

Das Denken in der Krise?

Watsuji Tetsurōs Suche nach Japan

Daniel SCHLEY
Tōkyō Universität
Universität Hamburg

Die folgenden Überlegungen sind der frühen Kulturphilosophie Watsuji Tetsurōs gewidmet und unternehmen trotz des vielleicht unzugänglich klingenden Titels mehr einen allgemeinverständlichen, geistesgeschichtlichen Exkurs und wollen keine streng fachspezifische Erörterung bilden. Der Text ist die erweiterte Fassung eines beim DAAD Stipendiatenseminar gehaltenen Vortrages gleichen Titels. Ziel und Zweck ist es, einen, wie ich hoffe, reizvollen Aspekt von Watsujis geistiger Entwicklung innerhalb des gewählten geschichtlichen Rahmens vorzustellen. Die folgenden Ausführungen bleiben an ein allgemein interessiertes und dadurch hoffentlich größeres Publikum adressiert, wenn auch der wissenschaftlichen Genauigkeit halber auf ausführliche Nachweise nicht verzichtet werden soll.

1

Der gewählte Titel bedarf einer Erläuterung, denn je nachdem wie der Bezug gesetzt wird sind entweder die zeitlichen Umstände oder der intellektuelle Zustand selbst betont. Beides aber ist hier gemeint. Ebenso besitzt der Begriff „Krise“ mehrere Nuancen und seine philosophisch relevante Geschichte reicht bis in das 18. Jahrhundert zurück. Zur Kennzeichnung einer allgemein schwierigen und mitunter bedrohlichen Lage hat die „Krise“ schließlich auch Eingang ins historische wie politische Denken gefunden. Sie deutet eine (historische)

Zeit oder (mentale) Situation an, die im Wandel begriffen ist und in der eine Entscheidung zur Lösung ihrer Probleme angestrengt wird.¹

Ernstzunehmende politische wie ebenso ökonomische, soziale oder militärische Krisen hat es in den Jahrzehnten zwischen den Weltkriegen weltweit und im Besonderen in Staaten wie Deutschland und Japan gegeben. Inwieweit einzelne Intellektuelle und Philosophen ihren Beitrag zur Verschärfung oder Auslösung von Krisen geleistet haben, ist als Frage und Vorwurf nach dem Krieg schnell aktuell geworden.² Der Fokus richtet sich deshalb auf die Spur eines Denkers, dem dieser Vorwurf gemacht wurde, dessen angefeindete und mitunter wie zu zeigen ist zu Recht kritisierte Position keineswegs als simple Vereinnahmung durch die damals herrschende politische Ideologie erfasst sein kann. Die Situation ist wesentlich komplexer und lässt sich nicht allein mit Schlagwörtern wie „antidemokratisch“ oder „konservativ“ zur Charakterisierung von Watsujis Denken füllen, so berechtigt sie im einzelnen auch sein mögen.³ Doch zurück zur Ausgangslage.

Es war insbesondere die Zeit vom Ende der Meiji-Zeit 1912 bis zum Ausbruch des Pazifischen Krieges 1941, in der eine deutliche, wenn auch nicht in allen Aspekten gradlinige, Entwicklung zu einem militaristischen und faschistischen Staat erfolgte. Ein unter dem damaligen Ära-Namen des herrschenden Taishō Tennō (1912–1926) als „*Taishō-demokurashi*“ bezeichneter Abschnitt relativer politischer Normalisierung wird in der Geschichtswissenschaft als vielversprechender, doch letztlich gescheiterter Ansatz zur Stärkung einer parlamentarischen Regierung und Demokratisierung gewertet. Doch schon über die genaue Dauer dieser politischen Episode sind verschiedene Ansichten im Umlauf.⁴ Spätestens ab Mitte der 30er Jahre begann eine deutliche Verschiebung der politischen Verhältnisse in Richtung eines militärisch aggressiven Staates, dessen politische Spielform des

¹ Zur Definition siehe die Einträge im Großen Brockhaus, Bd. 12 und im Historischen Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4.

² Am bekanntesten sind sicher die kritischen Schriften von Maruyama Masao, z. B. „Denken in Japan“, Frankfurt 1988 oder ders., „Thought and Behavior in Modern Japanese Politics“, New York, Toronto, 1963.

³ Bezeichnend dafür der Abschnitt in „Fūdo“, Kap. II,2,b. „Das Merkwürdige (*mezurashisa*) an Japan“.

⁴ Silberman plädiert z. B. für eine „lange“ Taishō-Periode von 1900–49, in Harootunian 1974, 438. Im hier gemeinten Sinne einer Demokratisierung darf mit dem Ende der Parteienregierung 1932 (Ermordung des Ministerpräsidenten Tsuyoshi Inukai als Anlass) diese Entwicklung als abgebrochen gelten.

Faschismus gemeinhin als „ultranationalistisch“ charakterisiert wird. Die zum Teil sicher recht spitzfindige Diskussion darüber, ob mit diesem Begriff die damalige politische Situation Japans auch hinreichend klar erfasst sei, oder sie nicht doch besser direkt als „Faschismus“ zu bezeichnen und dadurch enger an die aus Europa bekannten Phänomene zu binden wäre, ist keineswegs abgeschlossen.⁵ Doch nicht allein für Politik, Wirtschaft oder Gesellschaft sondern ebenso und speziell für die *Sphäre des Geistes* darf von einer Zeit der Krise(n) gesprochen werden. Harry Harootunian sieht sogar gerade im philosophischen Bemühen der Intellektuellen, die Probleme ihrer Zeit zu benennen und zu lösen, ein wesentliches Merkmal dieser Jahre.⁶ Zumindest sind die Versuche von Denkern wie Politikern, ihre Kritik und Visionen vornehmlich in philosophischer Terminologie zu systematisieren und damit Versuche zur Lösung der als problematisch erfahrenen Gegenwart anzubieten sehr zahlreich.⁷ Es gilt also noch ein wenig genauer nach der Gestalt zu fragen, in der sich die Krise dem Denken zeigte.

2

Es mag eine der Grundbedingungen für das „Denken in Japan“ Anfang des 20. Jahrhunderts gewesen sein, nach Mitteln und Wegen zu suchen, mit denen die „Begegnung“ mit dem als überlegen wahr-

⁵ Es gibt eine langanhaltende Diskussion über die Interpretation von Japans „Ultranationalismus“ als „Faschismus“ und inwiefern von einem allgemeinen Faschismus-Phänomen ausgegangen werden kann, das in Japan nur eine spezielle Ausgestaltung erhielt. Dabei wäre eine behauptete Gleichsetzung der Politik der „Achsenmächte“ sicher ebenso verkehrt wie eine mögliche „Verharmlosung“ japanischer Politik durch Umetikettierung des „Ähnlichen“ in ein „Einzigartiges“. Vgl. dazu auch Harootunian 2000, xxviii., der dabei auf die Arbeit von Stanley Payne, „A History of Fascism, 1914–1945,“ Madison 1995, verweist. Siehe auch Nishikawa Masau, Miyachi Masato (Hrsg.), „Japan zwischen den Kriegen. Eine Auswahl japanischer Forschungen zu Faschismus und Ultranationalismus“, Hamburg 1990.

⁶ Harootunian 2000, S. xviii.

⁷ Neben den mehr politisch aktiven Kita Ikki (1883–1937) und Ōkawa Shūmei (1886–1957) verfassten philosophisch bedeutsame Denker wie Nishida Kitarō (1870–1945) und Miki Kiyoshi (1897–1945) neben Watsuji Tetsurō ideologieverdächtige Schriften, um nur einige der bekanntesten zu nennen.

genommenen „Westen“ souveräner als bisher geführt werden könnte. Voraussetzung dafür waren die mit der 1854 erzwungenen Landesöffnung in Gang gesetzte tiefgreifende Umstrukturierung Japans, deren Ziel in der Modernisierung nach westlichem Vorbild lag. Dadurch sollte Japan gewissermaßen zum gleichberechtigten Mitspieler im Konzert der imperialistischen Mächte werden. Nach einer Phase recht unreflektierter Übernahme des „Westens“ verstärkte sich allmählich der Ruf nach Besinnung auf die eigene Kultur. Im Rückgriff auf ihren *irgendwie* spezifischen Wert erhofften viele Intellektuelle ein Mittel zur Stärkung des kulturellen Selbstbewusstseins zu finden. Auf privater wie öffentlich intellektueller Ebene erhitze in gewissem Sinne also ein Erkenntnisproblem die Gemüter: wie oder was ist „Japan“ im Unterschied zum „Westen“? Mag die so gestellte Frage selbst bereits Ausdruck einer gewissen Krise des Denkens sein, so mag man umso mehr in den unterschiedlichen Lösungsstrategien das *Denken in der Krise* begriffen sehen. Anschaulich gesagt zeigte es sich vornehmlich als eine Suche nach dem besonderen „Wesen“ Japans, das in Abgrenzung vom bewunderten aber doch als empfindlich anders empfundenen „Westen“ zu finden sein sollte. Derartige Gedanken blieben, wenn auch nicht ohne nachvollziehbare Veränderungen, bis in unsere Gegenwart in Gestalt der so genannten Japaner-/Japandiskurse (*Nihonjinron/Nihonron*) aktuell.⁸

Die Antworten und Lösungsvorschläge in den 20er Jahren des vergangenen Jahrhunderts waren ebenso vielfältig wie nicht immer rein intellektueller Art. Es mag mit Blick auf die Situation in Europa daher gar nicht überraschen, mit welcher ‚kühler‘ Rationalität ebenso in Japan der Gewalt und dem Terror in Werken politisch orientierter Denker wie Ōkawa Shūmei oder Kita Ikki das Wort geredet wurde.⁹ Ein bekanntes Beispiel, an dem das irrationale und ideologische Fundament solcher extremen Gedanken deutlich wird, ist die vom Kulturministerium (Mombushō) 1937 veröffentlichte Grundsatzklärung über die „Grundlegende Bedeutung des Staatswesens“ (*Kokutai no hongz*). Darin behaupteten die Verfasser, im Rückgriff auf die japanischen Mythen einen Anspruch auf Authentizität für ein unwandelbares japanisches Wesen herleiten zu können, das resistent sei gegenüber den Herausforderungen durch die westliche „Moderne“, namentlich

⁸ Darin lässt sich ein die Modernisierung oder Verwestlichung begleitendes Phänomen sein, dessen Ursprünge in der besonderen Situation Japans als ein auf Kulturimport angewiesenes Land liegen mögen.

⁹ Harootunian 1988: zu Kita S. 720f. und Ōkawa S. 733f.

verkörpert im Kapitalismus, Rationalismus sowie Individualismus. Ein gutes Beispiel also für die Untiefen, in die das Denken gelangen kann, wenn mit letztlich rationalen Mitteln, nämlich der Argumentation, für ihr Gegenteil als eine Art irrationales, mystisches Konglomerat aus Denken, Assoziieren und Glauben eingetreten wird. Doch diese Spur der Krise führt über die hier verfolgte Untersuchung deutlich hinaus.¹⁰

Im Unterschied zu Ländern wie Italien und Deutschland, die ebenso wie Japan ihre Nationsbildung zeitlich benachteiligt sahen, konzentrierte sich die Suche nach der eigenen nationalen Identität aber nicht so sehr auf eine irgendwie zu beweisende „völkische“ oder „rassische“ Überlegenheit, sondern hauptsächlich auf die kulturelle Einzigartigkeit, die nicht in wirtschaftlichen, militärischen oder politischen Errungenschaften, dagegen aber in herausragenden Werken der Kunst zu finden sein sollte. Seit der Jahrhundertwende setzten sich bereits Kunstwissenschaftler und Ästhetiker wie Okakura Tenshin (d.i. Okakura Kakuzō, 1862–1913) mit seiner berühmten, auf Englisch verfassten Einführungen in die japanische Kultur „The Book of Tea“ (1906) dafür ein, dem Ausland eine in seiner Besonderheit reichhaltige japanische Kultur vorzustellen. Er vertrat in seinen Werken nachhaltig die These vom Gegensatz eines westlichen Materialismus und östlichen Spiritualismus. Als exemplarisch für eine mehr nach innen gerichteten Besinnung auf das kulturelle Eigene gilt Tanizaki Junichirōs (1886–1965) 1933 veröffentlichter Essay „Ineirisan“ (陰影礼賛, „Lob des Schatten“). Zwar ist die „Verwestlichung“ nach Tanizaki nicht mehr rückgängig zu machen, doch plädierte er nachhaltig für eine intensivere „Japanisierung“, die anstelle der „sklavischen“ Nachbildung westlicher Vorbilder die kreative Vermischung beider Kulturen setzen wollte.¹¹ Gerade diese Forderung nach Kreativität ist

¹⁰ Eine Teil liegt in Übersetzung im Band von deBary, S. 278–288. Der Begriff *kokutai* selbst ist bereits in höchstem Maße schillernd und schwierig zu bestimmen. Seine Anfänge gehen auf die „Neuen Diskurse“ (*Shinron*, 1825) des Aizawa Seishisai (会沢正志斎 1782–1863) aus der Mito-Schule zurück. Mit *kokutai* (wörtl. „Landeskörper“) war bis zur offiziellen Abschaffung nach dem Zweiten Weltkrieg v. a. ein Symbol nationalen Selbstverständnisses ausgesprochen, mit dem die Göttlichkeit, Einzigartigkeit und Überlegenheit Japans und seines Kaiserhauses behauptet wurde. Siehe dazu u.a. Hammitzsch, Japanhandbuch, Sp. 1290.

¹¹ Tanizaki Junichirō: „Lob des Schattens. Entwurf einer japanischen Ästhetik“, Zürich 1998. Mit Schmunzeln findet der Leser hier eine der einfühlsamsten Schilderungen des japanischen Aborts, S. 10f.

auch für Watsuji frühe Position wichtig gewesen, die im Mittelpunkt der nun folgenden Abschnitte stehen wird.

3

Unter den mehr philosophisch ausgerichteten Denkern setzte sich insbesondere Watsuji Tetsurō (1889–1960), dessen Philosophie Jens Heise treffend als eine „Auslegung der Kultur Japans“ charakterisiert hatte¹², mit der Frage nach dem *Japanischen* an Japan auseinander. Watsuji hatte 1927 in Berlin aus der Lektüre von Heideggers „Sein und Zeit“ entscheidende Impulse für sein Denken erhalten. Seine wohl bekannteste Schrift „Fūdo“ (dt. „Fūdo – Wind und Erde“) wäre ohne diese Anregungen gar nicht denkbar gewesen. Damit hatte Watsuji eine Methode gefunden, kulturelle Aspekte Japans nach Art westlicher Philosophie zu erfassen, wenn auch das Verhältnis beider Kultursphären als Thema schon lange vorher in seinen Schriften präsent war. Einige seiner in den folgenden Jahren geäußerten Gedanken nähren jedoch den nicht unbegründeten Verdacht, Watsuji habe sich zeitweilige geistig zu sehr zeitgemäßen Ideologien angenähert oder sich nicht deutlich genug von ihnen distanziert.¹³

Am deutlichsten tritt dieser Zug seines Denkens in einigen während des Krieges verfassten Schriften hervor. Seine 1943 respektive 1944 veröffentlichten Pamphlete über den „Untertanenweg in Japan“ (日本の臣道, *Nihon no shindō*) und den „Volkscharakter Amerikas“ (アメリカの国民性, *Amerika no kokuminsei*) stellen ein geistig überlegenes Japan der materialistischen und utilitaristischen angelsächsischen Kultur antagonistisch entgegen, was ihn zu einer fatalen Fehleinschätzung des Kriegsverlaufs verführte. Der kulturell bedingte krasse Individualismus und die moralische Dürftigkeit stünden einem militärischen Sieg der Kriegsgegner trotz zeitweiliger, materialer Erfolge letztlich entgegen.¹⁴ Ist bei der Lektüre solcher Texte auch

¹² Heise, S. 195.

¹³ Bellah, S. 589. Eine Verteidigung der „Taishō-Demokratie“ etwa oder ein Konzept zur moralischen Bewertung des Einzelnen, unabhängig von dem absolut gedachten „Staat“ fehlen in den Schriften der 20er und 30er Jahre.

¹⁴ Bellah, S. 579f., bes. 582f. Zum Gedanken einer „welthistorischen Mission“ bei Watsuji, S. 585f.

Vorsicht geboten, die Argumentation nicht aus ihrem sinnstiftenden Kontext zu lösen, so bleiben sie aber eng an ihren politischen und zeitlichen Hintergrund gebundene Propagandatexte, die weniger die Symptome einer Krise, denn eine Eskalation von Watsujis Denkens zeigen. Damit ist nebenbei auch ein historischer Endpunkt der Krise ausgesprochen, die gewissermaßen auf politischer Ebene im ausgebrochenen Krieg wie auf intellektueller Ebene in der Vereinnahmung des Denkens für eine ultranationalistische Politik lag.

Die Forschung dominierte lange Zeit eher dieses kritische Bild von Watsuji, wobei besonders scharfe Kritik auch gerade von japanischen Kollegen kam, die vielfach dem marxistischen Lager zuzurechnen sind. Auf amerikanischer Seite ist vor allem die intensive Kritik Robert Bellahs hervorzuheben, wohingegen in Deutschland erst in der Folge eine tiefere Beschäftigung mit Watsuji erfolgte. Die meisten Interpretationsansätze orientierten sich neben oben genannten Werken vor allem auf seine ethischen Schriften. Besonders gegen sein Hauptwerk (*Rinrigaku*) erhob sich der Vorwurf eines *unphilosophischen* Partikularismus, den Kritiker in dem nicht unplausiblen Verdacht begründet sehen, es handele sich hier um eine nur für „das“ japanische Volk formulierte und damit alles andere als allgemeingültige Ethik, die zudem noch einen höchst bedenklichen Staatsbegriff vertrete.¹⁵

Gegenargumente berufen sich auf Watsujis eigene Kritik am „abstrakten“ Universalismus abendländischer Philosophie und sein Plädoyer für die notwendige *Konkretisierung* universaler ethischer Prinzipien, sofern es um ihre praktische Anwendung angeht.¹⁶ Die Kritik an Watsujis Vorstellung von der politischen Rolle des Tennō sei unter

¹⁵ Dazu Bellah, S. 581: “Only in the state is selfishness overcome absolutely and the truth of man’s nature and the nature of the absolute realized. Reverence for the emperor, *which is the heart of Watsuji’s ethics*, is precisely the particular Japanese expression of this universal truth.” (Hervorhebung von mir) Zuletzt Harootunian, S. 250f., 292. Neben einer stark marxistisch geprägten Kritik (u.a. Tosaka Jun) behandeln die gängigen japanischen Werke i.d.R. auch Watsujis kulturphilosophisches Gesamtchaffen, wie z. B. Yuasa Yasuo, „Watsuji Tetsurō, Kindai Nihon tetsugakusha no unmei“, Kyōto 1981, und aktueller Ichikura Hirotsuke, 2005.

¹⁶ Tanaka, in Satō, S. 62f. „... eine menschliche Ethik, die von einer nationalen Ethik getrennt ist kann es nicht geben, denn eine universale Ethik kann einzig und allein nur als Ethik eines Volkes konkrete Gestalt annehmen.“ (Übers. vom Autor) Dahinter stehen berechtigte Zweifel von Watsuji am postulierten Universalismus europäischer Philosophie, die darin meist nur ihrem Eurozentrismus Rechtfertigung verschaffe. Vgl. LaFleur, S. 255.

Berücksichtigung früherer Werke wie der Studie „Die alte Kultur Japans“ ebenfalls zu modifizieren.¹⁷ In diesem Sinne gewann auch in der nicht japanischen Forschung in den letzten Jahren wieder mehr eine kulturphilosophische Perspektive auf Watsuji Tetsurō an Bedeutung, die in Japan innerhalb der Gesamtbeschäftigung mit Watsuji schon eine Rolle gespielt hatte.¹⁸

Die Frage stellt sich nun, welche eigenen Ansätze Watsuji in seinen frühen Schriften vor „Fūdo“ und seiner Ethik zur Bestimmung „Japans“ formulierte und in wie weit dabei von einer Kontinuität seines Denkens zu sprechen ist.

4

Der Beginn seiner intensiven Beschäftigung mit Japan markierte für Watsuji selbst einen Wendepunkt (転向 *tenkō*)¹⁹ in seiner Denkentwicklung. Nach einer jugendlichen Phase beinahe uneingeschränkter Begeisterung für westliche Philosophie (Studien über Schopenhauer, Kirkegaard, Nietzsche) lernte er, angeregt durch die Vorlesungen bei Okakura Tenshin und Ernest Fenollosa (1853–1908), für die eigene Kultur Interesse zu entwickeln und unternahm im Frühjahr 1917 mit

¹⁷ Mit Verweis auf „Die alte Kultur Japans“ (日本古代文化 *Nihonkodaibunka*, 1920) ist Watsujis Denken in Distanz zur Herrschaftsideologie seit der Meiji-Zeit zu sehen. Der Tennō ist kein „Diktator“ sondern Teil – in gewissem Sinne Symbol – einer komplexen Gruppenstruktur und es ist nicht sein Urteil, das bestimmt, sondern das der Götter (*kami*) respektive der Gruppe. Satō Yasukuni möchte darin m. E. die schwache Form einer demokratischen Gesellschaft sehen. Satō, S. 101f., bes. 103. Es wäre darüber hinaus auch interessant Watsujis Tennō-Konzeption nach Elementen sakraler Herrschaft zu untersuchen, wie es Franz-Reiner Erkens für außereuropäische Länder gefordert hat.

¹⁸ Z. B. Jens Heise, „Präsentative Symbole“, der über Ernst Cassirer und seine „Philosophie der Symbole“ einen Zugang zu Watsuji findet. Zu Watsuji siehe v. a. S. 175–197. In Japan erschienen zahlreiche Werke.

¹⁹ Der von Watsuji in *Gūzō saikō* (偶像再興, 1918) verwendete Begriff *tenkō* bezeichnete später v.a. die intellektuelle Kehrtwende vom politischen Gegner zum Befürworter des nationalistischen Regimes. Bereits der Titel des Buches formuliert eine inhaltliche Kehrwendung gegen Nietzsche, wenn auch nicht zwingend eine intellektuelle. Watsuji gibt keineswegs die Methode *westlichen* philosophischen Denkens auf. Dazu Satō, 82f.

Freunden eine Reise nach Nara, in das kulturelle Kerngebiet des Alten Japans. Die Erlebnisse verarbeitete Watsuji in einem nicht zuletzt durch seine lebendige Prosa schnell populär gewordenen Buch: „Kojijunrei“ (古寺巡礼, 1919, Die Pilgerfahrt zu den Alten Tempeln). Es schien auf seine Weise einen „Nerv der Zeit“ getroffen zu haben, denn neben vielen Nachahmungsversuchen auf literarischem Gebiet brachen in der Folge ebenso viele begeisterte Leser zu ihrer eigenen „Pilgerfahrt“ auf, und nicht wenige benutzten das Buch sogar als kunstgeschichtlichen Führer auf ihrem Steifzug durch Nara, wozu es nach dem Urteil von Kunsthistorikern allerdings nur begrenzt brauchbar ist.²⁰ In „Kojijunrei“ reihen sich Erlebnisschilderungen im Stil eines Reisetagebuchs, amüsante Überlegungen und kulturgeschichtliche wie philosophische Reflektionen aneinander, in denen bereits wichtige Motive seiner später gründlicher formulierten Fūdo-Theorie anklingen.²¹ In „Kojijunrei“ ist Watsuji noch stärker auf der *Suche nach Japan* und es fehlt das spätere, kritisch an Heidegger anknüpfende und dabei strenger systematische Konzept. Diese Suche führt, anders als es der Titel vermuten lässt, nicht in die Gefilde der Religion, sondern, wie Watsuji relativ zu Beginn betont, in die der Kunst.²²

Die buddhistische Kunst der Plastik, Malerei und in Teilen auch der Tempelarchitektur steht somit im Mittelpunkt der teilweise auch sehr leidenschaftlichen Ausführungen, zu denen Tempelbesichtigungen und Museumsbesuche den Anlass gaben. Die Menschen der Taishō-Zeit wieder mehr für ihre eigenen kulturellen Wurzeln zu begeistern und ihre Aufmerksamkeit auf die vielen herausragenden Kunstwerke zu lenken, die nicht im fernen Europa, sondern im eigenen Land, wenn auch in denkbar schlechtem Zustand, bestaunt werden können, war ein wichtiges Anliegen für Watsuji.²³ Den gedanklichen Kern des Buches aber bildet das ambitionierte Projekt, die beiden Kulturräume Europa und Asien über die antike Kunst Griechenlands und Japans miteinander zu verbinden!

²⁰ LaFleur, S. 237, 248. Ichikura berichtet von seinem eigenen Jugenderlebnis. Ichikura, S. 41.

²¹ LaFleur bemerkt, dass es sich dabei keineswegs um ein schlichtes Erlebnis-tagebuch, sondern um eine durchaus konstruierte Schrift handelt. LaFleur, S. 249. Ebenso Ichikura, S. 86f.

²² „Kojijunrei“, S. 37. „Das Ziel unsere Pilgerfahrt ist die ‚Kunst‘ und nicht der die Lebewesen erlösende Buddha.“ (Übers. vom Autor)

²³ Watsuji, „Kojijunrei“, S. 58, 64. Kritik an der auf Europa und Amerika fixierten Meiji-Politik, LaFleur, S. 253.

Er greift damit eine unter Kunsthistorikern seit langem diskutierte und vielfach anerkannte Theorie auf, der zufolge die einzigartige Blüte buddhistischer Kunst in Gandhāra und Mathura erst durch wesentliche Einflüsse der griechisch-römischen Mittelmeerkultur möglich wurde, wie sie durch die Kontakte in römischer Zeit über die Provinzen in Syrien ziemlich sicher scheint. Sind ältere Darstellungen Buddhas vor dieser kulturhistorischen Wende noch abstrakt gehalten, z. B. als „Rad der Lehre“ oder als Fußabdruck, erhält seine körperliche Abbildung erst mit den griechischen Plastiken als Vorbilder ihre einzigartige Gestalt und wandelt sich damit von der vorherrschenden symbolischen zu einer anthropomorphen Darstellung. Es entstand eine reizvolle künstlerische Mischform, die Aspekte beider Kulturen in sich vereint zeigt und in den Beständen großer Sammlungen buddhistischer Kunst bewundert werden kann. Mit dem Buddhismus gelangte diese Kunst auf dem Weg der Seidenstrasse über China und Korea bis nach Japan. Für Watsuji lässt sich daher in den Skulpturen und Maleien des 8. Jahrhunderts vielfach noch ein griechischer Einfluss nachweisen. Dabei betont Watsuji allerdings auch einen signifikanten Unterschied, der auf die nicht zu überwindende *Andersartigkeit* beider Kulturen verweist.

Die Griechen begannen ihren künstlerischen Schöpfungsprozess beim Menschen und steigerten dessen natürliche Proportionen bis zum Ideal, in dem sie uns ein Abbild der ewig schönen Götter gaben. Die buddhistischen Künstler Asiens nahmen dagegen ihren Ausgangspunkt in der Abstraktion religiöser Lehren und suchten sie innerhalb menschlicher Proportionen auszudrücken. Diese waren religiös gebildete Menschen, die im diesseitigen Material der Kunst eine Spur der Erlösung im Jenseitigen aufleuchten ließen. Jene waren Künstler, die den Bedürfnissen der Priester entsprachen und den Göttern eine anthropomorphe Gestalt gaben.²⁴

Dieser Wandlungsprozess begann für Watsuji in China, dessen Künstler der buddhistischen Kunst so ihren kulturell eigenen Ausdruck gaben. Als die Künstler über Korea nach Japan gelangten, brachten sie eine den Bedürfnissen des „Ostens“ angepasste Kunst indisch-griechischen Ursprunges mit, die in Japan dann ihre spezifische Ausführung erhielt. Dafür sind die Kudara-Kannon (百濟觀音)

²⁴ Ebd. S. 183, nach Ichikura, S. 67f. Ichikura weist zu Recht auf den für Watsujis Ethik später wichtigen Begriff des „Nichts“ (*ku*) hin, der dem hier geschilderten Unterschied seine spezifisch japanische Bedeutung verleiht.

oder der Yakushiji-Nyorai (薬師寺如来) herausragende Beispiele.²⁵ Es war derselbe menschliche Körper, der hier wie dort als Muster vorlag, und doch entwickelten sich mehrere verschiedene Stile zu seiner Darstellung. Die alte Kultur Japans hat in ihrer spezifischen Gestaltung religiöser Kunst Meisterwerke von allgemeinem Wert geschaffen, die nach Watsuji eine entsprechende Würdigung verdienen.

5

Watsuji ging es keineswegs einfach nur darum, in der japanischen Vergangenheit eine besondere Kulturblüte zu feiern, aus deren Erzeugnissen die Gegenwart ihr angeschlagenes Selbstbewusstsein stärken sollte. Nicht erst seit Okakura Tenshin sind Modelle der Identitätsstiftung über die Kunst und das Ästhetische bekannt, denen Watsuji folgen konnte. Okakura beispielsweise stellte der als typisch „westlich“ empfundenen Wissenschaft und Technik die Kunsttraditionen Asiens, dem betont rationalen Charakter des „Westens“ die Sinnlichkeit des „Ostens“ gegenüber. Die originär japanische Kunst diente ihm als Zeichen kultureller Ebenbürtigkeit. Aber es ist gerade die Vermischung beider Kulturen, die einen so starken Reiz auf Watsuji auslöste und in seinen Überlegungen zur Urheberschaft bestimmter Kunstwerke präsent ist. Ginge es ihm bloß darum, die Größe und Einzigartigkeit der alten japanischen Kultur herauszuarbeiten gäbe es an den entsprechenden Stellen bestimmt nicht so viele Zweifel, Einschübe und Distanzierungen von einer irgendwie essentialistischen Betrachtungsweise, die ein zusammenphantasiertes *japanisches Wesen* zum absoluten Rückzugspunkt und zur Lösung aller Probleme der modernen Gegenwart erklärt.²⁶ Nicht allein die Bindung an das antike Griechenland, sondern vornehmlich der kreative Umgang mit den Vorbildern machte ihren eigentlichen künstlerischen Wert aus. Es geht hier um die Bewältigung dieser kulturellen Verschiedenheit, wenn auch vorerst nur im Medium der Kunst.

²⁵ Watsuji, „Kojijunrei“, S. 70f., 160, 183; dazu Ichikura, S. 67f.

²⁶ Siehe Watsuji, „Kojijunrei“, S. 161, 175, 180f.

Im antiken Nara will Watsuji das beste Vorbild dafür gefunden haben, wie mit dem „Kulturchaos“ der Gegenwart umzugehen sei.²⁷ In dieser fernen Vergangenheit gelang es Japan schon einmal, souverän Elemente weiter entwickelter Kulturen aufzunehmen und anders als in der Heian-Zeit (Ende 8. bis Anfang 14. Jahrhundert) im offenen Austausch mit dem *Fremden* einen bleibenden Ausdruck des *Eigenen* zu schaffen. Damit lässt sich auch der mögliche Einwand entkräften, Watsuji formuliere in all den Huldigungen einen Ethnozentrismus über seine Kunsttheorie. Denn die Frage, ob es *Japaner* waren, die in den frühen Epochen der japanischen Geschichte (v. a. Asuka-, Nara- und Tempyō-Zeit) Meisterwerke *japanischer* Kunst schufen, kann in den meisten Fällen nicht beantwortet werden. Für Watsuji waren sie alle, die sie aus Korea oder China nach Japan kamen, die gemeinsamen Vorfahren aller jetzt Lebenden.

Seine Antwort zur Überwindung der geschichtlichen Krise Japans zeichnet sich in „Kojijunrei“ demnach als eine Art Rückkehr zu der alten, freilich idealisierten, Kultur Japans an. In dieser offenen Variante ließ sich Watsujis Vorschlag zur Bewältigung der Identitätskrise Japans bekanntlich nicht umsetzen. Vielmehr geriet sein öffentliches Denken in den folgenden Jahren immer regimegemäßer, auch wenn er selbst damit vielleicht ganz andere Ziele verfolgte. Deutlich genug distanziert von der Politik aber hatte er sich eben nicht, was ein Zeichen für die Krise sein mag, in der sein Denken befangen war.²⁸ Deren Anfänge sind aber bereits in „Kojijunrei“ greifbar, wenn Watsuji den wesentlichen Charakter Japans an seine natürliche Umwelt bindet. Denn für diesen Prozess einer *Japanisierung* sah er die sanfte japanische Landschaft der Yamato-Gegend konstitutiv, die auf die Künstler, gleich welcher Nationalität oder Kultur sie angehörten, einwirkte und den aus so entfernten Ländern wie Griechenland übermittelten Kulturgütern neue Eigenarten hinzufügte, die allmählich zum Ausdruck einer dann als charakteristisch empfundenen japanischen Mentalität wurden. Auf der Fahrt durch die reiche Landschaft, eingerahmt von sanft ansteigenden und grünen Hügeln, zeigte sich Watsuji eine Spur des tiefen Zusammenspiels von Natur und Kultur. In der Natur ist ebenso das Wesen des alten „*Yamato*-Volkes“ spürbar,

²⁷ LaFleur verdeutlichte diese These und sieht darin einen wichtigen Charakterzug der Taishō-Zeit. Siehe dort, S. 246f.

²⁸ Siehe z. B. die Kritik von Bellah, S. 589 und Harootunian, „Modernity“, S. 259, 274.

wie in den künstlich gefertigten Skulpturen und Tempeln.²⁹ Die Mentalität eines Volkes oder der spezifische Charakter einer Kultur ist für Watsuji eng mit ihren natürlichen und geographisch bestimmten Bedingungen verbunden, wie er es im Begriff des Klimas (風土 *fūdo*) später ausgearbeitet hat.³⁰

Die Pilgerfahrt auf der Suche nach Japan endet mit diesem abschließenden Ausblick auf die grundsätzliche Verbindung von Natur und Kultur. In „Kojijunrei“ sind damit später zentrale Gedanken schon angedacht, doch es ist die begeisterte Atmosphäre von Watsujis Kunsterleben, die hier vorherrscht und gerade im überschwänglichen Ausdruck die möglichen Abgründe verdeckt, die sich in der Konsequenz ergeben können. Erst mit „Fūdo“ und dem phänomenologisch gefassten Begriff des Klimas³¹ dringt Watsuji philosophisch tiefer in das gegenseitige Verhältnis beider ein. Er gelangt dabei allerdings auch zu mitunter äußerst bedenklichen Ergebnissen auf seiner Suche nach Japan, die in Kriegszeiten in eine ernste Krise seines geistigen Schaffens münden sollte, von der er sich nie genügend distanziert hatte oder die er vielleicht selber gar nicht als Krise wahrgenommen hatte. Daraus sollte weniger Ablehnung, als der Anspruch entstehen, sich bei der Lektüre von Watsuji umso vorsichtiger auf jenem schmalen Grat entlang zu tasten, der über allzu schnelle und einseitige Urteile zu vernünftiger und fruchtbarer Kritik führt.

Literatur

Bellah, Robert: Japans Cultural Identity. *Journal of Asian Studies*, Vol. 24, 1965, pp. 573–594

²⁹ „Hier ist *yamato!*“ ruft Watsuji aus. Ebd. S. 215. Zur Naturreligiosität, S. 216. Ichikura schreibt über den Zusammenhang des autochthonen Shintō und den abstrakteren Lehren wie dem Buddhismus oder Christentum. Siehe dort, S. 70f., 75f.

³⁰ Vgl. z. B. „Kojijunrei“, S. 140, 247.

³¹ Das *Klima* ist im Unterschied zur *Natur* immer schon „die nach den Bedürfnissen des Menschen symbolisch gegliederte Natur“, also kulturell interpretiert. Heise, S. 184 (Anm. 166).

- DeBary, Wm. Theodore, Tsunoda Ryusaku (eds.): Sources of Japanese Tradition. Vol. 2, New-York, London ³1967
- Harootunian, Harry: Overcome by Modernity – History, Culture and Community in Interwar Japan. Princeton 2000
- Harootunian, Harry, Najita Tetsuo: Japanese Revolt Against the West: Political and Cultural Criticism in the Twentieth Century. In: John W. Hall (ed.): The Cambridge History of Japan. Vol. 6, The Twentieth Century. Cambridge 1988, pp. 711–774
- Harootunian, Harry and Silberman, Bernard: Japan in Crisis. Essays on Taishō Democracy. Princeton 1974
- Heise, Jens: Präsentative Symbole. Elemente einer Philosophie der Kulturen – Europa und Japan. Sankt Augustin, 2003
- Ichikura Hirosuke: Watsuji Tetsurō no shiken. Kojijunrei – Rinrigaku – Katsurarikyū. Tōkyō, 2005
- LaFleur William: A Turning in Taishō. Asia and Europe in the Early Writings of Watsuji Tetsurō. In: Rimer, Thomas (ed.): Culture and Identity, Japanese Intellectuals During the Interwar Years. Princeton 1990, pp. 234–256
- Satō Yasukuni: Seiyō no jubaku kara no kaihō. In: ders. (Hrsg.): Yomigaeru Watsuji Tetsurō. Jinbunkagaku no saisei ni mukete. Kyōto 1999, S. 82–109
- Tanaka Kyūbun: Watsuji Tetsurō ni okeru „Kokumindōtokuron“ kōsō. In Satō 1999, S. 58–81
- Watsuji Tetsurō: Fūdo. Wind und Erde. Darmstadt 1992
- Watsuji Tetsurō: Kojijunrei. Tōkyō 2001