

MICHIKO MAE

Gibt es in Japan eine *Civil Society*? Zum schwierigen Verhältnis von Öffentlichkeit und Privatheit

Einleitung

Seit dem Zusammenbruch der sozialistischen Systeme in Osteuropa ist das Konzept der *civil society* zu einem wichtigen Gegenstand der öffentlichen Debatte geworden. Diese Diskussion ist seit den 1990er Jahren nicht nur in den USA stark geprägt durch die kritische Auseinandersetzung mit dem kommunitaristischen Paradigma. Der Kommunitarismus, also die Suche nach einer komunitären Gesellschaft, versteht sich als Korrektiv des Individualismus, wie er sich seit den 1960er Jahren in den westlichen Ländern verstärkt entwickelt hat. Dabei geht es um ein neues Gleichgewicht zwischen individueller Autonomie und den Erfordernissen einer sozialen Ordnung, zwischen Persönlichkeitsrechten und gesellschaftlicher Verantwortung. Manche Kritiker, besonders in Deutschland, haben nun behauptet, dass das kommunitaristische Denken dem Modell der asiatischen Demokratien entspreche, in denen Gemeinschaft, Harmonie, Ordnung und Autorität, aber weniger die individuelle Autonomie und die Rechte des Einzelnen betont würden. Da es im kommunitaristischen Paradigma aber um ein Gleichgewicht zwischen Gemeinwohl und individueller Autonomie geht, meint der amerikanische Soziologe Amitai Etzioni kritisch, dass die japanische Gesellschaft im Vergleich zu westlichen Gesellschaften einen hohen Konformitätsgrad aufweise, während die individuelle Autonomie nur schwach ausgeprägt sei. Aus diesem Grund schreibt er: „Japan liefert ein Musterbeispiel für eine Gesellschaft, die sich in eine Richtung bewegen muss, die jener der westlichen Gesellschaften genau entgegengesetzt ist, sofern sie ein komunitäres Gleichgewicht erreichen möchte“¹. Hier wird das kommunitaristische Paradigma als ein gemeinsames Modell zu Grunde gelegt, das dem Westen vorgibt, die soziale Ordnung, Werte und Verantwortung zu stärken, während Japan in die andere Richtung gewiesen wird: Stärkung der individuellen Autonomie.

Wenn im kommunitaristischen Diskurs nicht nur einseitig von Japan gefordert wird, dass es sich in eine bestimmte (vom Westen vorgegebene) Richtung weiterentwickeln muss, sondern wenn gleichzeitig auch von den westlichen Ländern gefordert wird, ihre Parameter und ihre Schwerpunkte in eine Richtung zu verschieben, die – wie man vielleicht sagen könnte – der japanischen Gesellschaft und Kultur entspreche, dann zeigt dies, dass man sich in einem gemeinsamen Problemzusammenhang und in einer dialogischen Struktur befindet. Dabei könnte der gemeinsame Bezugspunkt das Konzept der *civil society* sein, das seit einigen Jahren auch in Japan intensiv diskutiert wird.

1989 veröffentlichte der niederländische Journalist Karel van Wolferen das Buch *The Enigma of Japanese Power*, das, ins Deutsche (unter dem Titel: *Vom Mythos der Unbe-*

¹ Etzioni (1997: 118).

siegbaren: Anmerkungen zur Weltmacht Japan) sowie viele weitere Sprachen übersetzt, ein Weltbestseller wurde. Mit dem „Geheimnis der Macht“ in Japan meint van Wolferen eine Machtstruktur, in der es kein sichtbares Zentrum zu geben scheint, die aber die Menschen sich trotzdem nicht frei fühlen lässt. Getragen wird das japanische Machtsystem von der Bürokratie, den politischen Parteien, Massenmedien und Interessenverbänden; die Verantwortung ist jedoch nicht eindeutig an bestimmten Machtzentren festzumachen. Deshalb wird man entweder von diesem System gänzlich vereinnahmt, oder man wird ausgeschlossen. Van Wolferen kritisiert die japanischen Bürger, weil sie ungerechte politische Entscheidungen oder negative gesellschaftliche Phänomene und Entwicklungen hinnähmen, als seien sie Naturkatastrophen, und schon von vornherein darauf verzichten, sich dagegen zu wehren. In seinem 1995 veröffentlichten Buch *The False Realities of a Politicized Society* fordert van Wolferen eine *civil society* für Japan als Lösung aller der von ihm genannten Probleme. Obwohl seine Bücher sehr umstritten sind und kritisiert wird, dass er die japanische Realität mit dem westlichen Ideal vergleiche und damit in manchen Punkten eine eurozentrische Position vertrete, muss man doch seine Kritik an der defizitären *civil society* in Japan ernst nehmen.

Die einseitige Kritik in der Art von van Wolferen, die den Westen als Vorbild nimmt und die japanische Entwicklung daran misst, hat in Japan als Reaktion einen Selbstbehauptungs- und Selbstvergewisserungsdiskurs hervorgebracht, der als „Japandiskurs“ (*Nihonjinron* oder *Nihonbunka-ron*) bezeichnet wird und von 1945 bis Ende der 80er Jahre zu einer regelrechten Flut von Buchveröffentlichungen geführt hat. Das diesen Publikationen gemeinsame Problem liegt darin, dass Behauptung und Gegenbehauptung sich stets im Kreis bewegen und ihre Objektivität verlieren. Um diesen Teufelskreis zu durchbrechen, muss eine über diese Art von jeweils einseitiger Kritik und Verteidigung hinausgehende Perspektive gefunden werden. Ich sehe eine Möglichkeit dazu in der Methode der „reflexiven Doppelperspektive“, in der im Wechselbezug die Innen- und die Außenperspektive kritisch und reflexiv angewendet werden. Um die japanische Gesellschaft kritisieren zu können, muss man deren inneren Zusammenhang genau kennen und von dort aus die Problempunkte herausarbeiten, sie gleichzeitig aber auch aus der Außenperspektive kritisch und reflexiv beschreiben und analysieren. Mit diesem methodischen Ansatz möchte ich nun das Problem der defizitären *civil society* in Japan erörtern.

Civil society (shimin shakai) und die Kritik der politisch-gesellschaftlichen Struktur Japans

Jürgen Habermas weist in seinem Buch *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (zuerst 1962, Neuauflage 1990) darauf hin, dass es für die Bedeutung des Ausdrucks „Zivilgesellschaft“ keine klaren Definitionen gibt. Den Kern der Zivilgesellschaft bilden „nicht-staatliche und nicht-ökonomische Zusammenschlüsse auf freiwilliger Basis“², wie z. B. Bürgerforen und -initiativen, kulturelle Vereinigungen, Verbände, Vereine, Gewerkschaften usw. Diese Zusammenschlüsse sind meinungsbildend, indem sie direkt oder indirekt an der öffentlichen Kommunikation teilnehmen und autonome, „nichtvermachtete“³ – wie Habermas es nennt – Öffentlichkeiten hervorbringen.

² Habermas (1990: 46).

³ Habermas (1990: 45).

Durch den Zusammenbruch des sozialistischen Systems in Osteuropa wurde das Konzept der *civil society* zu einem Leitprinzip, und auch in den westlichen Ländern und in Japan haben Diskussionen über die *civil society* (*shimin shakai*) eine neue Bedeutung erlangt. Es wiegt deshalb schwer, wenn Katalin Ferber (1998) aus osteuropäischer und Karel van Wolferen (1989) aus westeuropäischer Sicht übereinstimmend kritisieren, dass in Japan eine *civil society* immer noch kaum sichtbar und politisch wirkungslos sei. Prinzipien, Strukturen und Organisationen einer *civil society* könnten sich vor allem deshalb nicht wirklich entwickeln, weil – so van Wolferen – das Öffentliche und das Private in Japan nur sehr vage Kategorien seien und weil zwischen öffentlich (*kan*)⁴ und privat (*min*) keine eindeutige Grenze gezogen werden könne: Das politische System vereinnahmt fast alle gesellschaftlichen Bereiche, und die Förderung einer schnellen wirtschaftlichen Entwicklung habe zu einer gegenseitigen Durchdringung der öffentlichen und der privaten Dimension geführt.

In seinem schon genannten Buch *The Enigma of Japanese Power* hat van Wolferen seine These entwickelt, es gebe in Japan keine klare Trennung zwischen der gesellschaftlichen Ordnung und dem politischen System, und es fehle – damit zusammenhängend – die Unterscheidungsmöglichkeit zwischen dem öffentlichen und dem privaten Bereich. Seine politische Betrachtung der japanischen Gesellschaft und Kultur geht von der Frage aus, wie in Japan Macht ausgeübt wird; ihr liegt die Vermutung zu Grunde, ein „System aus soziopolitischen Arrangements“ bestimme durch „informelle Machtausübung“, wie in Japan gelebt wird und wer wem gehorcht.⁵ Dieses „System soziopolitischer Arrangements“ sei den „korrekativen Kräften demokratischer Politik“ entzogen; sein Ziel sei die Aufrechterhaltung einer konfliktfreien Gesellschaft.⁶ Konflikte seien deshalb politisch nicht akzeptabel, und Diskussionen und Debatten würden nicht als Methoden der Beilegung von Konflikten anerkannt.⁷ Insgesamt fehlten in Japan die Mittel und Institutionen für Konfliktlösungen, meint van Wolferen. So wie die Grundlagen des Pluralismus als moralisch suspekt gälten, hätte auch „die Idee des individuellen Gewissens in potentieller Opposition gegen gesellschaftliche [und politische; M. M.] Praktiken“ nicht entwickelt werden können.⁸ Stattdessen gälten Harmonie und Loyalität als die höchsten Werte; Kritik am System oder Widerstand seien im autoritären Verwaltungsstaat Japan strukturell unmöglich. Deshalb, so könnte man van Wolferens Darstellung zusammenfassend zuspitzen, konnte und kann in Japan keine *civil society* mit der für sie konstitutiven kritischen Öffentlichkeit und geschützten eigenständigen Privatsphäre entstehen.

Als kritische westliche Sichtweise ist diese Analyse des japanischen Systems sehr aufschlussreich. Wissenschaftlich führen allerdings die Untersuchungen des Philosophen und Politologen Maruyama Masao⁹ weiter, auf den sich van Wolferen mehrfach bezieht. In dem 1946 publizierten Aufsatz „Die Logik und die Psychologie des Ultrationalismus“¹⁰

⁴ Der von van Wolferen problematisierte japanische Begriff *kan* bedeutet ‚öffentliche Ämter‘, ‚Behörde‘, also die öffentliche Verwaltung und nicht im eigentlichen Sinne das japanische Pendant zum Begriff ‚öffentlich‘ (*kô*). Er zeigt vielmehr, wie „öffentlich“ in der japanischen Realität verstanden wurde und wird.

⁵ van Wolferen (1989: 76).

⁶ van Wolferen (1989: 65).

⁷ Vgl. van Wolferen (1989: 497).

⁸ van Wolferen (1989: 363).

⁹ Japanische Namen werden hier nach der in Japan üblichen Reihenfolge genannt – zuerst Familienname, dann Vorname.

¹⁰ Vgl. Maruyama (1995).

analysiert Maruyama die ideologische Struktur und die psychologischen Grundlagen des japanischen Nationalismus, der das japanische Volk in den Zweiten Weltkrieg geführt hat. Die wichtigste Ursache dieser Entwicklung war, dass die Staatsmacht (bis zum Zweiten Weltkrieg der Kaiser) nicht nur die politische Macht, sondern auch die geistige und moralische Autorität in sich vereint hatte. Besonders im kaiserlichen Erziehungsedikt (1890) erkennt Maruyama ein Manifest des Staates (des Kaisers) als monopolisierte Autorität, die die moralischen Werte allein bestimmt. Der Staat definierte den Inhalt der moralischen Werte, und was für den Staat sinnvoll war, bestimmten die staatstreuen, d. h. die „gegenüber dem Kaiser und seiner Regierung“ loyalen Beamten. Es gab keine privaten Bereiche, die von der staatlichen Ordnung nicht erfasst werden konnten.

Maruyama zitiert aus der Schrift „Weg der kaiserlichen Untertanen“ (*shinmin no michi*): „Das, was wir in unserem Alltag das Privatleben nennen, ist die Praxis des Wegs der Untertanen und hat einen öffentlichen Sinn als Pflicht der Untertanen. [. . .] So dürfen wir auch im privaten Leben nicht vergessen, dem Kaiser zu gehören und dem Staat zu dienen.“¹¹ Diese Ideologie sei – so Maruyama – nicht erst mit dem Aufkommen des Totalitarismus entstanden, sondern stelle die grundlegende Struktur des modernen japanischen Staates dar. Wenn die staatliche Herrschaft in sich die politische Macht und die geistige Autorität vereint, bedürfen die staatlichen Handlungen keiner Legitimation und begründen ihre Rechtmäßigkeit nur in sich selbst; sie müssen keiner über den Staat hinausreichenden Moralnorm folgen. Der Machthaber ist kein Subjekt, das selbst entscheidet, sondern er verkörpert in sich den absoluten Wert. Deshalb bedeuten die staatlichen Handlungen selbst schon die Verwirklichung von Gerechtigkeit, und mit dem Staat übereinzustimmen heißt, Gerechtigkeit auszuüben.

Diese Analyse Maruyamas gilt für das japanische Machtsystem bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs. Aber bestimmte Grundstrukturen und ideologische Elemente dieses Systems wirkten auch nach dem Zweiten Weltkrieg weiter. An der Dominanz der Verwaltungsbürokratie und den Demokratiedefiziten wurde nach den wirtschaftlich erfolgreichen 1980er Jahren zunehmend auch von japanischer Seite Kritik geübt. Diese Debatte war durch van Wolferen und seinen westorientierten Modernismus beeinflusst, aber auch in Japan selbst ging es um die Begründung einer liberalen *shimin shakai* (*civil society*) als einer „Bürgergesellschaft“. Während das Konzept der *shimin shakai* in den Theorien der Nachkriegszeit stark durch die marxistische Theorie der bürgerlichen Gesellschaft geprägt war, wurde in den 1990er Jahren ein neuer Typus von *shimin shakai*-Theorien entwickelt, der sich auf die zunehmenden Aktivitäten von Bürgerinitiativen und NGOs (*non-governmental organizations*) in Japan bezog. Die *shimin shakai* wird hier als eine gegenüber dem Staat wie auch gegenüber dem Markt autonome Sphäre aufgefasst, als ein öffentlicher Raum, „den die sozialen Beziehungen herstellen, die auf der gegenseitigen Anerkennung der Würde und der gleichen Rechte der Menschen basieren“¹². Die Begriffe *shimin* und *shimin shakai* werden nicht auf die Nation bezogen und auch nicht in eine Gegenüberstellung von Japan und dem Westen gebracht, sondern es werden gemeinsame zivilgesellschaftliche Strukturen und Elemente in allen Industrieländern in den Vordergrund gestellt.

Solche Ansätze zu einer globalen und transkulturellen Sichtweise könnten, neben den Tendenzen zu mehr Liberalisierung und Individualisierung, die konservative Kritik an den

¹¹ Übersetzung von Michiko Mae aus Maruyama (1995: 22).

¹² Übersetzung von Michiko Mae aus Sakamoto (1997: 46).

shimin shakai-Konzepten in der gegenwärtigen Diskussion in Japan hervorgerufen haben. Gerade in den *shimin shakai*-Theorien sehen Konservative eine Ursache für die von ihnen beklagten Auflösungserscheinungen der *kōkyōsei* („Öffentlichkeit“) und der die Sicherheit garantierenden staatlichen Ordnung.

Im Folgenden soll ein kurzer Blick auf die westlichen Konzepte der bürgerlichen Gesellschaft und der Öffentlichkeit geworfen werden, um dann vor diesem Raster die Problematik der japanischen Begrifflichkeit umso schärfer hervortreten zu lassen.

Bürgerliche Gesellschaft und das westliche Modell der liberalen Öffentlichkeit

Mit der beginnenden Neuzeit in den westlichen Ländern löste sich das sich konstituierende Individuum aus den Bindungen des Feudalismus und wurde zur Legitimierungsfigur bürgerlicher Selbstbestimmung. Der damit hervorgerufene Wandel der politisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit führte zur Trennung von Staat und Gesellschaft, die zuvor in der Tradition der *societas civilis* noch als Einheit gedacht worden waren; es entstand der Begriff der modernen bürgerlichen Gesellschaft als der vom Staat emanzipierte Bereich privater Autonomie. Der Bürger als Mitglied dieser bürgerlichen Gesellschaft verstand sich allerdings in der weiteren Entwicklung zunehmend als Staatsbürger und immer weniger als handelndes Subjekt der sozialen und politischen Gemeinschaft, wie es der heute in neuer Bedeutung wieder aufgenommenen Idee der *civil society* entsprechen würde.

Zu dieser hier nur andeutungsweise skizzierten bürgerlichen Gesellschaft gehört das liberale Modell der bürgerlichen Öffentlichkeit als epochaltypische Kategorie, wie sie z. B. von Habermas analysiert wird.¹³ Mit dem Entstehen der bürgerlichen Gesellschaft werden sich die Privatleute als Gegenüber der öffentlichen Gewalt mehr und mehr auch als Gegenspieler zur öffentlichen Gewalt bewusst. Das Publikum mit dem Anspruch auf Allgemeinheit und als Subjekt der allgemeinen Angelegenheiten kann so zum Träger eines neuen Typus von Öffentlichkeit werden. Das Konzept der bürgerlichen Öffentlichkeit erweitert den Begriff der Publizität über die Forderung nach Meinungs- und Gedankenfreiheit hinaus zur Forderung nach freier Kommunikation über alle die Allgemeinheit betreffenden Fragen. Diese dem Staat gegenübertretende Öffentlichkeit geht hervor aus einer Ausweitung des privaten Innenraums (Aufklärungsgesellschaften, Bildungsvereinigungen, freimaurerische Geheimgesellschaften usw.); sie fordert die staatliche Obrigkeit zur Legitimation vor der öffentlichen Meinung auf. Alle Gegenstände des öffentlichen Interesses werden dem gemeinsamen Urteil des Publikums unterworfen. Öffentliche Meinung wird verstanden als das *staatskontrollierende* gemeinsame Bewusstsein der Bürger, das sich im gesellschaftlichen (staatsfreien) Bereich artikuliert. Das Publikum ist nun ein *urteilendes Publikum* (öffentliches Urteil, öffentliche Meinung), und die Öffentlichkeit als Sphäre der Kritik an der öffentlichen Gewalt übernimmt im Spannungsfeld zwischen Staat und Gesellschaft politische Funktionen (Institutionalisierung öffentlicher Kritik z. B. durch parlamentarische Öffentlichkeit und freie Presse).

Die bürgerliche Öffentlichkeit (im Sinne des liberalen Modells kritischer Öffentlichkeit) erreichte ihre politische Funktion also in der Vermittlung von Staat und Gesellschaft; durch die zunehmende Verschränkung von Staat und Gesellschaft wurde ihr dann aller-

¹³ Zum Folgenden vgl. Habermas (1990).

dings allmählich die Basis entzogen. Der politische Prozess vollzieht sich nun direkt zwischen Organisationen, Verbänden, Parteien und der staatlichen Verwaltung, während das Publikum der Privatleute seine öffentlich relevanten Ansprüche kollektiv vertreten lassen muss. An die Stelle des in öffentlicher Debatte ermittelten Konsenses tritt der Kompromiss zwischen konkurrierenden Interessen. Das für eine politisch fungierende Öffentlichkeit grundlegende Prinzip der allgemeinen Zugänglichkeit wird aufgegeben, und an seine Stelle tritt die öffentliche Meinungsbildung durch die Kommunikation *öffentlichkeitsfähiger* Repräsentanten. Das Publikum (als Öffentlichkeit) ist nicht länger Subjekt der öffentlichen Meinung. Das ist der Kernpunkt des Strukturwandels der Öffentlichkeit in der modernen Gesellschaft, wie ihn Habermas analysiert. Und dieser Wandel erstreckt sich weiter bis zu den Erscheinungen der heutigen globalen Informations- und Mediengesellschaft, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann. Etwas sollte aber deutlich werden: Für die Entwicklung demokratischer Strukturen in einer modernen Gesellschaft im Sinne der *civil society* ist die Klärung der Begriffe Öffentlichkeit und Privatheit eine notwendige Voraussetzung.

Japanische Konzepte der Öffentlichkeit und Privatheit

Wenn man versucht, die westlichen Konstrukte Öffentlichkeit und Privatheit mit japanischen Begriffen zu fassen, dann werden durch die Schwierigkeiten, die dabei entstehen, die tief greifenden Unterschiede im Verständnis und in der historischen Entwicklung deutlich. Dies zeigt sich auch im japanischen Modernisierungsprozess, in dem sich beide Strukturen, die japanische und die westliche, durchdringen oder überlagern. In der japanischen Debatte, wie auch in dem kritischen Blick von außen, wurde und wird diese komplexe Problemstruktur zu wenig herausgearbeitet; beide Positionen sind durch einseitige, in einem unfruchtbaren Gegeneinander stehende eurozentrische oder japanzentrische Interpretationen geprägt. Es soll nun versucht werden, einen Weg aufzuzeigen, wie man aus dem Dilemma der dichotomisierenden Sichtweisen des japanischen Modernisierungsprozesses heraustreten kann, der entweder als Beispiel und Modell einer erfolgreichen Modernisierung in einem nichtwestlichen Land gesehen wird, oder von dem gesagt wird, Japan habe die (selektive und oberflächliche) Übernahme der westlichen Kultur nicht zu einer Begegnung vertieft, die einen grundlegenden Wandel der eigenen Kultur und Gesellschaft bewirkt hätte. Es soll im Folgenden gezeigt werden, dass es in der japanischen Modernisierung um einen sehr viel differenzierteren und komplexeren Prozess geht, als er in diesen beiden einseitigen Positionen (Japanorientierung *versus* Westorientierung) erfasst werden kann. Japan hat sich zwar mit der westlichen Modernisierung intensiv auseinandergesetzt, sich dabei aber nicht aus der Verwurzelung in der eigenen Kultur gelöst. Dadurch entstand eine komplexe Vermischung und Überlagerung der westlichen und der japanischen Konzepte von Öffentlichkeit und Privatheit, die den Demokratisierungsprozess erschwert hat. Man kann dies strukturell am deutlichsten da aufzeigen, wo es besonders intensiv erfahren wurde: Frauen in Japan wurden – vor allem in der Zeit bis zum Zweiten Weltkrieg – durch die gleichzeitige Trennung und Nicht-Trennung der Bereiche Öffentlichkeit und Privatheit in eine schwierige Situation gebracht. Für eine Analyse und Kritik nicht nur der japanischen, sondern auch der westlichen Konzepte Öffentlichkeit und Privatheit ist gerade diese widersprüchliche Erfahrung im Modernisierungsprozess sehr aufschlussreich.

Die japanische Geschichtsforschung behandelt die Thematik der Öffentlichkeit in Japan und Europa seit längerem; aber erst nach der Revolution in Osteuropa seit 1989 hat eine neue problembewusste Öffentlichkeitsforschung in Japan begonnen. Japans Position zwischen dem Westen und Asien wird deutlich, wenn man den gesamten Komplex der japanischen Begriffe von Öffentlichkeit analysiert; in ihnen sind die westliche Begrifflichkeit wie auch die chinesischen Begriffe von Öffentlichkeit enthalten und vermischt.

Im Japanischen wurden die Begriffe des Öffentlichen und Privaten im Herrscher-Untertanen-Verhältnis begründet.¹⁴ In der traditionellen japanischen Gesellschaft gab es das öffentliche Element nur in der Beziehung zwischen Übergeordneten und Untergeordneten innerhalb des hierarchischen Systems. Mit dem Beginn der Moderne sah dann der bedeutende Aufklärer und Modernisierer Fukuzawa Yukichi (1835-1901) in der Gleichheit der Menschen und in der Freiheit (= Unabhängigkeit) des Individuums den Kern und die Grundlage der modernen Gesellschaft. Aber in seinem Konzept konnte keine horizontale Verbindung zwischen den Individuen bzw. Bürgern gedacht werden; und es fehlte deshalb die Vorstellung einer bürgerlichen Gesellschaft zwischen dem Staat und den einzelnen Individuen. Das Private wurde ausschließlich mit dem Individuum verbunden; die privaten Personen blieben dann Einzelne ohne die Vermittlung durch die bürgerliche Gesellschaft, die auf horizontalen Beziehungen zwischen den Bürgern beruht und dem Staat gegenübersteht. So konnten sich die Konzepte des Privaten und des Öffentlichen im modernen Japan nur in die Richtung der Verbindung der Individuen mit dem Staat und des Privaten mit dem auf den Staat bezogenen Öffentlichen entwickeln.

Der Soziologe Yasunaga Toshinobu kommt zu dem Schluss, dass im modernen Japan die traditionelle Vorstellung des Öffentlichen und Privaten grundsätzlich nicht überwunden werden konnte. Das Öffentliche wurde als hierarchisches Öffentliches (*kan*) mit dem Kaiser als Spitze personifiziert und substanzialisiert, und das Private wurde dem Volk subsumiert. Beide wurden klar unterschieden: das Öffentliche ist allgemein und gerecht, das Private ist Begierde und Willkür. Beide stehen in einer hierarchischen Beziehung und sind bezogen auf eine moralische Wertung. Indem der Staat oder die Obrigkeit das öffentliche Prinzip monopolisiert, nimmt er dem Individuum seinen öffentlichen Charakter und drückt ihm den Stempel der Privatheit auf. Weil zwischen beiden eine hierarchische und eine moralische Differenzierung besteht, muss das Private überwunden werden; das ist der Sinn des Begriffs *messhi hōkō* (,das Private aufgeben und dem Öffentlichen dienen‘). Dieser Begriff ist ein japanisches Kompositum und fordert eine völlige Verneinung des Privaten zugunsten des Öffentlichen. In dem „unproduktiven Teufelskreis“ zwischen Staat und Individuum gibt es, so schließt Yasunaga, keinen Spielraum, aus dem die Logik der Öffentlichkeit hervorgehen könnte.¹⁵ Da in Japan keine bürgerliche Gesellschaft in westlicher Form entstehen konnte, sei das Bewusstsein für das Öffentliche und das Private bis heute nur schwach ausgeprägt.

Bis zum Zweiten Weltkrieg konnte also in Japan im Allgemeinen kein Bewusstsein für Öffentlichkeit im Kontext einer bürgerlichen Gesellschaft entstehen. Vielmehr war das Öffentliche vom Staat und von der Verwaltung besetzt und hierarchisch beherrscht, wie es z. B. ausgedrückt wird in den Begriffen *o-kami* (,Obrigkeit‘) und *amakudari* (,vom Himmel herabsteigen‘; man benutzt den Begriff, wenn ein hoher Beamter nach seiner

¹⁴ Vgl. Yasunaga (1976: 50).

¹⁵ Vgl. Yasunaga (1976: 74-76).

Pensionierung in ein privates Unternehmen wechselt). Das Private wurde dagegen in Japan, wie Maruyama meint, „noch nie [...] als ein eindeutig und ausschließlich Privates anerkannt“¹⁶. Den Grund dafür sieht er nicht darin, dass ständig von der Staatsgewalt in die private Sphäre eingegriffen worden wäre; dafür hätte überhaupt erst eine selbständige private Sphäre existieren müssen. Vielmehr meint Maruyama, dass im japanischen Staatssystem die private Sphäre nicht als eine von der öffentlichen unabhängige eigene Sphäre entstehen konnte. Die Ethik der Privatheit bestehe in Japan nicht in dieser selbst, sondern in ihrer Vereinigung mit dem Staatlichen. Deshalb sei das Private immer mit etwas „Schuldhaftem“ verbunden gewesen; um das „Schuldbewusstsein“ zu überwinden, musste man dem Privaten einen staatlichen Sinn geben.¹⁷

Der kontroverse Diskurs über die *civil society* (*shimin shakai*)

Das schwierige Verhältnis zwischen Öffentlichem und Privatem zeigt sich auch in den gegenwärtigen Diskussionen über die Notwendigkeit einer Änderung der japanischen Verfassung, besonders des Artikels 9, in dem der Verzicht auf Krieg erklärt wird. Es geht dabei auch um die Beziehung zwischen dem Staat und dem Individuum. Die einen, die die gegenwärtige Verfassung verteidigen, sagen, dass deren Grundlage das Individuum sei und dass der Staat, wenn er das Individuum schützen kann, damit seine Legitimität gewinnt. Die anderen, die die Verfassung, besonders den Artikel 9, ändern und den japanischen Staat zu einem „normalen“ Staat machen wollen, der eine Armee haben kann, behaupten, dass es ohne den Staat die Freiheit des Individuums nicht gäbe und dass deshalb in der Verfassung die Pflicht des Individuums zur Verteidigung des Staates fest verankert werden müsse.

Zwischen dieser konservativen Tendenz zu einer Renationalisierung einerseits und der öffnenden Globalisierungstendenz andererseits wird auch die Diskussion über den Begriff der *civil society* (*shimin shakai*), die als ein westliches Konzept gesehen wird, geführt. Obwohl in Japan viele wissenschaftliche Bücher zu diesem Thema erschienen sind, scheint die allgemeine gesellschaftliche Diskussion, ähnlich wie die Debatte über Öffentlichkeit und Privatheit, mit einiger Verwirrung geführt zu werden. Die größte Irritation entsteht dabei durch die ungeklärte Bestimmung des Verhältnisses von Nation (*kokumin*) und Bürger (*shimin*). Während für die westlichen Bürger nicht nur Freiheit, Gleichheit und Demokratie, sondern auch die gemeinsame Verteidigung von Nation und Staat selbstverständlich seien, so kritisieren die Konservativen, sei in Japan niemand zur Verteidigung des Staates verpflichtet.

Der konservative Sozialkritiker Saeki Keishi bemerkt sarkastisch, dass das Konzept der *shimin* (*citizen*, ‚Bürger‘) vielleicht nirgends einen größeren Erfolg errungen habe als im heutigen Japan.¹⁸ Damit meint er die spezifische Situation, dass in Japan niemand bereit sei, „für den Staat zu sterben“ – allerdings, so sagt er, sei diese Formulierung symbolisch zu verstehen. Er bezieht sich dabei auf eine Statistik von 1990, in der Wertvorstellungen in 37 Ländern verglichen wurden. Auf die Frage: „Würden Sie für Ihr Land kämpfen?“ antworteten, wie Saeki berichtet, nur zehn Prozent der befragten Japaner mit Ja, während 93 Prozent der befragten Chinesen, 85 Prozent der Koreaner und 70 Prozent der Amerikaner

¹⁶ Übersetzung von Michiko Mae aus Maruyama (1995: 22).

¹⁷ Vgl. Maruyama (1995: 23).

¹⁸ Vgl. Saeki (1999: 132).

positiv antworteten. Saekis Argumentation ist nun, dass in Europa in Begriffen wie *civil society* und *citizen* immer als ursprüngliche Grundlage des Bürgerseins die Opferbereitschaft für die Gemeinschaft (z. B. den Staat) mit enthalten sei, in Japan dagegen Nation und *shimin* gewissermaßen als Gegensätze verstanden würden: Während in einem Nationalstaat Opferbereitschaft für den Staat („für den Staat zu sterben“) gefordert würde, sei für den Bürger (*shimin*) vor allem seine Freiheit wichtig; kein Bürger sollte zu etwas gezwungen werden bzw. für sein Vaterland sterben – so versteht es Saeki.¹⁹ So wie vor dem Zweiten Weltkrieg der Staat oder der Kaiser als „heilig und unantastbar“ erklärt wurden und nie kritisch über sie diskutiert wurde, würden nun nach dem Zweiten Weltkrieg ähnlich unkritisch die Demokratie und die Menschenrechte als „heilige“ Wörter betrachtet; das Wort *shimin* gehöre auch dazu.²⁰ Saekis Argumentation scheint das Unbehagen und den Unmut der Konservativen in Japan gut widerzuspiegeln. Er erkennt zwar die Bedeutung der *civil society* im Westen an, kritisiert andererseits aber die liberalen japanischen Sozialwissenschaftler nach dem Zweiten Weltkrieg, da sie Begriffe wie *civil society* einfach übernommen hätten, ohne zu prüfen, ob nicht eigene ähnliche Traditionen in Japan vorhanden seien. Dadurch habe der Begriff *civil society* in Japan eine eigene Entwicklung genommen: ohne das staats- und nationbezogene Verantwortungsbewusstsein der Einzelnen, oder mit Saekis Worten: ohne die Bereitschaft, „für den Staat sterben zu wollen“.²¹

Ganz anders argumentiert dagegen der Politologe Sakamoto Yoshikazu, für den in Japan der Begriff *shimin* nicht nur eine Norm ist, sondern der meint, dass es in Wirklichkeit bereits japanische Bürger gebe, die mit diesem Normbewusstsein eine Gesellschaft und menschliche Beziehungen schaffen, durch die sie

gegenseitig ihre Würde und gleichen Rechte anerkennen. [...] Das sind nicht nur in innerjapanischen und internationalen NGOs engagierte Menschen, sondern auch solche, die in den Städten und Dörfern, in Regionen, am Arbeitsplatz, an von Katastrophen betroffenen Orten autonom und selbsttätig handeln, aber auch solche, die nicht selbst aktiv sind, sondern mit solchen Aktivitäten sympathisieren und eine breite Basis bilden.²²

Solche Beispiele aktiven (und passiven) Bürgertums machen die Grundlage und den Kern einer auch in Japan wachsenden *civil society* aus. Die Kompetenz von Bürger(inne)n, die in einer Vielzahl von Bürgerinitiativen, NGOs und NPOs (*non-profit organizations*) engagiert sind, und ihre konstitutive Bedeutung für eine moderne Gesellschaft fand in Japan ihre Anerkennung in dem „NPO-Förderungsgesetz“ (*tokutei hi-eiri katsudō sokushinhō*), das 1998 in Kraft trat. Bis Ende März 2004 waren bereits 16.160 NPOs anerkannt, und ihre Zahl wächst ständig. Dies ist von großer Bedeutung für die Entwicklung einer *civil society*, da NGOs und NPOs einen Raum schaffen, der frei vom Staat und von der Wirtschaft ist, also eine Öffentlichkeitsphäre im Sinne des liberalen Konzeptes von Öffentlichkeit. Während staatliche Gesetze oder der Markt von der Differenz der Menschen absehen und sie als eine homogene Masse behandeln, beziehen sich die NPOs und NGOs gerade auf diese Differenz. Der Soziologe Satō Yoshiyuki hält es daher für wichtig zu erkennen, dass sich in den Aktivitäten von NGOs und NPOs das Schwergewicht der Gesellschaft von der Homogenität zur Differenz bzw. von der Missachtung zur Anerkennung der Differenz und

¹⁹ Vgl. Saeki (1999: 129f.).

²⁰ Vgl. Saeki (1999: 33).

²¹ Vgl. Saeki (1999: 51ff.).

²² Übersetzung von Michiko Mae aus Sakamoto (1997: 47).

Vielfalt verschiebt; denn – so meint Satô – die Solidarität mit Anderen auf der Grundlage der Anerkennung der Differenz und Vielfalt sei das grundlegende Prinzip ihrer Aktivitäten.²³ Da auch die Menschenrechte Differenz anerkennen und schützen, bedeuten die Aktivitäten von NGOs und NPOs, dass sie Menschenrechtsbewegungen sind, die Differenz und Vielfalt schützen, die in einem Nationalstaatssystem nicht zur Geltung kommen.

Grundlage für die Anerkennung von Differenz und Vielfalt ist der Respekt für individuelle Autonomie und die Freiheit individueller Lebensgestaltung. Dies wird – im westlichen Verständnis – ermöglicht durch die Sicherung einer privaten Handlungs- und Verantwortungssphäre, die auf der strikten Trennung eines privaten (Innen-)Bereichs vom Bereich des Öffentlichen beruht. Während man in Japan von einer Nichteigenständigkeit der Privatsphäre gegenüber dem Staat sprechen muss, hat sich doch gleichzeitig im japanischen Modernisierungsprozess eine strikte Trennung der öffentlichen und der privaten Sphäre auf der Grundlage einer geschlechtsbestimmten Arbeitsteilung herausgebildet. Und auf dieser Grundlage haben in Japan vor allem Frauen Ansätze entwickelt, Öffentlichkeit aus dem privaten Bereich heraus zu schaffen, wie ja auch in der europäischen Entwicklung, besonders im 18. Jahrhundert, die bürgerlich-liberale Öffentlichkeit „gleichsam aus der Mitte der Privatsphäre heraus“²⁴ entstanden ist.

Die Seikatsusha- und die Dairinin-Bewegung als Ansätze für eine *civil society*

Einer der bedeutendsten Ansätze, Öffentlichkeit aus dem privaten Bereich heraus zu schaffen, hat sich in Japan aus der Idee der *seikatsusha* entwickelt, als ein Gegenkonzept zum alles umfassenden Staat und zur produktionsorientierten Wirtschaft. Das japanische Wort *seikatsu* bedeutet ‚Leben‘ und ‚Alltagsleben‘. Geprägt hat diesen aufschlussreichen Begriff der Wirtschaftswissenschaftler Ôkuma Nobuyuki, in die Wirklichkeit umgesetzt und mit Leben erfüllt wurde er aber von Hausfrauen. *Seikatsusha* werden über die Definition Ôkumas hinaus als Menschen definiert, die nicht nur als Konsumenten, Produzenten oder als Staatsbürger verstanden werden, sondern deren Leben auf Privatheit beruht und die sich durch ihre Solidarität über die isolierte Privatheit hinaus für eine alternative Lebensweise einsetzen.²⁵

Die aus der *Seikatsu Kurabu Seikyô* (Seikatsu-Club genossenschaftlicher Kooperationen) hervorgegangene *Seikatsusha*-Bewegung, in der zunächst das Einkufen von Lebensmitteln gemeinsam von Hausfrauen organisiert wurde, entwickelte sich dann zu einer alle Lebensbereiche umfassenden Reformbewegung. Seit den 1980er Jahren wurde sie zunehmend zu einer Bewegung, die das bisherige Alltagsleben von Grund auf in Frage stellte und nach Alternativen suchte. In der heutigen Gesellschaft haben die einzelnen Konsumenten auf die Produktion und Distribution keinen Einfluss, und sie haben auch keinen Einblick in die damit verbundenen Vorgänge. Weil sie isoliert in ihrer Privatheit leben, können sie ungewollt zur Umweltzerstörung beitragen. *Seikatsu Kurabu*-Mitglieder erkennen durch ihren Bewusstwerdungsprozess ihre eigene Verantwortung für die Umwelt, die Natur und die Gesellschaft und verändern ihr problematisches Konsumverhalten und das Produktions- und Distributionssystem durch die Überwindung der „egoistischen“ und isolierenden Privatheit.

²³ Vgl. Satô (2002: i).

²⁴ Habermas (1990: 13).

²⁵ Vgl. Amano (1995: 20).

In einer Phase, in der sich die bestehenden politischen Parteien von den Bürgern weit entfernt hatten, wurde aus der *Seikatsu Kurabu*-Bewegung eine neue Politik von *dairinin* (Vertreterinnen und Vertreter) entwickelt.²⁶ Diese Politik sollte als Verlängerung der Alltagsaktivitäten der *Seikatsu Kurabu* verstanden werden und von normalen Bürgerinnen und Bürgern getragen werden. Das Verhältnis der Abgeordneten zu den Wählerinnen und Wählern sollte nicht ein Verhältnis im Sinne von Repräsentation (*daihyō*) sein, sondern eher im Sinn von Vertreterinnen und Vertretern, die anstelle der Bürgerinnen und Bürger deren Anliegen in die Politik einbringen und durchsetzen; daher wurden sie *dairinin* genannt. Beabsichtigt war damit, die privilegierte Stellung und das elitäre Bewusstsein der Politiker abzubauen, um eine Politik realisieren zu können, in der die Bürgerinnen und Bürger die eigentlichen Subjekte sind.

Es ist das Ziel der *dairinin*, immer mehr Menschen zu überzeugen, dass „das Alltagsleben gleich Politik“ ist und dass „alle Aufgaben ihres Alltagslebens eine politische Bedeutung haben“; und immer mehr Menschen sollen nach diesem Prinzip auch handeln können. Den Kreis der autonomen, mit einem veränderten Alltagsbewusstsein die Politik tragenden Bürgerinnen und Bürger (*jichi suru shimin*) zu vergrößern und so die Gesellschaft zu verändern, darin liegt für viele *dairinin* der wichtigste Sinn ihrer Netzwerkaktivitäten. Die *Politisierung des Alltagslebens* soll zu einer *Veralltäglichung der Politik* führen.

Die Frauen in der *Dairinin*-Bewegung sind durch den Handlungsprozess selbst, in dem sie als Politikerinnen die Realität zu verändern begannen, zu Subjekten der Politik geworden, indem sie eine neue Verbindung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen herstellten. Dies ist ihnen einerseits durch die vorgegebene Trennung des privaten und öffentlichen Bereichs gelungen, weil sie gerade aus dem privaten Alltagsleben ihre Stärke schöpfen konnten; andererseits haben sie durch die Schaffung einer alternativen Öffentlichkeit eine besondere wechselseitige Verbindung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten geschaffen, indem sie als private Personen und nicht als Berufspolitikerinnen eine neue Politik zu entwickeln versuchten. Sie haben das private Leben aufgewertet, indem sie es von einem reinen, passiven Konsumismus befreit und zur zentralen Kategorie des *seikatsu* umgestaltet haben; damit konnten sie eine alternative Öffentlichkeit gegenüber der herrschenden Öffentlichkeit schaffen. Ihr Bewusstsein und ihre Kompetenz entwickelten sie aus dem privaten Leben, das nun im öffentlichen politischen Leben zu einer alternativen Kraft mit Veränderungspotenzial werden konnte.

Die kleinen, aus privaten Beziehungen entstandenen Gruppen der *Seikatsusha*- und *Dairinin*-Bewegung bilden die Keime für eine Öffentlichkeit, in der Macht und politisches Handeln neu definiert und umgestaltet werden. Es könnten Keimzellen für eine entstehende *civil society* und für eine Weiterentwicklung der demokratischen Strukturen in Japan sein, da es ihnen gelungen ist, in ersten Ansätzen die vorgegebene Öffentlichkeit-Privatheitsstruktur aufzubrechen und die aus der privaten Sphäre gewonnenen Potenziale in die öffentliche Sphäre einzuführen und dort zur Wirkung zu bringen. Das verändert die Strukturen der Öffentlichkeit und die Inhalte öffentlicher Politik und gibt dem privaten Leben einen neuen Wert und eine Macht, die es vor der Hegemonie und Fremdbestimmung durch das Öffentliche schützt.

²⁶ Sowohl *seikatsusha* als auch *dairinin* sind zurzeit ausschließlich Frauen, was von ihnen selbst zunehmend als problematisch betrachtet wird.

Literatur

- AMANO, Masako. „Seikatsusha‘ gainen no keifu to tenbô“ [Über die Genealogie und Perspektiven des Begriffs der „seikatsusha“], in: Yoshiyuki SAITÔ (Hrsg.). *Joseitachi no seikatsusha undô* [Die Seikatsusha-Bewegung der Frauen]. Tokio 1995, 17-69.
- ETZIONI, Amitai. *Die Verantwortungsgesellschaft: Individualismus und Moral in der heutigen Demokratie*. Darmstadt 1997.
- FERBER, Katalin „Kakete iru kûkan? – Nihon no keizai shisutemu to shimin shakai“ [Der fehlende Raum? – Das japanische Wirtschaftssystem und die bürgerliche Gesellschaft], in: Naoshi YAMAWAKI *et al.* (Hrsg.). *Gendai Nihon no paburikku firosofi* [Public Philosophy im modernen Japan]. *Raiburarî Sôkan shakai kagaku* [Interdisciplinary Studies in Social Sciences]. Bd. 5. Tokio 1998, 227-239.
- HABERMAS, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main 1990.
- MARUYAMA, Masao. „Chôkôkashugi no rouri to shiuri“, in: Masao MARUYAMA. *Maruyama Masao shû*. Bd. 3. Tokio 1995.
- SAEKI, Keishi. „Shimin“ *to wa dareka?* [Wer sind die „Bürger“?] Tokio 1999 (1. Auflage 1997).
- SAKAMOTO, Yoshikazu. „Sôtaika no jidai“ [Das Zeitalter der Relativierung], *Sekai* 1 (1997), 35-67.
- SATÔ, Yoshiyuki. *NPO to shimin shakai* [NPO und civil society]. Yûhikaku 2002.
- VAN WOLFEREN, Karel. *Vom Mythos der Unbesiegbaren: Anmerkungen zur Weltmacht Japan*. München 1989.
- YASUNAGA, Toshinobu. *Nihon ni okeru „kô“ to „shi“* [Das Öffentliche und das Private in Japan]. Tokio 1976.