

# Überlegungen zu Natsume Sōsekis Kritik am Modernisierungsprozeß der Meiji-Zeit

*Franz Hintereder-Emde*

Der Zivilisationskritiker Natsume Sōseki ist ein gängiger Topos, der sich als roter Faden durch die Forschung zieht. Ein Großteil der Interpreten begnügt sich damit, Sōsekis Leiden an der entfremdeten zivilisierten Welt als erwiesen hinzunehmen, um sich davon ausgehend existentiellen oder erzähltheoretischen Fragen zuzuwenden. Selbst wo es explizit um Probleme der Moderne geht, herrscht nicht selten ein Vakuum, das die konkreten zeitgeschichtlichen und gesellschaftspolitischen Zusammenhänge zwischen der Meiji-Zeit und dem Werk Sōsekis neutralisiert und verallgemeinert. „Moderne“ figuriert darin überwiegend als eine vom kulturellen Hintergrund abgehobene, universale Erscheinung.<sup>1</sup> Wenige Kritiker hingegen, etwa der Romancier und Essayist Ōoka Shōhei, sehen bereits im Werk Sōsekis eine Tendenz der Weltabgewandtheit angelegt und kritisieren das mangelnde politische Bewußtsein.<sup>2</sup> Sōseki habe einen Individualismus vertreten, so Ōoka, der in keiner Weise Staat oder Gesellschaft in Frage gestellt hätte. Darin sei auch die Tatsache begründet, daß sich Sōseki über Jahrzehnte hinweg unverändert als Schulbuchautor behaupten konnte. Seit den sechziger Jahren wird nun vermehrt der Versuch gemacht, den nicht selten verklärten Autor ins rechte Licht, das heißt vor allem in den historischen Kontext zu rücken.<sup>3</sup>

Sōseki gilt mitunter als Autor des Establishments, auch als Verfasser pessimistischer Eheromane. Ist er denn, so gilt es kritisch zu fragen, auch ein Kritiker der Meiji-Modernisierung? Wie hat Sōseki seine Zeit erlebt, wie hat er sie als Zeitgenosse kommentiert?

Im ersten Abschnitt meiner Überlegungen versuche ich unter dem Stichwort „entzauberte Modernisierung“ das Wechselspiel von gesellschaftspolitischer Ausformung des Meiji-Staates und der Biographie Natsume Sōsekis zu skizzieren. Im zweiten Teil „Das Individuum im Zentrum des Modernisierungsprozesses“ will ich darlegen, welche Bedeutung Sōseki dem einzelnen Menschen im Rahmen der Modernisierung einräumte. Hierbei werde ich zwei Punkte unterscheiden: unter dem Stichwort „Moral

und Macht“ gehe ich auf Sōsekis Verständnis von Individualismus und Macht ein, unter den Begriffen „Identität und Erkenntnis“ betrachte ich die Bedeutung von Identität und Urteilsfähigkeit des Individuums in bezug auf die Modernisierung.

### Entzauberte Modernisierung

Auf die Frage seines alten Freundes Hiraoka, warum er sich denn so ganz vom öffentlichen Leben in die Privatheit zurückgezogen habe, gerät Daisuke, der Held von *Sore kara* (1909), in Rage. Es sei nicht seine eigene Schuld, sondern die Verlogenheit von Staat und Gesellschaft, die ihm, dem einst vielversprechenden jungen Gelehrten, den Ehrgeiz verdorben hätte. Die Wurzel des Übels sieht er in Japans Beziehung zum Westen:

Tatsache ist, daß sich Japan gar nicht halten kann, ohne sich beim Westen zu verschulden. Und da gibt es sich als eine Großmacht, setzt alles dran, sich unter die Ersten zu mischen. Nach allen Seiten hin das Großmachtgehabe, dabei hinten rum schön Abstriche machen. (...) Und schau, die Folgen spiegeln sich in jedem einzelnen von uns. Ein Volk, das sich dermaßen dem Druck aus dem Westen aussetzt, kann keine vernünftige Arbeit leisten. Dazu fehlt ihm die Ausgeglichenheit. Völlig unzureichend ausgebildet und dabei arbeiten bis zum Umfallen, wen wundert es da, wenn alle geschlossen an Nervenschwäche leiden.<sup>4</sup>

Eine etwas kühne Verknüpfung der eigenen Apathie mit dem Versuch der Meiji-Gesellschaft, auf der Weltbühne Beachtung zu finden. Und das zu einem Zeitpunkt, an dem Japans Nationalbewußtsein durch seine militärischen Erfolge über China und Rußland enormen Auftrieb erhalten hatte. Daisuke ist einer jener Intellektuellen, die über ihren Studien westlicher Kultur den Kontakt zur sozialen und politischen Wirklichkeit verloren. Gefragt ist pragmatischer Geschäftsgeist oder nationale Pflichterfüllung im Dienste der Bürokratie. Selbst in Widersprüche gefangen, geben sie sich einer gewissen larmoyanten Dekadenz hin. Daisuke etwa läßt sich trotz seines kritischen Moralismus von seinem Vater, vermutlich einem Kriegsgewinnler, aushalten.<sup>5</sup> Maruyama Masao sieht in der Zeit etwa ab 1890 eine wichtige Prägungsphase der modernen japanischen Intellektuellen.<sup>6</sup> Sie waren zwar gut ausgebildet, aber Staat und Wirtschaft konnten ihnen nicht ausreichend Arbeitsplätze zur Verfügung stellen. Als „höhere Arbeitslose“ geraten sie, ohne sich zu einer breiteren Intelligenzschicht zu formieren, in die gesellschaftliche Isolation.

Daisuke verweist auf eine mögliche Ursache für die geistige Entfremdung, wenn er sein Unbehagen gegenüber einem Staat artikuliert, dessen aufwendige Repräsentation des Fortschrittes über die explosiven sozialen Spannungen und die politischen Repressionen hinwegtäuschen soll. Mit den „Abstrichen“ wird auf die Kosten der Modernisierungspolitik angespielt. Während sich die Bevölkerung aufgrund der forcierten Aufrüstungspolitik mit hohen Steuern und allgemeiner Militärpflicht konfrontiert sieht, gibt sich die feine Gesellschaft die Ehre und läßt die internationale Kolonie zum Tanz in das 1883 fertiggestellte Ballhaus Rokumeikan ein.<sup>7</sup> Im Inneren der Gesellschaft sorgten soziale Spannungen und Repressionen für ein explosives Klima, nach außen hin versuchte Japan diplomatisch Schönwetter zu signalisieren.

Diese Diskrepanz von Sein und Schein tut sich schon sehr früh in dem Projekt der Meiji-Restauration auf, wie sich am Beispiel der Bildungspolitik aufzeigen läßt. 1872 wurde mit dem *Gakusei*<sup>8</sup> (Grundgesetz zur Schulerziehung) ein ehrgeiziges Erziehungsprogramm in Kraft gesetzt. Selbst im heutigen Japan gibt es weniger Bildungseinrichtungen als darin ursprünglich vorgesehen waren.<sup>9</sup> Aber es fehlte vor allem an Geld und qualifizierten Lehrern. Bei der Bevölkerung stieß die Schulpflicht auf großen Widerstand. In den folgenden Jahren wurden wiederholt Reformen durchgeführt. Deren Ziel war die Verbesserung anfänglicher Mängel. Zugleich markierten sie die schrittweise Abkehr von den liberalen Bildungszielen; Zug um Zug wurden an deren Stelle traditionelle Prinzipien des Konfuzianismus und der konservativen Kokugaku gesetzt. Damit einhergehend wurde der staatliche Einfluß auf die Unterrichtsinhalte verstärkt. Dies war der Grundstein für die „Einheit von Erziehung und Politik“ (*seikyō itchi*). Oberstes Erziehungsziel war nun nicht mehr der freie Bürger, sondern die Verehrung des Tennō und der treue Untertanengeist. Das heißt, nach einer kurzen Versuchs- und Orientierungsphase wurde die Erziehung gezielt in den Dienst der Ideologie des „Familien-Staates“ (*kazoku kokka*) gestellt.

Man kann davon ausgehen, daß es sich dabei nicht ausschließlich um zufällige Entwicklungen handelte. Das Modernisierungsprogramm hatte von Anfang an den Schwerpunkt in der Erhaltung der Macht.<sup>10</sup> Nach außen galt es, die staatliche Unabhängigkeit zu behaupten, besonders die nachteiligen „ungleichen Verträge“ mit den Westmächten Großbritannien, Amerika und Rußland aufzuheben. Innenpolitisch bauten die neuen Machthaber, die sich in den kriegerischen Unruhen (*seihen*) von 1873 und 1881 durchgesetzt hatten, zielbewußt ihren Einfluß aus. Ein Blick auf das

Staatsbudget des Jahres 1877 verdeutlicht denn auch die Gewichtung staatlicher Interessen. Kostete der Satsuma-Krieg den Staat über vierzig Millionen Yen, betrug der Bildungsetat zur gleichen Zeit bescheidene 560.000 Yen.<sup>11</sup>

Mit der Einbindung der Bildungsziele in die staatliche Ideologie breitete sich ein autoritäres geistiges Klima aus. Die in den ersten zwei Jahrzehnten aufkommende Meinungspluralität und das oppositionelle Denken wurden systematisch ab den neunziger Jahren eliminiert. Bezeichnend für die zunehmend repressive Autorität der staatlichen Organe sind die Auflösung der *Jiyū minken undō* (Bewegung für Freiheit und Volksrechte) 1884 oder der *Taigyaku jikken* (Hochverrats-Vorfall) von 1910, der eine beispiellose Verfolgungsjagd auf Oppositionelle auslöste.

Natsume Sōseki wurde 1867, ein Jahr vor der Meiji-Restauration, geboren. In seine Kinder- und Jugendzeit fallen die bürgerkriegsartigen Kämpfe der rivalisierenden Machtgruppen und die entscheidenden Reformen des Schulwesens. Er wurde 1874, also zwei Jahre nach Einführung der Schulpflicht, eingeschult. Während seiner Studienjahre in den neunziger Jahren zeichnet sich eine Polarisierung zwischen den Vertretern des Fortschrittes nach westlichem Vorbild und der nationalistischen Gruppe des Japanismus (*kokusuiha*) ab. Auch Sōseki wurde gegen Ende seiner Oberschulzeit etwa 1888 in eine national gesinnte Vereinigung gedrängt. In dem Vortrag *Watakushi no kojishugi* (Mein Individualismus), gehalten 1914, berichtet er eher humorvoll, wie er ans Redepult gebeten, sich keinen anderen Ausweg wußte, als gegen den grassierenden Nationalismus zu polemisieren:

Die Nation mag vielleicht etwas sehr Wichtiges sein, preist man sie aber wie besessen von morgens bis abends, als gäbe es nichts anderes, dann bringt das auf lange Sicht gar nichts. Es mag vielleicht Leute geben, die meinen, man müsse stets nur an die Nation denken, aber Leute, die ununterbrochen nur an eine Sache denken, gehen an der Realität vorbei. Der Tōfū-Händler verkauft seinen Tōfū bestimmt nicht um der Nation willen. Seine Absicht ist im Grunde, sich seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Davon abgesehen bietet er aber etwas an, wofür in der Gesellschaft Bedarf besteht, und damit trägt er indirekt zum Nutzen des Landes bei. Genauso verhält es sich mit der Tatsache, daß ich heute mittag drei Schalen Reis gegessen habe und abends sogar vier. Die habe ich nämlich keineswegs um der Nation willen verdrückt, sondern einfach nur gemäß meines Appetites.<sup>12</sup>

Sōseki meidet die Extreme, indem er Abstand sucht und sich in die Geisteswelt der chinesischen Dichtung zurückzieht. In seinen frühen Kanshi

wiederholen sich taoistisch geprägte Bilder der Weltflucht und der Abkehrtheit vom geschäftigen Treiben des Alltagslebens.<sup>13</sup> Vergegenwärtigt man sich die anti-chinesische Propaganda, die Ende der achtziger Jahre immer schärfere Züge annahm, manifestiert sich darin aber zugleich Sōsekis poetische Opposition zum Zeitgeist.<sup>14</sup> Sōseki wird Zeit seines Lebens nie offen gegen den zunehmend nationalistischen Meiji-Staat agitieren.<sup>15</sup> Dennoch bezieht er Position, nicht für eine Ideologie oder eine Partei, sondern für das Individuum. Dies geschieht bei ihm allerdings nicht in Form einer in sich gekehrten Subjektivität, wie sie der japanische Naturalismus kultivierte. Er stellt das Subjekt vor dem Hintergrund des modernen Meiji-Staates und dessen Modernisierungsprozeß selbstironisch mit sezierendem Blick in Frage.

### **Das Individuum im Zentrum des Modernisierungsprozesses**

Die Meiji-Literatur wird gemeinhin durch ihre Hinwendung zur Innerlichkeit charakterisiert. Dabei denkt man natürlich vor allem an den naturalistischen Ich-Roman (*shishōsetsu*).<sup>16</sup> Aber auch Sōsekis Werk wird unter diese Rubrik eingereiht, gilt er seit je als Meister des psychologischen Romanes.

Wie stellt sich aber bei ihm Innerlichkeit dar? In der Tat entsprechen viele Helden Sōsekis mit ihrem Rückzug in die Privatheit ziemlich genau dem von Maruyama Masao beschriebenen Intellektuellen der Meiji-Zeit.<sup>17</sup> Dies gilt für den erwähnten Daisuke von *Sore kara*, aber auch für Nagano Ichirō, den Helden von *Kōjin* (1914). In seine Studien eingegraben, isoliert er sich auf beängstigende Weise von seiner Familie. Seine Qualen beschreibt er folgendermaßen:

Kurz, ich hab' in mir drinnen die Ungewißheit der ganzen Menschheit, und die geballt in jedem Augenblick. Das ist meine Angst.<sup>18</sup>

Seinem Freund ‚H‘, dem einzigen, dem er sich zu öffnen vermag, erklärt er, woraus diese Angst resultiert:

Die Unsicherheit der Menschen resultiert aus der Wissenschaft. Und eine Wissenschaft, die keinen Stillstand kennt, gewährt auch uns keinen Ruhepunkt. Vom Gehen zur Rikscha, von der Rikscha zur Pferdekutsche, von der Pferdekutsche zum Zug, vom Zug zum Auto, vom Auto zum Luftschiff, vom Luftschiff weiter zum Flugzeug und immer weiter, weiter – egal wie weit sie geht, sie hält nirgends inne. Wir wissen nicht wohin sie uns führt. Es ist wirklich zum Fürchten.<sup>19</sup>

Ichirō lähmt die Ungewissheit des unaufhaltsamen Fortschritts. Gewiß, alles spielt sich bei ihm im Kopf ab. Aber das Individuum ist hier nicht nur in seiner privaten Innerlichkeit befangen, wie etwa im epochemachenden Text *Futon* von Tayama Katai von 1907. Sōseki thematisiert die Ohnmacht des Menschen im sich verselbständigenden Modernisierungsprozeß. Darin liegt einerseits die Condition humaine des Individuums in der Moderne.<sup>20</sup> Andererseits läßt sich Ichirōs Verzweiflung nur verstehen, wenn man den Kontext des politischen und geistigen Klimas der späten Meiji-Zeit ab der Jahrhundertwende berücksichtigt. Da ist der autoritäre Polizeistaat, der mit der Einrichtung einer Spezialabteilung, der berüchtigten *tokkō*, zur gründlichen Gesinnungsjagd auf Nonkonformisten ansetzt.<sup>21</sup> Da ist aber auch eine Gesellschaft, die jede geistige Auseinandersetzung mit der unter Hochdruck vorangetriebenen Modernisierung vermeidet.

Hinter der Isolation und der sozialen Entfremdung seiner Helden läßt Sōseki den gesellschaftspolitischen Hintergrund aufscheinen, andeutungsweise nur, aber für den damaligen Leser unmißverständlich. Ein Beispiel soll dies illustrieren: die Veröffentlichung von *Sore kara* von Juni bis Oktober 1910 überschneidet sich mit dem erwähnten „Hochverrats-Vorfall“ (*tai-gyaku jikken*), der sich von Mai bis September hinzog. Unter anderem fiel der Sozialistenführer Kōtoku Shūsui der Verfolgungsaktion zum Opfer. Er wurde im Jahr darauf, unschuldig wie man heute weiß, hingerichtet. Im dreizehnten Kapitel von *Sore kara* findet sich ein Gespräch zwischen Daisuke und seinem Freund, dem Journalisten Hiraoka. Letzterer mokiert sich darüber, wie sehr die Regierung den Sozialisten Kōtoku Shūsui fürchte, sich seine Beobachtung viel Geld kosten lasse und bei jeder seiner Bewegungen einen grotesken Aufruhr mache.<sup>22</sup>

Das Thema versiegt am Desinteresse Daisukes, diese Episode hat für den Romanverlauf keine weitere Funktion, ihre Bedeutung liegt allein darin, von der Leserschaft wahrgenommen zu werden. Sie wird kommentarlos mitgeteilt, der Leser muß sich sein Urteil selbst bilden. Das scheint mir für Sōsekis Romane bezeichnend zu sein: Er setzt seine Figuren mit sparsamen Markierungen in Beziehung zu ihrer Zeit. Wir finden keine Auseinandersetzung mit den aktuellen tagespolitischen Fragen, sie werden allenfalls angedeutet. Die Übersetzung des Textes in seine Lebensrealität muß der Leser selbst leisten.

Natürlich enthält sich Sōseki nicht völlig seiner Stellungnahme. Sein Held Sanshirō aus dem gleichnamigen Roman von 1908 wird bereits auf

dem Weg von seiner Heimat Kumamoto zum Studium nach Tōkyō von einem rätselhaften Mitreisenden belehrt:

Tōkyō ist größer als Kumamoto. Japan ist größer als Tōkyō. (...) Größer noch als Japan ist es in Ihrem Kopf drin. Sie dürfen sich nicht zu sehr einnehmen lassen! Wie sehr Sie Japan auch lieben, bedenken Sie, daß man durch übertriebene Zuneigung auch schaden kann!<sup>23</sup>

Auch hier wird keiner Innerlichkeit das Wort geredet, es wird über die Nation, die dem Meiji-Ideal gemäß eines jeden Japaners höchstes Gut sein sollte, die Welt des Kopfes gestellt. Und zwar als Aufforderung, sich nicht gedankenlos der allgemeinen Zeitstimmung hinzugeben, sondern sich seines Verstandes, seiner eigenen Urteilsfähigkeit zu bedienen.

Sōsekis Figuren, wie hier auch Sanshirō, gelingt der Erkenntnisprozeß nicht oder nur unvollkommen; es bleibt eine Ratlosigkeit, eine Unsicherheit zurück. Sōseki konzipiert keine Helden mit moralischem Fingerzeig, sondern Figuren der Ambivalenz, der offenen Unbestimmtheit. Die Identitätsfindung muß individuell geleistet werden und Sōseki hütet sich, hier simple Lösungen vorzugeben.

## **Macht und Moral**

Sōseki stellt gegen die Politik des Meiji-Regimes und den Zeitgeist den einzelnen Menschen ins Zentrum des Modernisierungsprozesses. In seinem 1914 vor Studenten der Elite-Hochschule Gakushūin gehaltenen Vortrag *Mein Individualismus* führt er genauer aus, wie er das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft sieht. Als grundlegende Voraussetzung betrachtet er das Selbstbewußtsein, auf dessen Basis sich erst Urteilsfähigkeit entwickeln kann. Er schildert seinen eigenen Bewußtseinsprozeß am Beispiel seiner Schwierigkeiten mit der englischen Literatur. Erst als er erkannte, daß er sich von den Interpretationen der englischen Anglistik lösen müsse, dämmerte ihm die Notwendigkeit, sich selbst mit seinen Empfindungen und seinem kulturellen Hintergrund zum Maßstab seines Urteils zu machen. Er entwickelt für sich die Vorstellung eines „Selbst-Prinzips“ (*jiko honi*) im Unterschied zum „Fremd-Prinzip“ oder „Prinzip des Anderen“ (*tanin honi*).<sup>24</sup> Erst mit der Klärung des eigenen Standpunktes wurde es ihm möglich, die Literatur und Kultur des Westens zu verstehen und sein Verhältnis dazu zu bestimmen. Entscheidend war für ihn die kulturelle Identität als Japaner, durch die er den Modus fand, der

fremden Kultur zu begegnen. Subjektives und kulturelles Selbstbewußtsein sind also die wesentlichen Komponenten seines Individualismus.

In Sōsekis Denken sind damit zweierlei Überlegungen verbunden. Zum einen, wenn es um die Erkenntnis- und Verstehensmöglichkeiten der fremden westlichen Kultur geht, zum anderen, wenn er moralische Aspekte im Umgang mit der Macht ins Auge faßt. In seinem Vortrag legt er den Schwerpunkt auf letzteren Gedanken, sicherlich im Bewußtsein, vor der künftigen bürokratischen und politischen Elite Japans zu sprechen. Zum Umgang mit der Macht diktiert er ihnen ins Stammbuch:

Solange wir keine guten Gründe haben, ist es uns keinesfalls erlaubt, andere zu hindern, ihre Individualität um ihres eigenen Glückes willen zu entwickeln. Wenn ich hier das Wort „hindern“ benütze, dann deshalb, weil viele von Ihnen in Zukunft Positionen bekleiden werden, von denen aus Sie wahrhaftig manchen behindern können; viele unter Ihnen werden eines Tages Macht und Geld erlangen. Um es grundsätzlich zu formulieren, es sollte keinerlei Macht ohne Verantwortung geben.<sup>25</sup>

Er konkretisiert die Machtthematik, indem er auf das kontrovers diskutierte Verhältnis von Individualismus und Nationalismus eingeht. Sōseki hat als Meiji-Zeitgenosse genug Patriotismus verinnerlicht, um eine Einschränkung der Freiheit des Individuums in nationalen Notzeiten hinzunehmen. Dabei schwingt auch eine Einsicht in die politischen Realitäten mit.<sup>26</sup> Er läßt jedoch keine Zweifel aufkommen, daß ihm politischer Machtmißbrauch zuwider ist und er darin einen fundamentalen Verstoß gegen den Geist des Individualismus und der Freiheit sieht:

Wir sind uns alle bewußt, daß Japan derzeit nicht völlig stabilisiert ist. Es ist arm und dazu ein kleines Land. (...) Aber solange unser Land nicht kurz vor dem Zusammenbruch steht, besteht kein Anlaß, einen ständigen Aufruhr um die Nation zu erheben. (...) Ich glaube daher nicht, daß sich Individualismus und Nationalismus auf ewig im unauslöschlichen Widerspruch bekämpfen müssen.<sup>27</sup>

Zweifellos hatte er dabei nicht abstrakte Szenarien der Zukunft vor Augen, sondern die totalitäre und gewalttätige Stimmung des zeitgenössischen Meiji-Staates, der sich unter dem Vorwand nationaler Sicherheit unliebsamer Geister entledigte.

Die Staatsideologie wollte im Menschen zunehmend einen willenlosen Untertanen sehen, der sich bedingungslos den Bedürfnissen der Nation unterzuordnen hatte. Er sollte seine Stellung innerhalb der großen Familie des Staates einnehmen als Gleicher unter Gleichen vor dem väterlichen

und zugleich göttlichen Tennō, wie die Devise *ikkun banmin* nahelegte. Sōseki stellt nicht nur die Freiheit des Individuums höher als die nationale Willkür, er demaskiert auch den obsoleten Mythos der traditionellen Familie, auf den die Ideologie des Familien-Staates aufbaute: in keinem seiner Romane finden wir eine „funktionierende“ Familie; Mißtrauen, Verlogenheit und Unfähigkeit zur Kommunikation – der Kontrast zum Familien-Ideal könnte größer nicht sein. Sōseki beklagt damit keineswegs den Verlust alter Werte. In *Sōsakka no taido* (Die Haltung des Schriftstellers), einem Vortrag von 1908, erläutert er den Wandel alter Werte gerade am Beispiel der Kindespflicht (*kōkō*):

Aus komplizierten gesellschaftlichen Gründen hat sich das Verhältnis von Eltern und Kindern hier in Japan außerordentlich gewandelt. (...) Der Begriff der Kindespflichten ist auch im ‚Kaiserlichen Erziehungserlaß‘ enthalten und zweifellos eine bedeutende Gesinnung, aber die Gesellschaft erlaubt es nicht mehr, daß die Eltern wie in alten Tagen mit der absoluten Macht spielen; und man muß dem entsprechend angemessen urteilen.<sup>28</sup>

### Identität und Erkenntnis

Sōsekis Kritik am Modernisierungsprozeß weist noch einen weiteren Aspekt auf. In verschiedenen Vorträgen und Essays aber auch in seinen literaturwissenschaftlichen Texten<sup>29</sup> setzt er sich mit den Möglichkeiten des Verstehens westlicher Kultur aus japanischer Sicht und mit den Antriebsmomenten von Kultur und Zivilisation auseinander.

Um die Frage des interkulturellen Verstehens überhaupt erst bewußt zu machen, objektiviert Sōseki am Beispiel seiner Begegnung mit der englischen Literatur die eigenen Verstehensprobleme. Er artikuliert keineswegs seine privaten Schwierigkeiten, wie das manche Zeitgenossen gelegentlich polemisierend interpretiert haben.<sup>30</sup> Er begreift sich als Repräsentant der eigenen Kultur, der versucht, in die europäische Welt der Dichtung, der Ästhetik und des Geschmacksurteils einzudringen.<sup>31</sup>

Sōseki beweist hier ein hohes Problembewußtsein, wenn er sich mit universalen und kulturspezifischen Wahrnehmungs- und Urteilkriterien auseinandersetzt. Zugleich stellt er den Mythos der Machbarkeit des Fortschrittes in Frage. Für die Technokraten der Meiji-Oligarchie ist die Modernisierung lediglich ein technisch-bürokratisches Problem. Sōseki dagegen wird nicht müde, an sich selbst und an seinen Figuren die intellektuellen und psychischen Konflikte im Spannungsfeld von eigener und

fremder Kultur zu exemplifizieren, die das Programm der Modernisierung mit sich bringt. Sein England-Aufenthalt von 1900 bis 1902 in London stärkte sein Bewußtsein von den kulturellen Unterschieden, der Notwendigkeit der Identität in der vertrauten Tradition und von der Fragwürdigkeit der einfachen Übernahme kultureller Werte. Sōseki insistiert darauf, daß die Begegnung mit Fremdem und Neuem vor allem Zeit und einer aktiven Auseinandersetzung bedarf. In seinen frühen Aufzeichnungen zu seiner Literaturtheorie während seines London-Aufenthaltes notiert er:

Intellektuell stehen die Abendländer auf einem hohen Turm, der in mehreren Jahrhunderten durch die Anstrengungen unzähliger Generationen von Menschen erbaut wurde, und sie sind zu jeder Stunde damit beschäftigt, diesen Turm noch höher zu bauen.<sup>32</sup>

Für Sōseki war der Kontrast zwischen der sich über Jahrhunderte erstreckenden Kulturentwicklung Europas und der Illusion Japans, in wenigen Jahrzehnten auf der gleichen Höhe zu sein, allzu augenfällig.

In dem Vortrag *Gendai nihon no kaika* (Die Zivilisation des modernen Japan) von 1911 setzt er sich mit den Antriebsmomenten von Kultur und Zivilisation auseinander.<sup>33</sup> Sōseki sieht im Modernisierungsprozeß seiner Zeit zum großen Teil eine entwürdigende Nachahmung des Westens. Er lehnt jedoch keineswegs Einflüsse von außen ab. Zivilisation werde immer in einem Wechselspiel von inneren und äußeren Kräften vorangetrieben. Indem aber Japan seine Modernisierung in kürzester Zeit erzwingen will, setzt es sich einseitig und kritiklos dem Druck der höher entwickelten westlichen Welt aus.

Für Sōseki ist die westliche Kultur zwar eine sehr hoch entwickelte Form, aber nicht die einzig denkbare und universal gültige Ausformung menschlicher Kultur. Er plädiert für kulturelle Pluralität und somit für die Eigenständigkeit der japanischen Modernisierung. Der von der Regierung forcierten Entwicklung des Landes mit dem Ziel, möglichst schnell auf statistisches Weltniveau zu gelangen und der damit verbundenen Verabsolutierung des Westens steht er mit größter Skepsis gegenüber.

Seine Akzentuierung des Individuums spreizt sich also nicht nur gegen die Unterdrückung individueller Freiheit unter einem reaktionären Gesinnungszwang, sondern auch gegen die Verdrängung der eigenen kulturellen Tradition durch eine monotone Einheitskultur aus dem Westen.

## **Zusammenfassung**

Sōsekis Haltung zum Modernisierungsprozeß sehe ich entscheidend durch seine Sozialisation im entstehenden Meiji-Staat geprägt. Für ihn stellte sich nicht mehr die Frage Modernisierung oder Tradition, Landesöffnung oder Autarkie, Feudalismus oder Kapitalismus. Die Modernisierung ist im Gange, und er bekennt sich dazu.<sup>34</sup> Indem aber die Meiji-Führer den Tennō als oberste Instanz des Staates etablierten, demonstrierten sie ihren Anti-Modernismus. Jens Heise charakterisiert das „japanische Projekt der Moderne“ dadurch, daß es immer auch der Traditionserhaltung diene.<sup>35</sup> Für die Meiji-Zeit zumindest muß diese Feststellung präzisiert werden, daß es in der politischen Realität nur von fern um Tradition ging. Das Modernisierungsprogramm der herrschenden Oligarchie hatte vorrangig die instrumentelle Funktion der Machtbehauptung.

Die Tatsache des autoritären und imperialistischen Obrigkeitsstaates, die von oben betriebenen Entwicklungsprogramme, die gesellschaftliche Polarisierung zwischen Pro-Verwestlichung und Nipponismus haben Sōseki zunächst auf Distanz zur Öffentlichkeit in die Welt der Literatur gedrängt. Seine lebenslange Vorliebe für die kontemplative Arbeit an chinesischen Gedichten zeugt davon. Über die Literatur aber eröffnete sich ihm wiederum die gesellschaftliche Realität des modernen Menschen und damit der Prozeß der Modernisierung. Indem er 1907 seine Laufbahn an der Kaiserlichen Universität Tōkyō gegen die eines Romanciers bei der Tageszeitung *Asahi shinbun* eintauschte, suchte er den Kontakt mit einer breiten Leserschaft. Im Gegensatz zum „Curriculum“ des Monbushō versuchte er die Freiheit des einzelnen Menschen zu beschwören, zum eigenständigen Denken und kritischen Urteilen zu ermuntern. Genau hier liegt der eine Schwerpunkt seiner Kritik am Modernisierungsprozeß der Meiji-Zeit. Für ihn sind Individuen die Träger der Kultur, nicht Institutionen oder Staatsorgane.

Ein weiterer Schwerpunkt seiner Kritik bezieht sich auf das Wie der Modernisierung. Die Innovationsschübe aus dem Westen, die sich Japan zumutet, können vom Individuum weder intellektuell noch seelisch verkraftet, noch können sie sinnvoll mit der eigenen Tradition vereinbart werden. Das Resultat ist eine mechanische Nachahmung und keine „Entwicklung“ der modernen Zivilisation. Hierin spürt Sōseki eine der Ursachen für die orientierungslose Isolation des aus seinem kulturellen und sozialen Bezugsrahmen gefallenen Menschen der japanischen Moderne

auf. Er kritisiert die Unfähigkeit vor allem auch der japanischen Intellektuellen, sich ihr Nicht-Wissen und ihre Unsicherheit einzugestehen und dadurch im Sinne eines wirklichen Verstehensprozesses produktiv werden zu lassen.

Ohne in nationalistischen Traditionalismus zu verfallen, behauptet er die Bedeutung und Eigenständigkeit der japanischen Kultur gegen die Vorstellung der westlichen Kultur als notwendigen End- und Höhepunkt einer linearen Entwicklung. Indem Sōseki seine Schwierigkeiten mit der westlichen Kultur beschreibt und analysiert, objektiviert er sie als Grundfragen der Aneignung fremder Kultur. Dadurch kann er ohne polemische Besserwisserei das fehlende Problembewußtsein im modernen Japan eintragen.

Allerdings scheint mir hier auch ein grundlegendes Mißverständnis zwischen Sōseki und seinen Zeitgenossen, aber auch eines großen Teils der nachfolgenden Sōseki-Rezeption zu liegen: Sōsekis introspektive Selbstanalyse als Folge einer autistischen Selbstfixierung, als singuläre Problematik einer schwierigen, ja krankhaften Persönlichkeit aufzufassen. Sōsekis Werk hat ganz und gar nichts von der „ritualisierten Selbstentblößung“ der Naturalisten, es geht an poetologischer Komplexität und ethischem Anspruch weit darüber hinaus. Im Prozeß der japanischen Moderne hat Sōsekis Stimme auch für das gegenwärtige Japan nicht an Relevanz verloren.

## Anmerkungen

- 1 Diese Tendenz sehe ich in den ansonsten lesenswerten Arbeiten von Ochi Haruo aus den sechziger und siebziger Jahren, ders., *Sōseki to bunmei*. Tōkyō: Sunakoya shobō 1985.
- 2 Ooka Shōhei, *Shōsetsuka Natsume Sōseki*. Tōkyō: Chikuma shobō 1988, vgl. bes. den Vortrag aus dem Jahr 1972: *Sōseki to kokka ishiki*, 66–107.
- 3 Stellvertretend sei Karatani Kōjin genannt, der sich bereits ab den siebziger Jahren kritisch mit Sōseki auseinandersetzt. Etwa in *Nihon kindai bungaku no kigen* (1980), in englischer Übersetzung: ders., *Origins of Modern Japanese Literature*. Durham, London: Duke U. P. 1993 und der neu erschienenen Aufsatzsammlung zu Sōseki, in der alle früheren Arbeiten zu Sōseki zusammengefaßt sind, ders., *Sōsekiron shūsei*. Tōkyō: Daisanbunmeisha 1992. Weitere aktuelle Arbeiten: Ishihara Chiaki, *Natsume Sōseki. Hanten suru tekisuto. Nihonbungaku*

- kenkyūshiryō shinshū* 14, 1990 und Komori Yōichi, *Kōzō toshite no katari*. Tōkyō: Shinyōsha 1988.
- 4 Natsume Sōseki, *Sore kara*. In: *Sōseki Zenshū*. 17 Bde., Tōkyō: Iwanami shoten 1974–76, Bd. 4, S. 402 f. Fortan: SZ.
  - 5 SZ 4, S. 351.
  - 6 Maruyama Masao, *Die japanischen Intellektuellen*. In: Ders., *Denken in Japan*. Hg. und übersetzt von Wolfgang Schamoni und Wolfgang Seifert. FaM: Suhrkamp 1988, S. 106 ff.
  - 7 Donald H. Shively, *The Japanization of the Middle Meiji*. In: Donald H. Shively (ed.), *Tradition and Modernization in Japanese Culture*. Princeton, New Jersey 1971, S. 94 f.
  - 8 Vgl. Michio Nagai, *Westernization and Japanization: The Early Meiji Transformation of Education*. In: Donald H. Shively (ed.), *Tradition and Modernization in Japanese Culture*. A. a. O., S. 36. Hier findet sich ein guter Überblick über den Verlauf der verschiedenen Bildungsreformen in der Meiji-Zeit.
  - 9 Vgl. Horst Hammitzsch (Hg.), *Japan Handbuch*. Wiesbaden: Steiner 1981, S. 3–4.
  - 10 Eine ausführliche Darstellung der Machtkämpfe zu Beginn der Meiji-Restauration findet sich bei Donald Calman, *The Nature and Origins of Japanese Imperialism. A reinterpretation of the Great Crisis of 1873*. London, New York: Routledge 1992.
  - 11 Michio Nagai, *Westernization and Japanization*. A. a. O., S. 58.
  - 12 SZ 11, S. 461.
  - 13 Vgl. dazu Masuda Haruko, *Bungaku no kage. Jiddo to Sōseki*. Tōkyō: Surugadai shuppansha 1992, S. 26–36 und S. 49–55 und Imanishi Junkichi, *Sōseki bungaku no shisō, Dai ichi bu: jiko keisei no kunō*. Tōkyō: Chikuma shobō 1988, 383–387. Sōsekis Kanshi finden sich in SZ 12, 395–460, ausführlicher Kommentar: 881–992.
  - 14 Hier folge ich Karatani Kōjin, *The Discovery of Landscape*. In: *Origins of Modern Japanese Literature*. Durham, London: Duke U. P. 1993, S. 43. Die Entwicklungen im Vorfeld des Chinesisch-Japanischen Krieges beschreibt Donald Keene, *The Sino-Japanese War of 1894-95 and Its Cultural Effects in Japan*. In: Donald H. Shively (ed.), *Tradition and Modernization in Japanese Culture*. Princeton, New Jersey: Princeton U. P. 1971, bes. S. 121–143.
  - 15 An diesem Punkt setzt die neuere Kritik an Sōseki ein. So versucht der amerikanische Japanologe James A. Fujii in seiner kürzlich veröffentlichten Untersuchung der modernen japanischen Prosa am Beispiel von *Kokoro* zu zeigen, es handele sich um „complicit literature“, die die imperialistische und repressive Großmachtspolitik des Meiji-Staates ignoriert. James A. Fujii, *Death, Empire, and the Search for History in Natsume Sōseki's 'Kokoro'*. In: Ders., *Complicit Fictions. The Subject in the Modern Japanese Prosa Narrative*. Berkely u. a.: California U. P. 1993, S. 126–150.
  - 16 Zu Genre und Geschichte des Shishōsetsu vgl. Irmela Hijija-Kirschneireit, *Selbstentblößungsrituale. Zur Theorie und Geschichte der autobiographischen Gattung „Shishōsetsu“ in der modernen japanischen Literatur*. Wiesbaden: Steiner 1981.

- 17 Maruyama Masao, *Die japanischen Intellektuellen*. In: Ders., *Denken in Japan*. A. a. O., S. 106 ff.
- 18 SZ 5, S. 710.
- 19 Ebd., 709 f.
- 20 Ichirō sieht für sich drei Wege offen: den Tod, den Wahnsinn oder die Religion (SZ 5, S. 725). Religion und Selbstmord lehnt er ab, also bleibt ihm der Wahnsinn. Elias Canetti hat einmal vom Irrenhaus als dem Kloster der Moderne gesprochen. Sōsekis „Helden“, Menschen der Moderne, befinden sich latent auf der Schwelle dazu. In ihnen zeigen sich die bereits archetypisch zu nennenden Merkmale des modernen Menschen: die konzentrierte Reflexivität und ein radikaler Zweifel. Sōseki erfaßt hier zugleich die Problematik des westlichen Individualismus. Zu allgemeinen Paradigmen der Moderne vgl. Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Blackwell Publishers 1991, S. 10–34.
- 21 Zur Bekämpfung regierungsfeindlicher Aktionen wurde in der Folge des *taigyaku jikken* 1910 eine neue Spezialabteilung der Polizei für politische Beobachtung eingerichtet, die *tokubetsu kōtō keisatsu*, kurz *tokkō* genannt; sie wurde erst Ende des Zweiten Weltkrieges aufgelöst.
- 22 SZ 4, S. 528 f.
- 23 Natsume Sōseki, *Sanshirō*. Aus dem Japanischen von Christoph Langemann. Zürich, München: Theseus 1991, S. 21 f. Original: SZ 4, S. 22.
- 24 SZ 11, S. 442 f. Jay Rubin übersetzt *self-centeredness* und *other-centered*, dies. (Übers.), *My Individualism*. In: Natsume Sōseki, *Kokoro. A Novel And selected Essays*. Translated by Edwin McClellan. Essays translated by Jay Rubin. Lanham (u. a.): Madison Books 1992, S. 295 ff.
- 25 SZ 11, S. 452; Jay Rubin. A. a. O., S. 304. Vgl. auch folgende Bemerkung Sōsekis: „Wie ich vorhin sagte, ist individuelle Freiheit unverzichtbar für die Entwicklung einer Individualität. Und die Entwicklung Ihrer Individualität wird großen Einfluß auf Ihr Glück haben. (...) solange diese Freiheit andere nicht behindert, kann man sie selbst ergreifen, muß sie aber auch dem anderen einräumen. (...) Das gleiche gilt für Geld und Macht. Was geschieht, wenn Leute diese Macht mißbrauchen, um jemanden zu beseitigen, den sie nicht mögen? (...) Wie wäre es, wenn ich ohne etwas Unrechtes zu tun, der Regierung nicht gefallen würde und mich der Polizeipräsident von seinen Leuten umzingeln ließe? Er hat dazu vermutlich die Macht, aber moralisch ist solch ein Machtmißbrauch unverzeihlich.“ SZ 11, S. 457.
- 26 „Die Freiheit wird eingeschränkt, wenn die Nation in Gefahr ist und in Friedenszeiten nimmt sie zu. Das versteht sich von selbst.“ SZ 11, S. 460. Vgl. auch Jay Rubin. A. a. O., S. 312.
- 27 SZ 11, S. 461 f; Jay Rubin. A. a. O., S. 313.
- 28 SZ 11, S. 97–183; hier S. 169.
- 29 Beispielsweise in den Vorträgen *Bungei no tetsugakuteki kiso* (Die philosophischen Grundlagen der Literatur, 1905, SZ 11, S. 30–96), *Gendai nihon no kaika* (Die Zivilisation des modernen Japan, 1911, SZ 11, S. 319–343), oder in der 1907 in Buchform erschienenen *Bungakuron* (Literaturtheorie), SZ 9 und der Vorlesung *Eibungaku keishikiron* (Formenlehre der Englischen Literatur), SZ 16, S. 301–366.

- 30 Jay Rubin. A. a. O., S. 317.  
31 Anschaulich in seiner Vorlesung *Eibungaku keishikiron*, SZ 16, S. 301–366, s. v. a. S. 306 und 365. Vgl. dazu Naoko Masuda, *Bungaku no kage. Jiddo to Sōseki*. Tōkyō: Surugadai 1992, S. 86 ff.  
32 Muraoka Isamu (Hg.), *Sōseki shiryō Bungakuron-nōto*. Tōkyō: Iwanami shoten 1976, S. 2 f.  
33 SZ 11, S. 319–343. Eine englische Übersetzung findet sich bei Jay Rubins. A. a. O., S. 257–283.  
34 Bereits in seiner Studentenzeit lehnt er die feudale Standesordnung vehement ab. In Briefen an seinen Freund Masaoka Shiki kritisiert er dessen Samurai-Bewußtsein. Vgl. SZ 14, S. 38 f und Etō Jun, *Sōseki to sono jidai 1*. Tōkyō: Shinchōsha 1970, S. 205 f.  
35 Jens Heise (Hg.), *Die kühle Seele. Selbstinterpretationen der japanischen Kultur*. FaM: Fischer 1990, S. 7.

## Literatur

Sigle:

SZ *Sōseki Zenshū*. 17 Bde., Tōkyō: Iwanami shoten 1974–76.

- Calman, Donald: *The Nature and Origins of Japanese Imperialism. A reinterpretation of the Great Crisis of 1873*. London, New York: Routledge 1992.  
Fuji, James A.: *Complicit Fictions. The Subject in the Modern Japanese Prosa Narrative*. Berkeley (u. a.): California U. P. 1993.  
Giddens, Anthony: *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Blackwell Publishers 1991.  
Hammitzsch, Horst (Hg.): *Japan Handbuch*. Wiesbaden: Steiner 1981.  
Hijiyā-Kirschneireit, Irmela: *Selbstentblößungsrituale. Zur Theorie und Geschichte der autobiographischen Gattung „Shishōsetsu“ in der modernen japanischen Literatur*. Wiesbaden: Steiner 1981.  
Imanishi Junkichi: *Sōsekibungaku no shisō. Dai ichi bu: jiko keisei no kunō*. Tōkyō: Chikuma shobō 1988.  
Ishihara Chiaki: *Natsume Sōseki. Hanten suru tekisuto. Nihonbungaku kenkyūshiryō shinshū 14*. Tōkyō: Yūseidō 1990.  
Karatani Kōjin: *Nihon kindai bungaku no kigen*. Tōkyō: Kodansha 1980.  
—: *Origins of Modern Japanese Literature*. Durham, London: Duke U. P. 1993.  
—: *Sōsekiron shūsei*. Tōkyō: Daisanbunmeisha 1992.  
Keene, Donald: *The Sino-Japanese War of 1894-95 and Its Cultural Effects in Japan*. In: Shively, Donald H. (ed.): *Tradition and Modernization in Japanese Culture*. Princeton, New Jersey: Princeton U. P. 1971.  
Komori Yōichi: *Kōzō toshite no katari*. Tōkyō: Shinyōsha 1988.

- Maruyama Masao: *Denken in Japan*. Hg. und übers. von Wolfgang Schamoni und Wolfgang Seifert. FaM: Suhrkamp 1988.
- Masuda Haruko: *Bungaku no kage. Jiddo to Sōseki*. Tōkyō: Surugadai shuppansha 1992.
- Muraoka Isamu (Hg.): *Sōseki shiryō Bungakuron nōto*. Tōkyō: Iwanami shoten 1976.
- Nagai Michio: *Westernization and Japanization: The Early Meiji Transformation of Education*. In: Shively, Donald H. (ed.): *Tradition and Modernization in Japanese Culture*. Princeton, New Jersey: Princeton U. P. 1971.
- Natsume Sōseki: *Kokoro. A Novel And selected Essays*. Translated by Edwin McClellan. Essays translated by Jay Rubin. Preface and Foreword to Essays by Jay Rubin. Lanham u. a.: Madison Books 1992.
- : *Sanshirō*. Aus dem Japanischen von Christoph Langemann. Zürich, München: Theseus 1991.
- Ochi Haru: *Sōseki to bunmei*. Tōkyō: Sunakoya shobō 1985.
- Ōoka Shōhei: *Shōsetsuka Natsume Sōseki*. Tōkyō: Chikuma shobō 1988.
- Rubin, Jay (Übers.): *My Individualism*. In: Natsume Sōseki: *Kokoro. A Novel And selected Essays*. Translated by Edwin McClellan. Lanham (u. a.): Madison Books 1992.
- Shively, Donald H. (ed.): *Tradition and Modernization in Japanese Culture*. Princeton, New Jersey: Princeton U. P. 1971.