



Ein revolutionärer Diskurs des Reaktionären? :
Dekonstruktion des Meta-Diskurses, Motoori
Norinaga

メタデータ	言語: eng 出版者: 公開日: 2010-07-29 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: Sugiyama, Masao メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00011145

Ein revolutionärer Diskurs des Reaktionären?

- Dekonstruktion des Meta-Diskurses - Motoori Norinaga¹

Masao Sugiyama

Inhalt

0. Einleitung

1. Auf der Suche nach der Genese des Japanischen
2. Uta als eine "wertfreie" Domäne
3. Die Kritik am Meta-Diskurs - Karagokoro, Kotoage, Sakashira
4. Die Welt der bösen und der guten Götter - Prinziplosigkeit als Welt-Prinzip
5. Conclusio

0. Einleitung

Im folgenden sollen einige Texte von Motoori Norinaga als Beispiel einer Diskursart des 18. Jahrhunderts untersucht werden. Darin stellt er das Problem der Nationalidentität so maßgebend dar, daß sein Denken auch in der folgenden Zeit immer wieder Resonanz unter Japanern finden konnte.² Es hinterließ vor allem eine gravierende Beeinflussung auf die politischen Szenen in den späteren Generationen.

Bemerkenswert in seiner Argumentation sind verschleierte Beziehungen zwischen Apolitischem und Politischem.³ Sein ursprüngliches Interesse konzentriert sich

¹ Philologe und Vertreter von *kōkugaku* (Nationale Lehre) in der Tokugawa-Ära, 1730 - 1801.

Im folgenden zitiere ich alle seine Werke ausschließlich aus "Motoori Norinaga Zenshuu"(Motoori Norinaga Sämtliche Werke) <Abk.Zenshuu>, hrsg. v. Shin Ohno u. Tadashi Okubo, 20 Bde, Chikuma Shobo 1968-1977.

² Bis zum Ende der Tokugawa-Zeit entfaltete sich die *kokugaku*-Schule zu einer großen politischen Bewegung, die zum Sturz der Tokugawa-Regierung und zur "Restauration" des theokratischen Systems mit der Tenno-Herrschaft entscheidend beitrug. Die Herrschaft dauerte bis zur Niederlage Japans im zweiten Weltkrieg. Das Denken der *Kokugaku*-Schule, fest verbunden mit dem Tenno-Kult und dem Ausschluß des Fremden, läßt sich auch unter Intellektuellen in heutigem Japan nicht selten beobachten. Vgl. Die folgende Kritik von Chikatsugu Iwasaki an manche gegenwärtigen Intellektuellen, "Nihon bunka to shinsou bunseki (Japanische Kultur und Psychoanalyse)", Shin nihon Shuppan, 1990.

³ Siehe, Tetsuo Najita, "Japan The Intellectual Foundations of Modern Japanese Politics", The University of Chicago Press, 1974, S.57.

hauptsächlich als Philologe auf Literaturforschungen. Daraus entwickelte er dann ein nationalistisches, sogar patriotisches Denken, das später einen grundlegenden Anlaß zur revolutionären Veränderung des Staatssystems in der letzten Hälfte des 19. Jahrhunderts vorbereitete. Seine philologische Literaturforschung entwickelte sich in den folgenden Generationen zu den durchaus politischen ideologischen Grundprinzipien der Nationalisten in Japan. Die Literaturforschung nahm also seit Motoori stark politische Färbung an, unabhängig, ob er es wirklich in solcher Form gewollt hatte oder nicht. Sie wurde sogar immer mehr zu einer politischen Angelegenheit⁴ mit einer nationalistischen Prägung.

1. Auf der Suche nach der Genese des Japanischen

Wesentlich für Motoori scheint es, daß er seinen neuen Diskurs statt des bisherigen alten, etabliert. Er übte unverdrossen scharfe Kritik an allen "fremden" Denkweisen zu seiner Zeit. Das Zielobjekt seiner Kritik war vor allem der Konfuzianismus, der damals sowohl in der wissenschaftlichen als auch politischen Diskussionen vorherrschend war.

Er kritisierte, daß fremdes Denken die japanische Identität gefährdet. An seiner Kritik am Konfuzianismus läßt sich gleichzeitig seine Unzufriedenheit mit der derzeitigen Herrschaft deutlich erblicken. Denn der Konfuzianismus war eine offiziell von der Obrigkeit anerkannte und unterstützte Lehre von damals, die dem wissenschaftlichen, ethischen und politischen Diskussionsraum weitgehend die begriffliche Grundlage lieferte.⁵

Neu bei ihm ist das rein Japanische dem damals dominanten Chinesischen gegenüber deutlich hervorgebracht. Er versucht den absoluten Vorrang der konfuzianistischen Prinzipien zu relativieren und negiert die Neuigkeit und die Besonderheit

⁴ Bis zur letzten Zeit unterschied man "koku-bungaku"(von japanischen Japanologen betriebenen Japanologie) von "nihon-bungaku-kenkyu"(von ausländischen Japanologen betriebenen Japanologie). Manche Japanologen gingen davon aus, daß nur sie sich wirklich in die japanische Literatur gefühlsmäßig einfühlen können, d.h. verstehen und erschließen können.

⁵ Offensichtlich ging er wegen seines konformistischen Denkens eher konfliktlos mit der Obrigkeit der Tokugawa-Regierung um. Man bat ihn sogar zu Beratungen von Daimyos. Seine Unzufriedenheit zur hierarchischen Gesellschaft läßt sich jedoch in mehreren Stellen seiner Schriften erkennen, z.B. an der Kritik in "Ashiwake obune" an der Dominanz einiger bestimmter adliger Familien, die poetische Regeln vorschreiben. Nach ihm soll das Dichten nicht von solchen Regeln und Kriterien der Adligen, sondern, ungeachtet des Stammes einfach von der Qualität der Gedichte an sich bewertet werden. Vgl. Zenshuu, Bd.2, S.56ff. oder auch "Hihon Tamakushige".

konfuzianistischer Hauptbegriffe folgenderweise:

“Weil wichtige Tugenden wie jin-gi (Warmherzigkeit und Richtigkeit), rei-jou (Verhaltensriten und Demut), kou-tei (Ergebenheit Eltern und Älteren gegenüber), chuu-shin (Royalität und Wahrhaftigkeit) schon in jedem ausnahmslos inhärent sind, so kennt man sie schon gut. Es erübrigt sich die Lehre von außen, soweit sie sonst nötig ist. Der Weg der Heiligen (der Konfuzianismus, d. V.) ist eine Hervorbringung, mit der man ein kaum beherrschbares Land mit Zwang beherrschen wollte. Sie ist also eine Zwangsmaßnahme, uns über alles Maß hinaus das zu lehren, was dem wahren Weg nicht entspricht.”⁶

Die schroffe Gegenüberstellung hier, nämlich einem “japanischen Weg” und fremden Lehren, zeigt die Stellung von Motoori Norinaga klar. Das rigorose konfuzianistische Moralbewußtsein wollte Motoori entkräften und durchbrechen. Am wichtigsten ist es für ihn, menschliches Gefühl so anzuerkennen, wie es sein sollte. So verteidigt er das, was der Konfuzianismus stets degradieren und eliminieren wollte. Was dann zur vollen Geltung kommen sollte, war der Freilauf des menschlichen Begehrens auf der Gefühlsebene.

“Es ist wirklich unmöglich, daß man solch einen Weg für einen dem himmlischen Prinzip entsprechenden hält. Mir ist es auch unverständlich, daß man die Seele, die nicht dem Weg folgt, menschliches Begehren nennt und haßt, denn wozu und woher entsteht es überhaupt? Ist es nicht auch aus Notwendigkeit zustande gekommen? Dann müßte es auch zu himmlischen Prinzipien zählen.”⁷

Japanische Konfuzianisten tendierten schon in der frühen Phase der Einführung des Konfuzianismus in der Tokugawa-Zeit dazu, im Grunde das Begehren als notwendiges Element des Menschen zur Kenntnis zu nehmen⁸. Motoori wollte dagegen davon ausgehen, daß das Gefühl des Menschen nicht nur im alltäglichen Sinne kaum zu verleugnen ist, sondern sogar eine entscheidende Rolle spielt. Als Philologe wollte er dieses mittels seiner Untersuchungen der japanischen Literatur und Legenden beweisen.

⁶ Zenshuu, Bd.9, “Naobi no mitama”,S.59- 60

⁷ Ebd. S.60

⁸ Vgl.Ogyu Sorai :Gakusoku, Ogyu Sorai, nihon shisou taikai 36, hrsg. v. Kojiro Yoshikawa u.a., Iwanami-shoten Vlg. 1973, S. 194.

2. Uta als ein notwendiger Erguß des menschlichen Gefühls

Auf eine von sich selbst gestellte Frage, warum Liebes- oder erotische Motive in Gedichten in Japan immer wieder auftauchen und gemocht werden, antwortet er mit dem Hinweis, daß das Uta (das Dichten, das Rezitieren) aus unleugbarem Gefühl des Menschen (Jitsujou) evoziert wird, das in Liebe gipfelt⁹. Z.B. selbst ein enthaltsames Wesen wie ein Mönch dürfte Liebesgedichte machen, wie es in Wirklichkeit oft der Fall war, weil auch er, wie alle andere Menschen, trotz seines asketischen Lebens menschliches Begehren nicht total unterdrücken kann¹⁰. Nach Motoori trägt das Uta keine politischen, moralischen Züge, es steht über allen politischen und moralischen Werturteilen.

Die Menschen sind, so Motoori, stets laufenden Geschehen im Alltag ausgesetzt, die uns zwangsweise nachzudenken geben. Das geht so weit, daß man sein Gefühl unbedingt äußern muß, weil man es in sich sonst kaum ertragen kann. Durch das Mitteilen des Gefühls tröstet man sich am besten.¹¹ Das ununterdrückbare Ausstoßen der tiefen Gemütsbewegung¹² nennt Motoori Uta. Das Uta heißt bei ihm nicht nur eine traditionelle Gedichtform (waka), sondern ein Moment für gefühlsmäßige Übereinstimmung mit allen Lebewesen. Das vom Uta vermittelte Moment der Korrespondenz mit dem anderen ist gerade das, in dem man das "aware"¹³ im Ding einsieht (mono no aware o siru)¹⁴.

Das aware im Ding einsehen heißt, nach Motoori, daß man sich z.B. einfach an Erfreulichem erfreuen oder bei Traurigem traurig fühlen kann.¹⁵ Das stellt einen ergriffenen Zustand des Herzens dar, der total mit dem anderen sentimental synchronisiert ist. Alles, was mit uns zu tun hat, bewirkt in uns tiefe Gemütsbewegung mit breitem Spektrum.¹⁶ Die von außen evozierte Gemütsbewegung im ästhetischen Sinne ist Motoori

⁹ Zenshuu, Bd.2, "Ashiwake obune", S.26.

¹⁰ Ebd., S.28.

¹¹ Zenshuu, Bd.2, "Isonokami no sasamegoto", S.109.

¹² Ebd., S.112.

¹³ Das Wort "aware" stammt ursprünglich aus der Interjektion "Ach". Daraus entwickelte sich das Hauptwort. Das bedeutet in der Regel "ein gerührter, ergriffener Zustand der Seele". Vgl. "Nihin kokugo daijiten", 20 Bde. Shogakukan Verl.1972, Bd.1, S.540ff.

¹⁴ Zenshuu, Bd.2, "Isonokami no sasamegoto", S. 280 ff.

¹⁵ Ebd., S.99ff.

¹⁶ Ebd., S.100.

zufolge der seelische Zustand von "aware".

Diese sympathische Aufnahmebereitschaft dem Geschehen gegenüber fordert uns eine absolut naive Lage des Seelenzustandes, wobei kein intentionaler Eingriff herrschen darf. Hier ist vom Selbstbewusstsein, das zur Individualisierung des Menschen führen könnte, überhaupt nicht die Rede. Die Einfühlungsfähigkeit identifiziert sich mit einem menschlichen Dasein. Der absolute naive Seelenzustand wird bei Motoori "wahres Herz" (magokoro)¹⁷ oder "ein wahres Herz der Natur" (shizen no magokoro)¹⁸ genannt und bildet einen Gegenbegriff des chinesischen Herzens (kara-gokoro), der Künstlichkeit symbolisiert.

Das Herz ist dabei zwar ein Mittelpunkt, das spontan aufgrund der Gemütsbewegung von sich aus notgedrungen an die Außenwelt einen Anschluß findet. Jedoch findet es sich nur auf der sentimental Ebene und geht über die Funktion, sich mit ihr eher passiv zu synchronisieren, nicht hinaus. Es bleibt ein passives Aufnahmebecken jedes Geschehens.

3. Die Kritik am Meta-Diskurs - Karagokoro, Kotoage, Sakashira

Das Gedicht in Japan, das Uta, stellt laut Motoori immer eine naive Widerspiegelung des wahren Herzens dar, während in chinesischen Gedichten schon viele Gedanken und Intentionen beinhaltet sind, deren Künstlichkeit das wahre Herzen zwangsläufig verstellen muß.¹⁹ Zwar erkennt Motoori an, daß die Motivation zum Dichten ungeachtet regionaler Unterschiede ursprünglich überall gleich sein kann. Aber er sagt:

"Wie ich schon mehrmals erwähnt habe, gibt man sich in China als intelligent und neigt dazu, alles übertrieben genau zu tun. So haben die Gedichte in China, besessen und bestimmt von solch allgemeiner Gewohnheit, zu viel Theoretisches, moralische Lektionen oder Vorwürfe gegen politische Angelegenheiten zum Inhalt. Da man beim Dichten immer bewußt danach strebt, einen logischen Zusammenhang herzustellen, klingt ein solches Gedicht zwar gescheit, aber hat Unsympathisches in sich und dringt deshalb bei uns nicht tief zu Herzen, geschweige denn bei Göttern."²⁰

¹⁷ Eigentlich bedeutet es die angeborene Lage der Seele, die, je nach der Anlage, entweder gut oder schlecht sein kann. Zenshuu, Bd.8, "Kuzubana", S.147.

¹⁸ Ebd., S.159.

¹⁹ Zenshuu, Bd.2, "Isonokami no sasamegoto", 169.

²⁰ Ebd.

Problematisiert und kritisiert ist hier nicht nur die Art und Weise, wie “die Leute in China”²¹ mit dem poetischen Schaffen umgehen, sondern ihre Gedankengänge überhaupt. Seine Kritik an Chinesischem oder Konfuzianistischem gliedert sich hier in vier Punkten.

1. China hat keine einzige Herrscher-Familie wie Japan. Dort tauchten kluge Leute ab und zu auf, die das Land gut beherrschen konnten und für die spätere Welt beispielhafte Figuren wurden. Man nennt sie Heilige und von ihnen hinterlassene moralische Vorschriften und politische Institutionen den Weg. Die Lehren der Heiligen, also der Konfuzianismus, sind letzten Endes nichts anderes als (machiavellistische) politische Taktiken, jemandem ein Land zu rauben oder eigenes Land zu verteidigen, also eher der Weg, das Volk mit schöner Fassade zu betrügen.²²

2. Die Heiligen sind in Wirklichkeit aber nur Scheinheilige, denn sie selbst fielen von konfuzianistischen Tugenden ab und hatten das Land deshalb in ihrer Gewalt.²³

3. Der Konfuzianismus betrachtet die Welt als Lebendiges, was sich pausenlos verwandelt und vom himmlischen Prinzip “ri” durchdrungen ist, was die Weltordnung ethisch verwaltet. Motoori verneint das ri-Prinzip mit einer Behauptung, daß auch die Bösen gedeihen und die Guten herunterkommen können.²⁴

4. Der grundlegende Unterschied zwischen dem japanischen und chinesischen Denken besteht jedoch hauptsächlich im unterschiedlichen Modus des Diskurses.

Auf diesen letzten Punkt soll genauer eingegangen werden.

Motoori kritisiert verbale Abstraktion überhaupt und versucht, sie in der Argumentation

²¹ China war damals für Japan immer noch ein Land der großen Kultur und ihm in vieler Hinsicht weit überlegen. Viele Konfuzianisten in Japan, z.B. Ogyu Sorai, waren Verehrer von China. Militärisch gesehen, bedeutete China kaum eine Gefahr für Japan. Es bestand kein realer Interessenkonflikt auf der politischen und militärischen Ebene. Ein extrem feindliches Bild von China bei Motoori wird in diesem Zusammenhang interpretiert als eine innerpolitische Angelegenheit. Gleichzeitig deckt das China-Bild sich, wie schon gesagt, mit dem der politischen Elite, die im Grunde konfuzianistisch ausgebildet war.

²² Zenshuu, Bd.9, “Naobi no mitama”, S.51.

²³ Ebd.

²⁴ Zenshuu, Bd.8, “Kuzubana”, S.143.

zu eliminieren. Konfuzianistische moralische Begriffe enthalten wie oben genannt nicht nur Betrügerisches, sondern Abstrakta an sich sind laut Motoori ein gravierender Grund, unter dem Volk Streitigkeiten einzuleiten, weil man mit solchen Begriffen klugzureden anfängt, was zur endlosen Spaltung der Meinungen führen muß²⁵.

Motoori nennt die Art und Weise der konfuzianistischen Diskursart "koto-age". Das bedeutet wörtlich "das Wort erheben". Das heißt eine Sache in Worte zu fassen und sie damit extra bewußt zu machen und zu polemisieren.²⁶ Die Gesinnung der Konfuzianisten, die stets das kotoage vornehmen und klugreden, nennt er "sakashira".

Wie schon gezeigt, meint Motoori, daß z.B. ethische Eigenschaften der Menschen schon vor begrifflicher Fassung existent sein können.²⁷ Für ihn ist deshalb das kotoage überhaupt nicht nötig, sogar überflüssig. Der Weg der Heiligen zeigt eine fremde Diskursart auf, die in einem anderen kulturellen Zusammenhang zustande kam. Dies gelte nicht in Japan, wo ein anderes Prinzip gültig sei.

Die konfuzianistischen grundlegenden Abstrakta wie "ri" (das Prinzip des Himmels), "in" und "you" (zwei Grundelemente der Welt) usw. werden alle als gegenstandslos vorgeworfen und nur Konkreta, was man sehen, hören oder fühlen kann, werden anerkannt.

"...Weil das Prinzip von "in" und "you" nicht existiert, hat man kein Zeichen, woran man es erkennen könnte. Was die Hitze des Feuers oder die Kälte des Wassers betrifft, so ist das Feuer einfach heiß und das Wasser einfach kalt. Aus welchem Grund es so ist, läßt es sich kaum erklären."²⁸

Erwähnenswert bei Motoori ist die Übereinstimmung von Bezeichnung (koto) und Ding oder Ereignis (ebenso koto). Eigentlich sind bei ihm nur Konkreta, besser gesagt, alles, worin man sich einfühlend kann, legitim. Deshalb zählen zu der Kategorie, wenn es auch es sehr widersprüchlich klingt, auch die in alten Dokumentationen wie "kojiki" oder "nihon

²⁵ Zenshuu, Bd.9, "Naobi no mitama", S.52.

²⁶ Nihin Kokugo Daijiten, Bd.8, S.272.

²⁷ Anderswo sagt er so: "Es ist töricht, wenn ein Konfuzianer, verwirrt von Begriffen, glaubt, daß ohne eine Bezeichnung kein Ding existieren könne. Während es in China verschiedene Begriffe wie i (Intention), jou (Mitgefühl) oder yoku (Begehren, Wollen) schon gab, existierten im früheren Japan keine entsprechende Begriffe außer kokoro (Herz). Sollte es jedoch wirklich möglich gewesen sein, daß i, jou oder yoku (als seelische Komponente d. V.) erst dann unter Japanern zustande kamen, als konfuzianistische Literatur nach Japan importiert wurde, wenn Konfuzianisten überhaupt recht haben könnten?" (Zenshuu, Bd.8, "Kuzubana", S.137).

²⁸ Zenshuu, Bd.8, "Kuzubna", S.160-161.

shoki”²⁹ beschriebenen Götter, die Vorfahren der Tenno-Familie sein sollen. Er begründet es tautologischerweise dadurch, daß diese Schriften eine einzige Dokumentation wären, mit der man das alte Japan, das nicht von fremden Denkweisen beeinträchtigt war, kennenlernen könnte. Auf sie muß er sich unbedingt stützen, um den Ursprung des Japanischen festlegen zu können. Er duldet kein “sakashira” und lehnt eine kritische Auseinandersetzung mit dem Gegenstand der Genese des Japanischen entschieden ab. Denn die Konfuzianisten wollen, wie Motoori glaubt, Erklärbares mit erfundenen Universalien zu erklären versuchen, um sich nur als weise darzustellen. Es soll etwas Unerklärbares einfach unerklärt bleiben, denn es zeigt sich als ein wahrer Zustand, wie es eigentlich ist.

Er ist auch skeptisch, die Geschichte aus der Sicht von “ri” zu ordnen, denn er, wie schon erwähnt, in der Geschichte keine logisch konsequente historische Entwicklung des ri-Prinzips sehen will, wie die konfuzianistische Lehre behauptet. Für ihn ist die Geschichte einfach nur eine Akkumulation vereinzelter Ereignisse, die ohne irgendein bestimmtes vernünftiges Prinzip und organische Zusammenhänge miteinander kontingent geschehen. Dem Begriff “Weg”, der als der Inbegriff der Normen oder das Weltprinzip in konfuzianistischen Diskussionen eine Hauptrolle spielt, nimmt er seine symbolische Bedeutung und reduziert einfach auf seine ursprüngliche Bedeutung, nämlich “den Feldweg, den man geht”³⁰. Er beraubt den gängigen Begriff seiner bisherigen Konnotationen, dann definiert er ihn erneut als “den Weg der Götter” (kami no michi). Er soll nach ihm der Weg ohne Weg sein.

“In Wirklichkeit gab es “den Weg”, ohne daß es dafür die Bezeichnung gab. Man sagte nichts davon, trotzdem gab es den Weg.”³¹

Motoori charakterisiert Japan mit einem Zitat eines alten Gedichtes als “das Land ohne kotoage”³². Damit stellt er sich Japan als ein Land vor, wo der absolute Frieden herrschte. Wenn er jedoch wie oben das konfuzianistische Denken als einen Diskursapparat, der

²⁹ Kojiki (entstanden A.D.712) und Nihon-shoki (A.D.720) sind die ältesten, unter dem Auftrag der damaligen Tennos zusammengestellten offiziellen “Dokumentationen” in Japan, deren Absicht es ist, die Herkunft der Tenno-Familie auf eine göttliche Genese zurückzuführen und von da her ihre Herrschaft genealogisch zu legitimieren.

³⁰ Zenshuu, Bd. 9, “Naobi no mitama”, S. 50.

³¹ Ebd., S.52.

³² Ebd., S.50.

überhaupt Argumentationsweise und Begriffe liefert, vom Grund her beseitigen will, bleibt ihm nichts übrig, als daß er selbst das System der Argumentationsweise und Begriffe verliert. Er wünschte, daß jeder bestehende Diskurs mit seinen ganzen systematischen Prinzipien und seiner Formation außer Kraft gerät.

4. Die Welt der bösen und der guten Götter - Prinzipiosigkeit als Welt-Prinzip

Motoori stellt sich die Welt als eine Akkumulation verschiedener Geschehen vor. Sieht er wirklich überhaupt kein Prinzip darin ?

Aufgrund des "Kojiki" führt Motoori die Welt, in der er lebt, auf ihre mythologische Genese zurück. Er findet dort ein politisches Ideal. Dem Kojiki zufolge ist der Tenno der sterbliche Nachkomme der Sonnengöttin Amaterasu. Er ist beauftragt, in der diesseitigen Welt zu regieren.³³ In der uralten Zeit regierten Tennos die Welt nach dem Wunsch der Amaterasu in der Harmonie. Das Volk hatte nur Ehrfurcht vor dem Tenno und folgte den Gesetzen von Obrigkeit. Weil das Volk keine schlaun Gedanken hegte, stimmte man oben und unten überein und die Welt wurde glücklich regiert.³⁴ Durch die Beeinflussung des Denkens aus dem Ausland³⁵ erlebte die göttliche Dynastie eine andere neue Phase. Wegen der zunehmenden Tendenz zur Vernünftelheit wurde kritische Spaltung zwischen oben und unten verursacht und das harmonische Regieren seitdem gravierend erschwert.³⁶ Trotzdem versichert er, daß die alte Weltordnung nicht mit Zwang restauriert werden soll, weil die Entfaltung der Geschichte, ob gut oder schlecht, allein nach der Vorsehung der Götter geschieht. Motoori setzt also zwei heterogene Göttergruppen voraus, böse zerstörerische und gute.³⁷ Diese sind von gleicher Herkunft, also abstammend vom älteren Gott Takamimusubi und ebenbürtig. Motoori meint, daß der Magatsubi, der böse Gott, seit der Machtübernahme der Samurais, also dem Ende des 12. Jahrhunderts, in ganz

³³ Zenshuu, Bd.8, "Tamakushige", S.320.

³⁴ Ebd., S.321.

³⁵ Der Konfuzianismus soll schon am Ende des 4. Jahrhunderts oder am Anfang des 5. Jahrhundert nach Japan eingeführt worden sein. Siehe: Dai nihon hyakka zensho, Shogakukan-Vlg, 1996, S.

³⁶ Vor allem seit der Übernahme der Herrschaft durch Samurais im 12. Jahrhundert distanzieren sich die Tennos von der Machtausübung bis zur Meiji-Restauration. Sie fungierten im Prinzip nur als religiöses Symbol und zeremonieller Legitimationsgeber für den jeweiligen Machthaber.

³⁷ Der Vertreter der bösen ist der "Magatsubi no kami", der der guten der "Amatsubi no kami", also "Amaterasu" und ihre Nachkommen.

Japan überhandnimmt. Auch wenn der Tenno, ein Nachkomme der Amaterasu, lange und schwer an weltlicher Macht und Ansehen einbüßen und in Vergessenheit geraten mußte, sollte es auch der Wunsch der Götter sein. Nach Motoori hat die Welt der Götter also keine klare Linie. Wenn die guten Mächte stark vertreten sind, läuft alles in der Welt harmonisch und friedlich. Wenn dagegen die bösen dominant werden, herrscht Trotz und Eigensinnigkeit. Sein "Weg ohne Weg" nimmt ungeachtet des ungewünschten Standes der Welt alles so an, wie es jetzt ist. Unter Göttern versteht er nicht nur personifizierte Götter, sondern auch alle natürlichen und übernatürlichen Mächte, denen gegenüber der Mensch nie Widerstand leisten kann.

"Alle Geschehen in der Welt, der Wechsel des Jahreszeiten, der Regen oder der Wind, Gutes oder Böses in bezug auf die Welt und die Menschen, alles läßt sich auf die Taten der Götter zurückführen."³⁸

Der Gedanke, daß selbst die Politik zu Naturphänomenen wie Erdbeben oder Sturm gehört, läßt sich bei manchen damaligen japanischen Denkern erkennen³⁹. Er stellt die vollkommene konformistische Einstellung dar, die sich mit jedem Widerfahren aller möglichen Welterfahrungen abfindet. Er ist ja eine ideal loyale Gesinnung der Beherrschten den Herrschern gegenüber. Motoori behauptet an einer Stelle, daß für die Beherrschten die konfuzianistische Lehre unbrauchbar ist, weil sie als Kunst der Herrschaft zu Beherrschenden gehört.⁴⁰ Der Standpunkt von Motoori ist durchaus der des Beherrschten, der mit der Macht nichts zu tun haben durfte und sich gleichzeitig dem Machtzwang der Politik, den das konfuzianische Denken vertritt, ergibt. Er versuchte zwar seinen freien Raum im ästhetischen Bereich der Literaturforschung zu erweitern und zu etablieren. Aber es scheint, daß er zuerst dadurch eher einen persönlichen Zuflucht sucht. In diesem Prozeß wächst jedoch bei ihm das Problem der National-Identität heran. Schließlich kam er auf das "Kojiki", eine mythologische Genealogie der Tenno-Familie als einen einzig möglichen Anhaltspunkt für eine einzig mögliche Alternative. Das wird seine Bibel. Die Entdeckung der bösen Götter scheint ihn davon zu überzeugen, daß die ganze Welt der Willkür der unbekanntenen Mächte unterworfen ist. Danach soll aber auch selbst

³⁸ Zenshuu, Bd.9, "Naobi no mitama", S.54.

³⁹ Vgl. Yoshio Yasumaru, "seikatsu-shisou ni okeru shizen to jiyuu (Natur und Freiheit im alltäglichen Denken)" in : "Kouza nihon shisou, 1 shizen, hrsg. v. Toru Sagara u. a., Tokyo Daigaku Shuppan, 1983, S.283.

⁴⁰ Ein Zitat aus seinem Brief 1757. "Motoori senshu", hrsg und erläutert von T. Noguchi, Chikuma-shobou, 1986, S.9.

der weltliche Herrscher manipuliert werden.

Motoori glaubt, daß die für Diesseits zuständigen Götter unbekannterweise vom Jenseits her über die diesseitige Welt regiert, während die Menschen, inklusiv des Tenno, diesseits nur das tun dürfen, was die Götter im voraus bestimmt hat. Motoori führt ein Beispiel mit einem Puppentheater an: Götter manipulieren die Menschen so wie diese Marionetten auf der Bühne führen.⁴¹ Hier wird statt eines sprechenden, einwirkenden Menschen ein einführender, aufnahmefähiger Mensch vorausgesetzt. Das erinnert uns an den konfuzianischen Topos des Menschen als eines klaren Spiegels, in dem sich alles, was davor geschieht, ungetrübt widerspiegelt: Das ist ein Zustand der Seele, in dem alle Begierde des Menschen aufgegeben ist.

An diesen unsichtbaren, vom Jenseits manipulierenden Göttern fand er ein oberstes Prinzip, das das der derzeitigen konfuzianischen Tokugawa-Herrschaft transzendieren könnte. Denn dann stünde die Tokugawa-Regierung auch unter der Herrschaft der Götter.⁴²

Motoori verweigert auch bewußt, sowohl ein strukturelles Diskurssystem aufzubauen, als auch eine logische historische Kontinuität herzustellen. Wie schon gesagt, stellte er der konfuzianistischen Geschichtsbeschreibung mit dem ri-Prinzip einfach eine Akkumulation einzelner Ereignisse, die er in den Geschichtsdokumentationen finden konnte, gegenüber. Dadurch wollte er auch das Entwicklungsprogramm der konfuzianistischen Geschichtsgedanken zerlegen. Stattdessen wollte er eine ahistorische direkte Verbindung zwischen der mythologischen und der modernen Zeit herstellen.

5. Conclusio

Z.B. bei früheren Konfuzianisten wie Yamaga Sokou ist der Mensch keine souveräne Instanz zum Handeln. Er ist eher ein physikalischer Ort, wo ethische Botschaften vom Himmel verweilen, um das Begehren des Menschen zu bändigen. Merkwürdigerweise gewinnt seine Existenz nur dadurch ihre Einmaligkeit, daß er seine zufällig geeignete weltliche Prägung, das Ich-Bewußtsein, aufgibt.⁴³

⁴¹ Zenshuu, Bd.8, "Tamakushige", S. 320-321.

⁴² Najita meint, daß die kokugaku-Schule erst bei Hirata Atsutane, dem Nachfolger Motoori's den normalen Zwang des Tokugawa Feudalismus überschritt und sogar offensichtlich demgegenüber feindlich stand. Najita, Ebd, S. 59.

⁴³ Vgl. Masao Sugiyama: "Ijotai to siteno jigaishiki - Yamaga Sokou Kokoro nituiteno desukurusu" In: Joshidai Bungaku, gaikokugo bungakuhen, Bd. 49, Osaka Joshi Daigaku, 1997.

Motoori hingegen will seine persönlichen Erfahrungen mittels Gefühls zum Kern seiner Weltfassung machen. Die universellen moralischen Verhaltensnormen des Konfuzianismus büßen bei ihm an Gültigkeit ein. Kein Maßstab für ein Werturteil läßt sich nun stellen. Was man tun kann, ist Anpassung an die Realität, die ohne Beteiligung der ordinären Menschen vorgeht, denn dafür sind nur Götter und jeweilige Herrscher zuständig. Die Götter stellen aber weder ethische, noch gerechte Prinzipien dar. Sie sind hier eher als eine Art Naturkräfte vorgestellt. Sie beherrschen nicht nur den Ablauf der Natur wie Jahreszeiten oder Naturkatastrophen, sondern auch die Geschichte oder die Politik. Hier gilt die absolute Ergebenheit den unberechenbaren Göttern gegenüber und der vollkommene Verzicht auf Gerechtigkeit und Widerstand. Man darf höchstens nur in einem Uta über alle seine Weltschmerzen auf eine ästhetische Weise klagen.

Hier wollen wir zusammenfassen, wie ein Mensch bei Motoori aussieht. Zuerst gewann die ästhetische Erfahrung auf der persönlichen Ebene stark an Bedeutung. Das Herz (kokoro) spielt dabei die Rolle des zentralen Rezeptionsorgans. Das Herz besteht darin, sich mit dem ästhetischen Moment anzuknüpfen und sich mit einem jeweiligen Gegenstand gefühlsmäßig zu synchronisieren, wobei logische oder begriffliche Elemente außer acht gelassen werden.

Im konfuzianistischen Denken stellen Logik und Begriffe mit einer gedanklichen Systematik ein wirkungsvolles Instrument dar, mit dem man in die Wirklichkeit eingreifen kann. Man kann mit ihrer Hilfe die Welt analysieren, einordnen und eventuell beeinflussen. Des gedanklichen Instrumentes beraubt und nur mit Einfühlungsfähigkeit ausgestattet büßt man seine eigene Aktivitätsmöglichkeit weitgehend ein. Man wird einfach in die Welt gesetzt, ohne irgendeine Möglichkeit zur Realisierung des eigenen Willen.

Motoori versuchte, das Gefühl zum Mittelpunkt des menschlichen Daseins zu rücken. Das Uta, das Gedicht in der traditionellen Form in Japan, und seine ästhetische Wirkung auf das Herz sollten dabei ein entscheidendes Moment für sein Menschenbild von gravierender Bedeutung sein. Durch den Versuch, der konfuzianistisch umrahmten, rigorosen politischen Realität die damals offiziell wenig anerkannte Innerlichkeit gegenüberzustellen, konnte er wohl eine neue Dimension in die damalige Weltanschauung einführen. Interessanterweise erweckte er dadurch das nationalistische Bewußtsein unter damaligen Intellektuellen. Die Wichtigkeit der ästhetischen Übereinstimmung mittels des Uta und die Geschichte mit den Göttern hängen miteinander in der Überzeugung zusammen, daß Ästhetisches und Harmonisches hier im Lande in der früheren Zeit vorherrschend gewesen wäre und wieder aus der fernen Erinnerung geholt und möglicherweise in der heutigen Zeit restauriert werden sollte. Aus dieser "Entdeckung" wächst der Kern seines nationalistischen Gedankens. Der Gedanke wird immer in

Kontrast zu dem "chinesischen", nämlich meta-diskursiven gesetzt. Dem "fremden" Denken gegenüber ließe sich die retrospektiv gedachte, verlorene Eigenschaft der *reinen* Seele der Japaner herauskristalisieren. Hier geht es eher um eine neue Erfindung eines idyllischen Gedächtnisses als um eine reine Erinnerung des lange vergessenen Paradieses.

Dadurch konnte er einerseits den Zeitgenossen, die kein alternatives Weltbild als die Tokugawa-Herrschaft mit der versteiften deterministischen Hierarchie haben konnten, eine neue Alternative anbieten. Andererseits gab er auch die Möglichkeit der Selbstherrschaft über sich dadurch auf, daß er den unberechenbaren Göttern sein gänzlich Schicksal überläßt.

Sein "innovativer" Diskurs trug hundert Jahre später der revolutionären Systemveränderung entscheidend bei. Was sie mit sich brachte, war jedoch wiederum eine nicht weniger repressive Weltordnung mit Verstärkung der europäischen absolutistischen und monarchischen Ideologie. Schließlich liefert sein Gedanke der bewußten Prinziplosigkeit aufgrund seiner konformistischen Unentschiedenheit jede Zeit jedem zustandekommenen politischen System die Legitimation.

