



Title	<Burgerliche Politische Kultur> und Tenno-System -Die gegenwartige Bedeutung der Theorie Max Webers und Hermann Hellers fur die Auseinandersetzung der burgerlichen politischen Kultur Japans-
Author(s)	IMAI, Hiromichi
Citation	北大法学論集, 44(3), 222-207
Issue Date	1993-10-25
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/15532
Type	bulletin (article)
File Information	44(3)_p222-207.pdf



[Instructions for use](#)

《Material》

《Bürgerliche Politische Kultur》 und Tenno-System

— Die gegenwärtige Bedeutung der Theorie Max Webers
und Hermann Hellers für die Auseinandersetzung der
bürgerlichen politischen Kultur Japans —

Hiromichi IMAI

I

(1) Als Showa Tenno Hirohito, der japanische Kaiser, im Jahre 1989 starb, rief dies in vielen Japanern Emotionen und Anbetung für den Tenno selbst wie für das Tenno-System hervor. Zugleich wurde im Lande viel über dieses Thema diskutiert. Ein japanischer Schriftsteller sagte, daß die meisten Japaner den Tenno und das Tenno-System als unentbehrlichen Bestandteil ihrer selbst erachteten und sich darüber bewußt geworden seien, daß sie mit dem Tenno nicht in erster Linie über den kalten Verstand der Verfassung als durch ein warmes und tiefes Gefühl eng verbunden seien und dafür Dankbarkeit empfänden. Damit habe sich die intime Verbindung der japanischen Seele mit dem Tenno-System, sozusagen ein japanisches Urgefühl, offenbart. Im Anschluß daran drohten radikale Rechte einigen Anti-Tennoisten mit terroristischer Gewaltanwendung und versuchten ein Attentat gegen den Oberbürgermeister von Nagasaki, der eingeräumt hatte, daß den Tenno die Schuld am Zweiten Weltkrieg treffe. Diese Ereignisse haben viele Demokraten und Liberalen in Japan überrascht und betroffen gemacht, die seit Ende des Zweiten Weltkriegs versucht hatten, das Tenno-System der Vorkriegszeit als einen zentralen Faktor des japanischen

Material

Militarismus zu überwinden und die sich bemühten, die Grundrechte sowie das demokratische System in Japan zu festigen. Ich persönlich glaube, daß sich das japanische Volk es als eine nationale Aufgabe vergenommen hatte, den eigenen Untertanengeist und die damit verbundene erbärmliche politische Kultur zu überwinden und stattdessen eine bürgerliche politische Kultur zu entwickeln, um das demokratische und friedliebende Japan aufzubauen. Angesichts der oben genannten Ereignisse stellt sich aber die Frage: Kann diese nationale Aufgabe noch wirkliche allgemeine Geltung beanspruchen?

In den oben zitierten Worten bildet "ein warmes und tiefes Gefühl" einen scharfen Gegensatz zum "kalten Verstand der Verfassung." In diesem Gegensatz kann man eine typische Strategie der vorkriegszeitlichen japanischen Romantik und des Konservatismus finden, um mit der den Japanern eigenen Kultur ("ein warmes und tiefes Gefühl" für den Tenno) die abendländische Moderne ("Kalter Verstand der Verfassung") zu überwinden.

(2) Als Japaner und Rechtsphilosoph, der Max Weber und Hermann Heller studiert hat, der bei ihnen Motive findet, die darauf abzielen, das autoritäre Ethos und die darauf gegründete politische Autorität des damaligen Deutschlands durch eine "bürgerliche politische Kultur" zu überwinden und die traditionelle Staatslehre entsprechend wissenschaftlich umzugestalten, als einer, der dafür große Sympathie hat, möchte ich zu diesen Problemen Stellung nehmen.

Von der Immanenzphilosophie im Sinne Hermann Hellers aus betrachtet—die erst in der entzauberten Welt möglich würde—, ist die Art und Weise, wie die politische Herrschaft in einem Staat ausgeübt wird, im Grunde dadurch bestimmt, auf welche Art und Weise dessen Mitglieder die Legitimität seiner Herrschaft anerkennen. Entsprechend sind die Typen der Herrschaft nichts anders als die Typen der Anerkennung ihrer Legitimität oder, mit anderen Worten, die Typen des Ethos in politischen Gemeinschaften. Die substantielle Macht des Staates, die Gültigkeit des Rechts und die Legitimität der Herrschaft gründen letzten Endes in der in jeder Kultur herrschenden Art und Weise des kommunikativen Handelns, mithin im ihr zugrunde liegenden kosmologischen Weltverständnis (od. Weltbild). Von diesem Gesichtspunkt aus gesehen hat Weber in seiner

Religionssoziologie die Typen der Anerkennung, des Ethos und des kosmologischen Weltverständnisses in vergleichender Methode global analysiert. Seine Religionssoziologie stellt mithin eine andere Seite seiner Herrschafts- oder Staatssoziologie dar.

Das kann man auch aus der folgenden Tatsache verstehen. In England und Amerika, wo sich die sozialen und politischen Implikationen des Puritanismus am weitesten ausgebildet hatten, verwirklichten sie sich als eine Ideologie des Liberalismus mit all seinen Institutionen. Gerade darin lag der Erfolg des Liberalismus in diesen Ländern begründet. In nichtpuritanischen Ländern dagegen tat sich der Liberalismus ungleich schwerer. Gerade deshalb war Weber manchmal in gereizter Stimmung und schrieb z. B. in "Die Protestantische Ethik" : Die amerikanischen demokratischen Empfindungen hängen mit der puritanischen Tradition zusammen. Ebenso "die relativ große Immunität puritanisch gewesener Völker gegen den Cäsarismus, und überhaupt die innerlich freiere, einerseits mehr zum ›Geltenlassen‹ der Größten geneigt, andererseits aber alle hysterische Verliebtheit in sie und naiven Gedanken : man könne jemanden zu politischer Obödienz aus ›Dankbarkeit‹ verpflichtet sein, ablehnende Stellung der Engländer zu ihren großen Staatsmännern,– gegenüber manchem, was wir davon von 1878 an in Deutschland, positiv und negativ, erlebten."

Der rechtliche und der politische Raum sind durch die sie umfassende Kosmologie begrenzt ; man empfängt und gibt den Sinn seines Handelns aus dieser Kosmologie. Das oben genannte japanische Urgefühl läßt sich als der subjektive Ausdruck der entsprechenden japanischen Kosmologie begreifen ; es bildet die Grundlage der Anerkennung und des Ethos des Tenno-Systems. Dieses ist somit in erster Linie als ein Problem der japanischen geistigen Kultur zu verstehen.

Ähnliches gilt auch für die moderne euro-amerikanische Kultur. Im Zusammenhang mit John F. Kennedys "Inaugural Adress", wies Robert N. Bellah darauf hin. "The separation of church and state has not denied the political realm a religious dimension." "Although matters of personal religious belief, worship, and association are considered to be strictly private affairs, there are, at the same time, certain common elements of religious orientation that the great majority of Americans share. These have played a crucial role in the development of American institutions and still

Material

provide a religious dimension for the whole fabric of American life, including the political sphere. The public religious dimension is expressed in a set of beliefs, symbols, and rituals that I am calling the American civil religion. It reaffirms, among other things, the religious legitimation of the highest political authority." Diese "American civil religion" und die "civil religion" des Tenno-Systems stehen auf einer gemeinsamen Ebene. Ihre inhaltliche Differenz rührt von den verschiedenen Kosmologien her, auf welche die beiden Kulturen sich stützen.

(3) Will man sich mit dem Tenno-System auseinandersetzen, dürfen diese kosmologischen Probleme nicht übersehen werden. Zum Verständnis dieses das Tenno-System stützenden Urgefühls und um die damit verbundene Kosmologie kritisch zu prüfen, kann man zwei Schlüssel finden. Erstens die Religionssoziologie Webers. Für Japaner hat Webers Aufsatz "Konfuzianismus und Taoismus", besonders dessen "Resultat : Konfuzianismus und Puritanismus" aus dieser Perspektive betrachtet, eine erschütternde Bedeutung.

Die wichtigsten Punkte davon sind : "Die kosmischen Ordnungen der Welt waren", für Konfuzianismus, "ja fest und unverbrüchlich, und ein Sonderfall von ihnen waren die Ordnungen der Gesellschaft". Also sehen Konfuzianisten, im Gegensatz zu Christen, insbesondere zu Puritanern, diese Welt als die Best der möglichen Welten an, reduzieren die Spannung zwischen sich selbst und der Welt auf ein absolutes Minimum und sehen die Anpassung an die Welt, ihre Ordnungen, ihre Konventionen und feste vorgegebene Ordnung der weltlichen Gewalten als sittliches Postulat an. Bedingt durch dieses konfuzianistische kosmologische Weltverständnis fehlt es den Chinesen (od. Konfuzianisten) nach Weber an einer (vom Innen heraus) kommenden, in irgendwelchem zentralen Sinne eigenen, persönlichen Stellungnahme zur Welt überhaupt, von der aus die Einheit der Lebensführung reguliert werden könnte ; mit anderen Worten, es fehlt an der Stärke autonomer, nicht von traditionellen Mustern bestimmter Persönlichkeit.

Weiter impliziert das Persönlichkeitsverständnis Webers eine Kritik des "possessive individualism (C. B. Macpherson)". Für Weber ist "possessive individualism" als eine utilitaristische Verdorbenheit des puritanischen Individualismus anzusehen. Die bürgerliche politische Kultur, wie ich sie

nennen will, hat, wie später noch zu erwähnen sein wird, keinen Zusammenhang mit diesem "possessive individualism."

Zwar bezieht sich diese Analyse nun eigentlich nur auf die Kultur der Chinesen. Sie gilt aber unter dem Vergleichspunkt des Konfuzianismus mit Modifikationen grundsätzlich auch für die Japaner, denn sie haben, nach einem japanischen bekannten Forscher von der orientalischen Ideengeschichte, Gen Nakamura, seit alten Zeiten stärkere Tendenzen der Weltbejahung, Weltanpassung und Familienpietät als Chinesen. Der Konfuzianismus wurde also in Japan ungehindert aufgenommen, hat Wurzeln geschlagen, und danach die japanischen Traditionen teils verstärkt, teils rationalisiert und teils sich selbst japanisiert. Natürlich darf man auch nicht übersehen, daß der Buddhismus den großen Einfluß auf die japanische geistige Kultur geübt hat. Im allgemeinen aber haben die Japaner selbst den Buddhismus ins stark Innerweltliche und fast all seine Gebote zugunsten ihrer sensualistischen Neigung weggeworfen. In anderen Fällen haben sie die buddhistische Weltablehnung und Weltflucht zur für die japanische Mentalität spezifischen ästhetischen Empfindungen gegenüber der innerweltlichen Vergänglichkeit umgedeutet. Ferner heißt es, daß der gegenwärtige japanische Buddhismus nur der der Begräbnisfeier und der Totenmesse sei; Er sei, in Wahrheit, schon lange in eine Religion des japanischen Ahnenkultus umgewandelt. In diesem Sinne ist nicht die japanische Kosmologie unter den Buddhismus, sondern der Buddhismus, sondern der Buddhismus unter die japanische eigene Kosmologie subsumiert und ebenfalls japanisiert worden. Also kann man mit Recht sagen: es gebe nicht den Buddhismus, sondern nur indischen, chinesischen und japanischen Buddhismus usw.

Nun geht es heute bei uns darum, das Tenno-System als Problem des japanischen Ethos zu verstehen, und die Analyse Webers in "Konfuzianismus und Taoismus" darauf zu übertragen.

Hier zeigt sich, daß es dem Konfuzianismus an einem transzendentalen Moment fehlt, das über die natürliche Lebensordnung und die organischen Lebensbeziehungen hinausgreifen könnte. Im Gegensatz zum Okzident haben Bewegungen, die die naturhaften Lebensbeziehungen und die sich darauf stützende Kosmologie ablehnten, in Asien nicht entsprechend durchsetzen können. Es folgt daraus ein Mangel an der Basis, wenn es um einen sich auf den ethischen Universalismus stützenden Individualismus und die Fähigkeit

zu zweckmäßiger sozialer Organisation geht. Die religiöse Pflicht des frommen Konfuzianisten war nur auf das Sichauswirken innerhalb der organisch gegebenen persönlichen Beziehungen gerichtet. Gegenüber diesem religiösen Pflichtbewußtsein erscheint der ethische Universalismus als ein *die natürlichen Lebensordnungen und die organischen Lebensbeziehungen*, also die Basis der Ethik selbst zerstörendes Moment.

Den zweiten Schlüssel zum Verständnis dieser Kosmologie finden wir in der Ethik Watsujis, die jenes japanische Urgefühl meisterschaftlich dargestellt hat. Nach der Ethik Watsujis entsteht das ethische Bewußtsein auf dem Boden der jede Selbstsucht ausschließenden und in alle Gefühle einstimmenden Gemeinschaft, deren Totalität von der Existenz des Tenno verkörpert wird. Die Ethik Watsujis entspricht, in diesem Sinne, der des japanischen Urgefühls und des darauf basierenden Tenno-Systems. Man kann also die durch die Ethik Watsujis ergänzte Analyse Webers auf die theoretische und praktische Kritik des japanischen Urgefühls und des ethischen Bewußtseins anwenden.

Webers Puritanismus-Forschung wurde durch Studie von Georg Jellinek über "Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte" angeregt. Jellinek zeigte in seiner Arbeit, daß die Stärke der autonomen Persönlichkeit und die darauf basierende Lebensführung von bestimmender Bedeutung für die Entstehung der Idee der Menschenrechte und ihrer Positivierung waren. Wenn man diese Hinweise Webers und Jellineks miteinander verbindet, muß es grundsätzlich schwer fallen, Menschenrechte oder Grundrechte in nicht-christlichen asiatischen Ländern entweder im Bewußtsein des Volkes oder als Institution zu entwickeln und zu festigen. Darüber hat sich schon J. S. Mill in "On Liberty" klar ausgesprochen. Daß dies Problem seine Bedeutung noch nicht verloren hat, wurde durch das Tian'anmen-Ereignis aufs klarste gezeigt. Die vielen Vorfälle im Zusammenhang mit dem Tod von Showa Tenno Hirohito, die gezeigt haben, wie die Mentalität bzw. das Ethos des Tenno-Systems mit anti-demokratischen und anti-liberalistischen Gefühlen zusammenfließen, haben bestätigt, daß diese Probleme auch in Japan noch existieren.

(4) Chinesen haben im Tian'anmen-Ereignis die osteuropäischen Revolutionen vorweggenommen, konnten aber, wenigstens bis heute, keinen Erfolg haben wie in Osteuropa. Das Tian'anmen-Ereignis hat, wie mir

scheint, eine Doppelbedeutung.

(a) Einerseits zeigt es drastisch das Problem auf, wie schwierig es ist, einen Sozialismus ohne bürgerliche politische Kultur aufzubauen und die Beziehungen zu einer erstarrten Bürokratie zu regeln.

(b) Andererseits offenbart es scharf die ebenso schwierige Beziehung zwischen der nicht-geöffneten, sondern von der konfuzianistisch-autoritären Mentalität beherrschten Gesellschaft auf der einen Seite und der bürgerlichen politischen Kultur sowie den Ideen politischer Demokratie und sozialer Freiheit auf der anderen Seite.

Jedoch will ich nicht rundum die europäische Moderne in kapitalistischer Gestalt propagieren. Es gibt natürlich auch dort viele Probleme, von denen Weber schon einige scharf problematisierte. Ein Kern seiner Kritik richtet sich gegen den "possessive individualism", der als eine utilitaristische Verdorbenheit des puritanischen Individualismus und zugleich als die Quelle der sozial- und wirtschaftspolitischen Problemen angesehen werden sollen. In Zusammenhang damit ermittelte er die eigentliche Grundlage des Individualismus nicht im Privateigentum, sondern in der "Gewissensfreiheit" oder "einer bürgerlichen Lebensmethodik". Also sagte er : Der "Gewissensfreiheit als dem prinzipiellen ersten ›Menschenrecht‹" gliedern sich die sonstigen ›Menschen‹-, ›Bürger‹-, oder ›Grundrechte‹ an : vor allem das Recht auf freie Wahrnehmung der eigenen ökonomischen Interessen". In diesem Sinne wurde schon die kapitalistische Moderne von Weber zum Gegenstand der Kritik gemacht. Die bürgerliche politische Kultur, wie ich sie nennen will, hat für Max Weber keinen notwendigen Zusammenhang mit diesem "possessive individualism."

Diese Argumentation kann und darf freilich auch keine Entschuldigung für die Länder ohne bürgerliche politische Kultur bedeuten. Die Probleme der Moderne sollen überwunden werden, nicht aber die Moderne selbst. Hier handelt es sich darum, in welchem Sinne die europäische Moderne "von universeller Bedeutung" ist und in welchem Sinne nicht. Weber hat diese Problematik am Ende der "protestantischen Ethik" angedeutet : "Heute ist ihr Geist (d. h. der Geist der christlichen Askese) - ob endgültig, wer weiß es ? - aus diesem Gehäuse (d. h. der kapitalistische Wirtschaftsordnung) entwichen. Der siegreiche Kapitalismus jedenfalls bedarf, seit er auf mechanischer Grundlage ruht, dieser Stütze nicht mehr. als ein Gespenst ehemals religiöser Glaubensinhalte geht der Gedanke der ›Berufspflicht‹ in

Material

unserm Leben um." Hier hat Weber einer Gefahr bzw. einer objektiven Möglichkeit ins Auge gesehen, daß die europäische Moderne in einen asiatischen oder ägyptischen stationären Zustand hineinfallen könnten. Es ist also ganz klar, daß die kapitalistische Moderne als solche für ihn nicht "von universeller Bedeutung" ist. Diese Argumentation Webers ist für mich deshalb besonders interessant, weil sie uns andeutet, wie der japanische Kapitalismus von seinem Gesichtspunkt aus gewertet werden soll. Von dem aus, ist es auch immer noch eine wichtige Aufgabe, sich mit der Ideologien des "possessive individualism" auseinanderzusetzen, der gegenwärtig wieder in der Gestalt des "libertarianism" Nozicks auftritt.

Das Problem (b) ist also auch für Japan von Bedeutung. Im Vergleich zu China scheint es in Japan, wenigstens seit dem Zweiten Weltkrieg, wohl viel mehr Freiheiten und Rechte zu geben. Diese sind aber hauptsächlich die Kehrseite des erfolgreichen japanischen Kapitalismus, dessen Gelingen natürlich nicht der protestantischen Ethik zu verdanken ist, sondern der ziemlich kollektivistischen Mentalität des Tenno-Systems und der japanischen Version der konfuzianistischen autoritären Anpassungsethik. Wir können auch nicht negieren, daß sein Erfolg die quasi-naturhaften Gemeinschaften und die quasi-feudalen hierarchischen Strukturen in modernen Büros und Werkstätten erhalten hat, ja auch reproduziert. Durch dieses kapitalistische Gelingen bildete sich zwar eine Art bürgerliche Gesellschaft, nicht aber eine verallgemeinerungsfähige, liberale und demokratische politische Kultur. Diese Tatsache bestätigt auch, daß eine solche Mentalität, besonders die in ihr enthaltene Anpassungsethik, nicht fähig ist, den Bedrohungen des hochentwickelten Kapitalismus gegenüber der Lebenswelt etwas entgegenzusetzen (hier besteht eine vergleichbare, aber noch ernstere Problematik von "Bürger und bourgeois" als die Hermann Hellers). Also kann das Tian'anmen Ereignis für Japaner nicht bloß die Angelegenheit anderer sein. Das Gleiche und mehr gilt natürlich auch für Koreaner.

(5) Im Entwicklungsprozeß der Weltpolitik nach dem Tian'anmen-Ereignis hat sich der Brennpunkt von der Alternative von Kapitalismus / Sozialismus auf die weitere Ausbreitung der bürgerlichen politischen Kultur verschoben. Es kommt nicht mehr auf die Wahl zwischen Kapitalismus und Sozialismus an ; vielmehr besteht die hauptsächliche, politische und

rechtliche Aufgabe der Gegenwart darin, eine faire, offene und universelle Form des Zusammenlebens zu ermöglichen, und zwar in einer Dimension, die diese bisherige Alternative transzendiert, jedoch nicht durch gewalttätige Revolutionen, sondern durch die Dynamik der bürgerlichen politischen Kultur selbst. Das Ende der Alternative Kapitalismus / Sozialismus bedeutet mithin natürlich nicht das Ende der Politik: es stellt nur den Beginn des Aufblühens der bürgerlichen politischen Kultur dar.

Wie mir scheint, impliziert dies, daß die Bedeutung des Ethos als Basis der bürgerlichen politischen Kultur bei weitem größer werden wird als je zuvor. Denn es ist schon ganz klar geworden, daß die Ursache für das Scheitern des Sozialismus hauptsächlich im Mangel oder wenigstens in der Unreife der bürgerlichen politischen Kultur bestand. In diesem Rahmen wird auch klar, daß Japan, ein asiatisches Land zwar als kapitalistische Wirtschaftsmacht großen Erfolg errungen hat, politisch aber immer noch einer armen politischen Kultur leidet. Es ist ihm noch nicht gelungen, eine offene und faire Gesellschaft zu schaffen. Wie Japan mit diesem Problem auch umgehen wird, es wird von großer Bedeutung auch für andere asiatische Länder, besonders für China und Korea sein, die ebenfalls durch die konfuzianische Kultur geprägt sind. Es wird sich zeigen, welche Beziehungen Länder konfuzianischer Kultur mit der europäischen Moderne haben können, Beziehungen, die verallgemeinerungsfähigen Elemente zeigen. Mit diesem Problem hat sich die japanische Rechts- und Sozialphilosophie noch ernsthaft auseinanderzusetzen. Wir Japaner sollten dabei das Tian'anmen-Ereignis in China und die Probleme zwischen Süd- und Nordkorea nicht nur im Zusammenhang mit unserer Schuld an ihnen in der Vergangenheit sehen, wenn wir uns mit diesen Ländern auf tiefe Weise versöhnen wollen, sondern sollten die Bedeutung dieser Frage auch für unsere asiatische und globale Zukunft begreifen.

II

(1) Seit Japan in der Mitte des 19. Jahrhunderts den großen Sprung zur Modernisierung unternommen hat, ist es eine japanische Aufgabe geblieben, zwischen den eigenen Traditionen und der europäischen Moderne Verbindungslinien zu knüpfen. Wenn aber die Reformation der entscheidende konstituierende Faktor der europäischen Moderne war,

Material

konnte es für Japan, wo die konfuzianische und mit dem Tenno-System verbundene Mentalität herrschend war, nicht möglich sein, die europäische Moderne ohne weiteres aufzunehmen. Es ist in der Tat diese Mentalität des Tenno-Systems und seiner Theologie, also jene japanische eigene Kosmologie, welche der früheren japanischen Reichsverfassung, der ersten moderren Verfassung in Asien, zugrunde lag. Hinzu gefügt worden waren verfassungsrechtliche Institutionen und Techniken Preußens. "Japanischer Geist, Europäische Technik", das waren die Schlagworte der japanischen Modernisierung. Die herrschende Klasse im derzeitigen Japan hat sich übrigens die Preußische Verfassung deshalb zum Muster für den Entwurf ihrer Verfassung genommen, weil sie sich dem Tenno-System am besten anpassen ließ.

(2) Nach dem Zweiten Weltkrieg sagte sich Japan von seiner sich auf die Tennosouveränität gründenden Verfassung los und gab sich eine neue Verfassung, die sich auf der Volkssouveränität aufbaut. Ohne Zweifel bedeutete das eine Umwälzung. Sie war aber noch nicht eine wesentliche. Die Dynastie des Tennos war, nach Watsuji, geschichtlich im Grunde nicht die von politischen Herrschern gewesen. Der Tenno war und ist vielmehr Symbolfigur der Integration des ganzen Volks. Wenn also die neue Verfassung auch die Volkssouveränität festgelegt und dadurch eine Umwälzung der Staatsform hervorgebracht habe, sei daraus noch keine wesentliche Änderung des japanischen Systems als Ganzes entstanden. So führt zwar die neue Verfassung das Prinzip der Volkssouveränität ein, bestimmt aber zugleich den Tenno als Symbol der Integration dieser japanischen Volkssouveränität; das aber sei kein Widerspruch, beides sei vielmehr gerade identisch. Japaner stützten das Tenno-System weiterhin in der Dimension der Kosmologie oder des Weltbildes. Solange sich diese Kosmologie nicht verändert, wird jede Institution symbiotisch in ihr leben und innerhalb von ihr funktionieren.

(3) Was ist aber die Struktur der Identität von Tenno- und Volkssouveränität? Es ist unmöglich, dazu in diesem Referat eine ausführliche Erklärung vorzulegen. Ich will hier nur versuchen, in indirekter Rede dazu Stellung zu nehmen, nämlich anhand von der Lehre Rousseaus von der Demokratie, und zwar in der Interpretation Carl

Schmitts, wie er in "Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus" vorgelegt hat.

Nach Schmitt hat der "contrat social" Rousseaus die liberalistische Fassade einer "Begründung der Rechtmäßigkeit des Staates auf freien Vertrag" geschaffen. Aber "bei der Entwicklung des wesentlichen Begriffs, der *volonté générale*, zeigt sich, daß [der] wahre Staat nur existiert, wo das Volk homogen ist, daß im wesentlichen Einstimmigkeit herrscht". Also negiere die Demokratie Rousseaus das individualistische und private Bewußtsein zugunsten dieser demokratischen Einstimmigkeit. In diesem Sinne sei die Demokratie Rousseaus anti-liberalistisch. Folgender Rousseau-Satz zeige das schlechthin: "Es darf im Staate keine Parteien geben, keine Sonderinteressen, keine religiösen Verschiedenheiten, nichts, was die Menschen trennt" In diesem demokratischen Staat müsse Einstimmigkeit soweit gehen, "daß die Gesetze sans discussion zustande kommen". "In der bis zur Identität gesteigerten Homogenität versteht sich alles von selbst". "Wenn aber Einstimmigkeit und Übereinstimmung aller Willen mit allen wirklich so groß ist", muß man keinen Vertrag schließen, der doch Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit voraussetzt. Die Einstimmigkeit sei nun, nach Schmitt, entweder naturhaft vorhanden oder nicht vorhanden. Also ist "die *volonté générale*", wie Rousseau sie konstituiert, in Wahrheit Homogenität. Das ist wirklich konsequente Demokratie. "Aus ihr (d. h. der Homogenität) ergibt sich die demokratische Identität von Regierenden und Regierten."

In dem auf einer naturhaften Homogenität basierenden Staat darf es also keine Gewissensfreiheit geben, der ein individualistisches und privates Bewußtsein zugrunde liegt. Andererseits fungiert diese Homogenität als die Grundlage eines ausschließlichen Ethnozentrismus. Genau wie Schmitt sagt: "Zur Demokratie gehört also notwendig die Ausscheidung oder Vernichtung des Heterogenen." Es ist mithin eine Art "religion civile", durch die sich jene Homogenität identifiziert.

Das Tenno-System ist nichts anderes als eine auf solcher Homogenität und Einstimmigkeit basierende "religion civile" und eine sich darauf stützende "Demokratie". Zu einer solchen Homogenität und Einstimmigkeit fügt sich die japanische Version der konfuzianistischen Weltanschauung ein, die die Welt als die Beste aller möglichen Welten ansieht. Für den konfuzianistischen Glauben ist nach Weber "der rechte Weg zum Heil"

die Anpassung an die ewige übergöttliche Ordnung der Welt : das Tao also an die aus der kosmischen Harmonie folgenden sozialen Erfordernisse des Zusammenlebens. Vor allem also : pietätvolle Fügsamkeit in die feste *Ordnung der weltlichen Gewalten.*” Wenn man daran eine geringfügige Änderung vornimmt, läßt sich das als eine gute Schilderung des japanischen Untertanengeistes ansehen.

Watsuji begreift, wie schon gesagt, den Tenno als Repräsentanten oder Verkörperung der Ganzheit, der jede Selbstsucht ausschließenden und gefühlseinstimmenden Gemeinschaft des japanischen Volks, die unsichtbar in der Sprache in der Sitte und in vielen anderen Kulturbereichen lebt. Und er sieht die Basis des Tenno-Systems, mit den Worten Carl Schmitts ausgedrückt, darin, daß es in der japanischen geistigen Struktur jene Einstimmigkeit gibt, in der die Homogenität bis zur Identität gesteigert ist und alles sich von selbst versteht, und man sich auch nach der Anpassungsethik dementsprechend verhält. In dieser Homogenität wäre die Tenno-Souveränität mit der Volkssouveränität identisch. So kann man diese Strategie Watsujis, die Tenno-Souveränität mit der Volkssouveränität zu identifizieren, als eine japanische Version der Lehre von der sich auf die Homogenität stützenden Demokratie Rousseaus oder genauer, Carl Schmitts ansehen. Von diesem Standpunkt aus konnte der Konservative Watsuji die neue Verfassung mit der Klausel von Volkssouveränität und dem Status des Tennos als symbolischem Repräsentanten willkommen heißen. Jedenfalls ist es in einer solchen geistigen Atmosphäre nicht entscheidend, ob die Verfassung auf der Tenno- oder auf der Volkssouveränität basiere. Die entscheidende Frage ist vielmehr der Volkscharakter oder das Ethos, das, mit Webers Worten gesagt, zu den “ungeschriebenen, aber wichtigsten, weil die Prägung der Persönlichkeit am stärksten beeinflussenden, Verfassungsbestandteilen” gehört.

(4) Man darf den Charakter des Tenno-Systems nicht nur auf die homogene Demokratielehre Schmitts begrenzen. Hinzuzufügen wären auch die folgenden Eigenschaften.

① Der allgemeine Wille, der durch den Tenno und das Tenno-System verkörpert und repräsentiert wird, ist durch unzählige asymmetrische, und in diesem Sinne nicht bürgerliche, sondern feudale, quasi-feudale oder konfuzianistisch-ethische zwischenmenschliche Beziehungen konstituiert ;

auf dem Gipfel dieser Pyramide steht der Tenno.

② Teilnehmer an diesen asymmetrischen Beziehungen sind nicht solche Individuen, die eine starke Persönlichkeit verkörpern, sondern solche, die sich anpassungsethisch verhalten.

③ Das Postulat des Friedens wird als wichtigstes und alle Kämpfe, sogar jene gegen die in den gegebenen Verhältnissen innewohnenden Widersprüche, als nicht wünschenswert angesehen.

④ Das Mitgefühl, das in solchen versöhnlichen zwischenmenschlichen Beziehungen entsteht, wird moralisch sehr hoch gewertet.

Grundsätzlich stimmt folgender Hinweis Webers in "Konfuzianismus und Puritanismus" damit überein. "Die konfuzianische Ethik beließ die Menschen höchst absichtsvoll in ihren naturgewachsenen oder durch die sozialen Über- und Unterordnungsverhältnisse gegebenen persönlichen Beziehungen. Sie verklärte diese, und nur diese, ethisch und kannte letztlich keine anderen sozialen Pflichten als die durch solche persönlichen Relationen von Mensch zu Mensch, von Fürst zu Diener, vom höheren zum niederen Beamten, von Vater und Bruder zum Sohn und Bruder, vom Lehrer zum Schüler, von Freund zu Freund geschaffenen menschlichen Pietätspflichten."

Diese Ethik bevorzugt die vorgegebenen Beziehungen und den unkritischen Pazifismus, und fungiert als eine von Natur aus konservativ. Diesen unkritischen Pazismus versteht Weber als eine Entsprechung zum Mangel der Entzauberung der Welt.

(5) Angesichts der Aufgabe, diese Mentalität in Japan zu überwinden, erinnere ich mich an die Gedanken Max Webers und Hermann Hellers. Folgendes grundsätzliches Motiv liegt, wie mir scheint, z. B. der Soziologie Webers zugrunde: Gegenüber den naturhaften Gemeinschaften bilden sich neuartige Verbände, z. B. Gemeindeverbände in der Gestalt von Städten oder religiöse Assoziationen in Form von Sekten. Diese neuen Formen der "Vergesellschaftung" haben die Tendenz, die älteren Formen der "Vergemeinschaftung" aufzulösen. So stehen in den Gemeindeverbänden starke innere Spannungen zwischen den verschiedenen Segmenten. Das führt zu Kämpfen zwischen den Strukturen der Stadt als "Anstalt" und "Obrigkeit" auf der einen Seite, und den assoziativen Strukturen des Gemeindeverbandes, wie sie die Bürgerschaft der Städte ausbildet. Aus den

Erfahrungen dieser Kämpfe gegen die "Stadtobrigkeit" und damit gegen das Moment der "Anstalt", entstehen in den assoziativen Strukturen der Bürgerschaft, meistens unter der Führung einer charismatischen Person, die autonome Persönlichkeit des "freien Bürgers." Auch die Erfahrungen des Zusammenlebens in den neuen gesellschaftlichen Strukturen trägt dazu bei. Die freie und autonome Persönlichkeit und deren neues Weltbild entsteht unter den Bedingungen dieser Kämpfe und der internen Prozesse.

Diese kosmologische Wendung zum "Abendland charakterisierende Säkularisationsprozeß" liege, so verstehe Heller (nach Wolfgang Schluchter), den Menschen zugrunde, die jene Deutung, die das Christentum der menschlichen Existenz gegeben hat, als verbindlich und verpflichtend übernommen haben. "Der Mensch ist jenes zur Entscheidung gezwungene und darin unsichere Wesen geworden, weil er sich dazu entschieden hat, sich auf seine Autonomie zu stellen. In der Konsequenz dieser für das Abendland schlechthin konstitutiven Grundentscheidung mußte er das teleologische Weltbild zugunsten des Prinzips der Selbsterhaltung, mußte er die transzendenz-philosophische Einstellung zugunsten der immanenzphilosophischen, mußte er schließlich das monarchische zugunsten des demokratischen Legitimitätsprinzips aufgeben."

Von der Immanenzphilosophie im Sinne Hermann Hellers aus betrachtet, ist die Legitimität der politischen Herrschaft, wie gesagt, letztlich von kosmologischer Dimension. Erst mit einem kosmologischen Umbruch könne man also die in der eigenen Kultur herrschende Art und Weise des kommunikativen Handelns und damit den Charakter der politischen Kultur und der sich darauf stützenden Institutionen grundlegend verändern. Nach Schluchter hat Heller den Menschen als das "in sich widersprüchliche, tragische Wesen" begriffen und über den immanenten Antagonismus zwischen seiner ›individualistisch-kosmopolitanischen‹ und ›autoritär-gemeinschaftlichen‹ Tendenz gesprochen. Man soll diese Spannung weder durch die Flucht in die Gemeinschaft noch durch die Flucht aus der Gemeinschaft entspannen, sondern sie ertragen. Hier handelt es sich um den kosmologischen Umbruch und seine Träger. Darin zeigt sich, daß er das Problem ähnlich sieht wie Weber. Heller ist zwar von der Notwendigkeit überzeugt, daß eine Demokratie auf Homogenität beruhen müsse. Aber in einer deutlichen Wendung gegen Carl Schmitt versteht er diese notwendige Homogenität nicht als naturhafte und substantielle, vielmehr fordert er eine

in der politischen Erfahrung zu erwerbende, bloß soziale Homogenität. Das Menschenbild Hellers sei also im Zusammenhang mit jenem kosmologischen Umbruch zu verstehen.

(6) In der Stadt des Okzidents war, nach Weder, zunächst und vor allem "das Fehlen der magisch-animistischen Kasten- und Sippengebundenheit der freien Stadtinsassen mit ihren Tabuierungen grundlegend", die "jeglichen Zusammentritt zu einer, auf allgemeiner, sakraler und bürgerlicher Rechtsgleichheit, Konnubium, Tischgemeinschaft, Solidarität außen ruhenden Stadtbürgervergesellschaftung hinderten." In der asiastischen Stadt war, nach Weber, das Gegenteil der Fall; es gebe in Asien gar keine eigentlichen Städte. Man darf und muß aber nicht Fatalist sein. Hinweise darauf, daß sich Gemeindeverbände gegenüber den naturhaften oder quasinaturhaften Gemeinschaften bilden und neue gesellschaftliche Strukturen die älteren Gemeinschaftsstrukturen ersetzen konnten, gibt es im gegenwärtigen Japan mit Sicherheit.

Dabei kommt den zahlreichen Bürgerinitiativen in den letzten zwanzig Jahren eine ganz besondere Bedeutung zu. Freilich fließen auch immer wieder einmal Formen traditioneller Verhaltensweisen und des traditionellen Bewußtseins ein. Das führt dann zu gewissen autoritären Tendenzen. Im Ganzen betrachtet, verfolgen die Bürgerinitiven in Japan aber ihre eigene Ziele und bilden zugleich nach und nach eine kritische Denkweise heraus gegenüber den autoritären asymmetrischen und quasinaturhaften Sozialverhältnissen und beginnen diese Verhältnisse als Unsinn zu beseitigen. Hier wird impliziert, daß diese Bewegung allmählich die traditionelle, japanisch-konservative Kosmologie umgestaltet. Zum Beispiel sind die Proteste gegen Diskriminierungen der Frauen, der Minderheiten, der physischen oder mentalen Gehandikapte usw. freilich sehr wichtige Bestandteile der Bürgerinitiative. Solche Diskriminierungen gründen sich freilich aber auf *denen entsprechende Kosmologie. Jene Proteste bedeuten* also auch das Problematisieren und das Negieren solcher Kosmologie, die Motive dieser Diskriminierungen als ihre Teile in sich enthält. Sie bedeuten noch dazu das Bilden des neuen Selbstbewußtseins.

Es wäre zwar zu optimistisch, davon gleich eine vollständige kosmologische Wendung zu erwarten. Umgekehrt darf aber eine solche Möglichkeit auch nicht schlichtweg ausgeschlossen werden. Diese Bewegung

entwickelt einen Geist des Skeptizismus und der Negation gegenüber dem Traditionellen und dem Wert des unkritischen Friedens, und transformiert zumindest die gefühlsmäßige Einstimmigkeit nach und nach in mannigfaltige Individualitäten und die naturhafte Homogenität in eine soziale. Es sind die an diesen Bewegungen beteiligten Leute, die, wie mir scheint, am tiefsten das Tenno-System ablehnen. Die Bürgerinitiativen in Japan haben also die Bedeutung eines Kampfes um Anerkennung im Hegelschen Sinne, durch den sie über den unwahren Standpunkt, auf welchem der Mensch nur als Naturwesen gilt, hinausgehen, und symmetrische Strukturen schaffen, indem sie wirkliche "zwischenmenschliche" Beziehungen herstellen.

(7) Ich glaube also, daß die gegenwärtigen Aufgaben der japanischen Rechtsphilosophie im folgenden zu sehen ist:

Erstens sind die Überlegungen von Max Weber und Hermann Heller über die bürgerliche politische Kultur als auch die Analyse Webers, unter welchen Bedingungen die Entstehung der westlichen Moderne möglich war, in Beziehung zu den Möglichkeiten asiatischer Länder zu setzen, und zwar für uns zunächst in Beziehung zu Japan. Die Frage ist, unter welchen Bedingungen diese Länder ihre eigenen, offenen bürgerlichen politischen Kulturen entwickeln können.

Zweitens ist besonders die mögliche Rolle der Bürgerinitiativen in diesem Prozeß zu prüfen. Weil sie Anstöße zu diesen Entwicklungen geben.

Es könnte, wie mir scheint, eine große geschichtliche Bedeutung haben, wenn wir besser verstehen, in welchem Verhältnis die asiatischen, besonders konfuzianistischen Länder zur modernen europäischen Kultur stehen, sofern und soweit dieser eine "universelle Bedeutung" zukommt.

Dieser Aufsatz wurde zu Hermann-Heller-Symposion an der Humboldt Universität in Berlin (12. Juli 1991) beigetragen.