

IRMELA HIJIYA-KIRSCHNEREIT

Okzidentalismus Eine Problemskizze

„Okzidentalismus“ ist, soviel ich weiß, ein junger Begriff, deutlich jünger nämlich als sein Pendant, der Orientalismus. Letzterer hat sich überraschend schnell und nachhaltig in der wissenschaftlichen Diskussion, zumindest in den human- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen, die sich mit fremden Gesellschaften und Kulturen befassen, etabliert; mehr noch, er hat sich in den westlichen Industriegesellschaften durchaus auch in den öffentlichen Diskurs eingeschlichen, wo er, etwa im Zusammenhang mit der Kritik am eigenen Ethnozentrismus und dem als falsch gebrandmarkten universalistischen Denken als Beispiel für den hegemonialen Umgang mit außereuropäischen Kulturen herangezogen wird. Dieses Orientalismusverständnis beruft sich vor allem auf eine mit Verve und Leidenschaft formulierte Studie des in den USA wissenschaftlich sozialisierten palästinensischen Literaturwissenschaftlers Edward Said, der in seinem 1978 mit dem Titel *Orientalism* erschienenen Buch vornehmlich die französischen und die britischen Projektionen des Orients, d. h. vor allem des Nahen und Mittleren Ostens, analysierte und darin zu dem Schluß kommt, daß sie einen „Kulturapparat“ darstellten, der „ganz Aggression, Aktivität, Urteil, Wahrheitsanspruch und Wissen“ sei. Orientalismus wird hier folglich verstanden als ein umfassendes System von reduktionistischen Annahmen und Vorurteilen, die den „Orient“ zum einen auf eine absolute Andersartigkeit und Fremdheit hin definieren und die ihn zum anderen auf zeitlos-überzeitliche Züge und Wesenhaftigkeiten hin festlegen, durch die der Mensch und alle Ereignisse geprägt seien.¹

Soweit in aller Kürze die Saida'schen Kernargumente, die von ihm seither in weiteren Studien vertieft und verfeinert worden sind, etwa in seinem 1993 erschienenen Buch *Culture and Imperialism*, zu deutsch *Kultur und Imperialismus: Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*,² in dem er in literarischen Werken des 19. und 20. Jahrhunderts von Dickens bis Camus imperiale Denkmuster, jene „unbewußten und bewußten Bevormundungs- und Überwältigungsstrategien“ herausstellt, die der Westen zur Zügelung des ihm Fremden ausgebildet und gebraucht hat.

¹ Vgl. Edward W. Said, *Orientalismus*, Übers. v. Liliane Weissberg, Frankfurt/M., Berlin, Wien: Ullstein, 1981 (engl. Originalausg. 1978).

² New York: Knopf, 1993; Frankfurt/M.: S. Fischer, 1994.

Mit dem Hinweis auf den Autor Said sollte nun lediglich der Ursprung jener Debatte ausgewiesen werden, die sich seither breitflächig etabliert hat und die gewissermaßen eine Folie für den Okzidentalismusbegriff abgibt. Mehr noch – dieser ist, ob nun implizit oder explizit, von ihm abgeleitet und als dessen Umkehrung zu verstehen.

Mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt, formuliert dies der ägyptische Philosoph Hassan Hanafi in seinem 1992 erschienenen Buch *Okzidentalismus*. Sein Programm ist die Umkehrung der Verhältnisse, nach denen der „Westen“ als Lehrmeister des „Ostens“ fungierte und dessen Selbstbild vorgab. Erst wenn der „Osten“ im „Westen“ ein Objekt der Erkenntnis und nicht nur eine Quelle von Wissen sähe, könne er sich von dessen geistiger Dominanz befreien, die Geschichte neu interpretieren und die abendländischen „Götter“ Descartes, Kant, Hegel und Marx vom Sockel stoßen. Okzidentalismus meint hier in der Tat die Anwendung dessen, was Said als abendländische „Gestik der zivilisatorischen Domestizierung“ beschrieb, unter umgekehrten Vorzeichen, ein Vergeltungsprogramm („programme of revenge“ nennt es Tonnesson), das darauf abgestellt ist, in einem welthistorischen Augenblick, den man als Moment der Schwächung und des Verfalls westlicher Gesellschaften wahrnimmt, den Spieß umzudrehen. Interessanterweise geht Hanafi auch auf die japanische Erfahrung ein, die er allerdings als Anregung und Vorbild zurückweist. Japan, so Hanafi, sei zugleich Riese und Zwerg. Philosophisch sei es ein Zwerg, denn es habe keine eigenständige Philosophie hervorgebracht und zeichne sich allenfalls dadurch aus, daß es das Land mit der höchsten Zahl an Übersetzungen sei. Es übersetze, sei aber nicht kreativ.³

An der Frage, ob eine bestimmte außereuropäische Kultur eine Philosophie hervorgebracht habe, entfaltet sich übrigens ein weiteres Verständnis des Okzidentalismusbegriffs. Belege hierfür bietet etwa die seit den frühen achtziger Jahren geführte Diskussion um eine Philosophie mit afrikanischen Vorzeichen, um eine „Ethnophilosophie“, die sich unabhängig von den Prämissen der europäischen Philosophietradition entfalte. Eine radikale Kritik am Konzept einer Ethnophilosophie und folglich einer afrikanischen Variante übt etwa Paulin Hountondji, der sie als ein Sich-Einlassen auf eine europäisch vorgeprägte Organisation von Wissen entlarvt und den gegen ihn gerichteten Vorwurf des Okzidentalismus gegen die Vertreter der „afrikanischen Philosophie“ zurückwendet: „if there is any occidentalism, there is none worse than that which consists in believing that one challenges the Western model, even when one rushes head on into the ways and avenues traced by the West during its history.“⁴ Hier wird unter Okzidentalismus allerdings etwas anderes verstanden, nämlich Eurozentrismus im Sinne einer ideologischen These, die Philosophie als genuin und notwendigerweise europäische Unternehmung deklariert, wie es etwa Heidegger unternähme, dem eine nichteuropäische Philosophie folglich zur *contradictio in adiecto* gerät.⁵ Es erscheint mir allerdings nicht unwichtig, anhand dieses Beispiels darauf hinzuweisen, daß der Begriff durchaus in unterschiedlichen Verständnisvarianten kursiert, so daß es nötig sein wird, ihn für unsere Zwecke noch einmal festzulegen.

³ Vgl. Stein Tonnesson, „Orientalism, Occidentalism and Knowing about Others“, *NIASnytt* 2 (1994), S. 14-18.

⁴ Paulin Hountondji, „Occidentalism, Elitism: Answer to two Critiques“, *Philosophie, Ideologie und Gesellschaft in Afrika: Wien 1989*, hg. v. Christian Neugebauer, Frankfurt/M. u. a.: Lang, 1991, S. 39-59, hier S. 45. Der Beitrag ist übrigens eine offensichtlich sehr mangelhafte englische Übersetzung eines Textes, der im französischen Original bereits 1982 erschienen ist.

⁵ Vgl. ebd., S. 41f.

Aufschlußreich dürfte der Hinweis jedoch auch in anderer Hinsicht sein, denn die „Ethno-philosophie“ bzw. die neu etablierte „Interkulturelle Philosophie“ als deren dialogisch gedachte Erweiterung gilt in der Tat als eine Art (inoffizieller) Prüfstein für die Frage: Wie hältst Du's mit dem universalistischen Anspruch abendländischen wissenschaftlichen Denkens – obgleich, wohlgemerkt, in bezug auf diese Frage die Antwort eine paradoxe Verschränkung erhält: Wenn man, wie Hountondji, die Philosophie als solche jenseits der Heideggerschen Ideologismen als abendländisches Kategoriensystem zur Beschreibung und Systematisierung indigenen Denkens zurückweist, begibt man sich auf eine andere Ebene der Argumentation. Zu den in und außerhalb Japans verbreiteten Topoi gehört dagegen die Vorstellung, die japanische Kultur habe keine philosophische Tradition herauszubilden vermocht, eine Vorstellung, die etwa auch der zuvor zitierte Hassan Hanafi reproduziert. Man kann nun, wie Hountondjis Ansatz es nahelegen würde, in einer solchen Beobachtung, sollte sie denn zutreffen, die Bestätigung dafür sehen, daß sich die japanische Tradition offenbar nicht den abendländischen Kategorien anbequemt und sich konsequenterweise auch nicht in dem entsprechenden Erkenntnisraster abbildet. Der in Japan dagegen vielfach beschrittene Weg ist ein gegenläufiger: Was im japanologischen Kontext als „Denken“ in Japan (*Nihon no shisô*) zum Gegenstand der wissenschaftlichen Analyse gemacht wurde,⁶ wird aus der Sicht derer, die darin ein defektives Muster erkennen wollen, zur japanischen Ausprägung von „Philosophie“ ausgedeutet. So erscheint es mir bezeichnend, daß etwa in der neuesten Forschungsbibliographie zu den japanischen Humanwissenschaften, die die japanische Forschung der Jahre 1991-92 in englischsprachig kommentierten Einträgen vorstellt, der Bereich der „Geistesgeschichte“ (jap. *shisôshi*) in einer Vorankündigung vom Februar 1996 zunächst als „intellectual history“ firmiert, eine wörterbuchgerechte Übertragung des japanischen Terminus; im Mai 1996 wird die „intellectual history“ jedoch in „philosophy“ korrigiert.⁷ Daß es sich bei dieser Beobachtung zu einem kuriosen Detail um eine Überinterpretation handelt, müßte meines Erachtens erst nachgewiesen werden. Fest steht jedenfalls, daß sich vieles an dem Bestreben, eine „japanische Philosophie“ zu postulieren oder auch eine „japanische Philosophie“ zu etablieren, auf epistemologische Prämissen mit eurozentrischer oder auch anti-eurozentrischer Färbung – je nach Betrachtungsweise – zurückführen läßt.⁸ Für die eine Partei liegt der anti-eurozentrische Impetus in der Postulierung einer japanischen Philosophie, während dies auf der Ebene der Argumentation von Hountondji einer Anpassung an okzidentale Kategorien gleichkommt.⁹

⁶ Besonders konsequent hat im deutschen Sprachraum Klaus Kracht diesen Weg beschritten, vgl. etwa seine Monographie *Studien zur Geschichte des Denkens im Japan des 17. bis 19. Jahrhunderts: Chu-Hsi-konfuzianische Geist-Diskurse*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1986; nicht einmal im umfangreichen Index dieses 448 Seiten umfassenden Werks finden wir das Stichwort „Philosophie“.

⁷ Vgl. die Ankündigung der *Introductory Bibliography for Japanese Studies, Vol. IX, Part 2: Humanities 1991-92 in The Japan Foundation Newsletter XXIII*, 5 sowie die Korrektur in *The Japan Foundation Newsletter XXIV*, 1.

⁸ Zur Frage: Gibt es eine japanische Philosophie? vgl. auch Saigusa Hiroto, „Nihon tetsugaku 'Japanische Philosophie'“, mit dem einleitenden Satz: „Die Frage, ob es in Japan Philosophie ... gegeben hat, wird seit der Meiji-Zeit (1868-1912) diskutiert“, in *Japanische Geistesgeschichte*, bearbeitet von Klaus Kracht in Zusammenarbeit mit Gerhard Leinss, mit einer Einführung von Olof G. Lidin, Wiesbaden: Harrassowitz, 1988 (Japanische Fachtexte, hg. Bruno Lewin, Bd. 3), S. 89-105, hier S. 93.

⁹ Hier ist nicht der Ort zu einer Auseinandersetzung mit Gregor Paul, der in seiner „kritischen Untersuchung“ über *Philosophie in Japan* (München: Iudicium, 1993) auf die Frage der Anwendbarkeit des Philosophiebegriffs auf Japan explizit eingeht, vgl. ders., S. 1-15 sowie S. 340-343.

Natürlich geht es mir hier nicht um die Frage: Philosophie in Japan – ja oder nein, sondern um Indizien für Haltungen, die in letzter Zeit zunehmend mit den kategorialen Rahmen „Orientalismus“ oder „Okzidentalismus“ in Verbindung gebracht werden.

Es ist nun an der Zeit, jenen Okzidentalismusbegriff zu erläutern, der meiner Formulierung im Thema des japanbezogenen Teilprojekts zugrundeliegt, das sich mit „Okzidentalismus als japanischer Tradition im 20. Jahrhundert“ befaßt. Auch ich bin dabei von einer Analog- bzw. Komplementärbildung zu dem Saidschen Orientalismusbegriff ausgegangen, wobei ich darunter zunächst einmal das Bild, die *images* fassen möchte, die Japan sich vom „Westen“ macht. Es versteht sich von selbst, daß der Okzident aus japanischer Perspektive ein breites Spektrum an Funktionen, oft in einer komplexen Mischung, verkörpern kann, vom Vorbild und Lehrmeister zum abschreckenden Dekadenzmodell und Feind der eigenen Zivilisation, als Aggressor oder als gezähmte Fremde, die man sich in kontrollierter Dosierung einverleibt, als Utopie oder als Dystopie, je nach der historischen und geopolitischen Konstellation. Nicht von ungefähr klammert Said das Beispiel Japans aus seinen Betrachtungen zum Orientalismus aus, denn Japan fügt sich nicht in das bei ihm beschriebene Muster kolonialer Beziehungen ein. Dennoch kann natürlich kein Zweifel darüber bestehen, daß die Beziehungen zwischen „West“ und „Ost“ auch im Falle Japans hochgradig asymmetrisch sind. Die Distanz zwischen ihnen jedoch ist aus beiden Richtungen gleich. Auf diese auf den ersten Blick geradezu peinlich selbstverständlich klingende Feststellung werde ich später noch einmal zurückkommen.

Eine der zweifellos wichtigsten Funktionen des Okzidents für Japan ist seine Alterität, seine Rolle als Anderes im Prozeß der Selbstvergewisserung und Identitätsbildung, eine Rolle, die in früheren Jahrhunderten China zugefallen war.¹⁰ In dem Augenblick, in dem der Westen machtvoll am japanischen Horizont erscheint, wird das ehemals relativ einfache antagonistische Konstrukt von „eigen“ und „fremd“ komplex, denn nun gilt es, Japans Position innerhalb Asiens *vis-à-vis* dem Westen neu zu definieren. Dieser Herausforderung begegnet man in Japan durch die Etablierung einer neuen geokulturellen Einheit, des „Orients“ (*tōyō*), was zunächst, in der Frühzeit der japanischen Moderne im späten 19. Jahrhundert, alles Nicht-Abendländische umfaßte und im frühen 20. Jahrhundert das Gegenstück zum Okzident einschließlich der als „orientalisch“ verstandenen Elemente einer sogenannten „orientalischen Zivilisation“ (*tōyō no bunmei*) zu repräsentieren begann. In seiner Studie mit dem Titel *Japan's Orient* zeigt Stefan Tanaka, wie Japan im Zuge der Modernisierung mit dem neuformulierten Konzept, einem kulturell andersartigen, dem Westen jedoch nicht unterlegenen Orient, seine Geschichte so zu „erfinden“ vermag, daß China darin ein anderer Stellenwert zukommt – ihm fällt die Rolle des idealisierten Raums und der idealisierten Zeit zu, von der Japans Entwicklung ihren Ausgang nahm. Ein offensichtlicher Widerspruch jedoch bleibt: Um zu beweisen, daß Japan nicht „orientalisch“ im abendländischen Sinne ist, bedienen sich japanische Historiker eben jener okzidentalischen Kategorien. Gleichzeitig läßt

¹⁰ Vgl. hierzu etwa David Pollack, *The Fracture of Meaning: Japan's Synthesis of China from the Eighth through the Eighteenth Centuries*. Princeton: Princeton University Press, 1986, und Irmela Hijiya-Kirschner, „Japonia Insula – Die verspiegelte Fremde“, in *Japan und Europa 1543-1929: Essays: Zur Ausstellung der 43. Berliner Festwochen im Martin-Gropius-Bau Berlin*, Berlin: Argon, 1993, S. 9-17 sowie S. 89, hier S. 13-14.

sich mit diesem Modell jedoch Japans historische Mission einer Wiederbelebung Asiens legitimieren.¹¹

Die Schwierigkeit im Umgang mit dem Begriffspaar Orientalismus–Okzidentalismus ist sicherlich, daß, wie beim vorangegangenen Beispiel, genau hingeschaut werden muß, was im Einzelfall gemeint ist. Japans neugeschaffener Orientbegriff ist natürlich mit dem des Saidu Schemas nicht identisch, sondern er ist sowohl in geopolitischer wie in ideologischer Hinsicht dessen Gegenstück,¹² aber er ist mit Sicherheit eine Antwort auf die Herausforderung durch den Westen. Eine solche Antwort ist auch das, was neuerdings in der Forschung als japanische Selbst-Orientalisierung beschrieben wird. In meinem Essayband von 1988 *Das Ende der Exotik* nannte ich diese auf zeitgenössische Erscheinungen bezogene Beobachtung noch eine japanische Selbstexotisierung, nämlich die Betonung der Differenz, der nicht selten als absolut deklarierten Andersheit, die nicht nur das nationale Selbstwertgefühl stimuliere, sondern auch Freiräume verschaffe. So bezieht auch das außerordentlich populäre Genre der japanischen Selbstdeutungen oder Japandiskurse, der *Nihonjinron*, die entscheidenden Anstöße aus dem Bestreben, die kulturelle und nationale Identität im Muster von Oppositionen zu deuten. Das bei weitem häufigste und wichtigste Muster ist das der Gegenüberstellung von Japan und dem Westen, nicht selten ist jedoch auch die Oppositionsbildung „Japan gegen den Rest der Welt“. Die japanische Selbstexotisierung mündet dort in eine Selbstorientalisierung, wo sie im Rahmen der Distanzierung vom Okzident die relative Nähe zu einer als „östlich“ deklarierten Entität, etwa die Zugehörigkeit zum konfuzianischen Raum reklamiert, wobei dessen Binnendifferenzierung jedoch sorgfältig darauf abgestellt ist, Japan im Rahmen einer auch nur geringfügig veränderten Fragestellung leicht wieder aus dieser Assoziation herauslösen und als „dem Westen“ kompatibel präsentieren zu können.¹³

Nun liegt die besondere Komplexität der – sagen wir einmal – asiatischen Reaktion auf den Orientalismus darin, daß sie sich oft genug genau jene Kostüme in „nativisierter“, beglaubigter Form wieder anzieht, die der orientalistischen Mottenkiste entnommen sind. Wir begegnen somit erneut, in vielleicht mehrfacher Spiegelung und Brechung, dem bekannten Stereotypenrepertoire, das nun mit umgekehrten Vorzeichen, sozusagen als „inverted Orientalism“ die Bühne betritt.¹⁴ Es erübrigt sich zu erwähnen, daß an all diesen Diskursen, den orientalistischen wie den okzidentalistischen und ihren Umkehrungen, jeweils Angehörige beider Kulturkreise mitwirken.

¹¹ Vgl. Stefan Tanaka, *Japan's Orient: Rendering Pasts into History*, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1993, S. 4 sowie S. 12f. Zu berücksichtigen ist jedoch auch die sehr harsche Kritik am eklektischen und nicht immer adäquaten Umgang mit dem Material, die Joshua A. Fogel in seiner Rezension des Buches übt, vgl. *Monumenta Nipponica* 49, 1 (1994), S. 108-112. Sie zeigt die Gefahren auf, die mit einem solchen „theoriegeleiteten“ Ansatz verbunden sind, wenn dieser gewissermaßen als Ersatz für methodisches Handwerk und intellektuelle Redlichkeit fungiert.

¹² Vgl. Tanaka, a. a. O., S. 4.

¹³ Vgl. Irmela Hijiya-Kirschnereit: *Das Ende der Exotik: Zur japanischen Kultur und Gesellschaft der Gegenwart*, 2. Aufl., Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1995, S. 13f.

¹⁴ Vgl. Jorn Borup, „Zen and the Art of Inverting Orientalism“, *NIASnytt* 4 (1995), S. 17-18, hier S. 17; auch bei Karatani Kôjin, *Nihon kindai bungaku no kigen*, Tôkyô: Kôdansha, 1980 (engl.: *Origins of Modern Japanese Literature*, translation edited by Brett de Bary, Durham, London: Duke University Press, 1993; dt.: *Ursprünge der modernen japanischen Literatur*, aus dem Japanischen von Nora Bierich und Kobayashi Toshiaki, Basel, Frankfurt/M.: Stroemfeld, 1996) ist ein solcher Ansatz eines „inverted Orientalism“ auszumachen.

Nehmen wir als ein in den Vereinigten Staaten und Europa recht bekanntes Beispiel für eine solche Inversion des Orientalismus das Wirken des japanischen Publizisten Suzuki Daisetsu (1870-1966), der 1893 erstmals mit dem Abt eines Zen-Klosters zum internationalen Religionskongreß nach Chicago gereist war und der in den darauffolgenden Jahrzehnten durch Vorträge und zahlreiche Publikationen in englischer Sprache den Zen-Buddhismus als Ausdruck östlicher Geistigkeit international zu einem Begriff werden ließ. Die Vermarktung des „mystischen Orients“, der für sich genommen eine Projektion zeitgenössischer westlicher Ideale von Geistigkeit und Rationalität darstellte, gelang ihm nicht zuletzt aufgrund seiner Kenntnis des Westens. So benutzt er die westlichen Stereotypen und die bekannten Ost-West-Dichotomien, um den Zen-Buddhismus nicht nur als Kulmination der Entwicklung dieser Religion, sondern auch als Wesen des Östlichen, insbesondere aber der japanischen Kultur und Mentalität herauszustellen. Die orientalistischen Klischees, auf den Westen angewendet, machen diesen zum Objekt. In seiner Studie zur „Topologie“ des Chan bzw. Zen und den ideologischen Hintergründen der Zen-Diskurse macht Bernard Faure, ausgehend von Suzuki und dem ebenfalls sehr wirkungsmächtigen Kunsttheoretiker und Schüler Fenollosa, Okakura Tenshin (Kakuzō, 1862-1913), eine Tradition dieses „inverted and mystical Zen orientalism“ aus, die, mit nationalistischem Einschlag, vom Philosophen Nishida Kitarō und der sogenannten Kyōto-Schule beerbt wird und sich im Kulturnationalismus eines Umehara Takeshi sowie in den jüngsten „neokulturalistischen“ Schriften aus der Sparte der Japandiskurse (*Nihonjinron*) fortsetzt.¹⁵ Für Faure hat Suzukis durchschlagender internationaler Erfolg weniger mit den literarischen oder philosophischen Qualitäten seiner Schriften zu tun; er sieht ihn vielmehr als „result of a historical conjuncture that prompted the emergence in the West of a positive modality of Orientalist discourse“.¹⁶ Diesem Phänomen gibt er den Namen „Suzuki Effekt“, womit meines Erachtens ein sehr zentrales Muster im Diskurs dessen, was Faure auch einen „sekundären Orientalismus“ nennt, beschrieben ist. Ich schlage vor, diesen als eine Variante des Okzidentalismus zu verorten.

Um das Spektrum ein wenig zu erweitern, sei hier noch kurz auf eine weitere Variante japanischer Selbstorientalisierung hingewiesen. In einem Aufsatz mit dem Titel „Mon Japon: the revue theater as a technology of Japanese imperialism“¹⁷ erläutert Jennifer Robertson am Beispiel einer Popularkunstform, wie die imperiale japanische Ideologie in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts ästhetisiert und der japanischen Bevölkerung in Form orientalistischer Phantasien Japans „Mission“ als Haupt der „Großasiatischen Wohlstandssphäre“ nähergebracht wurde, wobei das Theater selbst als Medium, nicht bloß als passiver Spiegel der Verhältnisse, gesehen wird, das bestimmte Formen sozialer Interaktion legitimiert oder diskreditiert. So fungiert das Revuethater mit seinen Stücken über Thailand und Indien, Paris und die Südsee, die von westlichem Kolonialismus und von Patriotismus, von panasiatischer Geschichte und einer allgemeinen asiatischen Wohlstandssphäre handeln, als eine Art Brücke zwischen der soziopolitischen Ordnung als Ganzem und einer Idealvision jener Großasiatischen Wohlstandssphäre. Die asiatischen Völker werden einerseits assimiliert,

¹⁵ Vgl. Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 1993, sowie die Rezensionen von Martin Collcutt in *Journal of Japanese Studies* 21, 2 (Summer 1995), S. 515-521, und von Joseph O'Leary in *Monumenta Nipponica* 48, 4 (Winter 1993), S. 521-526.

¹⁶ Vgl. Faure, a. a. O., S. 54, sowie den Kommentar bei O'Leary, a. a. O., S. 523.

¹⁷ Erschienen in *American Ethnologist* 22, 4 (1995), S. 970-996.

andererseits aber wird Japans kulturelle Überlegenheit herausgestellt, und auch hier gilt, daß die grundlegendste Grenzziehung in diesem System nicht diejenige zwischen Japan und dem Westen, sondern die zum Rest der Welt ist.¹⁸ Auch diese Form der Indoktrination durch das Unterhaltungsgenre Theater, das mit Exotismen und Essentialisierungen die Einstellung der japanischen Bevölkerung zu den kolonialen Untertanen entscheidend prägte, läßt sich als Orientalisierungspraxis im Dienste eines allumgreifenden Okzidentalismus betrachten, mit dem Japan in der Konfrontation mit dem Westen seinen imperialistischen Anspruch rationalisiert und ästhetisiert.

Noch ein Wort zu den Protagonisten der essentialisierenden Diskurse orientalistischer oder okzidentalistischer Prägung. Sie finden sich, wie bereits konstatiert, in beiden Lagern, und so zählen die orientalistischen Schemata der japanischen Kriegsideologen letztlich zu demselben Diskurs wie die westlichen Narrationen, von viktorianischen Reisetagebüchern bis hin zu Roland Barthes' *Reich der Zeichen*.¹⁹

Ein Topos des Okzidentalismus besagt, daß die Entfernung Japans zum Westen viel geringer sei als der umgekehrte Weg. Mit anderen Worten, die Schwierigkeiten der Europäer, Japan zu verstehen, seien wesentlich größer als umgekehrt. Man kann sich leicht ausmalen, wie geschickt sich dieser Topos im interkulturellen Dialog strategisch nutzbar machen läßt, und zwar, je nach Sprechersituation, zu sehr unterschiedlichen Zwecken. Ich erlaube mir, an dieser Stelle aus meinem *Ende der Exotik* zu zitieren, wo ich die Situation wie folgt verdeutlichte:

„Man ist (in Japan) der Ansicht, daß das bisher vorherrschende, zweifellos riesige Informationsgefälle zwischen Japan und dem Westen dem eigenen Land in dieser Hinsicht einen uneinholbaren Vorsprung sichert, zumal die oft genug verbalisierte und durchweg vorausgesetzte Übereinkunft besteht, daß 'der Westen' für Japaner leichter zugänglich sei als umgekehrt. Während es für Japaner kein Problem bereite, europäische Philosophie oder Literatur 'richtig' zu verstehen, müsse japanische Geisteswelt dem Europäer aufgrund ihres einzigartigen Charakters weit schwerer zugänglich sein, ja letztlich ganz verschlossen bleiben. Die Distanz zwischen Europa und Japan ist mithin aus japanischer Sicht wesentlich größer als umgekehrt.“ (S. 140)

Ich will nicht verhehlen, daß mich der dezidierte Einspruch von deutscher Seite gegen meinen Versuch einer Dekonstruktion dessen, was ich als Element eines okzidentalistischen Mythos verstehe, ein wenig überrascht hat. So hat meine ketzerische Bemerkung eine Reihe von Japan-Apologeten auf den Plan gerufen, die sich herausgefordert fühlten, das Bild wieder zurechtzurücken. Den im Druck fixierten Anfang machte meines Wissens der Germanist und „Japankenner“ Ralph Rainer Wuthenow, der in einem Essay über die Verständnisschwierigkeiten von Europäern in Bezug auf japanische Literatur insistiert: „Die Tatsache bleibt, daß der Weg nach Ostasien, speziell nach Japan (oder auch in die arabische Welt) doch immer viel weiter ist als der von dort zu uns.“²⁰ Wuthenows Begründung überrascht indes noch mehr, denn er meint: „Liest nicht ... der gebildete Japaner die eigene Literatur

¹⁸ Vgl. Robertson, a. a. O., S. 974.

¹⁹ Eine Kritik am Orientalismus Barthesscher Prägung findet sich bei David Pollack, *Reading Against Culture: Ideology and Narrative in the Japanese Novel*, Ithaca, London: Cornell University Press, 1992, S. 1-11.

²⁰ Ralph-Rainer Wuthenow, „Bevor wir urteilen“, *Japanische Literatur der Gegenwart*, hg. v. Siegfried Schaarschmidt und Michiko Mae, München: Hanser, 1990, S. 136-142, hier S. 138. Daß diese Bemerkung als Antwort auf meine Feststellung gemünzt ist, gibt übrigens auch der Kontext recht eindeutig zu erkennen.

sozusagen 'japanisch', indes er die Literatur der westlichen Welt gewissermaßen 'europäisch' liest, wohingegen wir auch die Werke der japanischen Literatur nur immer wie die unserer eigenen (mit leichten Zugeständnissen freilich) zu lesen vermögen?"²¹ Was berechtigt, so frage ich mich natürlich, den Germanisten Wuthenow zu der Vermutung, ein Japaner läse ein europäisches Werk „europäisch“? Es mag opportun und politisch korrekt sein, den ohne Frage vorhandenen Wissensvorsprung, der in Japan in bezug auf „den Westen“ und im reziproken Vergleich mit ihm auszumachen ist, mit einem qualitativen Sprung im interkulturellen Dialog gleichzusetzen, was er allerdings nur unter bestimmten Bedingungen ist. Gegen die auf Europa ausgerichtete pädagogische Absicht dieser Aussage ist sicherlich nichts einzuwenden. Möglich wird eine solche Aussage jedoch erst dadurch, daß man die gleichwohl große kulturelle Distanz, die sich gerade auch in der eben nicht „europäischen“ Lektüre eines japanischen Lesers offenbart, schlichtweg ignoriert, vielleicht deshalb, weil man sie wahrzunehmen erst gar nicht in der Lage ist.

Doch Wuthenow gibt auch anderen Autoren das Stichwort, so etwa Manfred Osten, der in seinem 1996 erschienenen Büchlein *Die Erotik des Pfirsichs* durch die mit Hilfe einer Dolmetscherin geführten Gespräche mit japanischen Autorinnen und Autoren „die Einsicht (bestätigt findet), daß der Weg nach Japan 'immer sehr viel weiter ist als der von dort zu uns'.“ Zwar räumt er im nächsten Satz ein: „Die Gründe hierfür sind komplex und für den Europäer kaum nachvollziehbar“,²² dessenungeachtet aber beharrt er auf einem Theorem, das dem Gegenüber im interkulturellen Dialog mit dem quantitativen Vorsprung an Wissen auch eine fundamental andere Möglichkeit des Zugangs zum fremden Anderen, nämlich eine Verkürzung der Fremdheitsdistanz, zuspricht und das zugleich ein wesentliches okzidentalistisches Ideologem darstellt.²³

Auch Bernhard Waldenfels bemüht die Wegmetapher in seinem im April 1996 beim japanisch-deutschen Kolloquium ehemaliger Humboldt-Stipendiaten in Kyôto gehaltenen Vortrag „Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie“, doch ihm ist sicherlich nicht zu widersprechen, wenn er formuliert: „Der Weg von West nach Ost und der Weg von Ost nach West sind nicht ein und derselbe Weg, den wir in verschiedener Richtung durchlaufen, wie manche Weltkulturplaner meinen.“ (Manuskript, S. 2) Eher taucht hier Verwunderung darüber auf, welcher „Weltkulturplaner“ denn wirklich eine Symmetrie im Verhältnis zwischen „West“ und „Ost“ unterstellen würde.²⁴

Doch verlassen wir hier die Ebene der mehr oder weniger treffenden Metaphern und der kleinen polemischen Spitzen, der Beispiele für japanische Selbstorientalisierung und Spielarten wie den „sekundären“ und den „umgekehrten/inverted“ Orientalismus als komplexeren Formen des japanischen Okzidentalismus. Was, so wäre abschließend zu fragen,

²¹ Ebd., S. 138.

²² Manfred Osten, *Die Erotik des Pfirsichs: 12 Porträts japanischer Schriftsteller*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1996, S. 11.

²³ Die Formulierung vom Weg nach Japan, der „immer sehr viel weiter ist als der von dort zu uns“, scheint die Leser derart zu packen, daß sie noch als Tertiärzitat zu finden ist, etwa in der Rezension des Buches von Osten durch Andreas von Stechow in *OAG Rundschreiben*, Juni 1996, S. 21-23, hier S. 22.

²⁴ Bei Waldenfels liegt der Hase woanders im Pfeffer, nämlich dort, wo er sich auf eine irreführende und falsche Übersetzung und sprachliche Erläuterung zur angeblichen „Impersonalität japanischer Satzformen“ – das Gegenteil ließe sich leichter und zwingender belegen – beruft, die er den essentialistisch-kulturalistischen Thesen nach Art der Japan-Diskurse entnimmt, und zwar bezieht er sich auf S. 4f. seines Vortrags auf Bin Kimura, *Zwischen Mensch und Mensch: Strukturen japanischer Subjektivität*, übers. und hg. v. Elmar Weinmayr, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

kann das Programm einer Erforschung des Okzidentalismus denn erbringen? Um es noch einmal zu verdeutlichen: Der Terminus bezeichnet in seinem semantischen Kern die geographische, politische oder kulturelle Region, auf die der polarisierende, essentialisierende Blick gerichtet ist. Insofern, als zur Bestimmung und Behauptung der eigenen Identität jedoch oftmals eine kategorische Eingliederung in den Gegenraum, in diesem Fall nach Asien, mitsamt einer Feinadjustierung der eigenen Stellung vorgenommen wird, bilden diese „Orientalismen“ gewissermaßen Unterformen des Okzidentalismus. Bei beiden, ob Orientalismus oder Okzidentalismus, handelt es sich um jenes nicht leicht zu entwirrende Knäuel an kulturellen, historischen und sozialen, an Text- und Herrschaftspraktiken und diskursiven Formationen, die die Beziehungen zwischen Kulturen und Nationen kennzeichnen. Es genügt jedoch nicht, lediglich die Essentialisierungen und die falschen Dichotomien, die selektive Wahrnehmung und die Vorurteilsstrukturen aufzuzeigen, die sich stets und überall werden entdecken lassen. Wichtiger noch ist es wohl zu zeigen, wie sie entstehen, wie sie auf die soziale und politische Situation bezogen sind und wie sie sich im Leben und Denken einnisten.²⁵

Japanischer Okzidentalismus als Tradition im 20. Jahrhundert ist erst in der allerjüngsten Zeit zum Gegenstand wissenschaftlichen Interesses avanciert, obgleich wir, ob wir es nun wahrhaben wollen oder nicht, in unserem intellektuellen Alltag gar nicht so selten mit ihm konfrontiert werden, und sei es in Form aufgeklärt klingender, Offenheit für das Fremde signalisierender Bekenntnisse einheimischer Zeitgenossen, die jeden Orientalismusverdacht voller Überzeugung von sich weisen würden. Doch nicht ums Moralisieren soll es uns gehen, sondern darum, Orientalismus wie Okzidentalismus in Frage zu stellen.²⁶

²⁵ Mit diesen Bemerkungen beziehe ich mich auch auf James Carriers Einleitung zu *Occidentalism: Images of the West*, hg. v. James Carrier, Oxford: Clarendon Press, 1995, S. 1-32, hier S. 28.

²⁶ Vgl. Carrier, a. a. O., S. 13.