willfred Hartig: Die Lehre des Buddha und Heidegger. Beiträge zum Ost-West-Dialog des Denkens im 20. Jahrhundert, Konstanz 1997, hier: S. 63.

fische Verbindung Heideggers zu Japan. Einige Jahre vor Erscheinen von *Sein und Zeit* erschien eine zusammenfassende Darstellung von Heideggers Denken auf Japanisch: Der erste je veröffentlichte Fachaufsatz zu Heidegger war die Darstellung der Aristoteles-Interpretation Heideggers durch seinen Schüler Hajime Tanabe in der Zeitschrift *Shisô* 1924. Der Text ist auf Deutsch in der Übersetzung von Johannes Laube zugänglich und dokumentiert eine stellenweise geradezu wissenssoziologische Sicht auf Heideggers Aristoteles-Lektüren der frühen 1920er-Jahre.[7] 1957 erhielt Tanabe die Ehrendoktorwürde der Universität Freiburg im Breisgau.

Für einen kurzen Moment spielte Heidegger offenbar mit dem Gedanken, selbst ein Angebot einer japanischen Universität anzunehmen: 1924 fragt er Jaspers um Rat, der indes davon abrät, das Angebot anzunehmen. Dabei werden die Kosten und Nutzen von Heidegger kühl gegeneinander abgewogen – «rechnendes Denken» im Dienste der Seinsfrage: «Die Vorteile wären: Erweiterung des Horizontes, Möglichkeit ungestörten Arbeitens, Geld zum Hausbau nach der Rückkehr.»[8] Heidegger entschied sich schließlich, weiter um einen Lehrstuhl in Deutschland zu kämpfen. In einem Brief an seine Mutter führte er zur Begründung an, er werde in Deutschland als einer der «geistigen Führer» gebraucht.[9]

Heideggers enge Verbindung zu zahlreichen japanischen Studenten blieb indes eng und führte nicht nur zu einer frühen und ausführlichen Rezeption Heideggers in Japan, sondern auch zu einer Wirkung japanischen Denkens auf Heidegger.[10] Dabei spielte neben Tanabe auch Shuzo Kuki eine Rolle, den Heidegger als «Graf Kuki» bezeichnet.[11] Kuki studierte 1921 in Freiburg und Paris, wo er Französischunterricht bei Jean-Paul Sartre nahm. Sartre selbst sei erst durch Kuki auf Heidegger aufmerksam gemacht und von diesem in Heideggers Philosophie eingeführt worden – so berichtet zumindest Daisetzu Suzuki in seinen Erinnerungen an einen Besuch bei Heidegger.[12] Kuki lernte Heidegger 1927 näher kennen und blieb in engem Kontakt mit ihm. Er wurde nach seiner Rückkehr nach Japan zu einem wichtigen Vertreter der Kyoto-Schule und vermittelte Karl Löwith, der ins japanische Exil gezwungen wurde, eine Anstellung in Japan.

7 Hajime Tanabe: Die neue Wende in der Phänomenologie – Heideggers Phänomenologie des Lebens, in: Buchner: Japan und Heidegger, S. 89–108.

8 Brief von Heidegger an Jaspers vom 18. Juni 1924 in: Martin Heidegger/ Karl Jaspers: Briefwechsel 1920–1963, Frankfurt/M. 1990, S. 48f.

9 Martin Heidegger: Briefwechsel mit seinen Eltern (1907–1927) und Briefe an seine Schwester (1921–1967), Freiburg 2013, S. 70.

10 Ryosuke Ohashi: Die frühe Heidegger-Rezeption in Japan, in: Buchner: Japan und Heidegger, S. 23–38. Vgl. den Bericht Tomio Tezukas über einen Besuch bei Heidegger 1954: «Eine Stunde bei Heidegger», in: May: Ex oriente lux, S. 83–99.

11 Ryosuke Ohashi hat einige Korrekturen an Heideggers Darstellung Kukis angebracht: Heidegger und «Graf Kuki». Zu Sprache und Kunst in Japan als Problem der Moderne, in: ders.: Japan im interkulturellen Dialog, München 1999, S. 203–214.

12 Daisetsu Suzuki: Erinnerungen an einen Besuch bei Martin Heidegger, in: Buchner: Japan und Heidegger, S. 169–172.

In den 1920er- und 30er-Jahren gab es auf dem deutschen Buchmarkt nur wenige Publikationen zum Thema Zen. 1925 erschien Shuej Ohasamas *Zen: der lebendige Buddhismus in Japan*, herausgegeben von August Faust und eingeleitet von Rudolf Otto. 1939 erschien dann unter dem Titel *Die große Befreiung* eine Sammlung mit Texten von Daisetz Teitaro Suzuki. Und 1941 folgte in der Deutschen Verlagsanstalt Suzukis *Zen und die Kultur Japans*, eingeleitet von Otto Fischer. Wann und in welchem Umfang Heidegger von diesen Texten Kenntnis nahm, dürfte kaum zu rekonstruieren sein. Zumindest Heideggers Interesse an Haikus, vor allem an Bashō, darf man als belegt einstufen.

Vor allem Daisetz Teitaro Suzukis Einfluss sollte in der Heidegger-Diskussion zu einer häufig formulierten Vermutung werden. Hierzu hat eine mündliche Äußerung Heideggers beigetragen, die William Barret in einem englischsprachigen Sammelband mit Texten Suzukis wiedergibt: Angeblich erzählte ein enger Freund Heideggers Barret, er habe Heidegger bei der Lektüre Suzukis angetroffen und Heidegger habe ihm gesagt, wenn er Suzuki richtig verstehe, drücke er aus, was er, Heidegger, immer zu sagen versucht habe.[13] Obwohl diese Aussage Heideggers nur über Ecken kolportiert wurde, war sie bald im *Spiegel* und anderen Medien zu finden.[14] Suzuki selbst berichtet, Heidegger und Jaspers hätten ihm gleichermaßen 1953 die Lektüre seiner Werke bestätigt: «Sowohl Heidegger als auch Jaspers, beide erzählten, daß sie meine bescheidenen Bücher gelesen hätten.»[15]

Bemerkenswert ist außerdem, dass Kurosawas Filmklassiker *Rashomon* das einzige kinematografische Werk ist, das Heidegger einer philosophischen Kommentierung würdig erschien. In seinem Dialog mit «Graf Kuki» wird *Rashomon* zum Paradigma für die genuine Fremdheit der japanischen Kultur.[16] Es ist wichtig in Erinnerung zu behalten, dass *Rashomon* 1950 ein internationales Ereignis darstellte und in der Öffentlichkeit breit diskutiert wurde.[17] Der Film erhielt 1951 den Goldenen Löwen in Venedig und 1952 schließlich den Oskar als bester ausländischer Film. Heidegger reagierte hier folglich nicht auf eine nur Kennern bekannte, exotische Sonderheit, sondern bewegte sich mitten im bundesrepublikanischen Kulturbetrieb.

13 Zen: Selected Writings of D. T. Suzuki, hg. von William Barret, New York 1956, S. ix.

14 «Ha, ha, ha, da gibt es keine Vernunft», in: Der Spiegel vom 11.10.1971.

15 Suzuki: Erinnerungen an einen Besuch bei Martin Heidegger, S. 170.

16 Martin Heidegger: Unterwegs zur Sprache, Stuttgart 1997, S. 100 ff.

17 Vgl. Rashomon Effects. Kurosawa, Rashomon and their legacies, hg. von Davis Blaier u.a., London/ New York 2016.

Abb. 1
Heidegger im Kino: Rashomon und die Illusionen des Subjekts.

Rashomon erzählt die Geschichte eines Überfalls, einer Vergewaltigung und eines Mordes aus drei Perspektiven. Der Täter, die Frau und der ermordete Ehemann (der durch ein Medium aus dem Jenseits spricht) berichten indes gänzlich verschiedene Geschichten. Hat die Frau den Räuber darum gebeten, ihren Ehemann zu töten? War es wirklich eine Vergewaltigung? Der Zuschauer bleibt verwirrt zurück. Im englischen Sprachraum ist der Begriff «Rashomon-like» zum geflügelten Wort geworden, ähnlich wie «kafkaesk» im Deutschen. Gemeint ist damit eine Situation, in der Weltbeschreibungen vollständig auseinanderklaffen. Eine erste Lesart des Films könnte ihn in der Tat als Plädoyer für einen bloßen Perspektivismus oder Relativismus lesen: Ein abschließendes Urteil über die konkurrierenden Beschreibungen des Tathergangs scheint unmöglich. Eine andere Lesart würde

die jeweilige subjektive Täuschung der Befragten in buddhistischem Vokabular als Verblendung bezeichnen, als Beispiel für die Projektionsleistungen des Bewusstseins, das beständig Illusionen hervorbringt. Das Szenario einer Gerichtsverhandlung, in der der Tathergang unrekonstruierbar bleibt, wirkt fünf Jahre nach Kriegsende befremdlich. Die Anfangsabschnitte der mit *Rashomon* betitelten Sammlung von Erzählungen Ryunosuke Akutagawas machen deutlich, wofür das Rashomon-Tor steht: Das durch Krieg, Vandalismus und Vernachlässigung beschädigte, von leichenfressenden Krähen bevölkerte Holztor ist unzweifelhaft als Sinnbild eines zerstörten Gemeinwesens erkennbar.[18]

Das Gespräch mit «Graf Kuki» spielt für die Ausarbeitung der sprachphilosophischen Thesen Heideggers eine zentrale Rolle. Dass die jeweilige Sprache unser Denken nicht nur mitbestimmt und anleitet, sondern selbst als ein sprechendes Quasi-Subjekt gedacht werden kann, wird dort durch den Vergleich zwischen deutschen und japanischen Grundbegriffen anschaulich gemacht. Neben diesen konkreten Verweisen Heideggers auf japanische Einflüsse gibt es die ganz offensichtlichen inhaltlichen Ähnlichkeiten: Beim späten Heidegger wie im Zen geht es um die Überwindung einer Subjekt-Illusion, um die Verabschiedung der diskursiven Sprache durch Dichtung oder Verrätselung, um Loslassen und Gelassenheit, den sehenden Meister und die hörenden Schüler, um Einfachheit und Klarheit, um «Sprung», Durchbruch, Lichtung und Erwachen.[19]

Doch diese augenscheinlichen Analogien beinhalten hochkomplexe Differenzen; was ähnlich erscheint, muss keineswegs tatsächlich konvergieren. Die Heidegger-Forschung hat vor diesem Hintergrund seit Jahren daran gearbeitet, den Vergleich beider Denkstile einerseits und die Wirkungen Heideggers in Japan andererseits, vor allem in der Kyoto-Schule, zu rekonstruieren und in ihrem Gehalt besser zu verstehen. Dies beginnt bereits in John D. Caputos wegweisender Studie von 1978 über *The Mystical Element in Heidegger's Thought*[20] und setzt sich in deutsch-japanischen Forschungskontexten bis heute fort.[21]

18 Ryunosuke Akutagawa: Rashomon – Erzählungen. Aus dem Japanischen von Jürgen Berndt übersetzt, herausgegeben und mit Anmerkungen versehen, 3. Auflage, München 2006, hier: S. 5–6.

19 Frappierend ist beispielsweise die Nähe bis in einzelne Wendungen zwischen Heideggers «Beiträge zur Philosophie» und Otto Fischers Einleitung in Suzukis: Zen und die Kultur Japans (1941).

20 Vgl. John D. Caputo: The Mystical Element in Heidegger's Thought, Columbus 1978, S. 205–208.

21 Heidegger und das ostasiatische Denken (Heidegger Jahrbuch 7).

Subjektlosigkeit als Programm

Neben dieser philologischen und philosophischen Perspektivierung der Frage bietet sich die Möglichkeit einer Außenperspektive, die nach der Funktion fragt, die «Japan» oder «japanisches Denken» für Heidegger vor allem nach 1945 hatte. In diesem Sinne hat auch Kenichi Mishima vorgeschlagen, nach der politischen Dimension der vermeintlichen Konvergenz zu fragen.[22] Weitet man nämlich den Blick auf das Umfeld und die zeitgenössischen philosophisch-politischen Kontexte, so erscheint Heideggers Faszination für Japan weder außergewöhnlich noch politisch harmlos. Im nationalsozialistischen Deutschland fand nicht nur eine intensive Japanologie statt,[23] sondern auch eine in Populärbüchern verbreitete Heroisierung des Samurai-Wesens der fernen Bündnispartner. Hans-Joachim Bieber hat diese deutsch-japanischen Kulturbeziehungen zwischen 1933 und 1945 sehr ausführlich dargestellt.[24] Heidegger war keineswegs der Einzige, der sich für den Zen-Buddhismus interessierte und auf eine Begegnung von West und Ost, auf eine Art Erlösung des Westens durch das ostasiatische Denken hoffte.

Zen und Bogenschießen

Zu den herausragenden Figuren dieses Wechselverhältnisses gehört zweifellos Eugen Herrigel. Herrigel hatte in Heidelberg evangelische Theologie und Philosophie studiert, war bei Windelband in neukantianischer Tradition promoviert worden und habilitierte sich 1922 in Philosophie. Er half bei der Fahnenkorrektur des oben zitierten Sammelbandes *Zen: der lebendige Buddhismus in Japan*, der 1925 erschien.

Herrigel begeisterte sich für Japan und reiste 1924 mit seiner ersten Frau dorthin; er wurde Dozent an der Sendai Universität und kehrte erst 1929 zurück, als er einen Ruf an die Universität Erlangen erhielt. Japan und Deutschland wurden in seinen Veröffentlichungen zu natürlichen Verbündeten. In einem Aufsatz von 1936 schilderte er «Die Ritterliche Kunst des Bogenschießens».[25] 1937 trat er in die NSDAP ein. Seine Sicht verschärfte sich mit der Zuspitzung des Krieges. 1944 erschien *Das Ethos des Samurai*.[26]

Seine große öffentliche Wirkung begann indes erst nach 1945.

22 Kenichi Mishima: Über eine vermeintliche Affinität zwischen Heidegger und dem ostasiatischen Denken. Gesehen im politischen Kontext der faschistischen und nachfaschistischen Zeit, in: Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Bd. 3, hg. von Dietrich Papenfuß und Otto Pöggeler, Frankfurt/M.1992, S. 325–341.

23 Auf welche Weise auch die amerikanische Japanologie darum bemüht war, den «Nationalcharakter» des «Japaners» zu verstehen, zeigt: Martin Rössler: Der «National Character» der Japaner. Zur ethnologischen Japanforschung im 2. Weltkrieg, in: Japan immer wieder neu gesehen, hg. von Franziska Ehmcke u.a., Berlin 2013, S. 167–198.

24 Hans-Joachim Bieber: SS und Samurai. Deutsch-japanische Kulturbeziehungen 1933–1945, München 2014.

25 In: Nippon. Zeitschrift für Japanologie. Band 2, Nr. 4, Oktober 1936, S. 193–212.

26 In: Feldpostbriefe der Philosophischen Fakultät, Band 3, 1944, S. 2–14.

1948 erschien ein Buch, das zu einem Longseller in der Bundesrepublik werden sollte: *Zen in der Kunst des Bogenschießens*. Die 92 Seiten erschienen zunächst im Verlag von Curt Weller, der 1933 aus der Deutschen Verlagsanstalt entlassen worden war, weil er sich geweigert hatte, die Arisierung des Programms mitzutragen.[27] Nicht weit von Heideggers Hütte, am südlichen Ende des Schwarzwaldes, betrieb Weller einen Kleinstverlag, der ein sehr eigentümliches Spektrum an Autoren aufwies. Herrigels Buch über die Kunst des Bogenschießens wechselte in der zweiten Auflage jedoch den Verlag und wurde dann zum Kassenschlager; das Buch erreichte rund 40 Auflagen, wurde in zahlreiche Sprachen übersetzt und gehört bis heute zu den wohl meistgelesenen Büchern über Zen im Westen.

In Herrigels Buch fällt vor allem in den Schlusspassagen ein geradezu militaristischer Tonfall auf. Zum Ideal verklärt wird ein Bogenschütze oder Schwertkämpfer, der «von Tag zu Tag unzugänglicher für Erschreckendes» wird. «In jahrelangem unausgesetztem Meditieren hat er erfahren, daß Leben und Tod im Grunde ein und dasselbe sind und derselben Schicksalsebene angehören.»[28] Kann man Leben und Tod so einfach als Folge des Geschicks beschreiben, in Deutschland, 1948?

Auffällig ist zudem, dass zahlreiche zentrale Motive aus Heideggers Spätphilosophie anklingen. Allein in der Schlusspassage werden zahlreiche Elemente der Selbstinszenierung Heideggers formuliert:

«Er [der wahre Meister, F.H.] muß den Ur-Sprung wagen, damit er aus der Wahrheit lebe wie einer, der mit ihr völlig eins geworden ist. Er muß wieder zum Schüler, zum Anfänger werden, das letzte, steilste Stück des Weges, den er eingeschlagen hat, überwinden, durch neue Wandlungen hindurchgehen. Besteht er dieses Wagnis, dann vollendet sich sein Schicksal darin, daß er der ungebrochenen Wahrheit, der Wahrheit über aller Wahrheit, dem gestaltlosen Ursprung aller Ursprünge: dem Nichts, das doch Alles ist, begegnet, von ihm verschlungen und aus ihm wiedergeboren wird.»[29]

Die Fachwelt ist sich heute im Wesentlichen einig, dass Herrigel bei seinem Kyudo-Unterricht in Japan nur eine bestimmte Ausprägung eines Meisters – Awa Kenzo – gelernt hatte, die mit

27 Manfred Bosch, Jürgen Klöckler: Der Verleger Curt Weller. Zu seinem 100. Geburtstag. In: Hegau, 53. Jg. 1997, S. 179–198.

28 Eugen Herrigel: Zen in der Kunst des Bogenschießens, Konstanz 1948, S. 88f.

29 Ebd., S. 92.

Zen nicht viel gemein hatte. Awa Kenzo praktizierte selbst kein Zazen und Herrigels Text über das Bogenschießen muss wohl als kreative Aneignung des Zen-Buddhismus bezeichnet werden. Shoji Yamada spricht daher nicht ohne einen gewissen Sarkasmus vom «Schuss im Dunkeln», der die westliche Zen-Rezeption insgesamt prägt und für die Herrigel ein besonders hervorstechendes Beispiel darstellt.[30]

Diese Relektüre könnte eine scharfe Diagnose nahelegen: Zen und das Bogenschießen werden bei Herrigel zu einem Paradigma der Ästhetisierung des ethischen Nihilismus. Der Weg ist hier das Ziel, egal wo er hinführt. Was auch bei heutiger Lektüre zunächst wie bloßer Exotismus klingt, hat seine Wurzeln in einer historisch gut untersuchten Nähe von Nationalsozialismus und (Zen-)Buddhismus – ein Verhältnis, das etwa von Slavoj Zizek regelmäßig bemüht wird, um sich über den weltlichen-Wohlfühl-Buddhismus zu mokieren, der so gut in die neoliberale Gegenwart passt.[31] Anders als in der christlich inspirierten Zen-Rezeption in der Folge von Hugo Makibi Enomiya-Lassalle geht es hier nicht um eine Ethik des Mit-Leidens, sondern um einen heroischen Nihilismus.

Gershom Sholem hat diese Dimension in Herrigels Bestseller früh wahrgenommen. In einem offenen Brief machte er sich Anfang der 1960er-Jahre darüber lustig, dass niemand erkennen wollte, dass es sich bei Herrigels Bogenschützen-Buch um «Zen-Nazism» handle.[32] Dass er auf seine Nachfrage beim Meister Suzuki nur eine verwirrende Antwort bekam, dürfe, so sein sarkastischer Kommentar, nicht überraschen in einer Denktradition, die sich seit jeher hinter der Verrätselung verberge: Frage nach der Verantwortung und Du erhältst ein Koan! Man muss Scholems allgemeine Skepsis gegenüber Zen nicht teilen, um seinen Scharfsinn gegenüber Herrigel anzuerkennen.

Hat Heidegger, der Herrigel ja zumindest als philosophischen Kollegen wahrgenommen haben muss, auch Herrigels Schriften gekannt? In Heideggers Bibliothek finden sich keine Texte Herrigels.[33] Es scheint indes unwahrscheinlich, dass Heidegger der enorme Erfolg von *Zen und die Kunst des Bogenschießens* völlig entgangen ist. Die dort entfaltete These, dass nur das subjektlose Schießen wahrlich ins Ziel treffe, konvergiert zumindest mit ei-

30 Vgl. Shoji Yamada: Shots in the Dark. Japan, Zen, and the West, übersetzt von Earl Hartman, Chicago 2009; ders.: The Myth of Zen in the Art of Archery, in: Japanese Journal of Religious Studies 1–2 (2001), S. 28.

31 Vgl. auch Volker Zotz: Zum Verhältnis von Buddhismus und Nationalsozialismus, in: ZfR 25/1, (2017), S. 6–29. Zizek bezieht sich vor allem auf Brian Daizen Victoria: Zen at War, Lanham (MD) 2006.

32 Gershom Scholem: Zen-Nazism?, in: Encounter, 16/2, (1961), S. 96.

33 Ich danke Ulrich von Bülow für diesen Hinweis.

nem Leitthema in Heideggers Spätphilosophie, der Überwindung der Illusion vom souveränen Subjekt und der Suche nach einer nicht-machtförmigen Denkpraxis: «an-denken» statt «vor-stellen».

Auch wenn sich eine direkte Wirkungslinie nicht nachweisen lässt, so ist zumindest eine strukturelle Analogie auffällig: Bei Herrigel wie bei Heidegger ging es nach 1945 darum, den Heroismus des eigenen Denkens vor 1945 zu überwinden («von der Tat zur Gelassenheit»[34]), ohne sich ein ethisches Versagen eingestehen zu müssen. Das Modell des Zen-Buddhismus, so könnte man vermuten, dient beiden dazu, die Ambivalenz in eine ästhetisch überzeugende Schwebe zu überführen. Der «Dichter und Denker» des Seins bei Heidegger und der Bogenschütze bei Herrigel sind gleichermaßen Subjekte, die einerseits den Glanz des Außergewöhnlichen für sich reklamieren dürfen und andererseits das alteuropäische Skript des souveränen Subjekts hinter sich gelassen haben: Helden ohne Handlung, die sich deshalb auch nicht rechtfertigen müssen.

Das Bild der deutschsprachigen Zen-Rezeption wäre indes unvollständig, würde man nicht Karlfried Graf Dürckheim ins Bild rücken.[35] Der deutsche Diplomat und Psychotherapeut starb 1988 in hohem Alter in Todtmoos im Schwarzwald, wo er im Ortsteil Rütte ein Zentrum für «initiatische Therapie» betrieb. Die selbst entwickelte Form der Therapie, die «Rütte-Arbeit», lehnt sich an Motive der Individuation an, wie sie von C.G. Jung, mit dem Graf Dürckheim verkehrte, bekannt ist. Heilung heißt hier: Durchbruch zum Selbst. Meditation ist dabei ein zentraler Pfeiler.

Was zunächst skurril klingen mag, hat lebensgeschichtlich handfeste politische Hintergründe: Als Beauftragter für das Auslandsdeutschtum war Graf Dürckheim von 1938–1939 und von 1940–1945 in Japan tätig. Schon 1933 hatte er öffentlich Partei für den Nationalsozialismus ergriffen.[36] Auch er hatte in Japan Kontakt zu Herrigels Kyudo-Lehrer Awa Kenzo und bewunderte wie dieser den soldatischen Geist des Zen-Buddhismus. Für Brian Victoria ist Dürckheim schlicht ein «Zen Nazi».[37]

Anders als Herrigel begann Karlfried Graf Dürckheim jedoch erst spät, eine breite öffentliche Wirkung zu entfalten: Dürck-

34 Daniel Morat: Von der Tat zur Gelassenheit. Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger 1920–1960, Göttingen 2007.

35 Vgl. den Aufsatz von Hans-Joachim Bieber in dieser Ausgabe.

36 George Leaman: Heidegger im Kontext, Berlin 1993, S. 100.

37 Brian Victoria: A Zen Nazi in Wartime Japan: Count Dürckheim and his Sources. D.T. Suzuki, Yasutani Haku'un and Eugen Herrigel, in: The Asia-Pacific Journal, Bd. 12/3, (2014), S. 1–52.

heims Buch *Japan und die Kultur der Stille* erschien zwar 1950 im Barth-Verlag in München. Die Aufsatzsammlung *Durchbruch zum Wesen* dann 1954 in Zürich; *Transzendenz als Erfahrung,* eine Sammlung von Reden und Aufsätzen, folgte 1966. Doch erst 1984 publizierte er jenes Buch, das ihn als Vermittler des Zen in Deutschland bekannt machen sollte: *Zen und wir*. Die zahlreichen folgenden Bücher gehörten in den 80er- und 90er-Jahren zu vielgelesenen Titeln auf dem Markt der Lebensratgeber, Meditationshilfen und Therapieanleitungen. In Heideggers Bibliothek findet sich zumindest der Titel *Mächtigkeit, Rang und Stufe des Menschen* von 1950.[38]

Graf Dürckheim wurde in der späten Bundesrepublik zu einer öffentlichen Figur. In einer Dokumentation des ZDF wurde er eingeladen, die Wirkungen des *Hara* bzw. des *Chi* vor der Kamera zu demonstrieren: Gerade aus der Gelassenheit, ohne Muskelanspannung, so muss der überraschte Journalist des ZDF bei der Demonstration zugeben, erwächst die eigentliche Kraft.[39]

Auch im Falle von Graf Dürckheim lässt sich über eine direkte Wirkung auf Heidegger nur spekulieren. Offenbar sind sich Graf Dürckheim und Heidegger mehrfach begegnet, zumindest meldet dies die Lokalpresse in Todtmoos anlässlich des Todes ihres Ehrenbürgers.[40] Todtmoos und Todtnauberg trennen nur 30, allerdings kurvenreiche Auto-Minuten.

Ob und in welchem Umfang sich Heidegger bei seinen Bezügen zu Japan nicht nur auf japanische Schüler stützte, sondern auch auf Herrigel und Graf Dürckheim, dürfte schwer nachzuweisen sein, da bei Heidegger mit einer sehr gezielten Zitationspolitik zu rechnen ist.

Dennoch ist die Erinnerung an Heideggers Parteigenossen und deren Japan-Begeisterung erhellend: Die Ausleuchtung des Kontextes ergibt das Bild eines Geflechts von Bezügen, für die die Allianz zwischen dem NS-Regime und Japan eine wichtige Rolle spielte. Japan wird hier neben Griechenland zu einem Spiegel, in dem sich der deutsche Nationalismus in einem Anderen und doch Ähnlichem wiederfindet. Dies zeigt sich auch an Büchern wie *Das Geheimnis japanischer Kraft,* das der mit Karlfried Graf Dürckheim befreundete Albrecht von Urach 1942 publizierte. Heideggers Weg in eine Konvergenz mit Zen-buddhistischen

38 Ich danke Ulrich von Bülow für diesen Hinweis.

39 https://www.youtube.com/watch?v=iD_12oajsxk

40 In Gerhard Wehrs Biografie über Dürckheim spielt Heidegger indes keine Rolle: Karlfried Graf Dürckheim. Leben im Zeichen der Wandlung, Freiburg/ Basel/ Wien 1996.

Motiven erweist sich vor diesem Hintergrund weniger originell, als es zunächst den Anschein hat; eher handelt es sich um eine nicht untypische Umdeutung des eigenen philosophisch-politischen Denkens nach 1945 durch Fremdbezug. «Japan» wird so zu einem Spiegel, der das eigene Bild schöner aussehen lässt, als es angemessen wäre.

Essay

Philipp Felsch

Athen – Tokio

Das Japan der Philosophen

Michel Foucault zog sich 1978 für einige Wochen in einen Zen-Tempel am Fuß des Fuji zurück. Martin Heidegger dachte lange über das Wesen der japanischen Sprache nach. Und Roland Barthes entdeckte im «Reich der Zeichen» das semiologische Paradies. Giorgio Colli, der italienische Nietzsche-Herausgeber, war an der Kunst des japanischen Bogenschießens interessiert. Nietzsche selbst hatte seiner Schwester im Dezember 1885 aus Nizza geschrieben, wenn er bei besserer Gesundheit wäre und über die nötigen Mittel verfügte, würde er nach Japan gehen.[1]

Wie allein diese Namen illustrieren, ist der Japonismus nicht nur ein kunsthistorisches Phänomen. Er hat sich ebenso in der Philosophie ereignet und in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg unter französischen und deutschen Autoren seinen Höhepunkt erlebt. Zunächst muss man daran erinnern, dass in Japan ein ähnlich großes Interesse an europäischer Philosophie wie in Deutschland und Frankreich an japanischem Denken herrschte, was in akademischen Kontakten, Übersetzungsprojekten und Stipendien resultierte und schon in der ersten Jahrhunderthälfte vielfältige Gelegenheiten zur Begegnung bot. Doch lassen sich für den Japonismus der Philosophen nicht nur institutionelle Gründe anführen: die «edle Einfachheit» der Japaner, die ihrer Kultur einen idealen, vergeistigten Zug verlieh; ihre «Jetztgebundenheit», die von den metaphysischen Schlacken des westlichen Denkens unbelastet schien; und schließlich die aufdringliche Präsenz der fremden Zeichen, die nicht erst Roland Barthes ins Auge fiel.[2] Die folgenden Überlegungen sind einem Topos gewidmet, der für die

1 Friedrich Nietzsche an Elisabeth Förster am 20.12.1885, in: ders.: Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe, Bd. 7, München u.a. 2003, S. 127. Der Verfasser dankt Vera Wolff und Stefanie Diekmann für wertvolle Hinweise. Erste Ideen zu diesem Text wurden mit Henning Trüper diskutiert.

2 Zit. nach Karl Löwith: Der japanische Geist, Berlin 2013, S. 31, S. 55.

Japanophilie in ihrer philosophischen Spielart besonders charakteristisch scheint: der merkwürdigen, in verschiedenen Varianten begegnenden Behauptung, die moderne japanische ähnele in ihren Grundzügen der antiken griechischen Zivilisation.

Der eklektischen Imagination eines griechisch-englisch-amerikanischen Japanophilen an der Wende zum 20. Jahrhundert entsprungen, zieht sich das Motiv von den griechischen Japanern wie ein feiner Faden durch den Japonismus in der Philosophie. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts findet es nur vereinzelte Erwähnung. Doch nach der Zäsur des Zweiten Weltkriegs erlangt es geschichtsphilosophische Relevanz. Wenn Japan zu einer Projektionsfläche für Diagnosen der Nachgeschichte wurde – für jene postapokalyptischen, posthistorischen und postmodernen Befindlichkeiten also, die für das intellektuelle Klima nach 1945 so charakteristisch sind, dann, so meine Vermutung, hatte das auch mit dem Fortleben der Analogie von Athen und Tokio zu tun.

Der Zen-Tourist Michel Foucault gab während seines Tempelaufenthalts einander widerstrebende Eindrücke zu Protokoll: Einerseits bewege er sich in Japan wie in einem westlichen Land. Doch zugleich kämen ihm dessen Bewohner «viel geheimnisvoller als diejenigen aller anderen Länder der Welt» vor. Diese «Mischung aus Nähe und Ferne», die Foucault für die besondere Faszination von Japan verantwortlich machte, hat auch das Griechenlandbild des europäischen Philhellenismus seit dem 18. Jahrhundert bestimmt. Im Fremden das Eigene oder meistens das verlorene Eigene zu erblicken, machte geradezu das intellektuelle Kerngeschäft der Gräkophilen aus.[3] «Bei dem Namen Griechenland ist es dem gebildeten Menschen in Europa […] heimatlich zumute», eröffnet Hegel seine *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*. «Die Europäer haben ihre Religion, das Drüben, das Entferntere, einen Schritt weiter weg als Griechenland, aus dem Morgenlande, und zwar aus Syrien empfangen. Aber das Hier, das Gegenwärtige, Wissenschaft und Kunst, was unser geistiges Leben befriedigend, es würdig macht sowie ziert, wissen wir von Griechenland ausgegangen.»[4] Der Gegensatz von Athen und Jerusalem bildet das binäre Schema, auf dem der Orientalismus des 19. Jahrhunderts fußt: Hier die Wiege Europas, von Republik und

3 Michel Foucault und das Zen: ein Aufenthalt in einem Zen-Tempel, in: Michel Foucault: Dits et Ecrits, Bd. 3, Frankfurt/M. 2003, S. 777.

4 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Werke, Bd. 18, Frankfurt/M. 1971, S. 173 f. Zum Heimatmotiv im deutschen Philhellenismus vgl. auch Claudia Schmölders: Faust & Helena. Eine deutsch-griechische Faszinationsgeschichte, Berlin 2018.

Wissenschaft, und dort die Stadt, die Asien, asiatischen Despotismus und den Weihrauchduft der Religion repräsentiert.[5] Der moderne Japonismus hat sich nie in dieses Schema gefügt. Das Tokio, das die Japanophilen des späten 19. Jahrhunderts entdeckten, ähnelte nämlich eher einem Athen des fernen Ostens als einem weiteren Jerusalem.

Im Folgenden soll nichts über Japan selbst behauptet werden. Stattdessen geht es um die Frage, was die Analogie zwischen Griechen und Japanern über ihre westlichen Autoren aussagt. Nicht nur in der Philosophie gehört die Japanbegeisterung mittlerweile weitgehend der Vergangenheit an. Im Kielwasser der ökonomischen Konjunktur hat sich auch das kulturelle Interesse des Westens von Japan nach China verschoben. Die Spur des Japonismus führt in die lange Nachkriegszeit des 20. Jahrhunderts zurück.

Die Brücke von Tokio

Das Motiv von den griechischen Japanern geht auf den Autodidakten, Reiseschriftsteller und Wahl-Japaner Lafcadio Hearn zurück. Neben Percival Lowell und Basil Hall Chamberlain gehört er zu den angloamerikanischen Pionieren, die sich nach der Öffnung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Japan niederließen und deren Bücher für das Bild des Landes im Westen lange bestimmend gewesen sind. In Japan, wo Hearn in eine angesehene einheimische Familie einheiratete und von 1890 bis zu seinem Tod im Jahr 1904 zunächst als Sprachlehrer und später als Professor für englische Literatur an der Universität Tokio arbeitete, begegnete er einer ebenso fremdartigen wie vollkommenen Zivilisation: «Here every one has been taught; every one knows how to write and speak beautifully, how to compose poetry, how to behave politely; there is everywhere cleanliness and good taste», schrieb er in *Japan. An Attempt at Interpretation*, das postum 1904 erschien.[6]

Auch wenn Hearn auf zeitgenössische Autoren wie Fustel de Coulanges und Herbert Spencer rekurrierte: Das Bild, das er in feinen Strichen von Japan zeichnete, ist unübersehbar klassizistisch eingefärbt. Mit Spencer ordnete Hearn Japan im Vergleich zum Westen auf einer «evolutionär jüngeren» Kulturstufe ein:

5 Zur diskursiven Struktur des Orientalismus vgl. Edward Said: Orientalismus, Frankfurt/M. 1981.

6 Lafcadio Hearn: Japan. An Attempt at Interpretation, London 1905, S. 12.

«You have been transported out of your own century – over spaces enormous of perished time – into an era forgotten, into a vanished age». Die «Einfachheit», der man in Japan begegne, habe jedoch nichts mit «Barbarei» zu tun. In der Tat erinnern Hearns Beschreibungen weniger an die «Primitivität» jener Völker, für die sich die zeitgenössische Sozialanthropologie zuständig fühlte, als an die «edle Einfalt» der Griechen Johann Joachim Winckelmanns.[7] Hier wie dort das gleiche Talent zur Schönheit, der gleiche kulturschöpferische Genius, der zwanglos aus dem archaischen Charakter der Griechen bzw. Japaner floss. Nur derjenige, schrieb Hearn folgerichtig, der den homerischen Hellenen abspreche, eine ideale Zivilisation zu verkörpern, könne das guten Gewissens auch im Fall der Japaner tun. «Some of us, at last, have often wished that it were possible to live for a season in the beautiful vanished world of Greek culture.» Im fernen Osten ließ sich dieser Wunsch realisieren: Japan ermöglichte eine Zeitreise ins antike Griechenland.[8]

Ohne Zweifel war Hearns Wahrnehmung von Japan durch den Japonismus der amerikanischen Ostküsten-Bohème des ausgehenden 19. Jahrhunderts geprägt, den er während seiner Jahre in den USA kennengelernt hatte.[9] Dass er auf die Griechenland-Analogie verfiel, hatte aber aller Wahrscheinlichkeit nach einen weiteren biografischen Hintergrund. Als Sohn einer Griechin und eines englischen Militärarztes kam Hearn 1850 auf der für seinen ungewöhnlichen Vornamen verantwortlichen griechischen Insel Lefkas zur Welt. Die Symptomatik des zeitgenössischen Philhellenismus muss ihm daher schon aus familiären Gründen vertraut gewesen sein.

Für Winckelmann, der davor zurückschreckte, selbst nach Griechenland zu reisen, war die schöne Welt der Hellenen nicht nur unwiederbringlich verloren – das Pathos, mit dem er sie zu beschwören vermochte, hing geradezu davon von ab, dass er als Nachgeborener immer schon zu spät gekommen war. Daher der elegische Tonfall, der auch für seine gräkophilen Nachfolger des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts charakteristisch ist.[10] Durch den griechischen Unabhängigkeitskrieg trat jedoch eine neue Lage ein. Seit den 1820er-Jahren strömten englische, französische und deutsche Philhellenen ins Land, um die Nachkom-

7 Für den zeitgenössischen Begriff der «primitiven» Kulturen vgl. Edward B. Tylor: Primitive Culture, London 1871. Vgl. Löwith: Der japanische Geist, S. 70: «Sie [d.h. die Japaner, P.F.] sind das primitivste unter den zivilisierten Völkern und das zivilisierte unter den Primitiven.»

8 Hearn: Japan, S. 12, S. 13, S. 18f.

9 Vgl. Michael Siemer: Japonistisches Denken bei Lafcadio Hearn und Okakura Tenshin, Hamburg 1999, S. 20ff.

10 Peter Geimer: Frühjahr 1962. Ein Touristenschicksal, in: Verwindungen. Arbeit an Heidegger, hg.v. Wolfgang Ullrich, Frankfurt/M. 2003, S. 45f.

men ihrer literarischen Helden vom osmanischen Joch zu befreien. Für viele von ihnen kehrte die Hölderlinsche Melancholie im real existierenden Hellas in Form einer großen Ernüchterung zurück: Weder in den grausamen Freischärlern des Bürgerkriegs, noch in den unkultivierten Hirten, die ihre Schafe in Tempelruinen weiden ließen, vermochten sie die Protagonisten ihrer Homer- und Platonlektüren wiederzuerkennen. Diese Erfahrung klingt noch in einem nachgelassenen Aphorismus von Nietzsche aus dem Jahr 1885 nach: «Man ist nirgends mehr heimisch, man verlangt zuletzt nach dem zurück, wo man irgendwie heimisch sein kann, weil man dort allein heimisch sein möchte: und das ist die griechische Welt! Aber gerade dorthin sind alle Brücken abgebrochen.»[11] Nietzsches eingangs erwähnte Phantasie einer Japanreise datiert ins selbe Jahr. In seinem Fall mag es sich um eine zufällige Koinzidenz gehandelt haben. Erst Lafcadio Hearn stellte zwischen den beiden Destinationen wenig später einen expliziten Zusammenhang her. Die Brücke, deren Fehlen Nietzsche beklagt hatte, gab es – aber nicht in Athen, sondern in Tokio.

Doch auch der ostasiatische Zugang nach Griechenland drohte in naher Zukunft verschüttet zu werden. Als Hearn sein Buch beendete, stand Japan in einem verlustreichen, mit großem technischem Aufwand geführten Krieg gegen das russische Zarenreich, aus dem es zur Überraschung der meisten europäischen Beobachter im Jahr darauf als Sieger hervorgehen sollte. Als Inhaber einer plötzlich gefragten Expertise wandte sich Hearn abschließend daher den Bedingungen von Japans militärischer Stärke zu. Er erläuterte, wie die Meiji-Restauration das Land binnen einer Generation zwar in einen modernen Industriestaat verwandelt hatte – ohne dabei jedoch die Macht des shintoistischen Ahnenkults zu brechen, der gleichermaßen für den Heroismus der japanischen Soldaten wie für die Opferbereitschaft der japanischen Bevölkerung verantwortlich sei. Mittelfristig werde dieses «alte» aber zwangsläufig vom «neuen Japan» ausgelöscht. Aufgrund der fortschreitenden Verwestlichung hatte Hearn die vollendete Noblesse der griechischen Japaner bereits nur noch in den entlegeneren Landesteilen angetroffen. Genau wie die Philhellenisten des 19. Jahrhunderts fällt auch er am Ende der Bilanz seiner Japan-Erfahrung daher in einen elegischen Ton.[12]

11 Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 11, München u.a. 1980, S. 678. Zur Symptomatik der philhellenischen Enttäuschungen vgl. Dolf Sternberger: Die Ruinen von Athen. Deutsche Reisende des neunzehnten Jahrhunderts in Griechenland, in: ders.: Über den Jugendstil und andere Essays, Hamburg 1956, S. 83-102.

12 Hearn: Japan, S. 17, S. 485ff.

Die Scham des Agamemnon

Auch die wohl berühmteste kulturanthropologische Japan-Studie, Ruth Benedicts 1946 erschienenes *The Chrysanthemum and the Sword*, hat einen militärischen Hintergrund. Benedict war 1944 vom amerikanischen War Information Office damit beauftragt worden, die «Denk- und Empfindungsweise» eines exotischen Feindes zu erforschen, über dessen Aktions- und Reaktionsmuster offenbar immer noch große Verunsicherung bestand.[13] Zu den bekanntesten Ergebnissen ihrer Untersuchung gehört der Gegensatz von Schuld- und Schamkultur. Benedict unterschied ein westliches, innengeleitetes Subjekt, das von der Instanz seines Gewissen gesteuert wird, von einem japanischen, außengeleiteten Individuum, das sich in seinem Verhalten an der Antizipation gesellschaftlicher Sanktionen orientiert.

Einer der ersten, der diese Unterscheidung für seine Forschungen fruchtbar machte, war der irische Altphilologe Eric R. Dodds, der wenige Jahre nach dem Krieg den Streit zwischen den Klassizisten und den Dionysikern unter den Altertumswissenschaftlern neu entfachte, der auf Nietzsches *Geburt der Tragödie* zurückgeht. In seinen später unter dem Titel *The Greeks and the Irrational* veröffentlichten Sather Lectures in Berkeley suchte er 1949 den Nachweis zu führen, dass das Gros der Altphilologen den alten Griechen eine Rationalität unterstellte, die ihrer eigenen, also der von modernen Europäern entsprach. Zur Zeit des Ersten Weltkriegs war Dodds ein begeisterter Nietzsche-Leser gewesen, doch Nietzsche spielt in seiner Argumentation nur eine untergeordnete Rolle. Stattdessen – und darin bestand seine eigentliche Provokation – bezog er sich auf neuere anthropologische und psychologische Literatur, und zwar besonders auf Ruth Benedicts Japan-Studie, um das Verhalten der homerischen Helden einer neuen Lesart zu unterziehen: «Amerikanische Anthropologen haben uns kürzlich gelehrt, zwischen ‹Schamkulturen› und ‹Schuldkulturen› zu unterscheiden, und die von Homer skizzierte Gesellschaft gehört eindeutig zur ersten Klasse. Der höchste Wert für einen homerischen Menschen ist nicht ein ruhiges Gewissen, sondern das Genießen der *timé*, der öffentlichen Hochschätzung.»[14] Genau wie für ihre Götter bestehe der größte anzunehmende Unfall für die Protagonisten der *Ilias* im Gesichtsverlust, während sie von Schuldge-

13 Ruth Benedict: Chrysantheme und Schwert. Formen der japanischen Kultur, Frankfurt/M. 2006, S. 14.

14 Eric R. Dodds: Die Griechen und das Irrationale, Darmstadt 1970, S. 15. Zu Dodds' Nietzsche-Lektüre vgl. ders.: Missing Persons. An Autobiography, Oxford 1977, S. 19f. Für seine Stellung innerhalb der Altphilologie vgl. Albert Henrichs: Loss of Self, Suffering, Violence. The Modern View of Dionysus from Nietzsche to Girard, in: Harvard Studies in Classical Philology 88 (1984), S. 227f.

fühlen selbst in Fällen von grobem Fehlverhalten weitgehend verschont zu bleiben schienen. Ein halbes Jahrhundert nachdem Lafcadio Hearn in der japanischen Provinz auf antike Griechen gestoßen war, bekräftigte Eric R. Dodds dessen Analogie, aber von der anderen Seite, als er erkannte, dass die homerischen Helden in Wirklichkeit moderne Japaner waren.

Lebendiges Heidentum

Nach Dodds' Pioniertat machten sich historische Anthropologen daran, die alten Griechen auch mit anderen Kulturen zu vergleichen. Weitaus spezifischer für die Wirkungsgeschichte des Motivs von den griechischen Japanern ist daher der Fall der Geschichtsphilosophie. Zu denen, die ihre Japan-Kenntnisse während des Zweiten Weltkriegs in den Dienst der Amerikaner stellten, gehört auch der deutsch-jüdische Emigrant Karl Löwith, den es auf seiner Flucht vor den Nationalsozialisten 1936 an die Universität Sendai verschlagen hatte, bevor er sich 1941 gezwungen sah, auch Japan zu verlassen und in die USA zu gehen. 1943 publizierte Löwith einen Aufsatz über den «Japanischen Geist», den er als «Extrakt» seiner fernöstlichen Erfahrungen bezeichnete – und dessen Untertitel verrät, mit welcher Absicht er geschrieben worden war: «Ein Porträt der Mentalität, die wir verstehen müssen, wenn wir siegreich sein wollen». Löwiths «Nationalpsychologie» bietet eine Fülle von präzisen Beobachtungen aus der japanischen Lebenswelt. Es ist aber unverkennbar, dass in ihr kein Ethnologe, sondern ein Philosoph spricht, der sich für das Erbe der christlichen Überlieferung interessiert. In einem Brief an Eric Voegelin brachte Löwith im März 1945 seine Faszination für Japan auf den Punkt: «Was mich in Japan am meisten beeindruckt hat, [ist] das dort lebendige echte Heidentum […], wie ich es vorher nur aus Schulbüchern über römische + griechische Kultur kannte.»[15]

Das Motiv von den griechischen Japanern dürfte Löwith von Lafcadio Hearn übernommen haben.[16] Die Analogie als solche ist insofern nichts Neues; neu ist, dass der deutsche Emigrant sie mit geschichtsphilosophischen Energien auflud. Dazu muss man wissen, dass Löwith im japanischen Exil an seinem Buch *Von Nietzsche zu Hegel* gearbeitet hatte, in dem er sich Klarheit über die deutsche Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts zu verschaf-

15 Karl Löwith an Eric Voegelin am 14.11.1944 und am 31.3.1945, in: dies.: Briefwechsel, in: Sinn und Form 59 (2007), S. 767, S. 783.

16 In Löwiths Japan-Texten finden sich zahlreiche Verweise auf Hearn.

fen suchte, indem er sie in ihre christlichen und antiken Anteile zerlegte. Hegel – mit dem das christlich-lineare Geschichtsverständnis zu seiner klassischen Form gelangt sei – und Nietzsche – der mit seiner Lehre von der ewigen Wiederkehr «auf der Spitze der Modernität» den Versuch unternommen habe, «die geschlossene Ansicht der griechischen Welt [zu] wiederholen» – stellten für Löwith die modernen Repräsentanten dieses spannungsreichen Dualismus dar.[17]

Für Nietzsche hatten die alten Griechen die Kontrastfolie gebildet, vor deren Hintergrund die Dekadenz der Moderne erst in ihrem ganzen Ausmaß zutage trat.[18] Für Löwith wurde Japan zu einem vorgeschobenen Beobachtungsposten, der es möglich machte, die Auswirkungen der christlichen Überlieferung in der europäischen Ideengeschichte zugleich *ex negativo* zu studieren. Unter den Heiden in Sendai traf er nämlich weder die transzendente Jenseitsorientierung, noch das Konzept der individuellen Persönlichkeit oder die Idee einer fortschrittlich-linearen Geschichte an. Durch ihre Abwesenheit traten die Konturen dieser okzidentalen Errungenschaften umso deutlicher hervor. «Ein paar Jahre im fernen Osten», schrieb Löwith, auf seine japanische Erfahrung zurückblickend, «sind für ein […] differenziertes Verständnis unserer selbst fast unerlässlich.»[19]

Ähnlich wie Nietzsche sah er die Maßlosigkeit der christlich-hegelianischen Geschichtsphilosophie als Irrweg an. Seine Sympathien galten einem vorchristlichen Stoizismus, der sich der «Erkenntnis der einen und immergleichen Natur alles Seienden» verschrieb.[20] Insofern hätte er sich zur Geschichtslosigkeit der Japaner eigentlich hingezogen fühlen müssen. Wenn er dennoch bereit war, ihre Feinde mit Informationen zu beliefern – und anders als viele westliche Japanversteher auch später nie zu einem Japanophilen wurde –, dann hatte das mit seiner scharfen Kritik an den Folgen von Japans Verwestlichung zu tun. Die Meiji-Revolution und ihre Folgen hatten das Land in seinen Augen in einen schizophrenen Eklektizismus aus archaischen autochthonen und modernen westlichen Elementen gestürzt, den er politisch buchstäblich für verheerend hielt. Entgegen ihrer eigenen Beteuerungen seien die Japaner nämlich keineswegs in der Lage, die beiden Welten in einer höheren Synthese zusammenzuführen, sondern

17 Karl Löwith: Von Hegel zu Nietzsche, Hamburg 1986, S. 217.

18 Vgl. Giorgio Colli: Nach Nietzsche, Frankfurt/M. 1980, S. 162.

19 Löwith: Der japanische Geist, S. 48.

20 Peter J. Opitz: Vorbemerkung zu Löwith, in: Voegelin/Löwith: Briefwechsel, S. 765.

kultivierten eine toxische Mischung aus Minderwertigkeits- und Überlegenheitsgefühlen, deren Auswirkungen er 1941 am eigenen Leib erfahren hatte und die das Land, das ihm zumindest für einige Jahre Unterschlupf gewährt hatte, im selben Jahr dazu verleiteten, den Krieg gegen die USA zu provozieren.[21]

Fallout im Paradies

15 Jahre nach Pearl Harbour spielte Japan nicht mehr die Rolle des gefährlichen Aggressors – im Gegenteil: Es stand jetzt als Opfer der amerikanischen Atombombe da. 1958 unternahm der Essayist, Philosoph und Zeitdiagnostiker Günther Anders eine Japanreise, um an der von ihm selbst mitinitiierten *Fourth World Conference against A and H Bombs* teilzunehmen. Darf man Anders glauben, dann stellte der Atombombenabwurf auf Hiroshima die «schärfste Zäsur» in seinem Leben dar.[22] In der Tat scheint seine Wahrnehmung von Japan weitgehend von diesem Ereignis bestimmt worden zu sein. Zu Beginn seines Reisetagebuchs, das er 1959 unter dem Titel *Der Mann auf der Brücke* veröffentlichte, warnt er seine Leser, dass «von Tempeln oder Noh-Spielen, Zen-Buddhisten oder Tee-Zeremonien, […] selbst von Fischern oder Reisbauern» im Folgenden keine Rede sein würde. Wahrscheinlich spielte Anders hier auf Eugen Herrigels 1948 erschienenen Bestseller *Zen in der Kunst des Bogenschießens* an, der nicht nur in der Bundesrepublik der 1950er-Jahre eine Welle der Japan-Begeisterung ausgelöst hatte. Im «atomaren Zeitalter», das mit der Bombe begonnen habe, schreibt Anders, sei zusammen mit ihrem Begriff aber auch «die Ferne selbst» annulliert. Daher konzentrierte er sich darauf, von der gesichtslosen Stadt Hiroshima, von Begegnungen mit Kriegsversehrten und Strahlenopfern zu berichten. Doch obwohl sich die Reflexionen über das Wesen der Technik und die Situation des «post-atomaren» Menschen, die von seinen Erlebnissen ihren Ausgang nehmen, zu Fragmenten einer planetarischen Geschichtsphilosophie zusammensetzen – die so scharf verurteilte Faszination der Fremde schlich sich trotzdem ein.[23]

In der Küstenstadt Yaizu, am Grab eines Fischers, dessen Kutter während der amerikanischen Atomtests im Pazifik von radioaktivem Fallout getroffen worden war, erläuterte Anders

21 Besonders kritisch zeigt sich Löwith in seinem Nachwort an den japanischen Leser, in: Karl Löwith: Der europäische Nihilismus [1940], in: ders.: Sämtliche Schriften, Bd. 2, Stuttgart 1983, S. 532–40. Vgl. auch ders.: Der japanische Geist, S. 21. Zu Löwiths Einschätzung vgl. Lorenz Jäger: Vorwort, in: ebd., S. 8f., S. 18. Löwiths dichotomische Gegenüberstellung von archaischen eigenen und neuen westlichen Kulturelementen wird der Komplexität und insbesondere den «erfundenen Traditionen» der japanischen Modernisierung nicht immer gerecht. Vgl. Masao Maruyama: Denken in Japan, Frankfurt/M. 1988.

22 Zit. nach Thomas Pekar: Nach Hiroshima. Effekte apokalyptischen Denkens bei Günther Anders, in: Ostasienrezeption in der Nachkriegszeit. Kultur-Revolution – Vergangenheitsbewältigung – Neuer Aufbruch, hg. von Walter Gebhard, München 2007, S. 209.

23 Günther Anders: Der Mann auf der Brücke. Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki, München 1963, S. 7f. Vgl. Pekar: Nach Hiroshima, S. 209f.

seine These von der Vernichtung des Raumes im globalen Wirkungszusammenhang des Atomzeitalters. Abends im Hotel schwärmte er dagegen von der in schwarzer Lackschale servierten Suppe und von der schlichten Eleganz der Kellnerinnen – nur um auch diese Beobachtung sogleich zum Anlass für düstere Prophezeiungen zu nehmen: «Wo Kultivierte kultiviert bedient zu sein wünschen, müssen sie eben für die Kultivierung der Dienenden Sorge tragen. In der Antike war das Usus. Hier auch. Jedenfalls noch.» Sicherlich hegte Anders nicht die Absicht, die Tatsache der antiken Sklaverei zu verklären. Er meinte lediglich, das authentische Nippon zu erblicken – und als wäre das für einen Philosophen seiner Provenienz unvermeidlich gewesen, schimmerte die griechische Antike durch dieses Bild. Es ist kein Zufall, dass Anders den Hellenen ausgerechnet hier, in der Küstenstadt Yaizu, begegnete, denn schließlich hatte der Vater des Topos von den griechischen Japanern in glücklicheren Zeiten an diesem Ort seine Sommerfrische verbracht: «Hier schwamm Lafcadio Hearn in vor-atomarer Zeit. Und hielt Yaizu für den Garten Eden. Tempora mutantur.»[24]

Es wäre lohnenswert, Anders' touristische Erfahrungen mit denen seines akademischen Lehrers Heidegger abzugleichen, der sich 1962 auf eine Kreuzfahrt in die Ägäis einschiffte, um dem verlorenen Anfang der europäischen Seinsgeschichte am Ort *seiner* philosophischen Sehnsucht nachzuspüren. Genau wie der Anti-Atom-Aktivist Anders in Japan, wurde auch Heidegger «im Griechenland» mit der erdumspannenden Gewalt des technischen «Gestells» konfrontiert. Wie er seine Reflexion über den «Strahlungsgürtel der modernen Technik» mit dem «Andenken an das Eigene des Griechentums» verband, kann hier nicht näher erläutert werden.[25] Stattdessen geht es um den Umstand, dass auch Anders im fernen Osten auf Spuren eines bedrohten oder sogar schon verlorenen Eigenen stieß. In der «atomaren Situation» hatte sich Japan in ein Fanal verwandelt, in ein wertvolles Beweisstück für seine apokalyptische Geschichtsphilosophie. Der Besucher schreckte nicht einmal davor zurück, seine Gastgeber selbst an ihre eschatologische Rolle zu erinnern. Nicht nur, dass er bemängelte, das neue Hiroshima sehe wie ein Vorort von Los Angeles aus. Angesichts ihres singulären Ruinenwertes fiel es

24 Anders: Der Mann auf der Brücke, S. 49.

25 Martin Heidegger: Aufenthalte, Frankfurt/M., 1989, S. 16.

ihm schwer zu akzeptieren, dass die Stadt überhaupt wiederaufgebaut worden war.[26]

Die Inseln des Posthistoire

Im selben Jahr, in dem Anders sein Reisetagebuch veröffentlichte, hielt sich der französisch-russische Philosoph und leitende Europa-Beamte Alexandre Kojève in Japan auf. Es lag ihm fern, nach Indizien der Apokalypse zu suchen, doch auch ihm begegnete das Land im Modus der Nachgeschichtlichkeit. Vor dem Krieg hatte Kojève in einer Reihe längst legendärer Vorlesungen über die *Phänomenologie des Geistes* eine ganze Generation französischer Intellektueller mit dem in Paris damals noch wenig bekannten Werk von Hegel vertraut gemacht. Die besondere Faszination von Kojèves Interpretation beruhte darauf, dass er Hegels Geschichtsphilosophie auf den Kampf um Anerkennung, auf die berühmte Dialektik von Herr und Knecht reduzierte – und dass er diese Dialektik auf die politischen Ereignisse des 19. und 20. Jahrhunderts bezog. Für Hegel ging der Kampf um Anerkennung – und damit die Geschichte – in dem Moment zu Ende, in dem die Herren und die Knechte zu Selbstbewusstsein gelangten und sich in einer «Gesellschaft der freien Bürger» wechselseitig anerkannten. Die entscheidende Frage, deren Beantwortung Kojève stets aufs Neue revidieren musste, lautete, wann und wo diese Situation, die er sich zunächst als Rückkehr in einen bedürfnislosen Naturzustand vorstellte, realhistorisch eingetreten sei. In den 1930er-Jahren hatte er das Posthistoire noch in Stalins Sowjetunion, nach dem Krieg dann in der Überflussgesellschaft der USA verortet. Seine Japanreise von 1959 veranlasste ihn zu einer weiteren Revision.[27]

In seiner dreihundertjährigen Isolationsperiode, schrieb Kojève in einer Fußnote zur zweiten Auflage seiner Hegel-Interpretation, die Anfang der 1960er-Jahre erschien, sei Japan de facto aus der Geschichte ausgetreten. Entgegen dessen, was seine Theorie voraussagte, hätten sich aber dennoch keine Symptome der Nachgeschichte – weder eine Verkümmerung der Kultur, noch eine Animalisierung des Menschen – eingestellt. Was Kojève stattdessen in Japan angetroffen hatte, waren raffinierteste Formen ästhetischer Verfeinerung wie die Teezeremonie oder die Selbst-

26 Vgl. Pekar: Nach Hiroshima, S. 296.

27 Eine ebenso kurze wie brauchbare Darstellung von Kojèves Hegel-Lektüre und insbesondere der Wortlaut seiner in der Suhrkamp-Übersetzung bis heute fehlenden Japan-Fußnote finden sich bei Traugott König: Die Abenteuer der Dialektik in Frankreich, in: Fugen. Deutsch-französisches Jahrbuch für Text-Analytik, Bd. 1, Olten 1980, S. 282–89.

mordrituale gewesen, die aber, und das war für seine Argumentation entscheidend, nicht länger einer kriegerischen, das heißt Geschichte produzierenden Aristokratenkaste vorbehalten, sondern Herren und Knechten gleichermaßen zugänglich waren. «Japan, das sind 24 Millionen Snobs», erklärte Kojève einige Jahre später in einem seiner seltenen Interviews. «Neben dem japanischen Volk ist die englische High Society ein Sammelsurium von betrunkenen Seeleuten.»[28] In diesem Volk, das sich in einer Sphäre apolitischer Stilisierung eingerichtet hatte, erkannte er eine alternative Version des Posthistoire wieder. Anstatt der «Barbarisierung der Japaner» sagte er daher die unausweichliche «Japanisierung» des Westens voraus.[29]

Die Griechen spielen in Kojèves fernöstlicher Prophezeiung keine explizite Rolle. Sie kommen aber unausgesprochen in ihr vor. In seinen Memoiren *Lost Japan*, einem der letzten Manifeste der japonistischen Epoche, hat der amerikanische Japan-Liebhaber Alex Kerr 1993 die Unterschiede zwischen sinologischem und japanologischem Habitus charakterisiert. Kerr zufolge lassen sich Sinologen von Chinas wechselvoller Geschichte und seinen gewaltigen Raumdimensionen verzaubern. Dagegen seien Japanologen von der durchritualisierten Statik der japanischen Gesellschaft fasziniert. Während sich Erstere mit Dynastien, Kriegen, Revolutionen und Dissidenten beschäftigten, dächten Letztere über Formen der Etikette, Zeremonien oder über den Wandel japanischer Familienstrukturen nach. Mit anderen Worten: Alexandre Kojève scheint mit seinen nachgeschichtlichen Spekulationen also ein suggestives Schema bedient zu haben. Während China die Stunde der großen Politik ankündigte, faszinierte Japan als apolitische Kulturnation.[30]

Genau diese beiden entgegengesetzten Rollen hatten in der modernen europäischen Imagination aber lange Zeit die Griechen und Römer gespielt. Einem Klassizismus, der die Wechselfälle der politischen Geschichte anhand der Standardsituationen aus dem Römischen Reich taxierte, stand seit dem 18. Jahrhundert ein Philhellenismus gegenüber, der die Griechen als Urheber des viel relevanteren, weil kulturellen Erbes begriff. Von Winckelmann bis Nietzsche stößt man immer wieder auf den gleichen Kontrast: dort die politisch und militärisch überlegenen Römer und hier

28 Gilles Lapouge: Hegel, das Ende der Geschichte und das Ende des philosophischen Diskurses. Gespräch mit Alexandre Kojève (1968), in: Vermittler. Deutsch-französisches Jahrbuch, Bd. 1, Frankfurt/M. 1981, S. 124.

29 Zit. nach Traugott König: Die Abenteuer der Dialektik, S. 289.

30 Vgl. Alex Kerr: Lost Japan. Last Glimpses of Beautiful Japan, London 2015, S. 79ff.

die Griechen, das «einzige geniale» (Nietzsche) weil genuin kulturschöpferische Volk des europäischen Altertums. Für eine deutschsprachige Intelligenz, die ihre politische Ohnmacht kompensieren musste, gaben diese apolitischen Griechen spätestens seit der Niederlage gegen Napoleon eine verführerische Blaupause ab.[31] Und für die europäischen Philosophen, die nach 1945 den Verlust der utopischen Horizonte, die Kristallisation der kulturellen Formen und das Abschmelzen von politischen Handlungsoptionen im Posthistoire diagnostizierten, stellte Japan eine ebenso inspirierende wie beunruhigende Projektionsfläche dar.[32]

Für die Diagnose von Japans Nachgeschichtlichkeit boten sich evidente Anhaltspunkte: die Demilitarisierung des Landes nach der Niederlage, die Geschichtslosigkeit der modernen japanischen Gesellschaft und, last but not least, die apokalyptische atomare Zäsur.[33] Doch allein durch Reiseeindrücke wie die von Kojève oder Anders ist die geschichtsphilosophische Überhöhung des Landes nicht zu erklären. Für das Bild einer in Schönheit erstarrten, von Politik befreiten Gesellschaft muss man ebenso die Translation des alten philhellenistischen Topos in Rechnung stellen.

Der stille Franzose

Genau wie mit seiner Hegel-Vorlesung setzte Kojève auch mit seinem Japonismus einen Trend: Unter französischen Intellektuellen grassiert in den 1970er-Jahren die Japan-Mode. 1970 publizierte Roland Barthes das *Reich der Zeichen*; wenig später entwickelte Jacques Lacan in seinem Seminar die auf eine Japanreise zurückgehende (und an Ruth Benedicts These von der fehlenden Schuldkultur erinnernde) Theorie, dass die Japaner der Psychoanalyse aufgrund ihrer Sprache und ihrer Schriftzeichen weder bedürftig noch zugänglich seien.[34] 1977 unternahm Claude Lévi-Strauss seine erste Japan-Reise; wie eingangs erwähnt, hielt sich Foucault im Jahr darauf für einige Wochen in einem Zen-Tempel auf.[35]

Zu den Impulsgebern der französischen Japanophilie dieser Jahre gehört Maurice Pinguet, zwischen 1955 und 1968 zuerst Dozent an der Universität und anschließend Leiter des Französisch-Japanischen Kulturinstituts in Tokio. Seit ihrer gemeinsamen Studienzeit an der Ecole Normale Supérieure war Pinguet mit Foucault befreundet; 1966 lud er Roland Barthes zu einem

31 Vgl. Manfred Landfester: Griechen und Deutsche: Der Mythos einer «Wahlverwandtschaft», in: Mythos und Nation. Studien zu Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit, Bd. 3, hg. von Helmut Berding, Frankfurt/M. 1996, S. 198–219.

32 Zum Habitus des posthistorischen Intellekturellen vgl. Lutz Niethammer: Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?, Reinbek 1989.

33 Die vielfach beobachtete Geschichtslosigkeit der Japaner muss als Folge des kulturrevolutionären Bruches im Zuge der verordneten Verwestlichung angesehen werden. «Wir haben keine Geschichte, unsere Geschichte beginnt erst jetzt», zitiert der deutsche Arzt und Wahljapaner Erwin Bälz bereits in den 1870er-Jahren einen Tokioter. Vgl. Erwin Bälz: Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan, Stuttgart 1931, S. 27f. Vgl. Kerr: Lost Japan, S. 85.

34 Das Gleiche behauptete Lacan später auch in Bezug auf Katholiken. Vgl. Kazushige Shingu: Freud, Lacan and Japan, in: Perversion and Modern Japan. Psychoanalysis, literature, culture, hg. von Nina Cornyetz und J. Keith Vincent, London 2010, S. 261–72.

35 Lévi-Strauss' Auseinandersetzung mit Japan in: ders.: Die andere Seite des Mondes. Schriften über Japan, Frankfurt/M. 2012.

Aufenthalt an seinem Institut in Tokio ein, während dessen Barthes mit der Niederschrift von *Das Reich der Zeichen* begann. 1984 publizierte Pinguet schließlich selbst eine umfangreiche Analyse und Geschichte der japanischen Kultur, die dem *Freitod in Japan* gewidmet ist.

Pinguet beginnt seine Untersuchung mit einer Beschreibung des Selbstmords von Cato dem Jüngeren, der ein Fanal für die verratene Republik setzte, als Cäsar die Macht usurpierte, indem er sich das Leben nahm. In Pinguets Lesart wird Cato zum letzten Repräsentanten einer Ethik, die den Selbstmord für legitim erachtete, weil er ihr als Akt der ultimativen Freiheit galt. Es folgt ein an Nietzsche und Heidegger geschulter Abriss über den Verlust dieser Ethik durch die Heraufkunft der abendländischen Metaphysik. Nur Japan, das «Land der Immanenz», schreibt Pinguet, habe sich «niemals die Freiheit zu sterben […] nehmen lassen». Anders als Karl Löwith, der sich trotz seiner neo-stoischen Überzeugungen nicht mit Japan identifizieren mochte, bietet Pinguet daher auch keine distanzierte kulturanthropologische Beschreibung, sondern will entschieden zu den pazifischen Griechen zurück: «Sich von der […] Metaphysik zu lösen, das unglückliche Bewußtsein, das alles Bessere im Namen des Guten verleumdet, zu zerstreuen, das Ressentiment des Nihilismus, der nicht den Tod, sondern alles, was stirbt, für nichtig erklärt, versiegen zu lassen – ja, Japan kann aus der fernsten Ferne seiner Geschichte dieser schwer zu erfüllenden Hoffnung neuen Mut geben.»[36]

Eine der prononciertesten ist Pinguets 1996 auch auf deutsch erschienene Studie zugleich eine der letzten Apotheosen der griechischen Japaner. Nach dem Ende des japanischen Wirtschaftswunders büßte das Land auch seine philosophische Strahlkraft für den Westen ein. Nur noch selten tritt es uns seither als überlegene Alternative, als spiritueller Jungbrunnen oder bessere Zukunft entgegen. Die Meldungen von entfremdeten Teenagern oder Agenturen, die Ersatzfamilienmitglieder an vereinsamte Großstadtbewohner vermieten, suggerieren stattdessen, dass die Segregationen der Moderne in Japan schon weiter fortgeschritten sind. Die Rolle der boomenden asiatischen Supermacht hat China übernommen. Dagegen muss sich Japan bis auf Weiteres damit begnügen, die Dystopien des Kapitalismus zu repräsentieren.

36 Maurice Pinguet: Der Freitod in Japan. Geschichte der japanischen Kultur, Frankfurt/M. 1996, S. 10, S. 20 ff.

Denkbild

Alexander Roob

Absturz an den Klippen Albions

William James Lintons Vision einer English Republic

Ende 1850, kurze Zeit nachdem die kontinentaleuropäischen Revolutionen gegen die dynastische Ordnung der Restaurationszeit niedergeschlagen waren und die Hoffnungen auf eine demokratische Wende am Boden zerstört schienen, hob der englische Politkünstler William James Linton ein Magazin aus der Taufe, das voller Enthusiasmus zur Fortsetzung der nationalstaatlichen Umgestaltung Europas aufrief.[1] Die folgenden viereinhalb Jahre arbeitete er zuerst in wöchentlichen, dann in monatlichen Lieferungen an der Ausgestaltung seiner Vision eines vereinten Europa basisdemokratischer Nationen. Ihre Realisation hielt er für eine zwingende Vorstufe auf dem Weg zur Weltrepublik, dem finalen Stadium eines göttlichen Weltplans. Nachdem selbst Frankreich als letztes republikanisches Bollwerk wegzubrechen drohte, da es von monarchistischen Kräften dominiert wurde, denen es zu allem Überfluss auch noch gelungen war, den einzigen Hoffnungsfunken in Gestalt einer radikaldemokratischen Republik in Rom zu ersticken, sah er nun England in der Pflicht, zwei Jahrhunderte nach dem Intermezzo des *English Commonwealth* wieder an die Spitze des Demokratisierungsfortschritts zu treten. Um diese prädestinierte Leitrolle übernehmen zu können, bedurfte es allerdings einer moralisch-kulturellen und, wie der Name des Magazins verriet, auch einer konstitutionellen Erneuerung, denn der gegenwärtige Parlamentarismus kaschierte Lin-

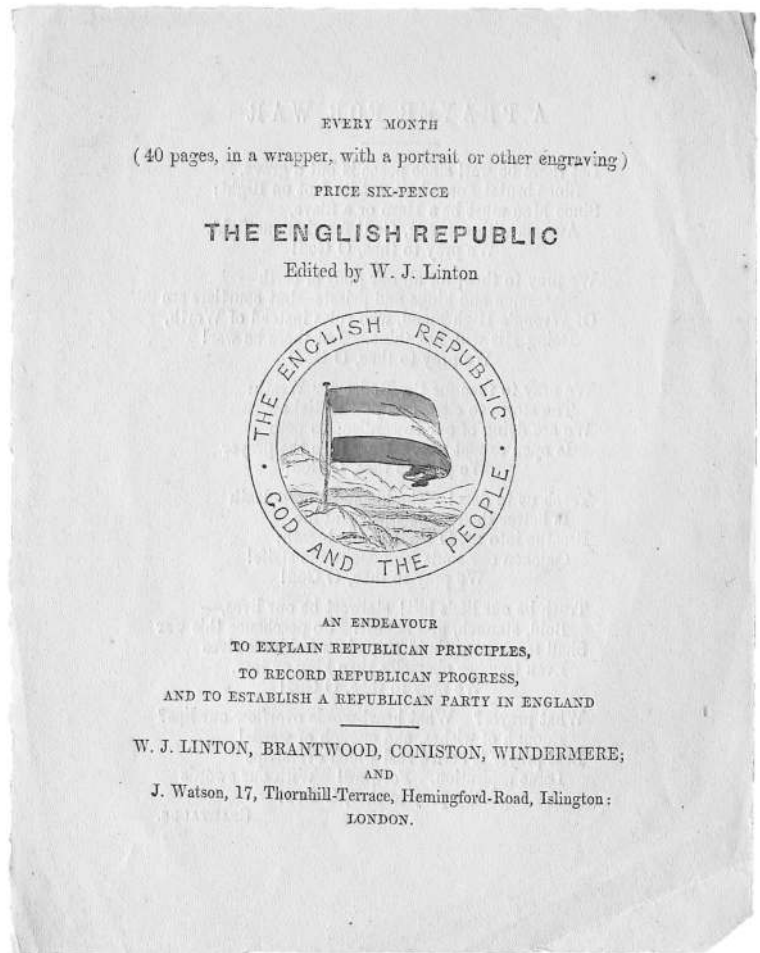
1 Grundlage für diesen Beitrag war der Aufbau des William James Linton-Archivs, dessen Materialien in kommentierter Form seit 2010 auf der Website des Melton Prior Institute for Reportage Drawing and Printing Culture verfügbar sind.

tons Auffassung zufolge mehr schlecht als recht ein oligarchisches System, das skrupellos mit der autokratischen Reaktion paktierte.

Das erklärte Ziel des Magazins war die Begründung einer republikanischen Reformbewegung nach dem Vorbild des 1831 von dem Genueser Literaturkritiker und Revolutionär Giuseppe Mazzini formierten Geheimbunds *La Giovane Italia*. Mazzinis Organisation hatte nicht nur als ideologisches Ferment der italienischen Einigungsbewegung fungiert, sondern auch als Motor der 1848er-Erhebungen. Ihr nationalistisches Programm verbreitete sich nach kurzer Zeit europaweit: mit ersten Ablegern im deutschen Staatenbund (*Junges Deutschland*) und im zerteilten Polen (*Młoda Polska*). Auch in England hatte man sich dieses erfolgreichen jung-nationalen Labels bedient, kurioserweise jedoch von antirepublikanischer Seite. *Young England* stand seit Beginn der 1840er-Jahre nämlich für die Reformideale einer Gruppierung konservativer Intellektueller aus dem anglo-katholizistischen Umkreis, die auf eine moralische Fundierung der hierarchischen Gesellschaftstrukturen nach mittelalterlichem Vorbild abzielten. Wenn Linton im Vorwort der *English Republic* also von der Etablierung einer «wirklichen» *Young England*-Partei sprach, dann meinte er damit das Originalformat Mazzinischer Prägung.[2] Das ging auch unmissverständlich aus der Anzeige und dem Titelblatt des ersten Jahrgangs hervor, die mit dem legendären Motto von *La Giovane Italia* «God and the People» warben *(Abb. 1)*.

Mit einer sehr überschaubaren Auflagenhöhe von ca. 300 Exemplaren, von denen die meisten kostenfrei verteilt wurden, stand der Wirkungskreis der *English Republic* allerdings in diamentralem Gegensatz zum Anspruch, Mazzinis übernationaler Nationalbewegung neuen Schwung zu verleihen. Linton wusste um die Vorhaltung der Donquichotterie und versuchte ihr, allerdings nur wenig überzeugend, im Vorwort zu entgegnen. Tatsächlich handelte es sich bei seiner politischen Publizistik, die er seit 1839 zuerst im Rahmen des Chartismus, der sich gerade formierenden englischen Arbeiterbewegung, betrieben hatte, eher um ambitionierte Autorenprojekte als um eine wirkungsvolle Propagandatätigkeit. Im chartistischen Umfeld war dieser Konflikt zwischen interventionistischem Anspruch und künstle-

2 William James Linton: The English Republic, Bd.1, 1850/51, S. 4.


EVERY MONTH

(40 pages, in a wrapper, with a portrait or other engraving)

PRICE SIX-PENCE

THE ENGLISH REPUBLIC

Edited by W. J. Linton

THE ENGLISH REPUBLIC · GOD AND THE PEOPLE ·

AN ENDEAVOUR
TO EXPLAIN REPUBLICAN PRINCIPLES,
TO RECORD REPUBLICAN PROGRESS,
AND TO ESTABLISH A REPUBLICAN PARTY IN ENGLAND

W. J. LINTON, BRANTWOOD, CONISTON, WINDERMERE;
AND
J. Watson, 17, Thornhill-Terrace, Hemingford-Road, Islington:
LONDON.

Abb. 1
William James Linton, Werbezettel für «The English Republic». Brantwood, undatiert, handkolorierter Holzstich.

rischer Konsequenz unauffällig geblieben. Politischer Pamphletismus, Sensationsjournalismus und die anspruchsvollen dichterischen Auftritte der frühen Arbeiterliteratur gingen in dieser Anfangsphase der Massenpresse Hand in Hand. Die Grenzen zwischen populären und straff organisierten Periodika wie dem *Northern Star* und *The Charter*, die in Auflagen von bis zu 50 000 in Umlauf waren, und obsessiven Einzelunternehmungen, die zwar unter der Flagge der Bewegung segelten, aber nur in der Lage waren, eine verschwindende Minderheit zu erreichen, waren fließend. Die Betreiber dieser radikalen Autorenpressen kamen in der Regel aus dem gebildeten Druckermilieu und verfügten relativ umstandslos über die Produktionsmittel. Sie waren daher in der Lage, ihre Blätter individuell in der Art von Weblogs zu reali-

sieren. Ein Paradebeispiel war Lintons erstes Magazin *The National. A Library for the People* (1839), das überwiegend aus von ihm kompilierten und teilweise auch übersetzten historischen Literaturexzerpten bestand *(Abb. 2)*. Alle anderen Beiträge – Dichtungen, Essays und Polemiken – stammten aus der eigenen Feder. Die singulare Autorenschaft verbarg sich hinter einer Vielzahl von Pseudonymen wie *Spartacus*, *Gracchus* oder *One of the People*. Auch die *English Republic* bot seinen literarischen Ambitionen eine reiche Plattform. So erstreckte sich die Veröffentlichung seines aus 46 Gedichten bestehenden Brecht-artigen Zyklus *Rhymes and Reasons against Landlordism,* mit dem er für eine egalitäre Bodenreform agitierte, über neun Ausgaben.

Während *The National* als eine Art republikanischer Bildungskanon eindeutig retrospektiv orientiert war, ging es bei der *English Republic* um die Evokation eines aktuellen politischen Zeitbilds. Linton machte sich dafür die Gunst der Stunde zunutze. London war zum Sammelbecken europäischer Konterrevolutionsflüchtlinge geworden, in dem sich führende Republikaner aus allen Ländern die Hand gaben. Durch sein Engagement in diversen Hilfsorganisationen verfügte er über ein ausgezeichnetes Netzwerk, das er in seinem Magazin zum Sprechen brachte. Zu den prominentesten Mitarbeitern zählten Alexander Herzen, Arnold Ruge, Karl Stolzman und Giuseppe Mazzini, der ideologische Pate der Unternehmung.[3] Die *English Republic* lieferte jedoch nicht nur eine Momentaufnahme vom nachrevolutionären Europa aus der Perspektive der Exilanten, sondern vermittelte auch einen differenzierten Eindruck von der ideologischen Gemengelage im Gastland in der kritischen Phase nach dem Scheitern der großen Arbeiterbewegung, die die auseinanderdriftenden Parteiungen lange Zeit gebündelt hatte. Lintons Biograf, der australische Sozialhistoriker Francis Barrymore Smith, würdigte denn auch die Leistung der *English Republic* als «die umfangreichste und verwegenste Übertragung des europäischen Republikanismus ins Englische».[4]

Mit seinen dichterischen Ambitionen stand Linton im radikalen Milieu nicht allein. Außergewöhnlich war allerdings die Bandbreite seiner literarischen Experimente und mehr noch die bildnerische Tätigkeit, die ihn von allen anderen Publizisten der

3 Mazzini war insofern eine Ausnahme, als er sich bereits seit 1837 im Londoner Exil befand und dort über eine viel breitere Anhängerschaft verfügte als andere Revolutionsführer.

4 Francis Barrymore Smith: Radical Artisan. William James Linton. 1812–97, Manchester 1973, S. 105.

Abb. 2
William James Linton, The Deluge, Titelblatt für «The National: A Library for the People», London 1839, Holzstich.

Arbeiterbewegung unterschied. Er war ausgebildeter Xylograph und stellte sich als Reproduktionsgrafiker, Typograph und Illustrator in den Dienst der emanzipatorischen Sache. Berücksichtigt man auch seine organisatorischen Leistungen und seine unzähligen öffentlichen Auftritte als Redner und Dichter – 1849 wurde beispielsweise sein bekanntestes Agitprop-Poem «The Gathering of the People» auf einer Chartistischen Großveranstaltung zur

Musik Beethovens intoniert –, dann zeichnet sich parallel zu Richard Wagners Ambitionen im Musiktheater das Gesamtbild einer neuartigen politischen Universalkunst ab. Angesiedelt zwischen dem Totalitätsanspruch der Romantik und Ausdrucksformen eines realpolitischen Engagements, wie sie erst im Übergang zum 20. Jahrhundert künstlerisch virulent wurden, ließ sich Lintons Kunst ähnlich schwer greifen wie die nachrevolutionären politischen Umstände, die ihr zugrunde lagen. Die *English Republic* blieb allerdings das letzte Autorenprojekt, das er in einem öffentlichen Rahmen verwirklichen konnte, und somit auch das einzige Unternehmen, bei dem man von einem interventionistischen Gesamtkunstwerk sprechen konnte. Anfang 1855, als der Krimkrieg eine neue Phase des Imperialismus einleitete, verabschiedete er sich von seinen letzten verbliebenen Lesern als ein deprimierter *political Jeremiah.*

Mit der postchartistischen Internationalisierung und Liberalisierung der Arbeiterbewegung verschoben sich für Linton nicht nur die inhaltlichen Parameter, sondern auch die publizistischen Rahmenbedingungen, letztere in Richtung autonome Künstlerpresse. Die Vertreter der sozialistischen *Arts and Crafts*-Bewegung sind ihm Jahrzehnte später in dieser eskapistischen Tendenz nachgefolgt, darunter auch sein Schüler Walter Crane. Im Werk von dessen Mitstreiter William Morris trat der innere Widerspruch zwischen politischem Engagement, kommunitärem Kunstbegriff und einer elitären Produktions- und Distributionsweise am prominentesten zutage. Die Donquichotterie der *English Republic*, dieses auf lange Zeit letzte bedeutende Dokument interventionistischer Kunst, stellte die Weiche für diese zwiespältige Entwicklung.

Der Übergang zur *Private Press*-Bewegung war bereits in ihre Editionsgeschichte eingeschrieben. Der letzte Jahrgang konnte nämlich nicht weiter im nordenglischen Leeds produziert werden, sondern musste von Linton selbst gedruckt werden. Anlass war nicht nur das nachlassende Interesse an der Kampagne, sondern auch der Rückzug von Lintons Verleger und politischem Mentor James Watson, ein legendärer Londoner Buchhändler und Mitbegründer der chartistischen Bewegung. Da er weiterhin mit der Teilfinanzierung eines befreundeten Industriellen rech-

nen konnte, entschloss Linton sich kurzerhand zur Selbsthilfe. Er erwarb eine Drucklizenz und übernahm in seinem Wohnort im abgeschiedenen Brantwood neben der Redaktionsarbeit auch noch den Satz, den Druck und die Distribution. Unterstützt wurde er dabei von zwei jugendlichen Anhängern aus dem Druckergewerbe. Noch 18 Jahre später, als John Ruskin Lintons verwildertes Anwesen im malerischen Lake District übernahm, zeugten zwei große Wandgraffiti mit den Mazzinischen Motti *God and the People* und *Ora e Sempre* von der konspirativen Produktionsatmosphäre. Ruskin ließ die revolutionären Inschriften dann im Zuge seiner umfangreichen Renovierungs- und Umbaumaßnahmen entfernen. Mit dem Immobilienerwerb ermöglichte er allerdings dem mittlerweile ausgewanderten Linton in Neuengland die Einrichtung einer neuen Autorendruckerei, der *Appledore Press*, deren zahlreiche Publikationen auch in den englischen *Arts and Crafts*-Kreisen kursierten. Eine persönliche Bekanntschaft zwischen dem frühen Agitprop-Künstler und dem sieben Jahren jüngeren Kunsthistoriker, Sozialrefomer und spiritus rector der *Arts and Crafts*-Bewegung ist hingegen nicht überliefert. Es gibt allerdings genügend Hinweise, die auf einen gegenseitigen Einfluss schließen lassen. Ein Mitarbeiter der Ruskin-Society, der Schriftsteller Kineton Parkes, führte beide schließlich 1890 in einer *Painter-Poets*-Anthologie zusammen. Ein Jahr danach verhalf er der *English Republic* durch die Herausgabe einer gekürzten Buchausgabe zu einer verspäteten Bekanntheit. Sie erschien in einer populären sozialwissenschaftlichen Reihe zusammen mit Einführungen in Owens Kooperativ-Bewegung und Marx' *Kapital*. Parkes Besinnung auf Lintons uneingelöste kommunitäre Vision und sein Insistieren auf deren ungebrochene Aktualität fiel mit der Veröffentlichung von William Morris' sozialutopischem Fortsetzungsroman *News from Nowhere* zusammen, einer historisierenden Ausmalung des agrarisch-basisdemokratischen Gesellschaftsmodells, das auch die Grundlage von Lintons *Republic* bildete.

Es dauerte mehr als ein halbes Jahrhundert, bis man sich in einer sowjetischen Anthologie über englische Arbeiterliteratur, die zweisprachig für den internationalen Markt produziert wurde, erneut an Lintons politische Publizistik erinnern sollte.[5] Bezeich-

5 Yuri V. Kovalev: An Anthology of Chartist Literature. Foreign Languages Publishing House, Moskau 1956.

nenderweise bedurfte diese erste Veröffentlichung von Ausschnitten aus der *English Republic* im 20. Jahrhundert einer sogenannten Tauwetterperiode, denn ideologisch war sie weder im Sozialismus oder Kommunismus zu verorten, die von Mazzini und Linton als tyrannisch abgelehnt wurden, noch im kapitalistischen Parlamentarismus, den sie als undemokratisch und ausbeuterisch verwarfen. Zwanzig Jahre später nahm Francis Barrymore Smith einen weiteren Anlauf, Lintons Hauptprojekt auszugsweise in seiner hervorragend recherchierten Biografie ins Spiel zu bringen. Doch seine Interpretation der *Republic* als «offenem Programm» und «kreativem, stimulierendem Projekt» verfing nicht wirklich. Sie spiegelte eher den libertären sozialutopischen Impuls der frühen 1970er-Jahre, als auf die eminenten Schwierigkeiten im Umgang mit dem widersprüchlichen Erbe der frühsozialistischen Strömungen einzugehen. Als besonders kritisch erweist sich die Auseinandersetzung mit dem autoritären und religiös aufgeladenen Saint-Simonismus, der die Basis von Mazzinis schwammiger Vorstellung einer sozialen Demokratie und einer europäischen Staatengemeinschaft bildete. Der unaufgelöste Widerspruch zwischen nationalistischen und internationalistischen Tendenzen, der bereits die 1848er-Revolutionen kennzeichnete und der sich wie ein roter Faden durch Lintons Periodikum zieht, scheint gerade vor dem Hintergrund der europäischen Frage hochaktuell. Mazzinis Parole für nationale Befreiung und bedingungslose Selbstaufgabe, «Ora e sempre», die die Arbeit an der *English Republic* motivierte, konnte später sowohl von faschistischer Seite als auch vom antifaschistischen Widerstand ins Feld geführt werden.

Linton und der nur wenige Jahre ältere Mazzini *(Abb.3)* hatten beide eine ähnliche Prägung erfahren. Sie studierten die Schriften der Aufklärung, des Jakobinismus und der englischen Romantik und waren dann unter den Einfluss des sozialrevolutionären Katholizismus des Abbé de Lamennais geraten. Dessen Vision einer endzeitlichen demokratischen Theokratie bildete eine der Hauptachsen ihres messianischem Republikanismus. In der Nachfolge Saint-Simons und Lamennais' gerierten sie sich als Priester einer politischen Religion, deren Gegenstand die Nation selbst war. Die jakobinische Idee der Volksherrschaft und die or-

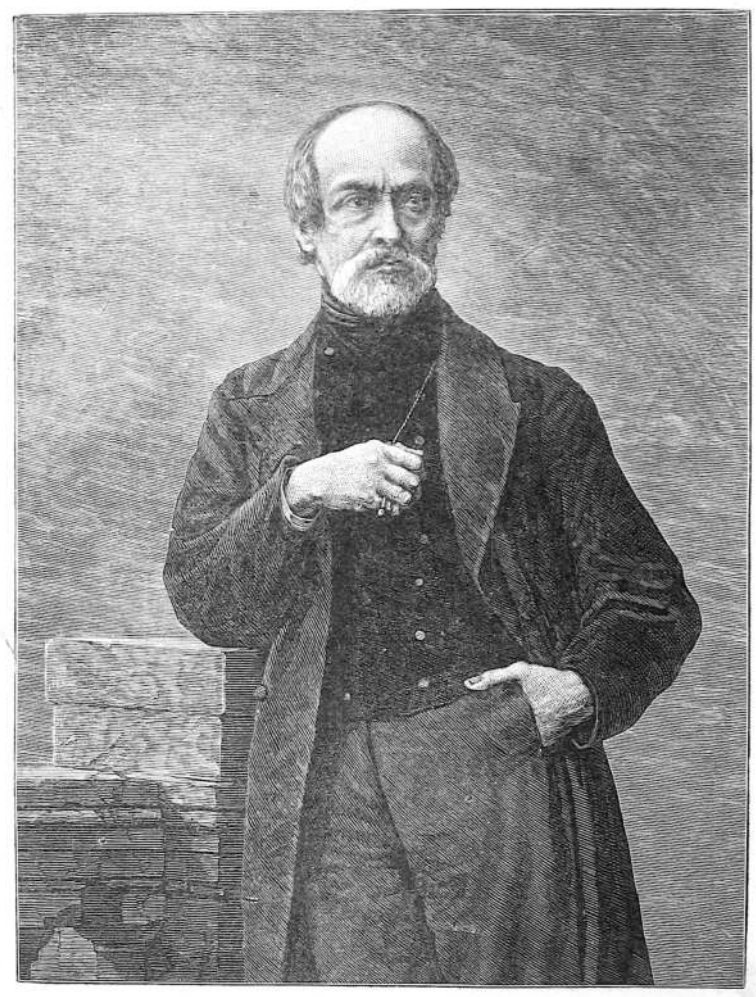


Abb. 3
William James Linton, Giuseppe Mazzini, Holzstich, Probedruck, Hamden ca. 1885.

ganismische Staatsvorstellung der Romantik erfuhren durch diesen Kurzschluss mit dem politischen Katholizismus eine verhängnisvolle totalitäre Steigerung. Ideologisch lagen die monarchistische *Young England*-Bewegung und Lintons unrealisierte «wahre» *Young England*-Partei also gar nicht so weit auseinander wie man vermuten konnte. Mazzini, der die meiste Zeit seines Lebens in England verbrachte, bediente beide Lager, sowohl den christlich-konservativen Tory-Sozialismus, dem Thomas Carlyle und John Ruskin anhingen, als auch die Parteiungen der Arbeiterbewegung, denen sich Linton verbunden sah. Seit seinem kurzen römischen Abenteuer als Anführer der 1849er-Republik verehrte man ihn in England als zweiten Luther, dem es

gelungen war, den Papst aus seinem Stammsitz zu vertreiben, und als Nachfolger Cromwells. Für Linton, der sein Projekt in der Nachfolge des *Commonwealth* sah, muss seine Einbindung also nahezu zwingend gewesen sein. Marx durchschaute Mazzinis konterrevolutionären Mystizimus, genauso wie Mazzini im Bodensatz des Marx'schen Kommunismus einen Absolutismus neuer Prägung aufscheinen sah. Der italienische Interpret des frankokatholischen Sozialismus und der englischen Romantik hielt sich für ein Sprachrohr des «Messias-Volks» und entwickelte eine Rhetorik, die zugleich bombastisch, apodiktisch und nebulös sein konnte. Sie lebte von der sakralen Aufladung einzelner Begriffe, die er seiner jungnationalen Bewegung als Schlagworte einhämmerte. Benito Mussolini zählte zu seinen erfolgreichsten Sprachschülern. Die Erkenntnis, dass sich der Geist des Populismus und der Geist der europäischen Union die gleiche rhetorische und sozialutopische Flasche teilen, scheint heute verstörender denn je.

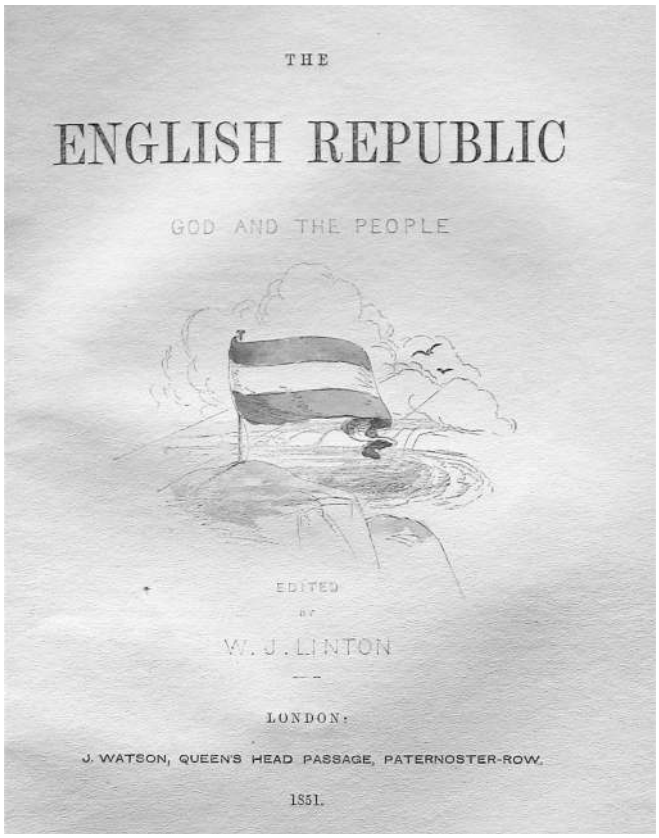
Linton extrahierte aus Mazzinis magischem Politsprech eine faszinierende Form literarischer Emblematik. Zu Hilfe kam ihm dabei das Vorbild der skelettierten Epigrammkunst des betagten republikanischen Dichters Walter Savage Landor, den er für eine Mitarbeit an der *English Republic* gewinnen konnte. Stefanie Kuduk Weiner bezeichnete diesen dichterischen Komplex, der unter den Rubriken *Republican Catechism* und *Words and Meanings* den literarischen Kern des Magazins ausmachte, als *definitional poems*: «Seine Experimente mit der Begriffsbestimmung verbanden diese Gedichte zu einer andauernden Meditation über dichterische Bedeutungsgenese, über die Beziehung zwischen poetischer Lexik und der Alltagssprache, die das Medium der Dichtung ist und die von der Dichtung wiederum verwandelt wird mittels Verdichtung, mittels Bildern, mittels Form».[6] Die Arbeit an den *definitional poems* erfuhr ihr bildnerisches Gegenstück in Lintons Vignettenkunst. Als gattungsüberschreitende Repräsentationsformen einer komprimierten Form von Bild-Dichtung markieren diese beiden komplementären Einheiten zweifellos einen Höhepunkt innovativer Politkunst im 19. Jahrhundert, einer Kunst, die in ihrem Reduktionismus bereits viel näher an Brecht als an Wagner lag.

6 Stefanie Kuduk Weiner: Republican Politics and English Poetry. 1789-1874, Houndmills u.a. 2005, S. 84.

Um die Jahrhundertwende hatte sich Mazzinis ideologisches Franchise-Unternehmen nahezu global verbreitet und kam damit in gewisser Weise der Zielvorstellung einer Weltrepublik unabhängiger Nationen immer näher. Führer der postkolonialen Unabhängigkeitsbewegungen Asiens wie Ghandi, Nehru und Sun Ya-Tsen ließen sich inspirieren, auch in Lateinamerika eröffneten zahlreiche Filialen, auf dem Balkan die Organisationen der *Jungtürken* (Jön Türkler) und *Junges Bosnien* (Mlada Bosna). *Mlada Bosna* war wiederum eng mit dem serbischen Geheimbund *Die Schwarze Hand* (Crna ruka) vernetzt, der anno 1914 in Sarajewo Mazzinis und Lintons Traum vom friedlichen Nationalismus in einen dreißigjährigen Weltbrand aufgehen ließ. Während die Utopien von John Ruskin und von Lintons künstlerisch ungleich erfolgreicheren Nachfolgern Morris und Crane in der heimeligen Welt des alten chartistischen Handwerkersozialismus verharrten, zeichneten sich am offenen Horizont der *English Republic* die Konflikte des kommenden Jahrhunderts ab – und in weiter Ferne auch ein Absturz der europäischen Idee an den Klippen Albions.

Linton verfolgte in all seinen Projekten eine präzise und historisch reflektierte Bildpolitik. Während die opulenten Titelbilder des *The National* auf die Grafik des *Penny Magazin* reagiert hatten, einer konservativen Massenillustrierten, die mit der radikalen Presse in Sachen Arbeiterbildung konkurrierte, erinnerte das spröde und hieratische Erscheinungsbild der *English Republic* an das frühe puritanische Zeitungswesen. Dabei vermied er im Layout und der Typografie bewusst jeglichen historisierenden Anstrich und kam gerade in dieser Sachlichkeit und Modernität den alten englischen Periodika überraschend nahe.[7] Für einen direkten visuellen Bezug zur Vorgängerrepublik sorgte eine Serie von Porträts in Medaillenform, darunter die Konterfeis Oliver Cromwells und John Miltons. Sie erinnerte an die Bebilderung der Bürgerkriegszeitung *Mercuris Civicus* (London 1643–46), der allerersten Illustrierten, aber auch an die Ikonografie des englischen Jakobinismus, vor allem an die einflussreiche Münzpropaganda des frühkommunistischen Landreformers Thomas Spence. Dort zeigte sich im ausgehenden 18. Jahrhundert ein Selbstbild des englischen Radikalismus, das in klassizistischer Weise auf das Erbe des altrömischen Republikanismus verwies. Bereits im

7 Dass Linton sich zeitgleich auch mit alter Letternkunst befasste, geht aus der flankierenden Veröffentlichung seiner Dichtung «The Plaint of Freedom» (Newcastle 1852) hervor, eines umfangreichen Entwurfs einer anti-feudalistischen Geschichtsschreibung Englands.

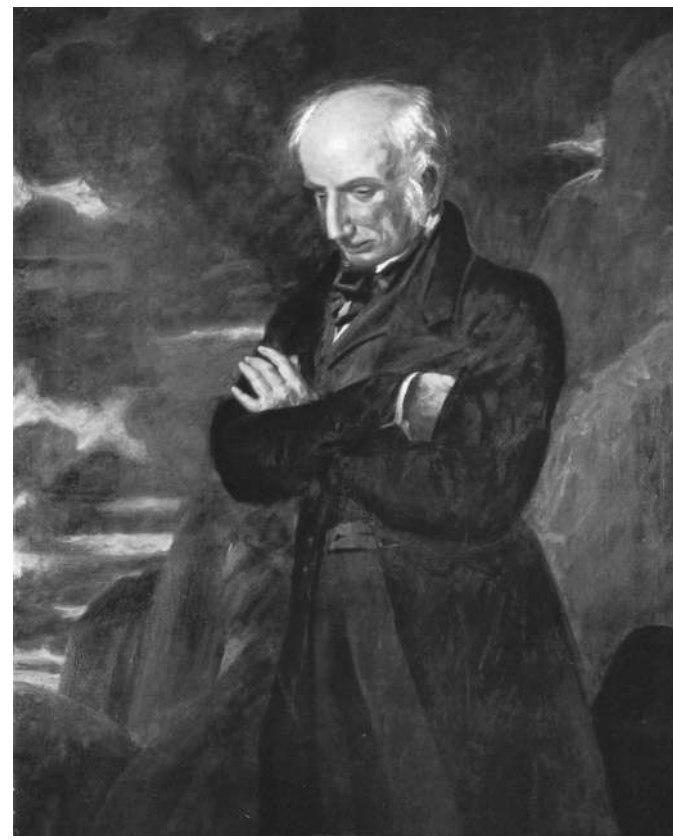


Commonwealth spielte diese genealogische Ableitung eine entscheidende Rolle, allerdings nicht bildnerisch, sondern ausschließlich literarisch durch Verweise auf Dichtungen Lukians und Schriften Ciceros. Die englische Romantik lehnte sich bildnerisch an den jüngeren italienischen Republikanismus der Renaissancezeit an, vor allem an den Künstlerpoeten Michelangelo, den Propagandisten der Florentiner Republik und Parteigänger Savonarolas. Mit dem Wahlengländer Mazzini als Anführer einer neuen *Young England*-Bewegung schien diese italienische Verbindung nun im Zenit ihrer Erfüllung angelangt zu sein. Die revolutionären Linien beider Länder kreuzten sich in diesem neuen Verkünder einer göttlichen Republik und verlangten damit auch nach einer visuellen Formulierung, die diesen Sachverhalt nicht länger historisierend, sondern als progressive Vision auf den Punkt brachte.

Dieses Bild einer neuen englischen Republik, das in leichten Abwandlungen sämtlichen Jahrgängen vorangestellt war, be-

Abb. 4
William James Linton, Titelseite für «The English Republic», London 1851, handkolorierter Holzstich.

Abb. 5
Benjamin Robert Haydon, William Wordsworth, Öl auf Leinwand, 1842.



stand in einer handkolorierten blau-weiß-grünen Flagge, die auf einen felsigen Berggipfel aufgepflockt war *(Abb.4)*. Linton hatte sie selbst in Anlehnung an die französische Trikolore und ihren cisalpinischen Ableger entworfen. Seit den aufrührerischen 1810er-Jahren gab es auf der Insel auch eine grün-weiß-rote Fahne, die für britischen Republikanismus stand. Linton verbannte aus der englischen Variante das sozialistische Rot und entschied sich stattdessen für einen landschaftlichen Dreiklang, den er in einem begleitenden *definitional poem* erklärte: Zuoberst Blau für «*Hoffnung* der heitere Himmel», in der Mitte «*Freiheit* Albions Klippen so weiß» und unten «des ewigen Ozeans Grün» für «angeborenes *Recht*».[8] Die erwähnten Kreidefelsen von Dover markierten im Hintergrund die insulare Begrenzung und verwiesen auf die kontinentaleuropäische Anbindung. Der Nationalcharakter wurde durch die Bergeinsamkeit im Vordergrund symbolisiert. Die Szenerie erinnerte an den wildromantischen *Lake District*, in dem sich die *Cumbrian Mountains*, die höchsten Berge

8 Spartacus [W.J. Linton], «Our Tricolour», in: The English Republic, Bd. 1, 1850 /51, S. 35 f., hier: S. 35.

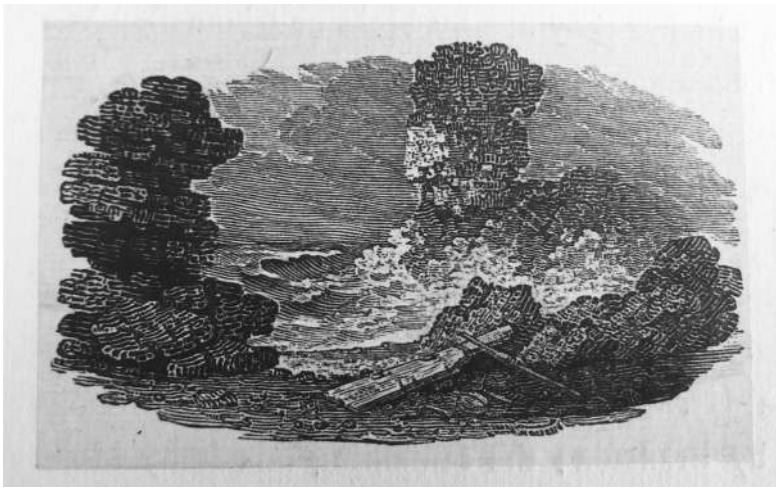
Englands befinden. Seit William Wordsworth dort zur Jahrhundertwende eine Schar von Schriftstellerkollegen um sich versammelt hatte, galten die *lakes* als Zentrum der romantischen Naturlyrik. Wordsworth inszenierte sich gern in der Rolle des Einsiedlers und Propheten und wurde von Linton und Mazzini gleichermaßen verehrt. In vielen seiner Gedichte besang er die Cumbrischen Berghöhen und wurde schliesslich 1842 in einer Porträtmalerei Benjamin Haydons mit dem Gipfel des Helvellyn zu einer populären ikonischen Einheit verschmolzen *(Abb. 5)*. Wordsworth' Geist war aus der Titelvignette nicht wegzudenken. Es handelte sich dabei allerdings um einen zwiespältigen Geist, der auch für republikanische Apostasie stand, denn der Dichter der *lakes* hatte sich wie viele andere Intellektuelle anfangs für die Ideale der Französischen Revolution begeistert, um aber dann eine richtungweisende konservative Kehrtwende zu machen. Die trikolore Beflaggung der Cumbrian Mountains hatte also auch eine exorzistische Komponente und kann als eine Anstrengung gelesen werden, die identitätsstiftende Naturlyrik der *lake poets* zurück in den Schoß des Republikanismus zu holen, eines Republikanismus freilich, der sich mittlerweile weitgehendst vom jakobinischen Erbe gelöst hatte.

Der Anflug von Wildheit und Unwegsamkeit, der über der Titelgrafik lag, entsprach einem individualistischen englischen Selbstbild, das auf moderate Weise auch im englischen Landschaftsgarten zum Ausdruck kam. Dessen kontrollierte Anschauung von Natürlichkeit war an der Malerei Claude Lorrains orientiert. Lintons antifeudales Landschaftsideal lässt sich hingegen auf dessen künstlerischen Antipoden zurückführen, den italienischen Maler-Poeten und Satiriker Salvator Rosa. Zur Zeit des englischen Bürgerkriegs hatte er den Topos des Künstlerrebellen kreiert und wurde später vor allem in der angelsächsischen Literatur als Freiheitskämpfer des Masaniello-Aufstands und der kurzzeitigen Neapolitanischen Republik verehrt, die beide wiederum von den Ereignissen auf der Insel beeinflusst waren. John Hamilton Mortimer, der als Rosas künstlerischer Nachfolger gefeiert wurde und das große Vorbild des jungen William Blake war, porträtierte ihn als eine Art Christus-Guerillero *(Abb. 6)*. Linton ist in seinen Selbstinszenierungen dieser auf Rosa fußen-

Abb. 6
John Hamilton Mortimer, Salvator Rosa, aus: «Fifteen Etchings Dedicated to Sir Joshua Reynolds», London 1778, Radierung.

den linksnazarenischen Ikonografie zeitlebens nachgefolgt. Seine wilden und zerklüfteten Landschaftsdarstellungen hatte der sich selbst vermarktende Neapolitaner vor allem für englische Sammlerkreise produziert. Zusammen mit den Dichtungen Miltons bestimmten sie die Ästhetik des Sublimen und übten einen dementsprechenden Einfluss auf die englische Frühromantik aus. Obgleich Rosas Landschaftsbild durch seine Künstlerlegende eindeutig revolutionär konnotiert war, bezogen sich die Vertreter der republikanischen Landschaftsmalerei des 19. Jahrhunderts kaum mehr auf ihn. Zu sehr war seine Kunst dem verzopften Zeitalter verhaftet und durch operettenhafte Einschübe diskreditiert. Für Linton lagen Vorbilder wie Joseph Anton Koch, William Turner, Carl Friedrich Lessing und die *paysage intime* des gleichaltrigen Theodore Rousseau wesentlich näher.

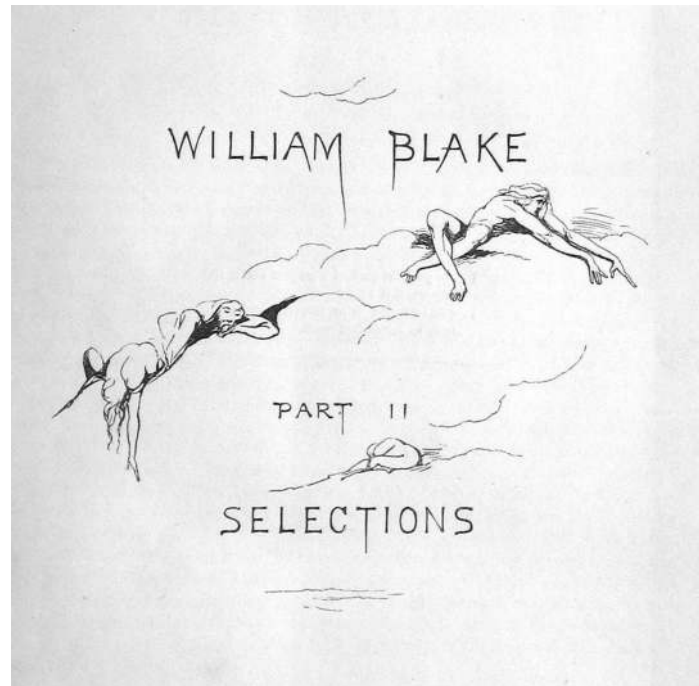
Mehr als von opulenten Malereivorbildern profitierte seine Kunst jedoch von der konzentrierteren Druckgrafik der Frühromantik, vor allem von den Holzstichen Thomas Bewicks und den Reliefätzungen William Blakes. Beide Hochdruckverfahren wurden zur Zeit der Französischen Revolution entwickelt, um



Schrift und Bild im gleichen Medium drucken zu können. Bewick leitete mit seinen illustrierten Tierkunden und Fabeleditionen einen Xylographieboom ein, der die Grundlage für den späteren Aufstieg der illustrierten Massenpresse bildete. Die ländlichen Motive seiner Vignettenkunst wurden von Goethe und Ruskin vor allem wegen ihrer Heimeligkeit geschätzt, dabei enthielten sie auch durchaus ungemütliche Untertöne. Bewick war ein Jugendfreund von Thomas Spence und Anhänger des radikalen Reformpolitikers William Cobbett, dessen Sozialkritik nicht selten in seinen Stichen durchschlug. Linton analysierte die Arbeiten der Bewick-Werkstatt sehr genau und unterschied den etwas schwerfälligeren und beschaulicheren Stil des Meisters von den dynamischeren und tonaleren Gravuren seiner Schüler Luke Clennell und Charlton Nesbitt, die er für den Gipfel der Holzstichkunst hielt *(Abb. 7)*. Beide waren auch an der Umsetzung von John Thurstons *Religious Emblems* (London 1809/Leipzig 1818) beteiligt, einer Sammlung phantastischer Gravuren, die von Blakes Vignettenkunst und Miltons Dichtungen beeinflusst war. Lintons Konzeption visueller Poesie basierte maßgeblich auf ihr. Noch 1884 empfahl er sie angehenden Xylographen als Vorbild für künstlerische «Kühnheit» und eine Art der Linienführung, die «immer intelligent und expressiv» sei.[9] Dass Lintons Ideal einer verwegenen Ausdruckskunst auch Einfluss auf die Entwicklung expressionistischer Grafik genommen hat, lässt sich anhand zahlreicher Dokumente belegen. Über die Vermittlung seines Schülers William Luson Thomas, dem späteren Verle-

Abb. 7
Luke Clennell, Schlussvignette aus Thomas Bewicks «History of British Birds» (1791), Holzstich, reproduziert in Lintons «The Masters of Wood Engraving», Hamden/London 1889.

Abb. 8
William James Linton, Titelgrafik für Alexander Gilchrists «Life of William Blake», Pictor Ignotus, London 1863, Kerographie.



ger der Illustrierten *The Graphic,* hat auch Vincent van Gogh von dieser Anschauung profitiert.

Lintons Parteinahme für die Grafik der Bewick-Schule erfolgte zu einer Zeit als der Holzstich sich immer mehr dem Raffinement des feudal konnotierten Kupferstichs annäherte. Die Schwarzlinien der Vorlagen wurden dabei nicht länger frei in das negative Hochdruckmedium übersetzt in der Art von Bewicks Weißlinienstichen, sondern penibel nachgeschnitten. William Blakes chemische Hochätzmethode, von diesem selbst als «Holzschnitt in Kupfer» bezeichnet, wies Linton einen Weg aus dieser Reproduktionssklaverei. Politische Emanzipation und Freiheit der Linie repräsentierten für Blake wie auch für Linton zwei Seiten derselben Medaille, ein Imperativ, der historisch zurück auf Florenz verwies als Ort des *disegno* und der vorpuritanischen Gottesrepublik. Über seine präraffaelitischen Kontake lernte Linton Blakes Kunst bereits in den frühen 40er-Jahren kennen und ließ sich von dessen illuminierten Dichtungen zu dem dreiteiligen Vignettenpoem *Bob Thin or The Poorhouse Fugitive* (1845) inspirieren. Später war er dann für die Bebilderung von Alexander Gilchrists *Life of William Blake, Pictor Ignotus* (1863)[10] verantwortlich *(Abb.8),* jener Publikation, die den Nachruhm des obskuren

9 William James Linton: Wood-Engraving. Manual of Instruction, London 1884, S. 10.

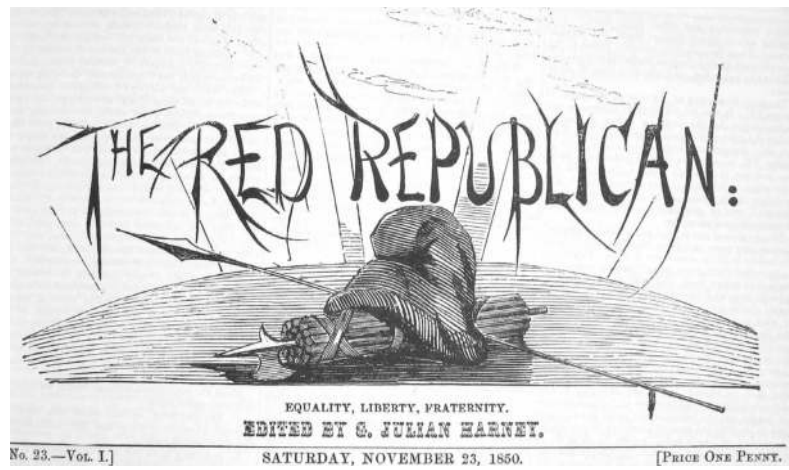
10 Maßgeblich verantwortlich für die posthume Herausgabe von Gilchrists Werk waren die beiden linksnazarenischen Brüder William und Dante Gabriel Rossetti. Als Söhne des bekannten italienischen Dichters und Carbonari-Mitglieds Gabriele Rossetti waren sie in Londoner Exilantenkreisen aufgewachsen und sympathisierten mit Mazzinis Bewegung. Wie eng das frühe Interesse an Blakes michelangeskem Albion-Mythos mit dem republikanischen Engagement für das Risorgimento assoziiert war, lässt sich auch anhand der Rezeptionen der beiden Mazzinisten Walter Savage Landor und Algernon Swinburne belegen.

Abb. 9 a
John Gilbert, Titelvignette der «Illustrated London News», 1842, Holzstich.

Abb. 9 b
William James Linton, Titelgrafik für Julian Harneys «The Red Republican», London 1850.

Malerdichters einleitete. Nicht nur die pointierte Bildauswahl und -zusammenstellung verrieten Lintons besondere Einfühlung, sondern vor allem auch die Reproduktionsweise. Linton brachte hier nämlich seine eigene Hochätzerfindung der Kerographie zum Einsatz, die ganz ähnliche Resultate lieferte wie Blakes «Holzschnitt in Kupfer». Das Vorbild von Blakes kraftvoll verknappten Lineamenten und seiner fluiden Schrift zeigte sich allerdings bereits etliche Jahre zuvor in Lintons Werk, vor allem in seinen Titelgrafiken. 1850 hatte er mit einem eingängigen Zeitungskopf für Julian Harneys *Red Republican* Aufmerksamkeit erregt. Die elektrische Dynamik, die hier in Erscheinung trat, stand in größtmöglichem Kontrast zu den historisierenden Titelvignetten der konservativen Presse *(Abb. 9a u. b)*. Im Titelbild der *English Republic*, das er wenig später entwarf, nahm er den agressiven Gestus zurück und auch die radikale Symbolik zugunsten der Schaffung eines eigenen bildpoetischen Raums, der den Impressionismus der Bewick-Schule perfekt mit Blakes energetischer Grafik ausbalancierte.

Lintons Selbstverständnis als politischer Künstler hatte mit den Exponenten der politischen Romantik einen gemeinsamen Fluchtpunkt im abgebrochenen Experiment der alten englischen Republik und dort vor allem in der beidhändigen Publizistik John Miltons. Mit der Linken verfasste man politische Prosa, mit der Rechten sublime Dichtung. Landor, Shelley und Byron hatten diesen künstlerischen Spagat zu Beginn des 19. Jahrhunderts um die Komponente des politischen Aktionismus erweitert, durch Interventionen in Spanien (Landor, 1809), Irland (Shelley, 1812), Italien (Byron, 1820–21) und Griechenland (Byron, 1823–24). By-


THE RED REPUBLICAN.

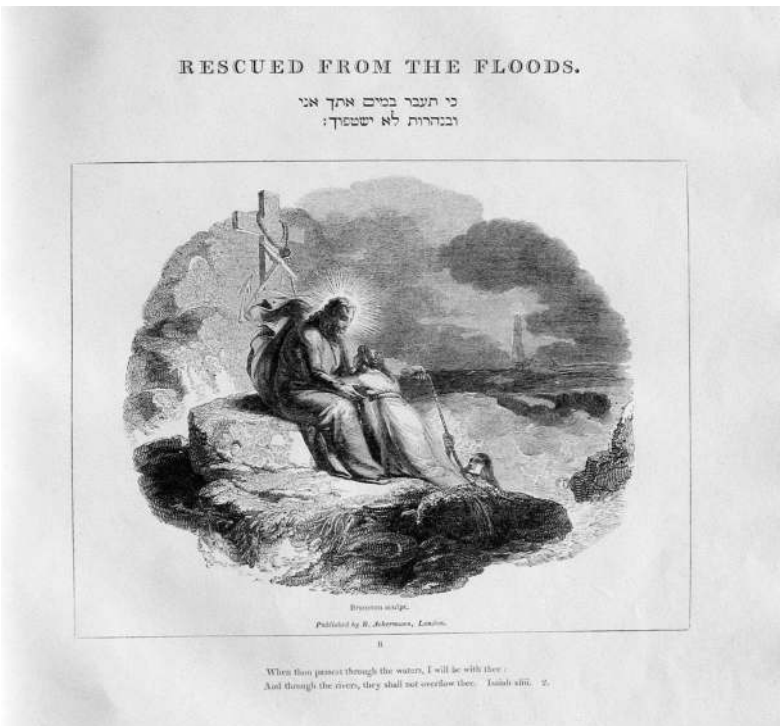
EQUALITY, LIBERTY, FRATERNITY.

EDITED BY G. JULIAN HARNEY.

No. 23.—Vol. I.] SATURDAY, NOVEMBER 23, 1850. [Price One Penny.

ron gehörte wie Mazzini dem Geheimbund der Carbonari an und verkörperte für ihn den Idealkünstler, der Inspiration mit Aktion verband. Linton perfektionierte und radikalisierte diesen Typus. Das Erstaunliche war weniger der Aspekt des Bildnerischen, der bei ihm hinzukam, sondern das überragende Gewicht, das er inferioren Gattungen wie der Reproduktions- und der Pressegrafik zusprach. Geprägt wurde diese Haltung in dem frühavantgardistischen Kreis um den libertären unitarischen Prediger und Publizisten William Johnson Fox, in dem der angehende Xylograph Linton in den frühen 1830er-Jahren als einziger Bildkünstler verkehrte. Die Kunstskepsis eines sozialreformatorischen Pragmatismus in der Nachfolge Jeremy Benthams stieß dort mit dem Geniebegriff der Romantik und dem sozialistischen Messianismus Saint-Simons zusammen. Einer seiner engsten Vertrauten aus diesem Kreis, der Eisenbahnkonstrukteur und Kolumnist William Bridges Adams veröffenlichte 1833 in Fox' Magazin *The Monthly Repository* einen Traktat *On the State of Fine Arts in England*, der sich wie ein künstlerisches Programm Lintons ausnimmt. Die Relevanz der hohen Künste, heißt es da, leide unter der zunehmenden Unwissenheit der Künstler und einer mangelnden Breitenwirkung und Profitabilität: «Statt einer Person, die tausend Guinea für ein Gemälde ausgeben kann oder will, gibt es Tausende, die einen Guinea für einen Druck ausgeben. Mithilfe der Stahlzylinder-Methode können kleinformatige Gravuren nahezu endlos reproduziert werden; und die kleineren Gravuren sind schon jetzt durch ihre weite Verbreitung ein überaus mächtiges zivilisatorisches Instrument».[11] Adams plädierte für eine Autorengrafik, die die Auftrennung der Produktion in ei-

11 Junius Redivivus [William Bridges Adams]: On the State of Fine Arts in England, in: The Monthly Repository for 1833, New Series Vol. VII, London 1833.



nen kreativen und reproduktiven Part überwindet. Möglicherweise stand hier Hegels Herr-und Knecht-Dialektik Pate, die im Fox-Kreis diskutiert wurde, auf jeden Fall jedoch der Painter-Poets-Diskurs und das künstlerische Selbstbestimmungsideal, das die britische Kunst seit Salvator Rosa und William Hogarth beherrschte. «Graveure», so Adams weiter, «die mit dem Genius der Dichtung begabt sind, werden, sobald sie anfangen zu zeichnen, mithilfe jener Geistesblitze, die als plötzliche Inspiration bezeichnet werden, viele gelungene Sachen hervorbringen; auf jeden Fall werden ihre Hände so zu einer größeren Freiheit der Ausführung kommen.» Das Gipfelbild der *English Republic* verband dieses grafische Ausdrucksideal mit der politischen Sendung von Kunst zu einem *Religious Emblem* der besonderen Art *(Abb. 10)*.

Abb. 10
John Thurston (del.)/Robert Branston (sc.), Rescued from the Floods, in: «Arthur vom Nordstern, Sinnbilder der Christen», Leipzig 1818.

Bildnachweise: Abb. 1–4 u. 6–10: Melton Prior Institute for Reportage Drawing and Printing Culture, Düsseldorf. – Abb. 5: Wikipedia, Public domain.

Caroline Jessen

Anti-Thule und Gegen-Atlantis

Karl Wolfskehl und Kurt Singer im Exil

Neuseeland war für den aus Nazideutschland geflüchteten Dichter Karl Wolfskehl nach Stationen in der Schweiz und Italien im Sommer 1938 der Ankunftsort einer *One-way*-Schiffsreise mit Touristenvisum. Das über vier Jahre andauernde italienische Refugium hatte sich gegen die faschistische Regierung im Land nicht länger behaupten können und die Grenzen der europäischen Ausweichorte hatten sich vor dem Flüchtenden geschlossen. In den folgenden zehn Jahren, die der fast siebzigjährige Wolfskehl dann abgesehen von einigen kleineren Reisen auf der Insel in Auckland verbrachte, wurden Briefe zum Ersatz persönlicher Nähe und zugleich zur durch und durch stilisierten Form.

Einer der wenigen Adressaten, die dies annahmen, erwiderten und überboten, war Kurt Singer, der schon 1935 aus Peiping (dem späteren Peking), vom «Ostrand»[1] her, den Kontakt zum lange Zeit engsten Vertrauten des 1933 verstorbenen Stefan George gesucht hatte. In mediterran gepolter Deutungsfreude hatte Wolfskehl in Italien die Ferne des jüngeren Freundes überhöht: Es sei «gewichtig, fast unerlässlich, dass einer der Unsern diese Läufte« – gemeint waren Singers Forschungen zur japanischen und chinesischen Symbolik – «aus einem immer mehr ins Zentrische drängenden, dennoch von der eigenen Dämonie unwiderruflich bei sich selber eingepfählten Punkt aus mit unsrer Sicht und Wertungsweise erkennend durchleuchte.»[2] Wolfskehl verstand es, die Peripherie des Exils in der Esoterik welthistorischer Bestim-

1 Karl Wolfskehl an Kurt Singer, Camogli, 3.9.1935, DLA Marbach, Nachlass Karl Wolfskehl.

2 Ebd.

Abb. 1
Karl Wolfskehl im Feigenbaum, Auckland, 1939.

mung zu transzendieren. Singers Blick für die Funktion von Symbolen in ihren wandernden Formen und Bedeutungen quer durch die Zeit und an weit entlegenen Orten, ihrem ‹Absterben› und ihrem verborgenen Fortdauern kam dabei dem eigenen Sinn für die untergründigen Zusammenhänge der Welt entgegen. Die Schriften des Ökonomen waren bereits in Italien zum «Schlüssel» geworden, der «das Schwellentor» zum asiatischen Zeichenraum öffne. *Das Bild der kreisenden Drei*, Singers 1938 in den *Transactions of the Asiatic Society of Japan* erschienene Schrift «über das japanische Tomoe-Symbol und seine westlichen Gegenbilder«, ist so ein Schlüssel. Der Sonderdruck aus dem Nachlass Karl Wolfskehls bezeichnet jedoch in seiner handschriftlichen Widmung «Dem Dichter / der Gegen-Thule / der Deuter / der Gegen-Atlantis / Sommer 1939» vor allem einen biografischen Punkt im Leben beider Männer.[3]

Wolfskehl hatte das *mare nostrum* ein Jahr zuvor verlassen und versuchte sich seitdem im neuseeländischen Gemisch aus Kolonialerbe und subtropischer Exotik mithilfe eines riesigen Arse-

nals von überlieferten Zeichen und archetypischen Bildern für seine Situation zurechtzufinden. Das Bild der «Anti-Thule« gab die Rhetorik dieses Exils vor und organisierte die anderen Zeichen, mit denen Wolfskehl in Briefen und poetischen Texten aufwartete. Auckland war der äußerste Südrand der bewohnten Welt, war Exil und Gegenort zum Norden wie zum Nordischen, das in der Vereinnahmung durch Nazimythen feindlich oder doch zumindest gefährlich geworden war («Teut, dir schwant, erkoren seist / Du am Nordgrat […] Borgst dir Zeichen, Zucht und Richter»[4]). Dieses hoch im Norden gelegene Thule hatte Vergil in den *Georgica* zum «ultima thule», zu der Vorstellung des Unerreichbaren, am Ende der Welt Gelegenen umgeformt. So war Thule wie Atlantis ein Schwellenort, der Konkretes und Abstraktes, gelebten Alltag und Zeichenwelt verband – und jedenfalls das eigene Exil in den Fremdheitserfahrungen anderer spiegelte.

»Gespräch über ‹Masken›, über die Notwendigkeit solcher«, hatte Margot Ruben bereits 1935 aus einem Gespräch mit Karl Wolfskehl notiert.[5] Wiederholt war diesem da schon seine mangelnde Authentizität zum Vorwurf gemacht worden, wo immer die Beobachtung seines schweifenden Wissens sich zur antisemitischen Zuschreibung einer «aufreizenden Vielgesichtigkeit» verdichtet hatte.[6] «‹Maske ist Selbststilisierung, und wächst allmählich mit dem Wesen zusammen, und so wird der Stil Natur›», war hingegen das Wolfskehl'sche Credo. Es ging nicht um die Opposition von unmittelbarer Äußerung und Verstellung. Die vorgegebene, rhetorische Form mochte das Bedeutsame besser ausdrücken als es das vermeintlich Authentische, ganz Individuelle vermochte. In jeder Hinsicht schützte das Rhetorisch-Poetische die Integrität der Person, indem es ihre Souveränität zeigte. Die eigene Erfahrung so auszudrücken, setzte einen Akt der Distanzierung voraus, die zur spielerisch-ernsten Einordnung erst befähigte.

Aus ganz ähnlichen Beweggründen hatte Wolfskehl Edgar Salin in Basel kurze Zeit nach der Ankunft in Auckland gebeten, ihm eine «Schulausgabe» der *Tristia* von Ovid zu besorgen. «Ich fände es eine so passende Lektüre.»[7] Die Schulausgabe erreichte zwar ihr Ziel nicht, doch Salin brachte eine ungleich wertvollere Ausgabe von 1732 auf den Weg, die Wolfskehl im Frühsommer

3 Kurt Singer: Das Bild der kreisenden Drei. Über das japanische Tomoe-Symbol und seine westlichen Gegenbilder, in: Transactions of the Asiatic Society of Japan (2nd series, vol. 17), 1938. DLA Marbach, Teilbibliothek Paul Hoffmann (Vorbesitz Karl Wolfskehl).

4 Karl Wolfskehl: An die Deutschen. Der Abgesang, in: Friedrich Voit (Hg.): Karl Wolfskehl. Späte Dichtungen. Göttingen 2009, S. 74.

5 Margot Ruben: Gespräche und Aufzeichnungen 1934–1938, in: Karl Wolfskehl. Kalon Bekawod Namir. »Aus Schmach wird Ehr«. Amsterdam 1960 (= Castrum Peregrini, Heft 41), S. 91–133, hier: S. 115.

6 Alfred Schuler: Fragmente und Vorträge aus dem Nachlaß. Mit einer Einführung von Ludwig Klages. Leipzig 1940, S. 50.

7 Karl Wolfskehl an Edgar Salin, Auckland, 29.11.38, in: DLA Marbach, Nachlass Karl Wolfskehl. Vgl. Friedrich Voit: Karl Wolfskehl. Leben und Werk im Exil. Göttingen 2005, S. 273.

1939 erhielt.[8] Die Briefe des ans Schwarze Meer verbannten Dichters Ovid wurden zu einer weiteren von vielen Folien der rhetorischen und poetischen Überformung, die Unterscheidungen zwischen Werk und Dokument, Dichtung und Briefbotschaft aufhoben. Wolfskehl schrieb als Nachfahre Ovids, als Hiob, Bote und Dionysos – und suchte die vorgegebenen Spuren: «World's cultural life seems to have transformed more and more toward the shape of the later antique centuries with its wandering scholars and philosophers»,[9] erklärte er schließlich seinem Verleger Salman Schocken.

Dem mochte Kurt Singer zustimmen. Ihm war in Japan unter der Fernwirkung des deutschen Nationalsozialismus die Möglichkeit zu unterrichten und damit der Boden unter den Füßen

Abb. 2 u. 3
Kreisende Freundschaftsgabe. Kurt Singers Widmung an Karl Wolfskehl, Sommer 1939.

8 Vgl. Karl Wolfskehl an Edgar Salin, Auckland, 5.6.1939, in: Cornelia Blasberg (Hg.): Briefwechsel aus Neuseeland. Bd. 2. Darmstadt 1988, S. 125–127.

9 Karl Wolfskehl an Salman Schocken, Auckland, 24.5.1944, in: DLA Marbach, Nachlass Karl Wolfskehl.

10 Kurt Singer an Karl Wolfskehl, Tokio, 28.6.1939, in: BrN I, S. 327–328.

11 Karl Wolfskehl an Kurt Singer, Auckland, 15.5.1939, in: BrN II, S. 325.

entzogen worden, ohne dass sich Neues auftat in einer Situation, in der «unsichtbare drahtverhaue noch die gastlichsten lande« umzogen: «so werden diese schönen inseln meine vorwurfsvolle gegenwart ertragen müssen und sich vielleicht doch fragen ob es ritterart ist den begriff der loyalität so kurzsinnig zu fassen daß die clausula rebus sic stantibus anwendbar wird.»[10] Sicher Geglaubtes hatte sich ohne eigenes Zutun verkehrt und richtete sich nun gegen ihn. Hatte Wolfskehl ihm vom Leben auf dem «äußersten Eiland, eine[r] wahren Antithule«[11] berichtet, so sah sich Singer nun auf einer «Gegen-Atlantis» festgehalten. Damit waren jedoch auch für ihn die Bilder gefunden, in denen sich die eigene Situation verstehen ließ, eingeordnet in einen gegengeschichtlichen Zusammenhang, der in enger Beziehung zum eigenen wis-

senschaftlichen Werk stand: Schon 1927 hatte Kurt Singer den von Platon geschilderten Untergang des magisch-reichen Inselstaats Atlantis im Kampf gegen Ur-Athen beschrieben; nun war er zum Deuter eines ähnlich märchenhaften Gemeinwesens geworden, das seiner Inselexistenz zum Trotz zu einem Akteur des Zweiten Weltkriegs auf Seiten Nazideutschlands und Italiens geworden war.[12] Die Benennung der «Gegen-Atlantis» führte zur europäischen Überlieferung zurück und ermöglichte prospektiv den Glauben an die Unterlegenheit der japanischen Politik, ohne die Faszination zu bestreiten, die das Zeichengewebe des Landes nach wie vor auf ihn ausübte. Wenige Wochen nach dem Absenden der *Kreisenden Drei* an Karl Wolfskehl gelang Singer die Übersiedlung nach Australien.

Nun sei der Freund also «fast in Sprungweite», bemerkte Wolfskehl, den die Ironie der Situation trügerischer Nähe zum Volkslied-Zitat hinriss – «das Wasser war viel zu tief.»[13] Es blieben nur die Postsendungen, gelegentlich mit Sonderdrucken und Abschriften neuer Arbeiten oder Bildbeilagen, die nicht nur neues Material für die weitverästelte Symbolwelt zwischen Literatur und Leben streuten, sondern selbst zum Bild überhöht wurden. Postsendungen von Edgar Salin und Wolfram von den Steinen in Basel, Margarete Susman in Zürich, Kurt Wolff in New York, Ernst Gundolf in London und vielen anderen umspannten nun wie ein «Netz kristallner Fäden» den Erdball und traten an die Stelle der vertrauten Nähe: «Wie sonst mare nostrum mehr einte denn auseinanderhielt, die große Ökumene aus und um sich erschuf, also scheint nun das Luftbereich Träger und Sinnbild einer fast ungreiflichen und doch im letzten erfühlbaren Einung.»[14]

Die derart hochtourige Bilderaneignung und -umprägung führte auch zu Ermüdungseffekten. «[D]ie heroische Attitüde des Sehers auf einsamem Ozeaneiland – der Anti-Thule, wie ich's gelegentlich heiße – erzeugt nach reichlichen sieben Jahren einiges Rückenweh, ich will es nicht grade Kreuzschmerz nennen»[15], räumte denn auch Wolfskehl 1945 ein, ohne den befreienden Zeichenfundus aufzugeben. Selbst der Kreuzschmerz barg spielerische Möglichkeiten.

12 Vgl. Kurt Singer: Platon der Gründer. München 1927, S. 211.

13 Karl Wolfskehl an Kurt Singer, 21.9.1943, in: BrN I, S. 329.

14 Karl Wolfskehl an Kurt Singer, Auckland, 15.5.1939, in: BrN I, S. 327.

15 Karl Wolfskehl an Bertha Badt-Strauss, Auckland, 10.10.1945, in: BrN II, S. 778.

Bildnachweis: Abb. 1: Deutsches Literaturarchiv Marbach, Nachlass Karl Wolfskehl. – Abb. 2 u. 3: Deutsches Literaturarchiv Marbach, Teilbibliothek Paul Hoffmann (Vorbesitz Karl Wolfskehl).

Jonas Grethlein

Das Postfaktische

Sophistische Betrachtungen zum postmodernen Erbe

Nicht erst, seitdem es von der *Gesellschaft für deutsche Sprache* zum Wort des Jahres gewählt wurde, hat das «Postfaktische» einen festen Platz in der Gegenwartsdiagnose. Der parallele Aufstieg des englischen Äquivalents, *post-truth*, das die *Oxford Dictionaries* ebenfalls 2016 zum Wort des Jahres kürten, signalisiert, dass es sich um ein nicht auf Deutschland beschränktes Phänomen handelt. Während das Postfaktische in Deutschland nicht zuletzt mit dem Erfolg der rechtspopulistischen Partei AfD assoziiert wird, stellen international die Wahl Trumps zum amerikanischen Präsidenten und der Brexit seine markantesten Manifestationen dar. Trotzdem hat so mancher Beobachter die Stichhaltigkeit der Idee des Postfaktischen bezweifelt.[1] Haben Politiker nicht schon immer mehr oder weniger schamlos gelogen? In die gute alte faktische Moderne fällt zum Beispiel ebenso Bill Clintons eidesstattliche Aussage, er habe keinen Sex mit Monika Lewinski gehabt, wie Walter Ulbrichts Behauptung, niemand habe die Absicht, eine Mauer zu errichten. Seit Platons *Politeia* wurde die Lüge in der Staatstheorie immer wieder als legitimes Mittel der Politik gerechtfertigt.

Politische, mediale und wirtschaftliche Rahmenbedingungen

Und doch halten Wissenschaftler und Intellektuelle wie Susan Neiman, Matthew D'Ancona und Lee McIntyre nicht unbegründet an der Beobachtung fest, das Verhältnis zur Wahrheit habe sich in der Politik verändert. Zwar sind Lügen von Politikern keineswegs ein neues Phänomen, und auch das positivistische Pochen auf die Objektivität von Fakten auf *science marches* zeugt von einer ordentlichen Portion hermeneutischer Naivität. Trotzdem hat sich der Umgang mit teilweise offensichtlich falschen Behauptungen gewandelt. Nicht nur Anhänger populistischer Bewegungen sind empfänglich für Aussagen, die sie, obgleich sie ohne größere Mühen als falsch entlarvt werden können, emotional ansprechen. Die Bereitschaft, sachliche Stichhaltigkeit weltanschaulicher Stimmigkeit unterzuordnen, scheint durch die am deutlichsten in den USA zu beobachtende politische Polarisierung einen neuen Grad erreicht zu haben. Ihren Begriff hat diese Entwicklung in den *alternative facts* gefunden, als die Trump-Beraterin Kellyanne Conway falsche Behauptungen des Sprechers des Weißen Hauses

über die Größe des Publikums bei Trumps Inauguralfeier rechtfertigte. Im Auseinanderdriften liberaler und konservativer Weltbilder hat sich die Auseinandersetzung um alternative Interpretationen zu einer Konfrontation alternativer Fakten verschärft.

Als einen Grund für diese Verschärfung hat man schnell die neuen Medien identifiziert. So sei nicht nur die ursprüngliche Hoffnung enttäuscht worden, das Internet werde als «Faktencheck» den Prozess der politischen Aufklärung vertiefen und die Demokratie auf eine neue Grundlage stellen, sondern Google, Facebook und andere Kanäle führten auch zur Herausbildung von Filterblasen.[2] Ihre Algorithmen, so wird befürchtet, schirmten die Nutzer von gegenteiligen Meinungen ab und igelten sie immer mehr in ihrer eigenen Weltsicht ein. Nun scheint der Filterblaseneffekt wesentlich geringer zu sein, als derartige Diagnosen annehmen.[3] Ebenso ist fraglich, ob die neuen Medien die Form der Meinungsbildung so stark beeinflussen – auch ohne Internet kommunizieren die meisten Menschen bevorzugt mit anderen, die ihre Weltsicht teilen und bestätigen. So wird man die neuen Medien eher als Katalysator denn als Auslöser des Postfaktischen ansehen.[4]

Teilweise eng verbunden mit den neuen Medien sind ökonomische Aspekte des Postfaktischen. Viele *fake news* verdanken ihre Existenz ihrem Wert als *clickbait* – Betreiber von Webseiten setzen gezielt reißerische Überschriften und erfundene Geschichten ein, damit ihre Seiten oft aufgerufen und durch Werbeeinahmen zur Quelle hoher Gewinne werden. Aber die Liaison des Postfaktischen mit wirtschaftlichen Interessen reicht bis weit vor die Digitalisierung zurück. Bereits 1954 gründeten amerikanische Tabakunternehmen ein Forschungskommittee, das über Jahrzehnte hinweg Studien durchführte, die den Zusammenhang zwischen dem Rauchen und Lungenerkrankungen in Frage stellten. Öl- und Energiekonzerne förderten seit den 1990er-Jahren ähnliche Desinformationskampagnen zum Klimawandel. Auch wenn die Wirtschaft den Aufstieg des Postfaktischen in der Politik vorwegnahm und weiterhin forciert, dürfte auch sie nur ein Faktor sein, mit dem sich das Postfaktische als Ganzes aber nicht zureichend erfassen lässt.

Ein Erbe der Postmoderne

Ebenso bedenkenswert wie provokant ist die These, das Postfaktische sei eine Hinterlassenschaft linker postmoderner Theorien, die sich nun – Ironie der Geschichte – Rechtspopulisten unter den Nagel gerissen hätten.[5] Trump und andere Populisten, so ist je nach Position mit Entsetzen oder Schadenfreude behauptet worden, griffen auf poststrukturalistische Grundannahmen für Ziele zurück, bei denen sich Lyotard und Derrida im Grab umdrehen würden. Ein zentrales Axiom poststrukturalistischer Theorie ist die Auflösung sprachlicher Referenz auf die Wirklichkeit: Zeichen gewinnen ihre Bedeutung nicht durch den Verweis auf eine von ihnen unabhängige Welt, sondern durch ihr Verhältnis zu anderen Zeichen, das einem permanentem Wandel unterliegt und damit Bedeutungen instabil macht. Die Sprache drückt so keine durch die Wirklichkeit verbürgten Fakten, sondern Fiktionen aus, die mit anderen Erzählungen konkurrieren. Diese Sprachphilosophie bildet den Grund für einen Konstruktivismus, der in mannigfaltigen Schattierungen die Geistes- und Sozialwissenschaften über Jahrzehnte hinweg beherrschte, und den theoretischen Hintergrund für ein allgemeines Gefühl von Beliebigkeit, das zum *signum* der Postmoderne wurde.

Die poststrukturalistische Sprachphilosophie war eng verbunden mit einer Kritik von Macht. Die Dekonstruktion von Texten wurde nicht zuletzt dazu genutzt, die sich hinter ihnen verbergenden Herrschaftsansprüche freizulegen und in Frage zu stellen. Während Foucault makroskopisch epistemische Ordnungen in der Geschichte sezierte, entlarvten postkoloniale Theoretiker wie Homi Bhaba

die essentialistischen Annahmen, die Unterdrückung und Ausbeutung kaschierten. Trump & Co., so wird argumentiert, nutzen den poststrukturalistischen Relativismus nicht mehr für emanzipatorische, sondern für machtpolitische Absichten. Die referentielle Indifferenz von Sprache eröffnet ihnen den Raum für Aussagen und Erzählungen, die nicht mehr durch die Wirklichkeit reguliert, sondern ganz auf ihre Wirkung ausgerichtet sind. Der postmoderne Relativismus ist also von einem Mittel der Ideologiekritik zu einem Instrument zynischer Machtpolitik geworden.

Diese intellektuelle Genealogie des Postfaktischen erfüllt all diejenigen mit klammheimlicher Freude, die den Autoreferentialitätskaskaden von «Pomo» und «Derridada» schon immer skeptisch gegenüberstanden oder sie jetzt durch das Paradigma der Präsenz und einen neuen Realismus überwunden sehen: Die von der Postmoderne verachtete Geschichte führt uns in der hässlichen Gestalt des Rechtspopulismus die real existierenden Konsequenzen poststrukturalistischen Denkens vor Augen. Aber gegen diese Sicht hat sich auch Widerspruch erhoben. Der Literaturwissenschaftler Stanley Fish, Archeget einer rezeptionsästhetischen Spielart des Poststrukturalismus, verwahrt sich pointiert dagegen, den postmodernen Säulenheiligen Nietzsche und seine Anhänger im 20. Jahrhundert für Trump verantwortlich zu machen.[6] Als eine philosophische Theorie, so Fish, setze sich der Poststrukturalismus mit anderen philosophischen Ansätzen auseinander, stehe aber in keiner Beziehung zu politischen Entwicklungen.

Gerade für den prominentesten Vertreter postfaktischer Politik scheint eine Inspiration durch poststrukturalistische Theorie höchst abwegig: So erratisch die Flut von Trumps Twitternachrichten und so unberechenbar seine politischen Entscheidungen auch sind, so wenig ist wohl zu erwarten, dass er sich noch als Leser von Roland Barthes und Paul de Man outen wird. Trotzdem lassen sich Wissenschaft und Politik, Theorie und Praxis nicht so klar voneinander scheiden, wie Fish es laborhaft tut. Der Poststrukturalismus hat weit über den wissenschaftlichen Elfenbeinturm hinaus ausgestrahlt. Nicht nur Avantgarde-Literatur, sondern auch Bestseller wie Paul Austers Romane haben die poststrukturalistischen Annahmen über instabile Bedeutungen und fragmentierte Identitäten in ein literarisches Gewand gehüllt, und *The Matrix*, *Inception* und andere Filme haben ein Massenpublikum mit der Idee vertraut gemacht, die uns umgebende Welt sei nur eine Konstruktion. Umgekehrt gedeihen philosophische Ansätze nicht unabhängig vom Zeitgeist, sondern verarbeiten und verdichten gegenwärtige Vorlieben; nicht zuletzt gewinnen Theorien ihre Plausibilität durch ihre Resonanz mit allgemeinen Befindlichkeiten ihrer Zeit – der Poststrukturalismus hatte über Jahrzehnte hinweg nicht nur die Hoheit über die akademischen Schreib- und Stammtische, sondern spiegelte ein allgemeines Lebensgefühl. Weder der hermetische Charakter sprachphilosophischer Abhandlungen noch die Unbildung einzelner Protagonisten sind also dazu geeignet, einen postmodernen Hintergrund für das Postfaktische zu bestreiten.

Schwerer als Fishs Einwände wiegt, dass der freizügig verkündeten postmodernen Beliebigkeit, der Erbin des existentialistischen Freiheitspathos, bei den gegenwärtigen Populisten eine besondere Betonung, ja ein Beschwören von Wahrhaftigkeit gegenübersteht. Es vergeht kaum ein Tag, an dem Trump nicht Journalisten oder politische Gegner der Lüge bezichtigt; sein veristischer Eifer hat ihm in der amerikanischen Presse die Bezeichnung *human lie detector* eingebracht.[7] In Deutschland haben AfD-Funktionäre und Wortführer der Pegida dem Begriff der «Lügenpresse», der vor allem im Ersten Weltkrieg und dann von NS-Agitatoren gegen unliebsame Berichterstattung ins Feld geführt wurde, zu einer Renaissance verholfen. Aber man kann in den Tiraden gegen *fake news* und «Lügenpresse» auch eine rhetorische Figur und weitere Volte poststrukturalistischer Bedeutungsverschiebung sehen:

Der Relativismus bemächtigt sich des Begriffs, der eigentlich ihn selbst bezeichnet, und wendet ihn auf seine Gegner an. Wenn die Verteidiger des Faktischen als postfaktische Schwindler angeprangert werden, vollzieht und bestätigt der Begriff des Postfaktischen seine eigene Diagnose.

Bemerkenswert ist, dass sich einige intellektuelle Architekten des postfaktischen Populismus ihrer Affinität zu poststrukturalistischen Ideen bewusst sind. Andrew Breitbart zum Beispiel bedient sich unverblümt der Idee eines Panfiktionalismus und postmodernen Vokabulars, wenn er in seinem Buch *Righteous Indignation* (2011) über die Bedeutung von Narrativen reflektiert. Narrative, so Breitbart, seien alles; Medien hätten eine zentrale Bedeutung für ihre Verbreitung. Bislang hätten die Liberalen die Medien beherrscht und damit die gängigen Narrative vorgegeben, aber es sei Zeit für einen «Krieg, um das amerikanische Narrativ zurückzugewinnen». Hier ist jemand bei Baudrillard in die Schule gegangen und hat offensichtlich dazu Foucault gelesen. Breitbarts Überlegungen sind keine Exerzitien im akademischen Elfenbeinturm, sondern haben sich in der Gründung des *Breitbart Media Network* niedergeschlagen, das nach Breitbarts Tod im Jahr 2012 Steve Bannon übernahm. Ein zentraler Baustein der postfaktischen Medien-Infrastruktur in den USA ist also aus der Aneignung und Neuausrichtung postmodernen Gedankenguts entstanden. Breitbart und sein Mediennetzwerk geben der These, das Postfaktische sei ein Produkt der Postmoderne, personell und institutionell Substanz.[8]

Noch interessanter als die so gewonnene Einsicht in die intellektuelle Genealogie des Postfaktischen ist der neue Blick, der sich dabei auf die Postmoderne und ihre Theorie ergibt. Der Poststrukturalismus gilt als genuin kritisch und links; doch seine Annahmen über Sprache bilden einen Grund, auf dem sich nicht nur Herrschaftsansprüche dekonstruieren lassen. Aus ihm kann auch und mit gleichem Recht eine Instrumentalisierung von Sprache für Machtpolitik erwachsen. Die These, sprachliche Zeichen seien nicht referentiell und ihre Bedeutung instabil, erlaubt es, Sprache nicht nur als ein Machtinstrument zu kritisieren, sondern auch als solches zu nutzen. Die politische Ausrichtung poststrukturalistischer Theorie, wie sie allgemein als gegeben angenommen wird, ist kontingent, aber nicht in ihr selbst begründet.

Die politischen Risiken poststrukturalistischer Theorie traten bereits zutage, bevor das Postfaktische zur Debatte stand. Hayden White, der wichtigste postmoderne Geschichtstheoretiker, begründete seinen Ruhm mit einer Studie, die den Unterschied zwischen gediegenen Historikern, darunter Ranke und Burckhardt, und Geschichtsphilosophen wie Hegel und Nietzsche einebnete.[9] Historiker, so behauptete White, erzählten nicht anders als Romanautoren. Zentral für historiographische Werke und ihre Geschichtsdeutung sei das *emplotment*, die Wahl eines *plots*, die unabhängig von den jeweiligen Ereignissen und stattdessen ideologischen Präferenzen geschuldet sei. Man könne jedes geschichtliche Ereignis ganz verschieden – als Tragödie, Romanze, Komödie oder Satire – erzählen. Dass die postmoderne Beliebigkeit die Tür zu ethisch und politisch anstößigen Positionen öffnet, wurde an der provokanten Frage deutlich, ob man den Holocaust auch als Komödie oder Satire erzählen könne.

Mit Bruno Latour benannte ein herausragender Vertreter des postmodernen Konstruktivismus selbst schonungslos die politischen Gefahren dieser Position. Die Wissenschaft werde beherrscht von der Annahme, «dass Fakten fabriziert sind, dass es keinen natürlichen, unvermittelten und unvoreingenommenen Zugang zur Wahrheit gibt, dass wir immer Gefangene der Sprache sind, dass wir immer von einem bestimmten Standpunkt aus sprechen, und so weiter, während gefährliche Extremisten genau dasselbe Argument der sozialen Konstruktion verwenden, um mit Mühe gewonnene Evidenzen zu zerstören, die unser Leben retten könnten.»[10] Angesichts der politischen Entwicklun-

gen appellierte Latour an Wissenschaftler, dem Konstruktivismus abzuschwören und sich zu einem neuen Empirismus zu bekennen, mit dem allein die Wissenschaft ihrer politischen Verantwortung gerecht werden könne.

Für Latour waren es 2004 noch die Leugner des Klimawandels, die den Intellektuellen zeigen, wohin ihr Relativismus führen könne. Dreizehn Jahre später, nach dem Brexit-Entscheid und der Wahl Trumps, hat nun die Literatur- und Kulturwissenschaftlerin Susan Stanford Friedman, selbst bekannt für poststrukturalistisch-feministische Arbeiten, Latours Argument aufgegriffen und auf die Diskussion um das Postfaktische übertragen.[11] Literaturwissenschaftler müssten sich wieder um grundlegende Fragen der Epistemologie kümmern und ihre Vorliebe für Kritik und Dekonstruktion durch konstruktive Beiträge zur ethischen Orientierung zumindest ergänzen. Es ist nicht ohne Ironie, dass es der politische Erfolg postmoderner Annahmen ist, der bei ihren eigenen Anhängern Zweifel an ihrer wissenschaftlichen Validität hervorruft.

Die Affinität des Postfaktischen zu postmoderner Theorie ist zweifelsohne erhellend; sie bettet das Phänomen von *post-truth* ideengeschichtlich ein und führt zugleich vor Augen, dass die linke Agenda poststrukturalistischer Theorie kontingent ist. Aber eben diese Beobachtung zeigt umgekehrt auch die Grenzen auf, die einem Verständnis des Postfaktischen durch diese ideengeschichtliche Verortung gesetzt sind. Die Entkoppelung der Sprache von Referenz bildet einen Rahmen, in dem man nicht nur seine Machtinteressen munter mit Fiktionen zementieren, sondern auch eben diesen Gebrauch von Sprache aufdecken und kritisieren kann. Der Kern des Postfaktischen liegt woanders.

Das Postfaktische im Spiegel der Antike

Kann unser Verständnis des Postfaktischen durch die Linse der Geschichte weiter geschärft werden? In der *FAZ* analysierte die Berliner Gräzistin Gyburg Uhlmann Trumps Reden im Lichte der antiken Rhetorik.[12] Ihre Identifikation von Stilfiguren, etwa die Feststellung, der Satz «we must… dream big and bold and daring» kombiniere ein Trikolon mit Alliteration und Tautologie, mag auf den ersten Blick ein wenig schulmeisterlich wirken, führt aber doch vor Augen, dass sich hinter der von Intellektuellen belächelten, vermeintlich primitiven Ausdrucksweise eine schlagkräftige Rhetorik verbirgt. Uhlmann attestiert Trump ein sophistisches Kalkül, das sie mithilfe antiker Philosophen scharf verurteilt. So könne man von Platon und Aristoteles lernen, «die Redekunst müsse das, was wirklich überzeugend sei, aufzudecken lehren. Sie soll nicht übervorteilen und einlullen, sondern bei einem Sachverhalt das herausarbeiten, was wirklich von Vorteil, wirklich gerecht ist.» [13] Trumps Reden würden, «nicht, wie Platon und Aristoteles es fordern, hinreichende Gründe suchen und angeben (griechisch: *logon didonai*) für die Überzeugungskraft und Berechtigung seiner Position.»

Nun ist es fraglich, ob Platon und Aristoteles heute noch den Status von Autoritäten haben, die *ex cathedra* die drängenden Probleme der Gegenwart lösen; seit der Scholastik sind doch einige Jahrhunderte ins Land gezogen. Noch fraglicher ist, ob wir die antike Philosophie für die Einsicht benötigen, Rhetorik solle, so Uhlmanns Fazit, dazu dienen, «dem wirklich Überzeugenden in der Politik zum Sieg zu verhelfen». Weiter- und in eine ganz andere Richtung führend ist der von Uhlmann nur benannte, aber nicht ausgeführte Vergleich von Trump mit den Sophisten des 5. und 4. Jhs. v. Chr. Uhlmann übernimmt Platons Begriff von Sophistik. Das ist bei einer Philologin, die Platon und Aristoteles normativ liest, keineswegs überraschend und wird aufgrund des durchschlagenden Erfolgs von Platons negativem Verdikt nur von wenigen be-

merkt werden – auch heute noch ist der Begriff des «Sophisten» pejorativ besetzt. Platons Beschreibung der Sophisten ist aber idiosynkratisch. Das zeigt sich zum Beispiel an einer Komödie des Aristophanes, den *Wolken*, in denen Sokrates, der Held vieler platonischer Dialoge, als der Sophist schlechthin erscheint. Platons Brandmarkung der Sophisten ist ein philosophisches Orientalisieren und getragen vom Bemühen, eine Negativfolie für seinen eigenen Ansatz zu gewinnen. Kultursoziologisch betrachtet geht die bis heute andauernde Stigmatisierung der Sophisten auf eine Kampagne zurück, mit der sich eine Intellektuellenschule einen Distinktionsgewinn vor anderen verschaffte. Sie sagt mehr über Platon als über die von ihm geschmähten Denker aus.

Einen der wenigen Versuche, das platonische Bild nicht unreflektiert zu übernehmen und die geistige Welt der Sophisten neu auszuloten, hat die Philosophin Barbara Cassin gewagt, die in Deutschland nicht sehr bekannt, aber im intellektuellen Leben Frankreichs eine feste Größe ist und auch zunehmend in der anglophonen Welt wahrgenommen wird.[14] Für Cassin ist die Sophistik nicht nur eine Rhetorik, sondern eine veritable Philosophie, die gegen diverse Ontologien und Phänomenologien die Bedeutung der Sprache für den Umgang des Menschen mit der Welt betont. Wichtiger als die für Aristoteles entscheidende Referenz der Sprache sei für die Sophisten ihre Wirkung. Damit eröffne die Sophistik das Politische als eine selbständige Domäne, die unabhängig von einer übergeordneten Kategorie wie dem Sein und mit den Mitteln der Sprache zu gestalten sei. Cassin verknüpft diese historische Neuvermessung der Sophistik mit einer systematischen Auswertung und bringt die sophistische Tradition für die politische Philosophie von Hannah Arendt und gegen die Fundamentalontologie Heideggers in Stellung.

Die Sophistik kann mehr sein als ein Stigma, mit dem alteuropäische Bildungsbürger ihrer Verachtung für Trump Ausdruck verleihen. Löst man sich von Platons Bild der Sophisten und betrachtet ihre Ansichten neu, so gewinnt man ein höchst anregendes Comparandum für das Postfaktische. Entlastet von ihrer Überbeanspruchung als normativem Bezugsrahmen, kann die Antike zu einem Prisma werden, in dessen Brechungen sich das Postfaktische schärfer sehen und besser verstehen lässt. Nehmen wir Gorgias, und zwar nicht den von Platon karikierten Wortverdreher, sondern den Denker, der uns in einer stattlichen Anzahl von Fragmenten entgegentritt. Der «Vater der Sophistik» lehrte, dass Sprache die Wirklichkeit nicht abbilde, sondern ein von ihr getrenntes Medium der Verständigung sei. Seine Position war weniger radikal als der Relativismus des Protagoras, der nur die voneinander abweichenden Wahrnehmungen einzelner akzeptierte. Stattdessen ging Gorgias davon aus, dass es Wahrheiten gebe, die aber nur in bestimmten Kontexten gälten.[15] Sowohl in der Loslösung der Sprache von ihrer Referenz als auch in der kontextuellen Anbindung von Wahrheit lassen sich unschwer Parallelen zu den Annahmen erkennen, auf denen das Postfaktische gründet.

Besonders aufschlussreich für unser Verständnis des Postfaktischen ist die nähere Bestimmung der Sprache, die Gorgias in seiner *Apologie der Helena* vornimmt. Mit dieser Rede wollte Gorgias vermutlich eine Kostprobe seiner Kunst geben und Schüler anlocken. Helena war eine der schillerndsten Figuren der Mythologie, ihre Verteidigung gegen den traditionellen Vorwurf, den Trojanischen Krieg ausgelöst zu haben, eine glänzende Möglichkeit für einen Redner, sein Können unter Beweis zu stellen. Aber Gorgias führt nicht nur die Macht der Rede vor, sondern thematisiert sie auch eigens. So dient ihm die Unwiderstehlichkeit der Rede neben göttlicher Fügung, körperlicher Gewalt und erotischer Überwältigung als ein möglicher Grund für Helenas Exkulpation: Helena konnte der Überzeugungskraft des Paris nicht widerstehen; sie trifft keine Schuld an dem Krieg, den ihr gehörnter Ehemann anzettelte. Die Macht des Wortes ist in der

Tat die Verteidigungsstrategie, die Gorgias am stärksten entfaltet: «Die Rede ist ein großer Bewirker; mit dem kleinsten und unscheinbarsten Körper vollbringt sie göttlichste Taten: vermag sie doch Schrecken zu stillen, Schmerzen zu beheben, Freude einzugeben und Rührung zu mehren.» Wie eine Droge könne Sprache Zuhörern die Sinne berücken, wie ein Zauber Menschen grundlegend verändern.

Statt auf die sprachliche Wiedergabe von Wirklichkeit konzentriert sich Gorgias auf die Wirkung der Sprache. Während die Sprechakttheorie des 20. Jahrhunderts die vielfältigen Möglichkeiten sondiert, mit Wörtern zu handeln, hebt Gorgias die Affekte hervor, die Reden auslösen können: «Auf die Hörer dringt schreckenerregender Schauder ein und tränenreiche Rührung und wehmütiges Verlangen, und in Fällen von Glück und Unglück für fremde Angelegenheiten und von fremden Personen leidet die Seele stets vermittelt durch Reden ein eigenes Leiden.» So drastisch diese Beschreibung auch sein und so übertrieben sie in unseren Ohren klingen mag, ihr Tenor begegnet uns in antiken Reflexionen immer wieder: Rhetoriker, Philosophen und Literaturkritiker erörtern die affektive Dimension von Sprache eingehend; die Fähigkeit, ein Publikum emotional anzusprechen, identifizieren sie als ausschlaggebend für den Erfolg eines Redners. Selbst Aristoteles, der den Sachbezug von Reden fordert, sieht in deren emotionaler Wirkung eines der wichtigsten Überzeugungsmittel und analysiert ebenso ausführlich wie nuancenreich, wie ein Redner Zorn, Furcht, Hass, Scham, Mitleid, Neid, Entrüstung und andere Emotionen durch seine Darstellung hervorrufen könne.

Wir brauchen die Antike nicht für die Einsicht, dass politische Reden vermitteln sollen, «was wirklich von Vorteil, wirklich gerecht ist». Die Antike kann uns aber zu einem Perspektivwechsel verhelfen: dass wir am Postfaktischen nicht nur den Verzicht auf sachliche Stichhaltigkeit, sondern auch die Konzentration auf die emotionale Mobilisierung sehen. Die gegenwärtige Diskussion hat sich, das Schreckgespenst des Populismus im Nacken, auf das zweifelsohne bedenkliche Ignorieren von Fakten eingeschossen, aber auch die entschlossene Nutzung der emotionalen Dimension will bedacht sein. Der Versuch, Zuhörer affektiv zu erreichen, ist keineswegs neu – er bildet das Kernstück der klassischen Rhetorik. Das Postfaktische ist von postmoderner Epistemologie inspiriert und in einen bestimmten politischen, wirtschaftlichen und medialen Rahmen eingebettet; es ist aber auch und vor allem eine intuitive Rückbesinnung auf die affektive Dimension der Rede. Dieser Aspekt mag durch die Aufklärung und die Diskreditierung der Rhetorik aufgrund ihres Missbrauchs im Dritten Reich in den Hintergrund geraten sein, er ist aber, wie die Sophisten und die antike Tradition uns zeigen, zentral für jegliche Redekunst, und, das demonstriert der gegenwärtige Aufstieg des Populismus, immer noch höchst effektiv.

Wie präsentieren sich Strategien zur Bekämpfung des Populismus, wenn wir sie aus dieser Perspektive betrachten? In ihrem *Manifest in postfaktischen Zeiten* plädiert Susan Neiman vehement für ein Festhalten an der Vernunft, als dessen Kern sie das Prinzip des zureichenden Grundes identifiziert: «Finde für alles, was geschieht, den Grund, warum es so und nicht anders ist.»[16] Neimans aufklärerischer Universalismus ist im Mief der Identitätspolitik erfrischend, doch die zentrale Rolle von Emotionen in der rhetorischen Tradition wirft die Frage auf, ob Rationalität als Antwort auf das Postfaktische ausreicht. Realistischer scheinen die Überlegungen von D'Ancona: «In anderen Worten, eine intellektuelle Argumentation reicht in einer postfaktischen Zeit nicht aus. In vielen (vielleicht den meisten) Kontexten müssen Fakten in einer Weise kommuniziert werden, die sowohl emotionalen als auch rationalen Imperativen gehorcht.»[17]

Man sollte emotionale Effekte verurteilen, wenn sie auf Kosten der sachlichen Richtigkeit gehen,

aber man wird sie als Faktor der Politik ernstnehmen müssen. Die affektive Mobilisierung ist nicht nur die Domäne populistischer Politiker, sie bildet das Herzstück der traditionellen Rhetorik. Indem Gorgias Sprache nicht als referentiell, sondern als eine Einwirkung auf den Zuhörer auffasst, bietet er ein wichtiges Korrektiv für eine Debatte, in der die politische Rede primär nach ihrem Faktengehalt bemessen wird.

Demokratie und die Rhetorik der Fakten

Keineswegs soll hier verschwiegen werden, dass es bereits in der Antike scharfe Kritik an einer populistischen Rhetorik gab, welche sich nicht um die Sachlage schert und die Bürger nur emotional zu packen versucht. Platon ließ es in seinen Dialogen Sokrates und seine Gesprächspartner immer wieder erörteren: Die Redner haben keine Ahnung von dem, worüber sie reden, und buhlen mit ausgefeilter Rhetorik um die Gunst des Publikums in der Volksversammlung und den Gerichtshöfen. Ist bei Platon Wissen letztendlich mit der Ideenschau verbunden und damit metaphysisch begründet, so kommt die Rhetorikkritik bei Thukydides pragmatischer daher: Die Athener hätten den Peloponnesischen Krieg vor allem deswegen verloren, weil ihre Demagogen die Fakten vernachlässigt und dem Volk nach dem Mund geredet hätten. Bei dem Historiker wie bei dem Philosophen finden sich viele der Argumente, welche die heutigen Anwälte der Fakten unermüdlich wiederholen: Wissen, nicht Gefühl solle handlungsleitend sein, andernfalls steuere man in eine Katastrophe.

Die Gefahr einer Rhetorik, die emotionale Effekte auf Kosten von sachlicher Richtigkeit erzielt, ist also bereits in der Antike erkannt und aus verschiedener Flughöhe beschrieben worden. Aber instruktiver als die Mobilisierung von Thukydides, Platon and Aristoteles gegen Trump & Co. ist ein bemerkenswerter Unterschied zwischen den antiken und gegenwärtigen Kritikern des Postfaktischen. Die heutigen Anwälte der Fakten sehen im Rechtspopulismus eine Bedrohung für die Demokratie. Zur Demokratie, so scheint es, gehört eine an Fakten orientierte Politik. Dieser nicht oft ausgesprochenen, aber weit verbreiteten Annahme widerspricht der Blick in die antike Welt deutlich: Die antiken Anwälte der Fakten waren scharfe Kritiker und erbitterte Gegner der Demokratie. Eine Reihe platonischer Dialoge ist ganz darauf angelegt, den selbstzerstörerischen Charakter demokratischer Ordnungen zu demonstrieren, die *Politeia* entwickelt das Ideal einer oligarchischen Verfassung, das Platon einen Ehrenplatz unter Poppers Feinden der offenen Gesellschaft sicherte. Wie sehr sich Platon darum bemühte, seine Vision einer Philosophenherrschaft Wirklichkeit werden zu lassen, ist umstritten; fest steht aber, dass er Kontakt mit Tyrannen pflegte und die Einladungen an den Hof sizilischer Alleinherrscher annahm.

Auch Thukydides zeigt nicht nur gnadenlos die Mängel der attischen Demokratie auf; in seinem Lob für das oligarchische Regime der 5000 im Jahr 411 v. Chr. und seiner Hochschätzung des Perikles, unter dem Athen nur dem Namen nach eine Demokratie, *de facto* jedoch eine Alleinherrschaft gewesen sei, zeichnen sich deutlich seine eigenen nicht-demokratischen Präferenzen ab. Aus dieser politischen Verortung der antiken Rhetorikkritik erwächst eine ironische Pointe: Eben die Autoren, die Uhlmann und andere normativ lesen, um sich von ihnen ihre eigenen Annahmen bestätigen zu lassen, leisten einer solchen Instrumentalisierung Widerstand. Die antike Kritik an der Rhetorik und die Berufung auf wahres Wissen, ob historischer oder philosophischer Natur, entsprechen nur auf den ersten Blick unserem Unbehagen gegenüber der postfaktischen Rhetorik des Populismus. Sie führen uns vielmehr vor Augen, dass Fakten nicht das Vorrecht aufrechter Demokraten, sondern bestens geeignet für undemokratische Agenden sind.

Angesichts von Platons und Thukydides' Verurteilung der Demokratie ist es unheimlich, dass ihre politischen Analysen vom britischen Votum für

den Brexit und der Wahl Trumps zum amerikanischen Präsidenten vollauf bestätigt zu werden scheinen. Wer heute ihre Beschreibung der attischen Demagogen und ihrer Skrupellosigkeit liest, wird unwillkürlich an Donald Trump denken. Die Entscheidung Großbritanniens, aus der Europäischen Union auszutreten, beruht auf einer ähnlich manipulierten Sicht wie der Beschluss zur sizilischen Expedition, der schließlich zu Athens Kapitulation im Peloponnesischen Krieg führte. Die falschen Angaben über die Höhe der britischen Beiträge zur Europäischen Union entsprechen dem nur geliehenen Gold und Silber, mit dem die Stadt Egesta die athenischen Gesandten beeindruckte und zur Intervention in Sizilien bewegte. Die antike Kritik an der Rhetorik und die Einschätzung ihrer verheerenden Folgen in der Politik scheinen höchst aktuell, doch ihre Wurzeln in einer Fundamentalopposition zur Demokratie führen zu verstörenden Fragen. Sicherlich, Platons radikale Forderung, die Philosophen müssten Herrscher werden, läßt sich vorsichtiger reformulieren als die These, Demokratien seien von der Bildung ihrer Bürger abhängig. Aber nistet nicht auch in dieser Aussage eine grundsätzliche Skepsis gegenüber dem Prinzip der Volksherrschaft?

Unabhängig davon, ob sich die antike Rhetorikkritik demokratisch entschärfen lässt, illustriert sie eindrücklich, dass faktengetriebene Politik nicht intrinsisch mit Demokratie und umgekehrt eine demokratische Verfassung nicht notwendigerweise mit einer Herrschaft der Fakten verbunden ist. Ja, die Berufung auf Fakten hat eher einen elitären Zug; sie setzt eine Bildung voraus, die man für sich selbst in Anspruch nimmt und seinen Gegnern abspricht. So berechtigt die Empörung über gezielte Desinformation auch ist, das Pochen auf Objektivität und Anprangern von sophistischer Rhetorik kann ein Mittel für handfeste Partikularinteressen und selbst eine rhetorische Strategie sein. Die politischen Überzeugungen der antiken Rhetorikkritiker widerlegen nicht nur die liberale Annahme, Faktenhörigkeit und demokratische Gesinnung gehörten zusammen, sie werfen auch die Frage auf, welche Motive sich hinter ihr verbergen. Wenn sich der kosmopolitische Bewohner Manhattans über *Fox News* und Trump-Wähler im Mittleren Westen ereifert – geht es dabei nur um offensichtlich falsche Informationen oder ist nicht auch und vor allem Verachtung für *rednecks* im Spiel, die nicht im veganen Bistro, sondern bei McDonald's essen? Nun muss eine solche Verachtung nicht die Grundlagen der Demokratie unterminieren, aber sie ist auch keineswegs von dem demokratischen Geist beseelt, als dessen Produkt sich der Vorwurf des Postfaktischen präsentiert.

Der Blick aus der Antike verschärft die Zweifel, die Christoph Möllers an der ideologischen Unschuld des Postfaktischen und seiner Verurteilung geäußert hat. In einem Essay zur gegenwärtigen Lage des Bürgertums bemerkt Möllers, Expertentum sei kein gesellschaftlich neutrales Phänomen, der gegen das Postfaktische erhobene Zeigefinger auch eine Machtstrategie: «Bürgerliche Mittelschichten haben sowohl ein ökonomisches Interesse an Expertise, weil sie oft von ihrer eigenen leben, als auch ein politisches, weil sie Ungleichheit zu ihren eigenen Gunsten legitimiert.»[18] Gerade da das populistische Spiel mit Desinformation so krass und der zugrundeliegende Zynismus so schwer erträglich sind, ist die ideologische Signatur des Begriffs des Postfaktischen leicht zu übersehen. Die oligarchische Agenda der antiken Kritiker des Postfaktischen macht aber deutlich, dass das Insistieren auf Fakten eine rhetorische Strategie sein und im Konflikt mit demokratischen Werten stehen kann. Der Vorwurf des Postfaktischen ist auch der Versuch, den politischen Diskurs zu beherrschen, wenn nicht sogar die Bezichtigten aus ihm auszuschließen.

1 Vgl. Bernhard Pörksen: Die große Gereiztheit. Wege aus der kollektiven Erregung, München 2018, S. 40.

2 Eli Pariser: The Filter Bubble: What the Internet is Hiding from You, London 2011.

3 Jacob Weisberg: Bubble trouble, in: Slate vom 10.06.2011.

4 Zur Rolle der Medien für den neuen Populismus vgl. Peter Strohschneider: Potus als Twitterer, in: ZIG XII/3, (2018), S. 61–75. Kritisch dazu: Christoph Möllers: Raum für Eindeutigkeiten. 20 Tweets zu Peter Strohschneiders Essay «Potus als Twitterer», in: ZIG XIII/1, (2019), S. 125–127.

5 Vgl. Lee McIntyre: Post-Truth, Cambridge, MA 2018, S. 123–50; Matthew D'Ancona: Post-Truth: The New War on Truth and How to Fight Back, London 2017, S. 91–96; Susan Neiman: Widerstand der Vernunft: Ein Manifest in postfaktischen Zeiten, Wals bei Salzburg 2017, S. 46–60.

6 Stanley Fish: «Don't blame Nietzsche for Donald Trump», in: Foreign Policy vom 9.8.2016.

7 Vgl. Strohschneider: Potus als Twitterer, S. 69f.

8 Ein weiterer rechtspopulistischer Anwalt des Postfaktischen, der sich zu seinen postmodernen Inspirationsquellen bekennt, ist Mike Cernovich, vgl. Andrew Marantz: Trolls for Trump. Meet Mike Cernovich, the Meme mastermind of the Alt-Right, in: The New Yorker vom 31.10.2016.

9 Hayden V. White: Metahistory: Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa. Übers. von P. Kohlhaas, Frankfurt/M. ²2015.

10 Bruno Latour: Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern, in: Critical Inquiry 30/2, (2004), S. 225–48.

11 Susan Stanford Friedman: Both/and: Critique and discovery in the Humanities, in: PMLA 132/2, (2017), S. 344–351.

12 Gyburg Uhlmann: Trommelfeuer, Nebelkerzen, in: FAZ vom 6.2.2017.

13 Diese These wird wiederholt in Gyburg Uhlmann: Die Banalität rhetorischer Manipulation, in: Merkur 72/834, (2018), S. 77–81.

14 Barbara Cassin: L'effet sophistique, Paris 1996; vgl. zur anglophonen Rezeption den Übersetzungsband: Sophistical Practice: Toward a Consistent Relativism, New York 2014.

15 Andreas Willi: Sikelismos: Sprache, Literatur und Gesellschaft im griechischen Sizilien (8.–5. Jh. v. Chr.), Basel 2008.

16 Neiman: Widerstand der Vernunft, S. 64.

17 D'Ancona: Post-Truth, S. 127.

18 Christoph Möllers: Wir, die Bürger(lichen), in: Merkur 71/818, (2017), S. 5–16. Vgl. Mary Poovey: A History of the Modern Fact: Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society, Chicago 1998.

Sonja Asal

Feigenblatt der Kritik

Der Akademiker in der Zone der Neutralisierung

Caspar Hirschi: Skandalexperten, Expertenskandale. Zur Geschichte eines Gegenwartsproblems, Berlin: Matthes & Seitz 2018, 399 S.

Von dem Altphilologen Wolfgang Schadewaldt geht die Anekdote, dass er 1934 Martin Heidegger eines Tages, nachdem dieser bereits vom Rektorenamt der Freiburger Universität zurückgetreten war, zufällig in der Straßenbahn traf und mit den Worten grüßte: «Nun, Herr Kollege, zurück aus Syrakus?» Die Geschichte des Philosophen, der sich zum politischen Ratgeber berufen fühlt, ist ebenso alt wie die seines Scheiterns an der Wirklichkeit. Die Frage, wie hält die Wissenschaft es mit der Politik, ist allerdings anhaltend virulent. Welche Gefahr läuft sie, und wie weitreichend ist ihre Aufgabe, mit ihrer Expertise zur Steuerung moderner Gesellschaften beizutragen?

Diese Fragen wirft der Schweizer Wissenschaftshistoriker Caspar Hirschi in einer Studie auf, in der er auf die Entstehung des Experten im absolutistischen Frankreich ausgreift und die historischen Konstellationen mit aktuellen Fallbeispielen unter Spannung setzt. Hirschi geht von dem Befund aus, dass der Tätigkeit von Experten in juridischen und politischen Zusammenhängen eine «strukturelle Brisanz» innewohnt. Experten können noch so viel wissen – die Entscheidungen treffen andere. Das ist gleichzeitig der Preis für die politisch garantierte Autonomie der Wissenschaft. Der viel höhere Preis, den sie Hirschi zufolge durch ihre immer weiter gehende Inanspruchnahme bezahlt, ist allerdings ruinös: Es ist die politische Instrumentalisierung und in deren Folge ein Vertrauensverlust, der schließlich die Wissenschaft selbst in Mitleidenschaft zieht. «Regierungen und Parlamente», so ist Hirschi überzeugt, «haben wissenschaftliche Beratungsgremien ins mediale Rampenlicht gerückt, um Experten eine öffentliche Legitimierungsfunktion aufzubürden und sich selbst von Verantwortung zu entlasten.» Damit allerdings läuft die Wissenschaft Hirschi zufolge Gefahr, sich ihrer Unabhängigkeit zu begeben, aus der Begeisterung über den Bedeutungszuwachs in der Rolle des Ratgebers die des distanzierten öffentlichen Kritikers aufzugeben.

Wissenschaftler wie der britische Psychopharmakologe David Nutt, die sich nicht damit zufrieden geben wollen, wenn ihre Ratschläge keine politische Umsetzung finden, kennzeichnet Hirschi als «technokratisch». Die «Technokratie» ist in seinen Augen eine überwundene Ideologie der Sechziger- und Siebzigerjahre, der in der seit den Neunzigerjahren gefeierten Wissensgesellschaft ein «optimistisches Gegenstück» erwachsen ist. In dieser hat der Experte keine Entscheidungsbefugnis, die ihm aufgrund seiner fachlichen Kompetenz zugewachsen wäre, sondern er ist eine Art Feigenblatt der Politik, der in entsprechenden Gremien oder Kommissionen bereits einen wissensgeleiteten Konsens herstellt. Mit anderen Worten: Für Demokratien wesentliche Aushandlungsprozesse werden in wissenschaftliche Gremien verlagert, wo sie durch Experten quasi neutralisiert werden. Selbst wenn Wissenschaftler sich an solcher Gremienarbeit insgeheim mit der Vorstellung eines Zuwachses an Macht und politischem Einfluss beteiligen sollten – in Wirklichkeit erreichen sie das schlichte Gegenteil, ihre eigene Delegitimation.

In Hirschis Studie ist das Verhältnis von Expertise und staatlicher Macht von Anfang an asymmetrisch. Schon unter Colbert entwickelte sich die Expertenrolle in Verbindung mit moderner staatlicher Innovationspolitik, waren die Ausdehnung der staatlichen Macht und des wissenschaftlichen Wissens zwei miteinander verschränkte Vorgänge. Die drei ausführlichen und mit ihren neuen Archivfunden äußerst lesenswerten historischen Fallbei-

spiele sind ihm jeweils Exempel für die begrenzte Reichweite von Expertenmeinungen: Sei es der Mesmerismus als Beispiel für die Instrumentalisierung von Experten durch Politiker, die Affäre Calas als Expertenschlacht, aus der Voltaire als Profiteur hervorging, oder schließlich die Dreyfus-Affäre, die den Ruin des Experten besiegelte, um mit dem Intellektuellen die heroische Figur hervorzubringen, die in der Lage ist, gegenüber der schwindenden epistemischen eine öffentliche moralische Autorität aufzubieten.

Deplorabel, aber durchaus selbstverschuldet sind nach Hirschis Meinung die akademischen Folgekosten einer wissenschaftsgeleiteten Politik. Die Funktionalisierung von Wissenschaftlern als Experten habe das Wissenschaftssystem längst unterhöhlt: «Die Bereitwilligkeit, mit der sich Experten von Politikern ins repräsentative Rampenlicht rücken lassen, und die Selbstverständlichkeit, mit der die offizielle Wissenschaft das politische Spiel mit Experten mitträgt, ist Niederschlag einer diskreten, aber umfassenden Disziplinierung der wissenschaftlichen Praxis durch die Politik.» Die Aufwertung der Expertenrolle erfolgte hier durch die Einbindung von Wissenschaftlern in die Vergabe von Fördermitteln und die Entscheidung über Publikationen. Gegen Hirschis These, dass die als Berater hinzugezogenen Wissenschaftler tatsächliche Entscheidungsmacht erhalten, würden allerdings vermutlich all jene frustrierten Mitglieder von Evaluationskommissionen Einspruch erheben, deren Votum von politischen Vorgaben außer Kraft gesetzt wurde. Unbedingt Recht zu geben ist ihm aber in der Beobachtung, dass die eigentlich wissenschaftliche Auseinandersetzung, die auf Tagungen und in Publikationen geführt werden sollte, zu großen Teilen abgewandert ist in einen Bereich grauer Literatur, die aus einer Flut von Anträgen, eingereichten Zeitschriftenbeiträgen und Gutachten besteht, die hin und her gereicht, in Kommissionen behandelt und unter Angehörigen der jeweiligen Wissenschaftscommunity weitergeleitet werden, ohne dass sie je das Reich dieser Schattenöffentlichkeit verlassen würden. «Der Preis für die Stärkung der Expertenrolle ist die Schwächung der Kritikerrolle», resümiert Hirschi sein Plädoyer für weniger Peer Review und mehr Kritik mit offenem Visier unter Fachkollegen.

Wie aber sollte die von Hirschi eingeforderte Selbstbeschränkung von Wissenschaftlern im Namen und zugunsten von mehr öffentlichen Debatten aussehen? Reicht es, wenn sie aus den Zurichtungen durch die Gutachterverfahren ausbrechen, denen sie angeblich innerhalb des Wissenschaftssystems unterworfen wurden und die schließlich «jene Kooperations- und Konsenskultur» erzeugen, «die etablierte Wissenschaftler auch dazu qualifiziert, Regierungen als Experten in politischen Beratungsgremien zu dienen»? An dieser Stelle bleibt auch das etwas schmallippige Eingeständnis, dass die moderne, differenzierte Gesellschaft auf Experten angewiesen ist, ohne jegliche theoretische Konsequenz. So richtig es ist, vor technokratischem Überschwang zu warnen, und so deutlich es in unserer ideologisch aufgeladenen Gegenwart geworden ist, dass Sachgesetzlichkeiten nicht, wie noch von Helmut Schelsky als einem der Vordenker der Technikdebatte vorhergesagt, an die Stelle der politischen Deliberation getreten sind, so notwendig wäre es, den Zusammenhängen zwischen der schon vor mehr als einem halben Jahrhundert diagnostizierten und seither in ungeahntem Ausmaß fortgeschrittenen umfassenden Verwissenschaftlichung der Welt und der Erforderlichkeit wissenschaftlicher Expertise für die Steuerung moderner Gesellschaften nicht nur mit einer verallgemeinerten Hermeneutik des Verdachts zu begegnen. Wenn die Verschränkung zwischen beiden Sphären so eng ist, wie Hirschi es selbst postuliert, dann trifft das Bild des auf politische Erfordernisse hin zugerichteten Wissenschaftlers nur den einen Teil der Wahrheit. Technokratische Ambitionen kann nur ausleben, wer in einem Feld agiert, in dem Aussicht auf erfolgreiche Umsetzung winkt.

Ulrich van Loyen

Ambivalente Ausnahmedenker

Carlo Ginzburgs Studien zum «Nondimanco»

Carlo Ginzburg: Nondimanco. Machiavelli, Pascal, Mailand: Adelphi 2018, 242 S.

Carlo Ginzburgs jüngstes Buch widmet sich zwei Autoren, die ferner von einander kaum gedacht werden können: dem Florentiner Niccolò Machiavelli (1469–1527), der glaubte, die Fürsten führen zu können, indem er ihr Handeln als Staatskunst nobilitierte, und Blaise Pascal (1623–1662), der den «Gott der Philosophen» bekämpfte und den Eigennutz der kasuistischen Rede entlarvte. Machiavelli wurde zum Synonym für machtpolitischen Zynismus; Pascal zu einem Existenzialisten *avant la lettre*. Und doch führt Ginzburg die beiden unter der Konjunktion des «Nondimanco», des «Nichtsdestoweniger» zusammen, mit der im *Principe* (1532) allgemeine Charakterisierungen um die «Ausnahme» erweitert werden. Mit dieser intrikaten Verschränkung ist zweierlei angesprochen: erstens politisch der «Ausnahmezustand», den beide Autoren, jeder auf seine Weise, ins Zentrum ihrer Theorie stellen, die somit zur politischen Theologie wird, sowie zweitens das diffizile Verhältnis einer Ferne, die eine Nähe voraussetzt, die es nachzuzeichnen gilt. In beiderlei Hinsicht betätigt sich Carlo Ginzburg als philologischer Detektiv in dem Sinn, wie er es in seinem Essay über die *Humanities* als Indizienwissenschaften vorgeführt hat (*Spurensicherungen*, dt. 1983). Es ist spannend zu lesen, wie Ginzburg aus dem so leicht übersehenen stilistischen Signum Machiavellis, ebenjenem «nondimanco», eine Kippfigur hervorarbeitet, in der sowohl der Ausnahmezustand des Souveräns als auch die Unterscheidung zwischen «simpliciter» und «secundus quid» (das heißt prinzipieller und umständehalber bedingter Geltung) und damit die Differenzierung der Wissenschaften ihren Platz haben. Im theoretischen Schlüsselkapitel «Machiavelli, Galileo e la censura» wird der Leser Zeuge einer minutiösen Rekonstruktion einer Paradigmenverwandtschaft, an deren Ende die Politik sich von der Moral und die Naturwissenschaften sich von der Theologie abgelöst haben werden, dies aber je um den Preis eines Kompromisses, der noch aus den schärfsten gegenseitigen Polemiken hervorscheint. Im Gegensatz zu einem Wissenschaftstheoretiker wie Bruno Latour belässt es Ginzburg nicht bei einem eindrucksvollen philosophischen Paradox – dergestalt etwa, dass Entmischungen Vermischungen voraussetzten, weshalb heute geltende Asymmetrien reziprok umzuschreiben seien (vgl. *Wir sind nie modern gewesen*, dt. 2008) – sondern zeichnet aus Archivmaterialien das Umfeld jener historisch gewordenen Prozesse nach, in denen das Paradox etabliert wurde. Dabei treten die Kompromisse zutage, die Galilei beispielsweise nicht weniger suchte als «Padre Mostro», der mit dem Index der Verbotenen Bücher betraute Jesuit, der sich selbst zwischen seinen Loyalitäten verhedderte und den Ausweg möglicherweise in einem nachträglich angefertigten Einschreiben fand, mit dem der Pisaner frühzeitig zum Abschwören angehalten worden sein sollte. Aber nicht nur die Politik samt ihren Intrigen, auch die Sprache selbst ist Ort der Kompromissbildung: Die «Heilige Schrift» und das «Buch der Natur» – beides «Texte», die man zu Zeiten von Machiavellis und Galileis Verteidigung gegen die Zensur las – galten zwar «geschrieben» als Selbstausdruck des Höchsten Einen, allerdings in unterschiedlich interpretationsbedürftigen Schriften. Galilei hielt gegen die Meinungsanfälligkeit der gemeinen Sprache die unabänderliche Präzision des mathematischen Modells fest, in dem die Natur sich lesbar machte, sodass einander widersprechende Aussagen allein in der Person des Lesers, nicht aber in der «Schrift» selbst begründet waren. «Padre Mostro» hatte Galilei soeben noch helfen wollen, seine Überlegungen als unter einer bestimmten Voraussetzung gültig verbreiten zu dürfen, das heißt, als reine Modelle und im Irrealis, aber die Richtigkeit des Modells, das heißt seine Eigenlogik, ist es dann, die gegen diese Konzession,

und damit gegen die jesuitische Kasuistik, zurückschlägt. Deren relative Freiheitsgrade wurden zur gleichen Zeit (1636) von Kaspar Schoppe, einem sendungsbewussten Konvertiten, für Machiavellis Schriften gegen den Index librorum prohibitorum profitabel gemacht: ihre Reklamierung der Politik als *ars* verdanke sich nicht einem moralfeindlichen oder gar atheistischen Standpunkt, sondern einer hypothetischen Durchführung, die durchaus ihre aristotelischen und thomistischen Vorläufer habe.

Sowohl im Fall Galileis, als auch bei Machiavelli, gründen die Kämpfe und Schlachten der Rezeption auf der Mehrdeutigkeit der Schrift bzw. der Operationen, in denen sie eingesetzt wurde. Bei Machiavelli ist es das sprichwörtlich machiavellische Schreiben, die Kunst der Travestie, der Anspielungen, des Ungesagten, dessen Sinn erhellt wird durch Parallelstellen in den Werken anderer, häufig selbst aus dem gelehrten Gedächtnis entschwundener Autoren. Ginzburg trägt sie nach und rückt somit die Schrift zurecht, zugleich brilliert die literarische Qualität Machiavellis dadurch umso mehr.

Pascals *Provinciales* (1657) entfalten ihre demaskierende Wirkung im Hinblick auf die Kasuistik gleichfalls durch Weglassungen, zugleich durch ihren szenischen Charakter, bei dem Erzähler und Protagonist aneinander grenzen, wie nur in einem Werk sokratischer Maieutik. Auch Pascal geriet unter den Vorwurf der Gottlosigkeit, obgleich die frommen Anliegen der Briefe nicht weniger vor Augen treten als die Gesellschaftskritik in Montaignes *Des cannibales*, das ebenso Modell stand. Und dies, so Ginzburg, liege an Pascals sprachlichem Register, dem ironischen Verfahren.

Nicht ganz grundlos hätte man sich von diesen zu fortlaufenden Kapiteln zusammengefügten Studien, die teils Gelegenheitsarbeiten sind, teils auf ein rezentes Projekt zur Geschichte der Kasuistik zurückgehen, auch eine Vorgeschichte für ein spezifisch deutsches Problem erwarten können. Schließlich zitiert Ginzburg im Vorwort sogleich Carl Schmitt. Dass souverän einzig sei, wer über den Ausnahmezustand entscheidet, ist sicher ein Gedanke des machiavellischen Realismus, die Dinge «so zu sehen, wie sie sind». Aber – und dies überrascht – die eigentliche Quelle für Schmitt ist der ungenannt gebliebene Pascal, in dessen *Pensées* die Analogie zwischen dem Wunder der Religion und der staatlichen Gesetzesbeugung auftaucht. Für Schmitt sei daraus ein «programma di azione» hervorgegangen, während Pascal schlicht die staatliche Unvollkommenheit notiert. Schmitt bekämpft Spinoza und dessen vergöttlichte, von ihren Gesetzen nicht abweichende Natur; ein metaphysischer Willensakt – oder ein forcierter Gottesbeweis – der auch den zwischen Mensch, Natur, Gott gezogenen Grenzen, für deren Konsolidierung Pascal als Philosoph und Mathematiker Sorge trug, feindlich war wie wenig sonst. Dass in Pascals gedanklicher Kompromisslosigkeit dagegen ein Trost liegt, hat der Romanist Erich Auerbach im Istanbuler Exil konzediert. Sein Aufsatz «Über Pascals politische Theorie» (Erstdruck 1946) greift ein Fragment über «justice» und «force» auf, dem Machiavellis Kalkulation über «giustizia» und «forza» eingeschrieben ist, und verfremdet es durch «kinematographische Montagetechnik» (Ginzburg). «Et ainsi/ ne pouvaint faire que ce qui est juste fût fort,/ on a fait que ce qui est fort fût juste.» Es erstaunt etwas, dass Ginzburg hierin nicht die Zurechtrückung von Schmitts Definition des Souveräns sieht und damit den historisch-kritischen Kommentar zu den Ursprüngen der «Politischen Theologie». Im Gegensatz zur deutschen Rezeption, die Pascal gerne als «zerrissen» vorstellt, kann man durch die Linse von Auerbachs Arrangement die Modernität dieser Sprache erspüren, die die Versehrtheit der Welt ironisch affirmiert, um sich dabei nur immer mehr einem Umschlagsmoment anzunähern, wie es in Benjamins *Theologisch-politischem Fragment* (1921) vielleicht zu sehr expliziert worden ist.

Doch Ginzburg hat keine Rezeptionsgeschichte des politischen Ausnahme-Axioms schreiben wollen, sondern eine verschränkte Spurensuche. Kein

Aufgehen im Ganzen, kein messianisches «Jetzt der Lesbarkeit». Diese deutsche Faszination für das «Ist gerichtet … ist gerettet», über die sich Borges einmal lustig machte, weicht der Erkenntnis, dass die Vergangenheit selbst ambivalent ist, es nicht erst unter unserem Blick wird. Und eine Kultur, die etwas auf sich hält, muss sich im Spiegel ihrer Missverständnisse betrachten, ohne sie gleich ausräumen zu wollen. Ginzburgs Arbeitsweise weist auf eine Gelehrsamkeit hin, die vielleicht selbst schon wieder historisch ist – auf die Aufmerksamkeit des Mikrohistorikers, die einer von Großtheorien und Dekonstruktivismen gleichermaßen umzingelten Philologie zugutekommt, und die vielleicht wirklich dort verwurzelter ist, wo man mit langen Traditionsbeständen umzugehen gelernt hat. Man muss für eine feinnervige, detailfreudige Philologie nicht den Terminus der *Italian Theory* bemühen, unter dem sich einige ihrer Autoren gerade selbst provinzialisieren.

Ein wenig «Crepuscolarismo» ist bei Ginzburg allerdings dabei: Als «kleine Notiz» folgt im Anhang eine achtseitige Meditation über Giuseppe Tomasi di Lampedusas *Il Gattopardo* (1958), respektive über den Satz, der ihn berühmt machte: «Wenn wir wollen, dass alles bleibt, wie es ist, muss sich alles ändern». Ginzburg nimmt ihn als Umkehrung einer machiavellischen These («Chi vuole riformare uno stato anticato in una città libera, ritenga almeno l'ombra de' modi antichi»), aber nicht als jenen Ausdruck von Geschichtsverweigerung, wie er sich als Stereotyp für die mediterrane Welt eingebürgert hat. Denn die von Fernand Braudel konzipierte Unterteilung der historischen Rhythmen in die quasi unbewegliche Klima- und Erdgeschichte, die langsame Sozialgeschichte und die rasche Ereignisgeschichte bleibt im Gespräch der Romanfiguren unangetastet und wird an anderer Stelle als gemeinsamer Handlungshintergrund deutlich. Gerade diese Untergliederung, der wir Europäer lange zu sehr geglaubt haben, gerät nunmehr unter Druck. Lampedusa konnte das Schlusskapitel seines Romans noch mit «La fine di tutto» («Das Ende von allem») überschreiben und wurde ironisch verstanden – mit dem Anbruch des «Anthropozän» ist der Glaube, dass die menschliche Geschichte nicht die ganze Realität darstelle, neu begründungspflichtig geworden. In dieser Implosion der Zeiten und Rhythmen bekommt Pascals angesichts von Galileis Modellrechnungen gesprochenes Stoßgebet: «Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie» einen ebenso abgründigen, dramatischen Akzent wie das Motto des *Gattopardo* selbst.

Italien und Deutschland haben sich jeweils als Kulturnationen und verspätete Staatsnationen konzipiert. Deshalb wurde Machiavelli in beiden zu einem Sehnsuchtsautor – das bezeugen Fichte und Hegel genauso wie Mussolini. Die heimliche Verachtung der Eliten für ihr Volk wie schließlich für sich selbst durchtränkte diese Sehnsucht. Carlo Ginzburg, der in diesem Frühling seinen achtzigsten Geburtstag feiert, hat von Beginn an dieses Ressentiment ins Unrecht gesetzt, indem er den von der Geschichtsschreibung Marginalisierten das Wort erteilte (*I Benandanti*, 1966, *Storia Notturna,* 1989). Aber auch, was er konzise über Machiavelli und Pascal schreibt, entzieht dieser Sehnsucht den Raum. «Nondimanco» verteidigt die Zweideutigkeit gegen die Vereinfacher und ist deshalb ein humanistisches Buch – und als solches ein Spätwerk.

Die Autorinnen und Autoren

TILMAN ALLERT
geb. 1947, ist Professor für Soziologie und Sozialpsychologie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. 2017 ist erschienen *Gruß aus der Küche. Soziologie der kleinen Dinge*.

SONJA ASAL
war bis Februar 2019 Geschäftsführerin des Forschungsverbunds Marbach Weimar Wolfenbüttel. 2019 ist erschienen: *Ernesto Grassi in München. Aspekte von Werk und Wirkung* (hg. zus. mit Annette Meyer).

HANS-JOACHIM BIEBER
geb. 1940, war Akademischer Direktor und Außerplanmäßiger Professor für Neueste Geschichte an der Universität Kassel. 2014 ist erschienen *SS und Samurai. Deutsch-japanische Kulturbeziehungen 1933-1945*.

GUILLAUME FAGNIEZ
geb. 1970, ist Dozent an der Université de Namur und wissenschaftlicher Mitarbeiter der Université libre de Bruxelles. 2019 erscheint *Heidegger et Dilthey. Comprendre l'historicité*.

PHILIPP FELSCH
geb. 1972, ist Professor für Kulturgeschichte an der Humboldt-Universität. 2017 ist erschienen *Antiakademismus* (hg. zus. mit Hanna Engelmeier). Zur Zeit arbeitet er an einer Geschichte der Nietzsche-Edition von Colli und Montinari.

JONAS GRETHLEIN
geb. 1978, ist Professor für Gräzistik an der Universität Heidelberg. 2017 ist erschienen *Die Odyssee. Homer und die Kunst des Erzählens*.

FELIX HEIDENREICH
geb. 1973, ist wissenschaftlicher Koordinator am Internationalen Zentrum für Kultur- und Technikforschung (IZKT) der Universität Stuttgart. 2010 ist erschienen *Technologien der Macht – Zu Michel Foucaults Staatsverständnis* (Hg.).

CAROLINE JESSEN
geb. 1980, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Deutschen Literaturarchiv Marbach. 2018 ist erschienen *Der Sammler Karl Wolfskehl*.

JOST PHILIPP KLENNER
geb. 1979, lebt und arbeitet als Historiker in Berlin. 2018 ist erschienen *Von großen Tieren und Papieren. Nachrichten aus dem Deutschen Literaturarchiv* (zus. mit Ulrich Raulff).

ULRICH VAN LOYEN
geboren 1978, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Siegen. 2018 ist erschienen *Neapels Unterwelt. Über die Möglichkeit einer Stadt*.

KENICHI MISHIMA
geb. 1942, ist Professor Emeritus für Sozialphilosophie und Vergleichende Zivilisationsforschung an der Universität Osaka. 2014 ist in der Zeitschrift WestEnd erschienen *Eine Moderne – Viele Modernen. Zwischen normativem Leitbild, Verbrechen und Widerstand*.

ROBERT E. NORTON
geb. 1960, ist Professor für Germanistik an der University of Notre Dame. 2018 ist erschienen *Die deutschen Aufklärungen und die Dialektik der Geschichtsphilosophie*.

ALEXANDER ROOB
geb. 1956, ist Professor für Freie Grafik und Malerei an der Staatlichen Akademie der Bildenden Künste Stuttgart. 2016 ist erschienen *Henry James: Bild und Text* (Hg. mit Michael Glasmeier).

VERA WOLFF
geb. 1976, ist Kunsthistorikerin und Oberassistentin an der Professur für Wissenschaftsforschung der ETH Zürich. 2015 ist erschienen *Die Rache des Materials. Eine andere Geschichte des Japonismus*.