

## 4. Kuki Shûzô und *Die Struktur des Ikis*

---

### 4.1 DAS LEBEN KUKI SHÛZÔS UND SEIN ERFOLGREICHSTER TEXT<sup>1</sup>

Kuki Shûzô wurde 1888 in Tôkyô als vierter Sohn des Barons Ryû'ichi Kuki (1850–1931) und seiner Frau Hatsuko geboren. Hatsuko, die in Kyôto als Geisha tätig war, wurde von dem Baron freigekauft. Das Haus Kuki bestand seit dem 16. Jahrhundert als kleines Daimyônat. Nach dem Studium an der Keio-gijuku (der heutigen Keio-Universität) wurde Ryû'ichi Beamter im Ministerium für Erziehung, Wissenschaft und Kultur und schließlich Staatssekretär. Als Shûzô geboren wurde, arbeitete er als Generalgesandter in Washington D.C. in den USA. Später wurde er Präsident des Reichsmuseums und Mitglied des Oberhauses. Zur Geburt seines Sohnes Shûzôs schickte er seine Frau in Begleitung Okakura Kakuzôs alias Tenshin (1863–1913) nach Tôkyô zurück. Okakura, geboren 1862, Kunsthistoriker und Kunstkritiker, wurde später als Autor des *Buches vom Tee*<sup>2</sup> bekannt. Ryû'ichi ließ sich von Hatsuko scheiden, weil er sie eines Seitensprungs mit Okakura verdächtigte. Shûzô selbst war aber davon überzeugt, dass Okakura sein leiblicher Vater sein könnte.

Shûzô studierte Philosophie an der Reichsuniversität Tôkyô. Nach Abschluss seines Studiums fuhr er zur Weiterbildung nach Europa, wo er sich acht Jahre lang aufhielt. Im Wintersemester 1922/23 immatrikulierte er sich an der Universität Heidelberg und besuchte die Heinrich Rickerts Vorlesung »Von Kant bis Nietzsche: Historische Einfüh-

---

1 Die biografische Skizze beruht auf Obama 2006 und Sakabe u. a. (Hg.) 2002.

2 Erste englische Ausgabe 1906. Zur deutschen Ausgabe siehe Okakura 2002 (die erste deutsche Ausgabe erschien 1919).

rung in die Probleme der Gegenwart«. Rickert erteilte Kuki darüber hinaus Privatunterricht, in dem die von Kant entworfene *Kritik der reinen Vernunft* gelesen wurde. Im Sommersemester 1923 besuchte er die Vorlesungen »Einleitung in die Erkenntnistheorie und Metaphysik« und »Philosophie der Kunst« sowie ein Seminar zum Thema »Übungen über den Begriff der Intuition«. Im Winter 1923 zog er nach Zürich, von wo aus er 1924 verschiedene Gegenden der Schweiz besuchte. Im Herbst desselben Jahres zog es ihn in die Seine-Metropole Paris, wo er sich im Wintersemester 1925/26 immatrikulierte. In Paris lernte er Henri Bergson persönlich kennen und erhielt von einem Studenten Privatunterricht in Französisch. Dieser junge Student hieß Jean-Paul Sartre.<sup>3</sup>

Im April 1927 wechselte Shûzô zu Edmund Husserl nach Freiburg. In dessen Haus lernte er auch Martin Heidegger kennen. Ab dem Wintersemester 1927/28 besuchte er ein Jahr lang Vorlesungen und Seminare Heideggers in Marburg. Im Juni 1928 kehrte er nach Paris zurück und veröffentlichte dort *Propos sur le temps* (Kuki 1928). Im Dezember desselben Jahres verließ er Europa und kehrte über die USA nach Japan zurück.

Nach seiner Heimkehr wurde er als Dozent an die Reichsuniversität Kyôto berufen, wo er 1933 zum Associate Professor, 1935 zum Ordinarius für moderne europäische Philosophie befördert wurde. 1941 starb er in Kyôto an einer Bauchfellentzündung.

Seine bekannteste Schrift *Iki no kôzô* (*Die Struktur des Ikis*)<sup>4</sup> erschien 1930 in Tôkyô. Aber die Idee zu ihr war ihm schon während seines

---

3 Zur Beziehung von Kuki und Sartre siehe Light 1987.

4 Auf Japanisch ist der Text in verschiedenen Ausgaben erhältlich. In westlichen Sprachen sind die nachstehenden Übersetzungen erschienen: (1) *Reflections on Japanese Taste. Structure of Iki*, Sydney 1997; (2) Minoru Okada (Hg.), *Die Struktur von »Iki« von Shûzô Kuki. Eine Einführung in die japanische Ästhetik und Phänomenologie*, aus dem Japanischen übersetzt und mit einem Vor- und Nachwort versehen von Minoru Okada, Egelsbach u. a. 1999; (3) *The Structure of Detachment. The Aesthetic Vision of Kuki Shûzô*, übersetzt v. Hiroshi Nara, Honolulu 2004; (4) *La structure de l'iki*, traduit du japonais, annoté et présenté par Camille Loivier; Postface de Atsuko Hosoi et Jacqueline Pigeot, Paris 2004. Die deutsche Fassung ist leider schwer verständlich und nicht zu empfehlen. Die Seitenangaben im vorliegenden Text beziehen sich auf Kuki 1979. Bei Bedarf werden auch die Seiten-

ersten Aufenthalts in Paris 1926 gekommen; dort verfasste er ein Manuskript mit dem Titel *Iki no honshitsu* (*Das Wesen des Ikis*). Darüber hinaus gehören die Begriffe Kontingenzt und Zeit zu seinen wichtigsten Themen, mit denen er sich lebenslang beschäftigte. Seinen ersten systematisch ausgearbeiteten Vortrag hielt er 1929 zum Thema *Gūzensei* (*Kontingenzt*) in Kyōto. Auch seine 1932 an der Reichsuniversität Kyōto eingereichte Dissertation behandelte das Thema *Gūzensei* (*Kontingenzt*). Sie wurde 1935 unter dem Titel *Gūzensei no mondai* (*Probleme der Kontingenzt*)<sup>5</sup> veröffentlicht. Über den Begriff der Zeit hielt er 1928 aus *Propos sur le temps* (1928) einen Vortrag unter dem Titel *La notion du temps et la reprise sur le temps en Orient* in Pontigny in Frankreich und veröffentlichte 1929 einen Aufsatz unter dem Titel *Jikan no mondai* (*Probleme der Zeit*) in *Tetsugaku zasshi* (*Zeitschrift für Philosophie*).

In diesem Kapitel werden Kuki und sein bekanntester Text relativ unabhängig von Ōgai und anderen Angehörigen der Kulturrelite, die ich im letzten Kapitel vorgestellt habe, behandelt. Das soll nicht heißen, dass er keine Beziehung zu ihnen hatte. Watsuji Tetsurō und Tanizaki Jun'ichirō waren seine Schulkameraden im selben Jahrgang der Ersten Oberschule. Er veröffentlichte gelegentlich seine in Paris verfassten Gedichte in der von Yosano Hiroshi herausgegebenen Zeitschrift *Myōjō* (*Morgenstern*).<sup>6</sup> Dies alle deutet ausreichend an, dass er sich im Zeitgeist der Neoromantik Japans bewegte.

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, im Anschluss an Kuki zunächst die Pragmatik und die Semantik von *iki* zu beschreiben (4.2). In einem zweiten Schritt gehe ich dann auf die sozioökonomischen und kulturhistorischen Verhältnisse der Edo-Zeit (1603–1867) ein, um zum einen die Kategorie des *iki* nicht als ewig gültig, sondern in ihrem Entstehungskontext und in der sozialen Praxis zu begreifen und zum anderen die Kontextualisierung von *iki* explizit aufzuzeigen und kulturhistorisch zu ergänzen (4.3). Zur Beschreibung der sozialen Gruppen und des sozialen Raums jener Zeit verwende und modifiziere ich den von Bourdieu erweiterten Begriff des Kapitals (4.4–4.6). Sodann wende

---

zahlen der englischen und deutschen Fassung (3 und 2 hier oben) angegeben. Der Verfasser übersetzt Zitate aus dem japanischen Original nur, wenn die englische und deutsche Fassung unverständlich sind.

5 Auf französisch: Kuki 1966.

6 In: *Myōjō*, Apr. 1925 und Januar 1926.

ich mich den von Kuki explizierten drei Momenten von *iki* zu, nämlich Koketterie, Selbstbewusstsein und Resignation, die er jeweils auf die drei in Japan praktizierten Religionen Shintô, Konfuzianismus und Buddhismus zurückführt (4.7). Dieser Reduktionismus steht unter Ideologieverdacht. Hier stelle ich dem Leser die übliche Lesart am Beispiel der deutschen Übersetzung von Kukis Text vor und verweise auf das Problem dieser Lesart (4.8). Abschließend zeige ich eine andere Möglichkeit auf, sich dem Text verstehend zu nähern. Dabei wird mein Vorschlag sein, die *iki*-hafte Beziehung als Intersubjektivität und die *iki*-Semantik als Regulativ für Interaktion aufzufassen, um Kukis Text in die europäische Philosophiegeschichte zurückzuholen, in deren Zusammenhang er unserer Meinung nach seine Frage stellte (4.9).

## 4.2 WAS IST *IKI*?

### 4.2.1 Pragmatik von *iki*

Das Wort *iki* wird in Japan auch heute noch alltäglich gebraucht, es ist sozusagen ein sprachlicher Allgemeinplatz. Man sagt etwa *iki na on'na* (eine *iki*-hafte Frau), *iki dane* (Es ist ja *iki*), *iki na kaiwa* (eine *iki*-hafte Unterhaltung bzw. ein *iki*-haftes Gespräch). Welchen Gegenständen lässt sich das Prädikat *iki*-(haft) zuordnen?

Gehen wir zunächst von dem Beispiel »*iki na kaiwa*« aus. Was ist eine *iki*-hafte Unterhaltung bzw. ein *iki*-haftes Gespräch? *Iki*-(haft)-sein ist ein positives Geschmacksurteil (Kuki 1979, 34; dt. 22; engl. 25 f.). Zuerst darf eine *iki*-hafte Unterhaltung nicht langweilig sein. Langweilig ist schon ein negatives Urteil. Man bezeichnet eine langweilige Unterhaltung niemals als *iki*. Eine *iki*-hafte Unterhaltung ist lebendig und spannend, flott, flüssig und spritzig. Ernsthafte Themen wie Politik, Ökonomie und Religion kommen üblicherweise nicht in *iki*-haften Gesprächen vor. Ein Thema, das die an einem kommunikativen Akt beteiligten Akteure und Anwesenden schwermütig macht, ist für *iki*-hafte Unterhaltung nicht geeignet. *Iki* hat mit Leichtigkeit zu tun.

Wie Kuki darlegt, ist *iki-goto* (eine *iki*-hafte Sache) eine *iro-goto* (eine Sache des Eros, der romantic affairs) (Kuki 1979, 21; dt. 15; engl. 18). *Iki na hanashi* (eine *iki*-hafte Erzählung bzw. *iki*-hafte Geschichte) erzählt eine – zumindest ihrem Gehalt nach potenziell – erotische Geschichte mit dem jeweils anderen Geschlecht. Auch Frauen müssen sich amüsieren, wenn ein Man ein *iki*-haftes Gespräch führen will, und

umgekehrt. (Ein wirklich *iki*-hafter Unterhalter kann Frauen womöglich mit einem ernst zu nehmenden Thema wie Politik amüsieren. Es kommt nicht darauf an, *was* erzählt wird, sondern *wie* erzählt wird).

Geschehnisse im Alltag, die durch tägliche Routine einer Repetition unterliegen, eignen sich nur bedingt für eine *iki*-hafte Unterhaltung, weil sie zumeist langweilig und schwermütig sind. Eine *iki*-hafte Erzählung wirkt erfrischend und impliziert immer auch ein Moment der *Neuigkeit*. In diesem Sinne eignen sich das Kennenlernen von Mann und Frau, die Liebe auf den ersten Blick als Themen für eine *iki*-hafte Erzählung.

Man kann auch Personen als *iki*-haft bezeichnen. Ausdrücke wie *iki na on'na* (eine *iki*-hafte Frau) und *iki na otoko* (ein *iki*-hafter Mann) gehören zum alltäglichen Sprachgebrauch. Wer kann ein *iki*-hafter Mann bzw. eine *iki*-hafte Frau sein? Wer verdient es, als *iki*-haft bezeichnet zu werden? Eine *iki*-hafte Person ist zunächst anziehend, auch im erotischen Sinne, sodass ein Mann bzw. eine Frau sie wird ansprechen und kennenlernen wollen. In diesem Sinne ist das *Iki*-hafte einer Person gleichbedeutend mit Schönheit. Die Schönheit im Sinne von *iki* ist aber nicht die Schönheit des Erhabenen und Absoluten. Denn das Erhabene und Absolute ist jedem menschlichen Zugang versperrt. Das Schönheitsideal von *iki* ist nicht jenseitig, sondern diesseitig. Wie ich später ausführen werde, können gerade einfache Leute das *Iki*-Ideal praktizieren. Eine perfekte Person könnte nicht als *iki*-haft bezeichnet werden. Das ist der Grund, warum ein Primus nicht *iki*-haft werden kann. Einem Streber fällt es schwer, *iki*-haft zu werden. Denn er strebt immer nach Perfektion und Erfolg. Eine Person, die das Gespräch bzw. die Unterhaltung einseitig beherrscht, Machotum, Rechthaberei und Besserwisserei – all dies wird nicht als *iki*-haft bezeichnet. Nur Personen, die verspielt sind und einen Spielraum für Verführung haben, werden als *iki*-haft bezeichnet.

#### 4.2.2 Relevante Unterscheidungen für die *iki*-Semantik

In diesem Abschnitt wende ich mich denjenigen für *iki* relevanten Begriffsunterscheidungen zu, auf die Kuki selbst eingeht (Kuki 1979, 32 ff.; dt. 21 ff.; engl. 24 ff.). Dazu gehören die Unterscheidungen von *jōhin* und *gehin*, *hade* und *jimi*, *shibumi* und *amami* und schließlich *iki* und *yabo*.

### i) Jôhin und gehin

*Jôhin* ist ein positives Urteil, *gehin* dagegen ein negatives. Die Prädikate *jôhin* und *gehin* können sich sowohl auf Sachen als auch auf Personen beziehen. Das Wort *hin* bedeutet auf Deutsch *Klasse*, und zwar nicht im sozialwissenschaftlichen Sinne, sondern im alltäglichen Sinne wie erstklassige Melonen im Supermarkt um die Ecke oder ein Sitzplatz in der zweiten Klasse im Zug usw. *Jôhin* bedeutet mithin wörtlich übersetzt *die obere Klasse* und *gehin* *die untere Klasse*. Beide Begriffe werden oft im sozialen Kontext verwendet. Auf Japanisch sagt man z. B.: *jôhin na ryôri* (ein feines Essen), *jôhin na fuku* (ein elegantes Kleid), aber auch *jôhin na fujin* (eine elegante Dame), *jôhin na furumai* (vornehmes Verhalten). Das Wort *jôhin* lässt sich mit folgenden deutschen Wörtern wiedergeben: *elegant, anmutig, fein, kultiviert, raffiniert, gepflegt*. Im Gegensatz dazu ist *gehin* ein negatives Urteil: *gemein, niedrig, vulgär*. In der deutschen Fassung von Kukis Text wird dieser Gegensatz auf den von Vornehmheit/Gemeinheit übertragen, in der englischen auf den von elegant/vulgär bzw. high class/low class. Mit der *jôhin na fujin* wird meistens eine gepflegte, elegante Frau aus einer adeligen oder großbürgerlichen Familie bezeichnet, während *gehin na otoko* einen Mann bezeichnet, der in einer Kneipe in der Unterstadt zu finden ist. Ein typischer *gehin na otoko* ist ein Mann, der rotgesichtig, immer (halb-)betrunken ist und laut und aggressiv spricht. Dafür gibt es auf Deutsch solche Schimpfwörter wie Penner und Lump. Die Prädikate *iki* und *jôhin* enthalten beide ein positives Geschmacksurteil. Aber während *iki* ohne erotisches Moment undenkbar ist, ist im Urteil *jôhin*, wie ich zeigen werde, dieses Moment nicht enthalten. In der oberen sozialen Schicht ist es verpönt, bei Tisch über Sexualität und Erotik zu sprechen. Ob es sich realiter so verhält, ist eine andere Frage. Hier geht es lediglich um begrifflich-semantic Bestimmungen. Im Gegensatz zu *jôhin* spricht ein *gehin na otoko* sehr oft und sehr gerne über Sex. Beiden, *iki* und *gehin*, kommt das Moment der Erotik und Sexualität zu. Dieses Moment muss aber in *iki* sublimiert und darf mithin nicht so unmittelbar und deutlich wahrnehmbar sein wie z. B. auf einem Bild oder in einem Pornofilm.

### ii) Hade und jimi

*Hade* bzw. *hade na* entsprechen folgende deutsche Wörter: *prächtigt, prunkhaft, auffallend, auffällig, grell, schreiend, knallig, luxuriös*. *Jimi* hingegen bedeutet *schlicht, unauffällig, anspruchslos, einfach, seriös*,

*brav, dezent, bescheiden, still, verschlossen, zurückhaltend.* Diese Unterscheidung ist Kuki zufolge wertneutral, d. h. *hade* und *jimi* können sowohl ein positives als auch ein negatives Urteil sein. Die semantische Voraussetzung dafür ist die potenzielle Anwesenheit anderer Menschen. Der Terminus *hade* meint vor allem auffallen und gesehen werden wollen. Wird das, was unter *hade* verstanden wird, übertrieben, dann wird es – von Mitmenschen – oft als aggressiv wahrgenommen. Dann nähert sich *hade* jenem unter *gehin* (gemein) Verstandenen, weil *gehin* (Gemeinheit) vor allem Direktheit, Aggressivität, Distanzlosigkeit bedeutet. Wenn und soweit *hade* übertrieben wird, widerspricht es *iki*. Eine *hade*-mäßige Frau kann folglich nie eine *iki*-hafte Frau sein. Der Goldene Pavillon in Kyōto<sup>7</sup> ist ziemlich *hade*, aber nicht *iki*. Die *hade*-gemäße Farbe ist vor allem Rot, aber auch Orange und Gold lassen sich als *hade* bezeichnen. *Jimi* bedeutet das gerade Gegenteil von *hade*. *Jimi na fuku* ist eine unauffällige, einfache und bescheidene Kleidung. Als *jimi*-gemäße Farben gelten vor allem Schwarz, Grau, Dunkelblau usw. Mit *jimi na on'na* ist eine zurückhaltende Frau gemeint, häufig mit der Konnotation von Langweiligkeit, die sich an der Art und Weise ihres Umgangs mit ihren Mitmenschen zeigt. Das kann oft mangelnde Attraktivität und Unfähigkeit, andere Mitmenschen aufzuheitern, bedeuten.

### iii) *Shibumi* und *amami* (Adjektive: *shibui* und *amai*)

Diese Unterscheidung entspricht Offenheit bzw. Verschlossenheit in Bezug auf die Mitmenschen. Sie wird aber von den Prädikaten des Geschmackssinns übertragen. *Amami*-Gegenstände sind vor allem Süßigkeiten wie Kuchen und Torten sowie Honig und Zucker, genauso wie das entsprechende deutsche Wort *süß*. Auf Deutsch kann man dieses Prädikat auf Personen anwenden wie süßes Mädchen. *Amami kankei* (eine süße Beziehung) bezeichnet auf Japanisch vor allem eine Beziehung wie die eines frisch verliebten Paares oder eines Paares in den Flitterwochen. *Amami kotoba* ist ein süßes Wort, ein verlockendes Wort, *amami sasoi* eine süße Versuchung bzw. Verführung, ein verlockendes Angebot. *Amayakasu* bedeutet (besonders Kinder) verwöhnen.<sup>8</sup> Diejenigen,

7 *Kinkakuji*, gegründet 1397.

8 Das bekannte Buch Doi Takeos (japanischer Psychoanalytiker, geb. 1920) *Amami no kozō* (1971) (*The Anatomy of Dependence* 1973) thematisiert diese Beziehung. Auf deutsch Doi 1982.

die in einer süßen Beziehung zueinander stehen, verlangen nach einander. *Amai* deutet mithin wie entsprechende Wörter westeuropäischer Sprachen auf eine mögliche Beziehung, eine interpersonale Anziehungskraft hin, die oft dazu führt, dass die Grenze zwischen Personen sich zu verwischen droht. Im Gegensatz dazu stellt *shibumi* ein negatives Verhältnis zu dem anderen und eine Abwehrhaltung dar. *Shibui*-Essen schmeckt bitter bzw. herb oder trocken. Eine Beziehung zwischen Mann und Frau ist süß. Eine bittere Erfahrung stellt sich ein, wenn wir von irgendjemandem (nicht nur von einer Frau) verraten und im Stich gelassen werden. Eine *shibui on'na* (*shibui*-Frau) ist eine Frau, die aufgrund ihres Alters und wiederholter bitterer Erfahrungen keine Beziehung mehr erwartet und von der auch die Gesellschaft nicht mehr erwartet, dass sie eine Beziehung eingeht.

#### iv) *Iki* und *yabo*

Das Gegenteil von *iki* ist *yabo*. Ein *yabo*-hafter Mann ist, im etymologischen Sinne, vor allem Provinzler und Bauer, dem die feinen Unterschiede (vgl. Bourdieu), d. h. die Spielregeln der Großstadt im Umgang mit den Mitmenschen, besonders Frauen, nicht bekannt sind. Zugleich bedeutet *yabo* *unraffiniert*. Daher lässt sich vermuten, dass *iki* etwas mit Urbanität zu tun haben könnte. Aufgrund der großen Zahl von Menschen, die in Städten leben, lernt ein Stadtbewohner notwendigerweise den Umgang mit anonymen Mitmenschen und er lernt auch, eine distanzierte, skeptische Haltung ihnen gegenüber einzunehmen. In jeder größeren Stadt existiert(e) üblicherweise ein Vergnügungsviertel, in dem man Frauen, die außerhalb von Familienbanden leben, kennenlernen konnte bzw. kann. Die Vertrautheit mit den Spielregeln für Liebe und Galanterie ist eine Bedingung für einen *iki*-haften Mann. Die Geschichte der ersten Liebe ist meistens unter *yabo* zu subsumieren. Da sich der Junge bzw. das Mädchen in aller Regel in den Spielregeln wie auch der Semantik für Liebe und Galanterie noch nicht auskennen, verfügen sie noch nicht über jenes durch Erfahrung gewonnene Raffinement bei der Verführung und beim Sex und zeigen sich in diesen Dingen in einer, oftmals verletzenden, Direktheit.



### 4.3 DIE SOZIALSTRUKTUR DER EDO-ZEIT

Um die *iki*-Semantik besser zu verstehen, versuche ich, mich über die von Pierre Bourdieu explizierten Termini und die oben dargestellten und herausgearbeiteten semantischen Unterscheidungen der Sozialstruktur der Edo-Zeit anzunähern.<sup>9</sup> Bourdieu hat den klassischen, von Marx geprägten Kapital-Begriff methodologisch erweitert und differenziert, um die Reproduktion der Klassenstruktur im Frankreich der sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts beschreiben zu können. Kapital ist ihm zufolge diejenige Ressource, welche ungleiche Lebenschancen zuweist. Entscheidend ist dabei in erster Linie die Gesamtmenge an Kapital (Kapitalvolumen), das zur Verfügung steht und zum Einsatz gebracht werden kann. Man kann es auf die Formel bringen: Je größer das Kapitalvolumen, über das man verfügt, desto größer die Chancen des gesellschaftlich Erreichbaren, ergo desto höher die Klasse, der man zugehört. Kapital existiert in unterschiedlichen Formen. Nicht nur in Form von Geld und Vermögen (ökonomisches Kapital), sondern auch in Form dauerhafter Dispositionen, welche sich im individuellen Habitus ausdrücken, in Form kultureller Güter wie Bilder, Bücher, Instrumente, Maschinen und Bildungs-Titel (kulturelles Kapital) sowie in Form persönlicher Netzwerke und Bekanntschaften (soziales Kapital) und sozialem Prestige und Anerkennung (symbolisches Kapital). Bourdieu begreift jede Form von Kapital als vergegenständlichte Zeit. Denn um Kapital zu akkumulieren, braucht man einerseits Zeit und andererseits körperliche und geistige Anstrengungen; beides ist in richtiger und effizienter Art und Weise zu investieren. Ist genug akkumuliertes Kapital vorhanden, bringt es dem Besitzer Erträge (Profit). Das verkörperte Kulturkapital (Habitus) kann der Besitzer nicht einem anderen übertragen, aber objektiviertes Kapital kann man an eine andere Person veräußern. Mit der Differenzierung der hier genannten Kapital-sorten kann Bourdieu den Begriff der Kapitalstruktur einführen. Die Kapitalstruktur verweist auf die Zusammensetzung unterschiedlicher Kapitalsorten und sie kann daher verschiedene soziale Klassen kennzeichnen. Unternehmer haben z. B. viel ökonomisches Kapital, aber

---

9 Bourdieu 1982. Eine Zusammenfassung von ihm selbst über die verschiedenen Kapitalsorten Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital findet sich in: Bourdieu 1992. Auch Rehbein 2006, bes. 110-117; Fuchs-Heinritz/König 2005, 157-171.

eher wenig kulturelles Kapital. Hingegen besitzen Intellektuelle wie Hochschulprofessoren viel kulturelles Kapital, aber eher weniger ökonomisches Kapital. (Hier gehe ich nicht darauf ein, ob dieses Beispiel tatsächlich stimmt).

Im Folgenden modifiziere ich den Kapital-Begriff Bourdieus, um die sozialen Gruppen (Stände) der Edo-Zeit zu beschreiben.<sup>10</sup>

Ich setze nun gemäß der Verteilung und der Struktur des Kapitals die für unsere Ausführung relevanten sozialen Gruppen (Klassen oder Schichten) wie folgt zusammen: *kuge* (Aristokratie des Kaiserhofs), *Daimyô* und obere Samurai, untere Samurai, Großhändler, *chônin* (kleine und mittlere Handwerker und Händler). Die Bauern lasse ich in diesem Zusammenhang außer Acht. Mönche und Priester spielten auch keine relevante Rolle in der Edo-Zeit. Das Folgende ist nichts mehr als eine Übertragung der allgemein verbreiteten Vorstellung über die japanische Gesellschaft der Edo-Zeit in die Terminologie Pierre Bourdieus. In diesem Sinne ist sie nur analytisch und nicht empirisch abgestützt. Es handelt sich lediglich um eine idealtypische Hypothese.

Ich führe folgende Kapitalsorten ein, um die genannten sozialen Stände in der Edo-Zeit zu kennzeichnen. 1. Das ökonomische Kapital, 2. das ständisch-kulturelle Kapital. Das entspricht im Prinzip der offiziellen ständischen Rangordnung der Edo-Zeit. Ich gehe davon aus, dass das ständische Kapital in seinem Volumen abhängig ist von der Höhe des Standes, den jemand einnimmt. Kuge verfügen über mehr ständisch-kulturelles Kapital, wie ich ausführen werde. Bourdieu sieht in Bildungstiteln institutionalisiertes kulturelles Kapital. Selbstverständlich gab es im Japan der Edo-Zeit kein modernes Schulsystem, das Bildungstitel verlieh. Titel und Ämter, die vom Kaiserhof verliehen wurden, hatten weniger politische als symbolische Bedeutung. Man kann annehmen, dass sich der Umfang des ständisch-kulturellen Kapitals innerhalb des Kriegerstands zu dem des ökonomischen proportional verhielt, weil der Rang eines Samurai vor allem mit *kokudaka* (Norm der Reisernte) seines Lehens bzw. seiner Pfründe (*roku*) dargestellt

---

10 Natürlich lässt sich viel dagegen einwenden, Bourdieus Begriff auf einen völlig anderen Kontext anzuwenden als dessen Entstehungskontext. Ich wage mich hier daran, weil es weniger um den exakten Gebrauch eines Begriffs geht, sondern darum, was an diesen begrifflichen Unterscheidungen sichtbar wird.

wurde.<sup>11</sup> Die unteren Samurai verfügten über ein vergleichsweise niedriges ökonomisches Kapital. Sie konnten von ihren Pfründen nicht leben und waren daher oft zu Nebentätigkeiten gezwungen.<sup>12</sup> Die Samurai wohnten in der Oberstadt in Edo, wie ich bereits dargelegt habe.

3. Das politische Kapital. Unter politischem Kapital sind politisch-administrative, polizeiliche und vor allem militärische Kompetenzen und die hieran gekoppelten Ämter zu verstehen. Die Unterscheidung von ständisch-kulturellem und politischem Kapital ist m. E. sinnvoll, um das dualistische Herrschaftssystem des feudalen Japan angemessen zu beschreiben. Damit lassen sich die zwei herrschenden Stände, *kuge* (Hofaristokratie) und *buke* (Schwertadel, Samurai), mit ihrer jeweils spezifischen Kapitalstruktur kennzeichnen. Die politische Macht und die militärische und polizeiliche Gewalt kamen in der Edo-Zeit ausschließlich dem Stand der Samurai als Monopol zu. Weil dem Tennō und seiner Hofaristokratie in der Edo-Zeit durch das Shōgunat einschränkende Vorschriften (*kinchū narabini kuge shohatto*) auferlegt waren und es ihnen verboten war, sich in die Tagespolitik einzumischen, besaßen sie kein nennenswertes politisches Kapital, aber durchaus hohes symbolisches Kapital. Es war überwiegend ständisch-kulturelles Kapital. Das war u. a. daran abzulesen, dass der Anführer der Kriegerschaften nur durch die Verleihung des Titels Shōgun durch den Tennō die Legitimation zur Herrschaft über das Land gewann. Ökonomisch war das (Über-)Leben der Kriegerschaften gesichert, aber sie hatten nicht so viel Kapital, um im kulturellen Bereich die Initiative zu ergreifen.

---

11 Die während der Edo-Zeit in den Residenzstädten zusammen angesiedelten Samurai verfügten über kein eigenes Lehen mehr, sondern bekamen das mit einem Amt verbundene Einkommen von ihrem Herrn. Dieses Einkommen (*roku*) wird hier mit dem Terminus Pfründe übersetzt. Die japanischen Pfründe wurden in Reis berechnet und angegeben. Sie wurden vom Vater auf den Sohn vererbt, da die Ämter meist erblich waren. Doch konnten der Shōgun und die Daimyōs bei Bedarf auch neue Ämter und Pfründe einrichten.

12 Ramming 1928.

	<i>kuge</i>	Daimyô, Obere Samurai	Untere Samurai	Groß- händler <sup>13</sup>	<i>chônin</i>
Gesamtkapital- volumen	groß	groß	klein	groß	klein
Wohnort in Edo	(Kyôto)	Ober- stadt	Ober- stadt	(Ôsaka)	Unter- stadt
Ständisch- kulturell	+++	++	+	-	--
ökonomisch	+	++	-	+++	-
politisch	-	++	+	-	--

#### 4.4 DER SOZIALE RAUM IM JAPAN DER EDO-ZEIT

Oft wird die vormoderne Gesellschaft Japans als feudal bezeichnet, d. h. auch, dass die Wirtschaft auf einer agrarischen Grundlage beruhte. Doch die Erforschung der japanischen Wirtschafts- und Demografiegeschichte seit den siebziger Jahren zeigt ein anderes Bild.<sup>14</sup> Müller weist darauf hin: »Es wäre jedoch falsch, daraus [aus der ethisch begründeten Vorstellung des Kriegerstandes und dem theoretischen Modell der Entwicklung von einer feudalistischen Naturalwirtschaft zu einer bourgeoisen Geldwirtschaft] eine grundsätzlich ablehnende und als ›feudalistisch‹ interpretierte Einstellung gegenüber dem Handel und der Geldwirtschaft abzuleiten« (Müller 1988, 156). Der Handel und die Geldwirtschaft wurden bereits vor der Gründung des Tokugawa-Shôgunats im Jahre 1603 dank der miteinander konkurrierenden Feudal-

13 Hier meine ich mit »Großhändler« nur das gesamte Kapitalvolumen, nicht den unter dem historischen Begriff *tonya* bzw. *toiya* bezeichneten Großhändler, der in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhundert aufstieg. Zu *tonya* bzw. *toiya* siehe Müller 1988, 165.

14 Die historischen, insbesondere wirtschaftshistorischen und demografischen Forschungen seit den siebziger Jahren kennzeichnen die Edo-Gesellschaft als erfolgreiche Prä-Industrialisierung. Repräsentativ dafür z. B. Hanley/Yamamura 1977; Hayami 1968; Hall 1970.

herren intensiv gefördert. Die Tatsache, dass die Steuer in der Edo-Zeit in Naturalien erhoben wurde, zeigt nicht, dass die damalige Wirtschaft eher eine feudalistische Agrarwirtschaft war, sondern beweist das Vorhandensein eines funktionierenden Marktes, auf dem die als Steuer eingekommenen Naturalien verkauft wurden (ebd.).<sup>15</sup> Zwar wuchsen in der Edo-Zeit sowohl das Pro-Kopf-Bruttosozialprodukt als auch die Bevölkerungszahl nur in geringem Umfange, dafür aber kontinuierlich. Hungersnöte und Agrarkrisen wie *Tenmei famine* (*Tenmei no dai kikin*; von 1781 bis 1789) suchten allerdings regelmäßig ganze Landstriche heim; sie fügten armen Regionen – insbesondere in Nordostjapan – schweren Schaden zu und hatten ökonomische und soziale Folgen für das ganze Land. Trotzdem akkumulierte sich der soziale Reichtum in der gesamten Edo-Zeit und steigerte damit auch den Lebensstandard der gesamten Bevölkerung, und zwar auch auf dem Lande. Die Wachstumszentren verschoben sich sogar von den Großstädten auf ländliche Gebiete. Während sich die Wirtschaft im 17. Jahrhundert in den Großstädten konzentrierte, lässt sie sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch die Entwicklung einer »*rural economy*« kennzeichnen.

Auch die Stadtbevölkerung profitierte von diesem allgemeinen ökonomischen Wachstum. In der Edo-Zeit blühten drei Großstädte: Edo, Ōsaka und Kyōto und wurden als *santo* (drei Großstädte) bezeichnet. Jede Großstadt zeigte einen eigenen Charakter und mit ihrer jeweils spezifischen Kapitalstruktur besondere Eigenschaften. Im Folgenden wird der sozioökonomische Hintergrund dargelegt, um die jeweils spezifischen Eigenschaften hervorzuheben und die Städte als sozialen Raum umrissen. Die Einwohnerzahl Edos betrug bereits Ende des 17. Jahrhunderts mehr als eine Million. Man erinnere sich an die von London (ca. 860.000) und Paris (ca. 670.000) zu jener Zeit. Ohne Samurai werden Edos Einwohner 1693 mit 353.588 und 1732 mit 553.000 angegeben. Ōsaka hatte 1692 345.524 und 1716 365.380 Einwohner ohne Samurai und Kyōtos Einwohnerzahl belief sich 1715 ohne Samurai auf 358.987 (Müller 1988, 123). Nach Sekiyamas Rechnung sollen 3,7 bis 3,8 Millionen Menschen zu Beginn des 18. Jahrhunderts in Städten gewohnt haben. Dies entsprach ca. 12 % der Gesamtbevölkerung des damaligen Japans (Sekiyama 1962). Dieses Zahlenverhältnis ist in kul-

---

15 Zu Wirtschaftsideologie und -dogmen der Edo-Zeit siehe auch Honjo 1965, bes. S. 1-145.

tur- und wirtschaftshistorischer Hinsicht beachtlich, auch im Vergleich mit anderen Ländern – inklusive der westlichen.<sup>16</sup>



Abb. 1

Kyôto war von 794 bis 1868 Hauptstadt Japans und Residenzstadt des Kaisers. In Kyôto liegen neben dem Kaiserhof zahlreiche buddhistische Tempel und Shintô-Schreine. Die *kuge* wohnten hier. Wegen des hohen Anspruchs der eleganten und verwöhnten Hofaristokratie und der hochgebildeten Priesterschaft entwickelte sich Kyôto zum Konsumzentrum. Zugleich bot es sich für eine umfangreiche gewerbliche Produktion an, um den Bedarf sowohl an qualitativ guter Technik als auch an anderen Qualitätserzeugnissen zu decken. Dazu gehörten Waffen, Lackwaren, Keramik, Gerätschaften für das buddhistische Zere-

---

16 Müller 1988, 124. Rozman 1973, hier S. 6: »The world's premodern urban history was mainly a Chinese phenomenon. [...] but] Tokugawa Japan was a more centralized society and it was also a more urbanized society.«

monieell, Kunstwerke und feine Erzeugnisse der Weberei und Färberei (Müller 1988, 162). Abbildung 1 zeigt eins der bekanntesten Produkt der Yuzen-Färberei im Kyôto des 17. Jahrhunderts. In der Edo-Zeit besaß Kyôto über seine ökonomische Bedeutung hinaus zwar immer noch eine große symbolische Bedeutung, war aber nicht mehr der Sitz der Regierung, denn mit dem Untergang des *Muromachi*-Shôgunats (1338–1573) büßte die Stadt den Glanz eines politischen Zentrums endgültig ein.

Ôsaka liegt nur ca. 45 km von Kyôto entfernt. Es gedieh seit dem 4. Jahrhundert unter dem Namen *Naniwa* als Hafen und Verkehrsknotenpunkt und entwickelte sich seit dem 16. Jahrhundert zuerst ebenfalls als Tempel- und Residenzstadt, dann als Handelszentrum. In Ôsaka befand sich der zentrale Reismarkt Japans zur Edo-Zeit. Daimyôs besaßen dort Lagerhäuser für Steuerreis und verkauften ihn, um andere notwendige Waren zu kaufen und ihren Bedarf zu decken. Die privilegierten Kaufleute, die ihren historischen Ursprung bereits in und vor dem Bürgerkrieg der *Sengoku*-Epoche (im 16. Jahrhundert) hatten, wurden von Daimyôs mit diesem Geschäft beauftragt und standen in fester Verbindung mit ihnen. Sie versorgten die Daimyôs auch mit den Gütern, die diese benötigten, und vergaben Darlehen – wie z. B. die Fugger in Augsburg – an die umliegenden Herrscherhäuser.

Kyôto und Ôsaka werden zusammen mit ihrer Umgebung als *kamigata* bezeichnet, d. h. als Ort bzw. als Sitz des Oberen. Im Japanischen besitzt heute noch der Terminus *noboru* (etymologisch: nach oben gehen) die Bedeutung: zur Hauptstadt/zum Sitz des Tennôs gehen, während *kudaru* (nach unten gehen) »sich von der Hauptstadt/vom Sitz des Tennôs entfernen« bedeutet. In der ganzen Edo-Zeit bedeutete *noboru*, nach Kyôto zu gehen. Daraus lässt sich auf die damals noch geltende symbolische Überlegenheit Kyôtos (bzw. *kamigatas*) gegenüber Edo schließen.

Ôsaka war vom Handel, Kyôto von Kultur und Tradition geprägt. Darüber hinaus verfügten beide Städte über eine hoch entwickelte gewerbliche Produktion. Im Vergleich mit diesen beiden Städten war Edo vor der Gründung des Shôgunats durch Tokugawa Ieyasu (1542–1616) im Jahre 1603 nicht mehr als ein kleines Fischerdorf mit einer kleinen Burg. Durch die Gründung des Shôgunats verschob sich das Machtzentrum Japans nach Edo, das hiermit zunehmende politische Bedeutung und Aufwertung erfuhr. Ökonomisch fiel ihm fast ausschließlich die Rolle eines Verbrauchermarktes zu (Müller 1988, 162 f.; auch Rozman 1974). Die Bevölkerungsstruktur Edos zeigte einen größeren

Anteil des unproduktiven Standes (Samurai). Das ökonomische Hinterland Edos, d. h. die *Kantô*-Region, war in der frühen Edo-Zeit (im 17. Jahrhundert) im Vergleich mit demjenigen Kyôto und Ôsaka (*Kinai*-Region) eindeutig unterentwickelt.

Die hier dargelegten sozioökonomischen Unterschiede der drei Großstädte sowie die oben erwähnte Distinktion zwischen Ober- und Unterstadt Edos sind von großer Wichtigkeit für das Verständnis der *iki*-Semantik. Denn sie hatte ihren Ursprung vor allem im ökonomisch und kulturell verhältnismäßig unterentwickelten Edo, und zwar in der Unterstadt.

## 4.5 DER KULTURHISTORISCHE HINTERGRUND

Kulturhistorisch erreichte die Edo-Zeit zwei Höhepunkte; den ersten in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, besonders von ca. 1688 bis ca. 1704, den anderen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis ca. 1840. Beide Epochen werden nach der jeweiligen Jahresrechnung als *Genroku*-Epoche bzw. *Bunka/Bunsei*-Epoche (oft als *Kasei*-Epoche abgekürzt) bezeichnet. Sie unterscheiden sich nicht nur zeitlich, sondern auch im Hinblick auf das Zentrum der Kultur, ihre Träger und ihre Trends. Das ökonomische und kulturelle Zentrum lag in der *Genroku*-Epoche immer noch in Kyôto und Ôsaka, also in *Kamigata*, wie in früheren Epochen der japanischen Geschichte. Damals war die Summe des akkumulierten Kapitals in *Kamigata* um vieles höher als in Edo.

Es ist hier zu betonen, dass die Träger der kulturellen Tätigkeiten in der Edo-Zeit *chônin* waren (Hall 1970, 226 ff.). Nach der offiziellen Ständeideologie des Shôgunats wurden Händler und Handwerker als untere, zu beherrschende Stände angesehen; aber mit der Wirtschaftsentwicklung, dank des wiederhergestellten Friedens seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert, und mit der Akkumulation und Konzentration von Reichtum in ihren Händen begann ihre ökonomische Macht bereits in der *Genroku*-Epoche die anderer Stände zu überflügeln. Diese Tendenz änderte sich in der *Kasei*-Epoche nicht. Während Großhändler die *Genroku*-Kultur trugen, konnten noch breitere Schichten der Stadtbewohner bis zu den mittleren und unteren *chônin* dank des kontinuierlichen Wirtschaftswachstums und der Verbesserung der Lebensverhältnisse in der gesamten Edo-Zeit am sozialen Wohlstand partizipieren.



Für den Stand der Samurai jedoch gilt dies nicht. Er verschuldete sich im Lauf der Zeit und verarmte nach und nach. Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts befand er sich in einer finanziellen Dauerkrise.<sup>17</sup> Dafür gab es verschiedene Gründe: 1. In der Edo-Zeit war jeder Dai-myō verpflichtet, selbst alle zwei Jahre in Edo zu wohnen und stets seine Hauptfrau und seine Kinder dort wohnen zu lassen (*sankin kōtai*, Schwentker 2003, 85; Tsukihara 1966). Dieses System der wechselnden Residenz belastete den Haushalt der Daimyōs und ihrer Vasallen aufs Äußerste, mehr als das Shōgunat gedacht hatte. Allein die Reisekosten nach Edo konnten 20 % des Jahresbudgets eines *hans* (Territorialstaat unter der Herrschaft eines Daimyōs) betragen. 2. In den Residenzstädten der Daimyōs und des Shōguns fanden nicht alle Samurai Anstellung. Der gesamte Stand verlor mit der Etablierung und Stabilisierung des Tokugawa-Shōgunats den Bezug auf und die Kontrolle über die Ländereien. Es gab nicht wenige Samurai ohne Land und Amt, die *hirazamurai* genannt wurden und aus denen die Mittel- und Unterschicht des Standes bestand. Der Verlust an öffentlichem Ansehen der Samurai in der späten Edo-Zeit spiegelt sich in der Berufswahl und im Heiratsverhalten deutlich wieder:

»Manchen Samurai schien es besser, auf Ruf und Rang zu verzichten, um stattdessen als Handwerker oder Kleinhändler zumindest ein sicheres Auskommen zu haben. Umgekehrt fanden Geldverleiher und wohlhabende Großbauern Gefallen daran, in den Stand der Samurai aufzusteigen. Für ein an den Samuraistand gebundenes Amt zahlte man ab 1850 einen festen Preis, oder man ließ sich gegen entsprechende Vergütung in eine Samuraifamilie adoptieren und die Kinder in eine solche einheiraten« (Schwentker 2003, 97).

Das Standessystem und seine Beschränkungen in der Edo-Zeit höhlten sich somit Schritt für Schritt selbst aus.

---

17 »Sogar Leute vom Range von 500 oder gar 1000 koku befinden sich, wie man hört, in solch einer trostlosen Lage, dass sie sich im Sommer kein Moskitonetz leisten können und im Winter ohne warme Decken auskommen müssen« (Ramming 1928, 11; zit. nach Schwentker 2003, 97).

## 4.6 *IKI*-SEMANTIK UND DER SOZIALE RAUM DER EDO-ZEIT

Jetzt können wir die von Kuki erörterten, für *iki* relevanten Unterscheidungen in den oben erwähnten sozioökonomischen Hintergrund einbetten.

### 4.6.1 *Jôhin* und *gehin*

Ich beginne mit der Unterscheidung von *jôhin* und *gehin*. Wer besitzt die Sprecherposition, wenn die beobachtende Unterscheidung von *jôhin* und *gehin* getroffen wird? *Jôhin* und *gehin* korrespondieren mit der Menge des Besitzes an ständisch-kulturellem Kapital. *Jôhin* ist vor allem derjenige, der zu einer herrschenden höheren Klasse (bzw. zu einem herrschenden höheren Stand) gehört. Der Übersetzer ins Englische übertrug *jôhin* zutreffend mit *high class*. Ein *jôhin*-gemäßer Körper wird von demjenigen erwartet, der zur herrschenden Klasse gehört. Wende ich die von mir präferierte Theorie Bourdieus darauf an, dann kann ich sagen, dass sich die Zugehörigkeit zur herrschenden Klasse entscheidend durch das Kapitalvolumen bestimmt. In der Edo-Zeit waren *kuge*, Daimyôs und Großhändler dazu zu rechnen, also *jôhin*-gemäße Stände. Wenn man *kuge* (Hofaristokratie) mit *buke* (Samurai) vergleicht, gilt *kuge* mehr als *jôhin*. Denn *kuge* waren von öffentlichen Aufgaben befreit, während die Samurai zum Militärdienst verpflichtet blieben und sich dazu disziplinieren mussten, wie es ihrem Ideal entsprach. Außer den Samurai standen auch die Großhändler unter dem Zwang, Erwerbstätigkeiten nachgehen zu müssen. Die Distanz zu jedem Sachzwang war bei den *kuge* am größten. Man erinnere sich daran, dass *gehin* vor allem Distanzlosigkeit gegenüber Gegenständen bedeutet. Die Unterscheidung zwischen *jôhin* und *gehin* ist mithin von der Menge des kulturell-ständischen Kapitals determiniert. Ein *gehin*-mäßiger Mann (*gehin na otoko*) hält keine Distanz zu seinem Lustobjekt.

*Kuge* wohnten in Kyôto. Vergleicht man in diesem Zusammenhang Kyôto mit Edo, gilt Kyôto mehr als *jôhin*. Noch heute werden Gerichte á la Kyôto fein und dünn gewürzt. Nach dem Geschmack á la Kantô (Umgebung Edos/Tôkyôs) wird ein Gericht stärker mit Sojasoßen gewürzt. Die Kantô-Art (auch *inaka fû* – provinzielle Art – genannt) wirkt stärker und direkter auf den Geschmacksinn, d. h. mehr *gehin*.

Wenn man auf den sozialen Raum in Edo blickt, wohnten *Daimyō* und *Samurai* in der Oberstadt, während die Unterstadt von *chōnin* bevölkert wurde. In der Oberstadt gab es mehr ständisch-kulturelles Kapital. D. h. die Oberstadt war *jōhin*, während Menschen und Kultur der Unterstadt als *gehin* galten. Im heutigen Japan ist mit *jōhin*-mäßiger Musik vor allem die europäische klassische Musik gemeint, weil sie vom neuen Bürgertum in der Oberstadt in der Meiji-Zeit rezipiert wurde.

#### 4.6.2 *Hade* und *jimi*

Ich komme jetzt dazu, die Unterscheidung von *hade* und *jimi* zu analysieren. Worum geht es hierbei? *Hade*-mäßige Gegenstände wie Kunst, Kleidung, Bauwerke u. dgl. benötigen viel Geld, d. h. für sie ist eine große Summe an ökonomischem Kapital erforderlich. Dies konnten sich nur die herrschenden Stände leisten, vor allem Großhändler. Denn *kuge* waren in der Edo-Zeit nicht an ökonomischem Kapital überlegen; das Einkommen des gesamten *kuge*-Standes wurde auf das Niveau eines kleinen *Daimyōs* (20.000–40.000 *koku*) begrenzt. Die *Samurai* verarmten im Lauf der Zeit, auch darauf habe ich schon hingewiesen. *Jimi* ist zunächst als Mangel an ökonomischem Kapital zu verstehen. Ein Beispiel hierfür ist ein ausgebeuteter Bauer. *Hade*-mäßige Objekte und Körper sind aber als *gehin* wahrzunehmen, wenn das ökonomische Kapital in der Kapitalstruktur sich als unverhältnismäßig dominant zeigt.

In der Kultur- und Kunstgeschichte Japans sind Kunstwerke der *Azuchi-Momoyama*-Epoche (im ausgehenden 16. Jahrhundert) und in der *Genroku*-Epoche als *hade* zu bewerten. Träger der Kultur waren zu dieser Zeit *Daimyōs* und Großhändler, die über viel ökonomisches Kapital verfügten. Abbildung 1 zeigt ein repräsentatives Kleid (*yūzen*-Färberei, hergestellt in Kyōto) in der *Genroku*-Epoche. Seine bunten und prächtigen Farben und sein dynamisches Muster repräsentieren die Macht und den Reichtum der Trägerschicht der *Genroku*-Kultur. Ogata Kōrins (Maler, Kunsthandwerker; 1658–1716) *kōbai hakubai zu byōbu* (Wandschirm mit weißen und roten Pflaumenblüten; Abbildung 2) ist ein weiteres berühmtes und repräsentatives Beispiel für die Kultur der *Genroku*-Epoche. Das Chrysanthemen-Muster in Abbildung 3 wurde von ihm entworfen und kam in Mode. Daher wurde es auch nach ihm als *Kōrin*-Muster benannt. Solche Kunstwerke wurden überwiegend im Auftrag von *Daimyōs* und Großhändlern produziert. Der Trend in der



Abb. 2



Abb. 3



Abb. 4

Genroku-Epoche ist auch in dem Gemälde *mikaeri bijin* (zurückblickende Schönheit; Abbildung 4) von Hishikawa Moronobus (1618–1694) zu erkennen. Die Frau kleidet sich in ein rotes Kleid, auf dem Blumenmuster zu sehen sind. Dieses Kleid ist nichts anderes als *hade*. Die Kultur der *Kasei*-Epoche differiert nicht nur in zeitlicher Hinsicht, sondern weist auch sozial erhebliche Differenzen zu den Kulturen früherer Epochen auf. Die hier abgebildeten Kunstwerke gelten Kuki zufolge nicht als *iki*, weil sie zu bunt und luxuriös, kurz: zu *hade* sind. Im Gegensatz dazu ist *Iki* die Ästhetik der besitz- und machtlosen kleinen *chônin*, die sich erst in der *Kasei*-Epoche am Konsumleben beteiligen und sich durch ihr Konsummuster von den oberen Ständen unterscheiden konnten. Abbildung 5 zeigt eines der bekanntesten Bilder von Suzuki Harunobu (1725?–1770), der sich mit der Technik des Farbdrucks als Meister der Ukiyo-e-Bilder etablierte. Es zeigt eine Kurtisane, die einen Brief liest und ihre noch rangniedrigere Kollegin

mit einem Besen. Dieses Bild wird oft zur Illustration des *Iki* herangezogen. Die beiden Figuren stellen den dünnen Körperbau und weniger die körperliche Schönheit und Dynamik dar. Stattdessen deutet es eine übersinnliche Dimension an. Die kalten Farben und die geometrischen Muster an ihren Kleidern vermitteln uns einen mechanischen, urbanen, sogar futuristischen Eindruck. Kuki zählt als *iki*-hafte Farben Grau, Braun, Blau (Indigo) auf (Kuki 1979, 72; dt. 45 f.; engl. 46 f.). Wie Abbildung 5 zeigt, ist die Farbe des *iki*-haften *Kimonos* nicht *hade*, sondern eher *jimi*. Ihm zufolge gilt ein geometrisches Muster als *iki*-haft. Parallele Streifen sind das Urmuster für *iki* und ein Muster ist desto weniger *iki*-haft, je weiter es davon abweicht (Kuki 1979, 63 ff.; dt. 41 ff.; engl. 42 ff.).



Abb. 5

### 4.6.3 *Iki* und *yabo*

Der Gegenbegriff zu *iki*, *yabo*, bedeutet vor allem Provinzialität und Bäuerlichkeit. Ich habe ausgeführt, dass die Samurai ihre Wurzeln auf dem Land hatten. Ein Schimpfwort für sie war *inakazamurai* (Samurai aus der Provinz, ländliche Samurai, bäuerische Samurai). Von der Pflicht des *sankin kôtai*, des regelmäßigen Residenzwechsels, waren im damaligen Edo viele Samurai betroffen, d. h. sie wurden gezwungen, regelmäßig nach Edo zu ziehen. Sie besaßen eigene Villen in der Oberstadt. »*yashikifû no yabo*« (*yabo* im Villenviertel bzw. in der Oberstadt), was darauf verweist, dass viele *yabo*-hafte Samurai in der Oberstadt zu sehen waren. Wie Kuki selbst zitiert, repräsentiert der sozio-geografische Unterschied den von *yabo* und *iki*. Man kann daher vermuten, dass *iki* die Negation von politischem Kapital und politisch-ständischer Autorität sein könnte. Das politische Kapital wurde in der Edo-Zeit vom Samurai-Stand nahezu monopolisiert. Man erinnere sich daran, dass die Semantik von *iki* sich im Vergnügungsviertel entwickelte wie in Yoshiwara in Edo. Es ist bekannt, dass die hierarchischen Ständeordnungen im Vergnügungsviertel als aufgehoben galten und ein gewisser Egalitarismus herrschte. Als Symbol dafür mussten die Samurai ihre Schwerter ablegen. Wichtig war dabei, sich mit gewissen internen Verhaltenscodes vertraut zu machen und sich daran zu halten. Wer sich mit solchen Regeln auskannte und adäquat verhielt, wurde als *iki* bzw. *tsû* gelobt. *Tsû* bedeutet Kenner. Das Verb *tsûjiteiru* heißt *sich auskennen*. Der Satz: *kare ha geijutsu ni tsûjiteiru* bedeutet: Er kennt sich in der Kunst aus, er ist Kunstkenner. Aber in unserem Zusammenhang werden mit *tsû* vor allem diejenigen bezeichnet, die sich bei verschiedenen Typen von Menschen auskennen und sie richtig zu beurteilen wissen. Mit *tsûjin* waren zu jener Zeit vor allem Menschenkenner gemeint. Im Vergnügungsviertel – nicht unbedingt eine historisch belegte Tatsache, sondern in der schöngeistigen Literatur zu finden<sup>18</sup> – galten eigene und andere Regeln als jene der Alltagswelt, die nach politischen, ökonomischen und sozialen Zwängen funktioniert. Im Vergnügungs- und Freudenviertel aber sollte man sich am Inneren des Mitmenschen orientieren. Das im Alltag akkumulierte Kapital – das politische der Samurai und das ökonomische der Großhändler –

---

18 Siehe vor allem Ihara Saikakus *Kôshoku ichidai otoko* (zuerst erschienen 1682, deutsch: Ihara 1965).

hier einzusetzen wurde negativ als *yabo* bewertet. Als *yabo* gelten diejenigen, die feine Gefühlsregungen anderer Mitmenschen nicht richtig lesen können. Die Semantik (der Code) *iki* entstand als Widerstand der unteren gegen die herrschenden Stände, die sich durch hohe Kapitalakkumulation auszeichneten.

## 4.7 DREI MOMENTE VON IKI

Nun soll der von Kuki vorgeschlagenen Inhalt des *iki*-Begriffs analysiert werden. Im zweiten Abschnitt seines Textes formuliert er die Intensionsstruktur, also drei Momente von *iki* thetisch, nämlich: *bitai* (Koketterie), *ikuji* (Trotz, Selbstbewusstsein) und *akirame* (Resignation).

Das erste ist vor allem Koketterie gegenüber dem anderen Geschlecht, d. h. Koketterie einer Frau gegenüber Männern, eines Mannes gegenüber Frauen.<sup>19</sup> Wie im zweiten Abschnitt beschrieben, verweist dieses Moment auf die Möglichkeit einer erotischen Beziehung. *Iki goto* war vor allem *iro goto* (eine Angelegenheit des Eros). Kuki vergleicht eine *iki*-hafte Beziehung zwischen Mann und Frau mit einem Spannungsverhältnis zwischen zwei Polen. »Iki ranges through meanings like namamekashisa ›lusciousness‹, tsuyapossa ›eroticism‹, iroke ›sexiness‹, and so forth, and these arise precisely from the tension implicit in the dualistic possibility« (Kuki 1979, 22; dt. 15; engl. 19). Trotzdem soll die Koketterie im *iki* kein Ziel verfolgen, etwa eine Vereinigung in der Liebe oder eine Heirat. Das im *iki* obwaltende Spannungsverhältnis soll nicht zum Verschwinden gebracht werden, vielmehr soll es aus der Sicht Kukis eine infinite, die Spannung erhaltende Annäherung beider Pole geben. Daher definiert Kuki die Koketterie im Sinne von *iki* folgendermaßen: »Die Koketterie besteht im Prinzip darin, den Abstand soviel wie möglich zu verkleinern und dabei auch nicht gänzlich aufzuheben« (Kuki 1979, 23; dt. 16; engl. 19).

Die Koketterie macht das erste Moment von *iki* aus. Aber damit *iki* als *iki* dauerhaft bestehen bleiben kann, darf die Spannung zwischen Mann und Frau nicht verschwinden. Dies wird durch das zweite Moment von

19 Es ist zu beachten, dass Kuki keine homosexuelle Koketterie in Betracht zieht, trotz der sozial- und kulturhistorischen Tatsache, dass Homosexualität in Japan nicht tabuisiert wurde. Yonosuke, ein japanischer Casanova, eroberte nicht nur Frauen, sondern auch Knaben. Siehe Ihara 1965.

*iki*, *ikuji*, gesichert. *Ikuji* haben z. B. Feuerwehrmänner und *Tobi shoku*<sup>20</sup> (Kuki 1979, 23; dt. 16; engl. 20). *Ikuji* wird in der deutschen Fassung mit »Tapferkeit« übersetzt. Aber der Begriff, den der Übersetzer der englischen Fassung wählte, »pride and honor«, ist zutreffender und angemessener. Ich möchte hier als Übersetzung von *ikuji* »Selbstbewusstsein« vorschlagen.<sup>21</sup> Der mit *iki* in Verbindung stehende freche Lebensstil und die Streitlust lassen sich auf dieses Selbstbewusstsein zurückführen. Das *iki*-hafte Verhalten von Feuerwehr- und Zimmermännern beruht auf ihrem Stolz auf den eigenen Beruf. Die Ersteren zeigen keine Furcht vor einem gefährlichen Einsatz und Letztere arbeiteten selbst im Winter nur mit Arbeitssocken in großen Höhen (Kuki 1979, 23; dt. 16; engl. 20). Dieses Selbstbewusstsein ermöglicht eine Selbstbehauptung, die ab und zu aggressiv gesteigert wird und zu Streitlust führen kann. Koketterie schützt vor einer kriecheischen Haltung und unterwürfigem Verhalten: »One must possess an inviolable dignity and grace, commonly expressed in words such as *inase* ›dashing, spirited‹, *isami* ›chivalry‹, and *denpô* ›show-off bravado‹. ... *Iki* here means more than just coquetry. It also includes a rather aggressive range of sentiments directed toward the opposite sex, showing a bit of resistance« (Kuki 1979, 23 f.; dt. 16 f.; engl. 20).

Das Selbstbewusstsein des *iki* ist nicht das eines Mächtigen. *Iki*-haftes Verhalten besteht vor allem im Widerstand gegen Mächtigere und Obere. Die von uns als *chônin* bezeichneten Stadtbewohner von Edo entwickelten ihren ethisch-ästhetischen Code durch die Unterscheidung von Menschen, die mehr Kapital hatten, also *kamigata* und *Samurai*. Das Selbstbewusstsein zeigt sich am deutlichsten, wenn es sich gegen die ökonomische (Großhändler), politisch-ständische (Samurai) und hochkulturelle (*kamigata*) Autorität behauptet. Wer sich einer solchen Autorität beugt, hat es nicht verdient, als *iki*-haft zu gelten.<sup>22</sup> Folglich wur-

- 
- 20 Zimmermänner, die sich auf Arbeiten auf dem Dach und auf hohen Gerüsten spezialisierten. Wegen der Beweglichkeit, die sie bei der Arbeit brauchten, trugen sie nur Socken namens *tabi*, auch im Winter.
- 21 Nicht im engeren Sinne des deutschen Idealismus bzw. der modernen analytischen Philosophie, sondern eher im Sinne des alltäglichen Gebrauchs.
- 22 Wenn man dieses *ikuji* mit einem deutschen Sprichwort ausdrücken müsste, dann wäre »Nur tote Fische schwimmen mit dem Strom« zutreffend. In einem Wort wie *Querkopf* scheint ein Moment von *ikuji* enthalten zu sein.



den die billigen Prostituierten (*kekoro*, *mizuten*), die für Geld mit jedem verkehrten, sogar im Vergnügungsviertel verachtet.

»Courtesans are not to be bought with money; it is ikuji that buys them«. »A high-ranking Edo courtesan would be pleased to be characterized as someone who disdains the touch of money, dirty as it is; someone who has no idea of prices of any kind; a woman who lives free of complaint, as if she were truly a daughter of the imperial or daimyo family«. »Prostitutes of Yoshiwara would give a cold shoulder to rich but yabo ›boorish‹ men over and over again« (Kuki 1979, 24; dt. 17; engl. 20 f.).

Das dritte Moment von *iki* bezeichnet Kuki als *akirame* (Resignation). Ich habe bereits gezeigt, dass *iki* ein Moment von Selbstbewusstsein hat. Aber das *iki*-hafte Selbst ist nicht das allmächtige, die Welt transzendierende, frei schwebende Bewusstsein, das alle anderen erobern und beherrschen will. Anhänglichkeit, Beharrlichkeit, Ehrgeiz, Ambitioniertheit – all dies ist denkbar weit entfernt von *iki*. Der Grund, warum diejenigen, die in dieser Welt Karriere machen wollen, nicht in der Lage dazu sind, *iki*-haft zu sein, liegt in diesen Attributen. Die Interesselosigkeit des *iki*-haften Subjekts beruht auf der Einsicht, dass die Welt und die Mitmenschen kein Gegenstand sind, über den das Subjekt frei verfügen kann. Daraus ergibt sich die Bereitschaft, die Welt zu akzeptieren, wie sie ist. Wenn es um die Beziehung zwischen Mann und Frau geht, geht es um die Bereitschaft, das Gegenüber so zu akzeptieren, wie es ist. »This word [Resignation] refers to a disinterest which, based on the knowledge of fate, permits us to detach ourselves from worldly concerns« (Kuki 1979, 25; dt. 17; engl. 21). Diese Einsicht kann auch als *amor mundi* oder *amor fati* bezeichnet werden.

Dieses Moment der *akirame* ermöglicht Kuki zufolge Koketterie um ihrer selbst willen (ebd.). Die Kurtisanen waren nicht imstande, sich aus ihrer Lage zu befreien. Sie konnten nicht, sofern sie einen Geliebten hatten, diesen halten, um zu heiraten und eine Familie zu gründen. Bestenfalls konnten sie freigekauft werden. Ihre Koketterie wurde damit zum Selbstzweck,<sup>23</sup> weil der Weg zur Heirat versperrt war. »Iki is coquetry for the sake of coquetry. Seriousness and attachment to love go

23 Die zum Selbstzweck erhobene Koketterie erscheine nun als Schönheit. Hier erinnere man sich an die Kantische Definition der Schönheit als zwecklose Zweckmäßigkeit.

counter to the being of *iki*, because, in such a case, love has been actualized and is no longer a possibility. *Iki* must transcend the bonds of love to maintain its free and flirtatious spirit« (Kuki 1979, 28; dt. 19; engl. 23). Kurtisanen mussten ihr schweres Schicksal einfach hinnehmen. In diesem Sinne waren sie ihrer Subjektivität beraubt und nicht imstande, ihr eigenes Schicksal zu bestimmen. Doch galt diese Unfreiheit nicht nur für sie, sondern mehr oder weniger für alle Menschen in der Ständegesellschaft der Edo-Zeit.

## 4.8 ORIENTALISMUSVERDACHT

Das größte in Kukis Text enthaltene Problem besteht in Folgendem: Kuki strebt an, *iki* als ethnisches bzw. nationales Phänomen darzustellen, wobei die Identität und Einheit des japanischen Volkes bzw. der japanischen Nation gar nicht in Frage gestellt, sondern vorausgesetzt wird. Bereits am Anfang seiner Ausführungen weist Kuki darauf hin, dass das Wort *iki* in kein bedeutungsgleiches Wort einer westlichen Sprache übersetzbar sei. Deshalb stellt er die Hypothese auf, »dass das ›*iki*‹ eine ethnische Eigenschaft bezeichnet« (Kuki 1979, 15 f.; dt. 9; engl. 14). Sein Text wurde in der Tat oft aus dieser Perspektive rezipiert und oft mit *nihonjin ron* in Verbindung gebracht. *Nihonjin ron* ist eine japanische populär- und pseudowissenschaftliche Literatur, welche die nationale Besonderheit Japans thematisiert. In dieser Literatur findet man eine Fülle von Beispielen für die vermeintliche kulturelle Differenz zwischen Japan und dem *Westen*,<sup>24</sup> von denen einige völlig absurd, manche aber auch ernst zu nehmen sind. Im Allgemeinen beschränkt

---

24 Hier lassen wir absichtlich offen, was mit *dem Westen*, *der westlichen Kultur* und *den Westlern* gemeint ist. Denn das Signifikat des *Westens*, der *westlichen Kultur* und des *Westlers* bleibt im Kulturvergleich in der *nihonjin ron*-Literatur zumeist unklar. Festzustellen ist lediglich, dass eine solche Diskussion immer davon ausgeht, dass die Westler und die Japaner, die westliche Kultur und die japanische Kultur voneinander grundverschieden seien (bzw. sein sollen). Aber dasselbe gilt auch für den Gebrauch des Zauberwortes »Westen« in heutigen Medien in Westeuropa und Nordamerika. Durch den wiederholten Gebrauch dieses Zauberwortes wird der Eindruck erweckt: Es existiere eine klare Trennlinie zwischen dem Westen und dem Nicht-Westen.

sich aber die *nihonjin ron*-Literatur auf Vergleiche zwischen der »japanischen« *Kultur* und der »westlichen«. Sie bezieht weder die »afrikanische« noch die »asiatische« Kultur im weiteren bzw. die »chinesische« Kultur im engeren Sinne ein. Tsukishima (1984) behandelt die ernstzunehmende kulturvergleichende Literatur vom 16. bis 20. Jahrhundert als *nihonjin ron*. Aber in den von ihm ausgewählten Texten finden sich nur Vergleiche Japans mit dem Westen. Dies mag auch seiner Auswahl von Autoren geschuldet sein, die ausschließlich »Japaner« und »Westler« waren. Weder Chinesen noch Araber noch Koreaner werden zum *nihonjin ron*-Diskurs zugelassen. Das zeigt, wie begrenzt der Vergleichshorizont der Selbstthematisierung von Japanern immer noch ist.<sup>25</sup> Die Reduktion solcher ästhetischen Kategorien wie *iki*, *wabi*, *sabi* u. dgl. auf die in Japan praktizierte Religion(-en) ist eine beliebte Methode in der *nihonjin ron*.<sup>26</sup> Sie behandelt solche Kategorien als ewig gültige und führt durch dadurch oft auf sprachlich schwer mitteilbares Metaphysisches oder Religiöses und erklärt dann plötzlich, dass dieses zur japanischen »Seele« gehöre und dass es alle »Japaner« intuitiv und vorsprachlich erfassten, aber dass es keinem »Westler« zugänglich sei. (Die Konstruktion der Japanizität als des Anderen des westlichen Logos!) Es ist selbstverständlich, dass dieser Ansatz kulturelle Erscheinungen in Japan mehr verklärt als erklärt. Darüber hinaus lässt sich durch die Häufigkeit der Verwendung bestimmter ästhetischer Kategorien in der *nihonjin ron* schlussfolgern, dass die Japaner ein ästhetisches Volk bzw. eine ästhetischen Nation seien. Auch legt die Häufigkeit der Anwendung bestimmter ästhetischer Kategorien, die sich vermeintlich nur schwer in den europäischen Sprachraum übertragen lassen, einen Ideologieverdacht nahe. Kuki selbst ist verantwortlich dafür, dass sein Text oft in die *nihonjin ron*-Literatur einbezogen wird.

Das zweite, aufs engste mit dem ersten zusammenhängende Problem liegt in seinem gesellschaftstheoretischen Modell der Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft, wie wir in der vorliegenden Arbeit im Abschnitt über Yanagita gesehen haben. Nach diesem seinerzeit vertretenen Modell soll Religion als Wert- und Normensystem einer Gesell-

25 Weiter zur *nihonjin ron*-Literatur siehe die Arbeiten Befu Harumis 1981, 1987, 1991, 1993.

26 Befu 1987, 198.

schaft zugrunde liegen und ihre Integration gewährleisten.<sup>27</sup> Dieses Modell gerät heutzutage immer mehr in die Kritik. Armin Nassehi z. B. stellt diese, besonders in der Soziologie seit ihren Gründervätern für selbstverständlich gehaltene Beschreibung des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft (und von vielen religiösen Menschen positiv akzeptierte Koinzidenz von Moral und Religion) in Frage:

»Dass Religion mit moralischer Kodierung gesellschaftlicher Ordnung und gesellschaftliche Ordnung mit religiös gestifteter Gesamtintegration zusammenfalle, ist womöglich eine Projektion, die sich aus der Perspektive der Krisenerfahrung der Moderne im Hinblick auf segmentäre Gesellschaften ergibt, die man gerade aufgrund der Verunsicherung durch Modernisierungsprozesse *ursprünglich*, oder im Falle Durkheims *elementar* nennt« (Nassehi 2003, 268; dazu auch Morikawa 2008b).

Auch Reckwitz (2006) kritisiert das ethnologische Modell der von einem gemeinsamen Wert- und Normsystem integrierten, geschlossenen Gesellschaft im kulturtheoretischen Zusammenhang. Aber es ist nicht erstaunlich, dass Kuki und Yanagita von diesem Modell ausgingen, um das distinktive Kriterium der japanischen Kultur weiter in den Religionen zu verfolgen, und schließlich, dass Kuki drei Momente von *iki* auf die drei in Japan praktizierten Religionen zurückführte. Demzufolge stammt die Koketterie aus dem Shintō, *ikuji* (Selbstbewusstsein) aus dem Bushidō, also aus dem Konfuzianismus, und Resignation aus dem Buddhismus. Aber wenn man in *iki* das wesentliche Moment für die nationalen bzw. ethnischen Besonderheiten sieht, die angeblich die japanische Identität bestimmen, stößt man auf ein weiteres Problem. Denn der Buddhismus und der Konfuzianismus haben im Ausland (Indien und China) ihren Ursprung und gehören daher zur *fremden* Kultur. Hingegen ist im Moment der Koketterie die »urjapanische Mentalität in der vorbuddhistischen Zeit« zu finden (Okada 1999, 66). Folglich erhält dieses Moment einen höheren Stellenwert und sowohl Kuki als auch seine Interpreten konzentrierten sich darauf, das Moment der Koketterie herauszuarbeiten, um das Japanische vom *Westlichen* abzusetzen. Okada, der Übersetzer der deutschen Fassung, arbeitet in dieser Richtung einen Kulturvergleich zwischen Japan und dem *Westen* heraus.

---

27 Repräsentativ dafür ist das Modell Emil Durkheims und Herbert Spencers.

Koketterie ist an sich ein universales Phänomen. Wie aber lässt sich die japanische Koketterie von der westlichen unterscheiden? Kuki sagt z. B.: »Ein Rausch der sogenannten amour-passion bei Stendhal heißt eben eine Abwendung vom ›Iki‹« (Kuki 1979, 29; dt. 20; engl. 23). »Nothing could be less like iki than sirens, ›writhing salaciously in the branches of aspen tree‹, or the crazed maenads ›cavorting with satyrs and their cohorts‹ at festivals in honor of Bacchus. Unabashed hip-wagging coquetry, Western-style, is also out of question. Iki must be subtle, content with suggesting movement in the direction of the opposite sex« (Kuki 1979, 51; dt. 32; engl. 35). Nach der Interpretation Okadas orientiert sich »die europäische Koketterie bei aller Anständig- und Ehrbarkeit der Frauen, die sie ausüben, recht stark auf die Jugendfrische im ›Naturzustand‹ hin« (Okada 1999, 65). Im Gegensatz dazu sieht Kuki die japanische Koketterie weniger in den Mädchen als vielmehr in älteren, reiferen Frauen, weil sie Welterfahrung haben und die Resignation kennen. »Während an die japanische Koketterie von ›Iki‹ in dieser Weise eine Resignation gebunden ist, scheint mir die europäische Koketterie, wo das Lustprinzip des Habens in Bezug auf das Objekt der Begierde dominiert, zur Jagdkultur zu gehören« (Okada 1999, 66).

Um sein Argument für die japanische Koketterie zu verstärken, schließt sich Okada, der als guter Japaner an den grundlegenden Kulturunterschied zwischen Ost und West auf der ontologischen Ebene glaubt, an die Konzeption des *marebito* an, die von dem japanischen Ethnologen und Literaturwissenschaftler Origuchi Shinobu (1887–1953) eingeführt wurde. *Marebito* bedeutet, wörtlich übersetzt, Besucher, allerdings in diesem Zusammenhang einen Besucher aus dem Reich der Toten. *Marebito* besuchen gelegentlich die Menschen zu Hause. Aber es braucht ein Leitobjekt bzw. eine Leitperson (*yorishiro*), weil *marebito* an sich eine spirituelle Existenz und somit fleischlos ist. Als Leitpunkt gilt zum Beispiel eine Frau, indem sie sich durch Tanz und Gesang als Schamanin ausweist. Okada weist auf die vermeintliche Parallelität der Koketterie der *Geishas* mit der tanzenden Schamanin im *marebito*-Konzept hin, die durch ihren Tanz und ihren Gesang zwischen dem göttlichen Besucher (*marebito*) und dem menschlichen Gastgeber vermittelt. Dabei fungiert sie als gemeinsamer Bezugspunkt von Geist und Mensch und die Grenze zwischen Lebenden und Toten wird dadurch überwunden, dass sie in Ekstase geraten.

Okadas Leseart von Kukis Text ist womöglich nicht falsch, vielmehr könnte man sie als legitim bezeichnen, soweit Kuki selbst *iki* als eine ethnische Eigenschaft der Japaner konzipiert. Aber diese Interpretation

erklärt weniger kulturelle Phänomene in Japan, sondern verklärt sie. (Hier ist nicht der Ort, auf die Rezeptionsgeschichte von Kukis Text einzugehen). Die hier dargelegte Art des Kulturvergleichs bringt in musterhafter Weise die Japanizität als das Andere des Westens hervor und trägt somit dazu bei, die imaginäre Einheit und Identität des Westens zu verstärken. Die japanische Kultur im Singular gründet in der Shintô genannten Religion. Auch der Westen wird als ewiggültige kulturelle Einheit ohne innere Widersprüche, als »Jagdkultur« repräsentiert. Selbstverständlich kannte Kuki Luhmanns Studien über die Evolution der Liebessemantik im neuzeitlichen Europa nicht, aber der Übersetzer der deutschen Fassung hat es unterlassen, auf sie hinzuweisen. Sonst hätte er die Liebessemantik und das Liebesideal des Westens nicht als ewig gleich dargestellt, sondern seine temporalen und sozialen Veränderungen beobachten und die *amour passion* Stendhals kontextualisieren können (Luhmann 1982). Erzählungen und Filme über die Liebe zwischen einem reifen Mann und einer reifen Frau gibt es in Europa mehr als genug und erotische Dienstleistungen durch reifere, über vierzig- oder fünfzigjährige Prostituierte auch. Es gilt hier zu sehen, dass der imaginäre kulturelle Unterschied zwischen Ost und West mit dem Gegensatz von Spiritualität und Materialität codiert wird – ein alter Kunstgriff des Okzidentalismus (vgl. Kapitel 2 der vorliegenden Arbeit). Okadas »Jagdkultur« stellt nichts anderes als eine Bezeichnung für eine imaginäre kulturelle Einheit des Westens dar und kann als ein »gefährliches Supplement« im Sinne Derridas (Derrida 1967) gelesen werden.

Im Grunde genommen stehen die von Kuki postulierten drei Momente von *iki*: Koketterie, Selbstbewusstsein und Resignation im Verdacht des Orientalismus. Denn Kuki konstruiert seine eigene Kultur, d. h. die japanische, nach den Unterscheidungen, mit denen man den Orient konstruiert. Das Moment der Koketterie impliziert auch die des Mannes gegenüber Frauen. Aber von größerem Gewicht ist Kuki zufolge selbstverständlich die einer Frau gegenüber Männern, womöglich weil Kuki selbst ein Mann war. Es ist ein typischer Umgang des Westens mit einer fremden Kultur, sie zu effeminieren. Das zweite Moment, *ikuji* – das ich lieber als Selbstbewusstsein übersetzen möchte –, führt Kuki merkwürdigerweise auf den *Bushidô*, den Weg der Samurai zurück. Der Samurai ist aber hier als eine Variante des *noble savage* auszulegen, mit dem der Westen die fremde Kultur immer repräsentiert. Resignation, d. h. Verzicht auf materiellen Besitz, steht für Spiritualität. Wie erwähnt, besteht der altbekannte Kunstgriff des Okzidentalismus darin,

den kulturellen Unterschied von West und Ost mit dem Gegensatz von materiell/spirituell aufzuladen.

## 4.9 SOZIALTHEORETISCHE IMPLIKATIONEN

Besitzt Kukis Text nur noch einen historischen Wert? In diesem Abschnitt möchte ich eine andere Interpretation andeuten als die übliche. Neben dem oben dargelegten Ansatz, *iki* auf die symbolische Struktur der Religionen zurückzuführen, die vermeintlich geschichtslos und ewig sind, ist in den Ausführungen Kukis ein anderer Ansatz zu finden, nämlich *iki* aus sozialer Praxis zu erklären. In der Tat weist Kuki auf den sozialhistorischen Entstehungszusammenhang der *iki*-Semantik hin. Die »Resignation«, die *iki* konstituiert, ist Gleichgültigkeit, Interesselosigkeit. Woher aber kommt sie? Seine Antwort ist klar: »*Iki* arises from the ›world of suffering [kugai]‹ in which ›we are scarcely able to keep afloat, carried down on the stream of ukiyo‹« (Kuki 1979, 26; dt. 18; engl. 21).<sup>28</sup> Mit *kugai* ist hier das Vergnügungsviertel gemeint, denn für die dort arbeitenden Kurtisanen ist es nichts anderes als *kugai*, d. h. eine von Leid erfüllte Welt.

Ich verfolge kurz diesen Ansatz und versuche damit die sozialtheoretische Möglichkeit, d. h. das Potenzial, das sich im Hinblick auf diese Fragestellung in Kukis Text verbirgt, aufzuzeigen. Den ersten Anhaltspunkt dafür bietet das Sprichwort: »*yabo ha momarete iki ni naru*« (»Yabo turns into iki, after so much suffering«) (Kuki 1979, 26; dt. 18; engl. 22).<sup>29</sup>

Das Sprichwort impliziert eine andere Geschichte als der Religionsreduktionismus. Ich habe bereits gezeigt, dass die Unterscheidung von *iki* und *yabo* auf dem räumlichen und sozialen Gegensatz von Stadt und Provinz beruht. Ein Mädchen aus der Provinz – vielleicht als Kurtisane verkauft – lernt fremde Menschen im Vergnügungsviertel kennen. Es lernt dort den Umgang mit ihnen auf der Grundlage anderer Spiel-

28 Auf Deutsch: »Kurz, das ›Iki‹ findet seinen Ursprung in der ›leiderfüllten Welt‹ [= *kugai*], wo ›man keinen Hafen findet, sondern nur treibt‹«.

29 Hier zitiere ich auch aus der deutschen Fassung, um an diesem Beispiel zu zeigen, dass sie schwer verständlich ist: »Indem Abgeschmacktheit geschlagen und gemahlen wird, wird aus ihr das ›Iki‹«.

regeln als jenen in der Provinz und macht nicht nur positive, sondern auch negative Erfahrungen wie Betrug, enttäuschte Liebe usw. Es kommt durch Wiederholung des Verliebenseins und der Enttäuschung zu der Einsicht, dass es die Welt und seine Mitmenschen nicht als Gegenstand nach seinem Willen beliebig zu lenken vermag, sondern die Subjektivität der anderen Mitmenschen anerkennen und auch die Welt, so wie sie ist, zunächst und zumeist akzeptieren muss. Kuki weist deutlich darauf hin, dass Frauen im Vergnügungsviertel mehr schmerzvolle Enttäuschungen mit Männern erleben können (Kuki 1979, 25; dt. 17; engl. 21). Durch solche bitteren Erfahrungen lernt das Mädchen und macht sich mit den zur Urbanität gehörenden Regeln vertraut. Dazu gehören Zurückhaltung und die Bereitschaft, gegebenenfalls auf eigene Wünsche zu verzichten und die Welt und das Gegenüber so zu akzeptieren, wie sie sind. Das nennt Kuki Resignation. Diese Resignation ist aber nicht unbedingt auf den Buddhismus zurückzuführen, wenn man einen Lernprozess des Bewusstseins unterstellt. Sondern: Die Resignation beruht auf der Einsicht in das Dasein des Mitmenschen. Jetzt können wir besser verstehen, warum Kuki sagte, dass *iki* auf dem Weg von einem süßen Mädchen zu einer *shibu* Frau vor allem durch Welterfahrung entsteht. Das süße Mädel versteht es nicht zum Gegenüber Distanz zu halten. Die Grenze zwischen den zwei Liebenden verschwindet seinem Liebesideal nach und die zwei Subjekte lösen sich in eins auf. Eine *shibui* Frau ist wegen ihrer bitteren Erfahrungen und wiederholten Enttäuschungen in sich zurückgezogen und erwartet vom Gegenüber keine Beziehung.

Dieser Lernprozess erinnert eher an Hegels Kampf um Anerkennung als an den Buddhismus. Die Dialektik der Anerkennung beginnt dort, wo mehrere Bewusstseine aufeinander treffen. »Es ist ein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein. Erst hierdurch ist es in der Tat; denn erst hierin wird für es die Einheit seiner selbst in seinem Anderssein« (Hegel, Bd. 3, 144 f.). Dies geschieht in einer Großstadt eher und häufiger als auf dem Land. Man erinnere sich hier an ein japanisches Sprichwort: »*Kaji to kenka ha edo no hana*« (»Brand und Streitereien blühen in Edo«). Außer für häufige Brände war Edo für Streitereien – also den Kampf um Anerkennung – bekannt. Denn auf dem Land sind die interpersonellen Verhältnisse überschaubar und es lässt sich durch das An-sich-sein der Sittlichkeit (Primärgruppen im sozialwissenschaftlichen Sinne) regulieren (vgl. Hegel, *Rechtsphilosophie*, in Bd. 7). Wie der rapide Bevölkerungszuwachs zeigt, war ein großer Teil der Bewohner Edos aus anderen Landesteilen zugezogen und sie waren einander



fremd. Die sozialen Beziehungen in Edo konnten nicht mehr auf Primärgruppen basieren (Nishiyama 1972, 27). Als Beweis für die Anonymität im Leben Edos und die Interesselosigkeit der Menschen füreinander zitiert Nishiyama ein Dreizeiler-Gedicht Matsuo Bashō (1644–1694): »*aki fukashi tonari ha nani wo suruhitozo*« (»Im tiefen Herbst, was macht der Mensch nebenan?« D. h.: Es ist gleichgültig, was der Mensch nebenan macht, im Vergleich mit der Schönheit des tiefen Herbstes).

Die Anerkennung zwischen Mann und Frau ist Liebe. Hier ist deshalb auf die »Vereinigung in Liebe« in Hegels Frankfurter Schriften hinzuweisen – das alte Motiv für die Dialektik der Anerkennung. Der erste Unterschied zwischen Hegel und Kuki liegt aber in Folgendem: Für Hegel werden zwei entgegengesetzte Subjekte in der Liebe vereinigt. In dieser Vereinigung erscheint nun das Ganze. »In der Liebe ist dies Ganze nicht als in der Summe vieler Besonderer, Getrennter enthalten; in ihr findet sich das Leben selbst, als eine Verdoppelung seiner selbst, und Einigkeit desselben. [...] In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr Getrenntes, [sondern] als Einiges, und das Lebendige fühlt das Lebendige.« (Hegel, Bd. 1, 246). In der *Phänomenologie* formuliert er: »Das erste [Bewusstsein] hat den Gegenstand nicht vor sich, wie er nur für die Begierde zunächst ist, sondern einen für sich seienden selbständigen, über welchen es darum nichts für sich vermag, wenn er nicht an sich selbst dies tut, was es an ihm tut« (Bd. 3, 146). Die in der Liebe vereinigten zwei können sich nicht mehr trennen, nur der Tod trennt sie (Bd. 1, 246). Aber »im Kind ist die Vereinigung selbst ungetrennt worden« (Bd. 1, 249). Durch die Ehe geben die zwei »ihre natürliche und einzelne Persönlichkeit in jener Einheit« auf; und die Familie ist somit bei Hegel eine Person (*Rechtsphilosophie*, § 162, in: Bd. 7). Jedenfalls gehen die zwei Liebenden in der Philosophie Hegels im Großen und Ganzen auf, in einem noch größeren Subjekt im Singular.

Hier ist nicht darauf einzugehen, ob Hegels philosophische Beschreibung der Liebe und der Familie nichts anderes als eine Rechtfertigung der modernen bürgerlichen und patriarchalischen Kleinfamilie und der männlichen Herrschaft darstellt. Jedenfalls geht das lebendige Spannungsverhältnis – besonders die Koketterie – zwischen Mann und Frau aus der Sicht Kukis mit der Ehe verloren, aber auch mit der physischen Eroberung. Mit einem Zitat aus einem Text Nagai Kafūs:

»Nichts ist enttäuschender als der gelungene Flirt mit einer Frau«, soll heißen,<sup>30</sup> dass sich das lebendige Spannungsverhältnis und somit die *iki*-hafte Beziehung von zwei Menschen mit der Vereinigung in der Liebe (und in der physischen Intimität) auflöst.<sup>31</sup> Das *iki*-Phänomen besteht nur interpersonal, d. h. die Pluralität des Subjekts wird vorausgesetzt. Die *iki*-hafte Beziehung zwischen Mann und Frau wird Kuki zufolge von zwei parallelen, d. h. sich ewig nicht berührenden Linien symbolisiert. Dieses Konzept lässt sich als Kritik an der neuzeitlichen Subjektphilosophie seit Descartes in Europa lesen, demzufolge das transzendente Subjekt ohne Weltbezug alles Mögliche vergegenwärtigt, vergegenständlicht und somit vergewaltigt, und als ein Modell der Intersubjektivität.<sup>32</sup>

Mit der hier angedeuteten Auslegung kann man nun besser begreifen, warum die *amour passion* von *iki* weit entfernt ist. Denn das Selbst löst sich im Rausch der *amour passion* auf und damit auch die spannende, lebendige Beziehung der Intersubjektivität mit zwei Polen. Es ist gerade das Gegenteil von *iki*, wenn ein autoritärer Gestus und Machotum das Gespräch einseitig dominieren und andere Anwesende zum Schweigen bringen. Sie werden in der Semantik von *iki* immer als *yabo*, d. h. provinziell, ländlich, bäuerlich negativ bewertet. Das eine Subjekt beraubt mit einem Anspruch auf Absolutheit das andere Subjekt seiner Freiheit und verdinglicht es auf diese Weise. Harootunian bemerkte schon: »the yabo allegorize the West« (Harootunian 2000, 233).<sup>33</sup> In den Augen Kukis erschienen als *yabo* sicher westliche Männer, die Frauen autoritär beherrschen und zum Schweigen zwingen

---

30 Kuki 1979, 22. »Es gibt keine so ratlos nichtige Frau wie diejenige, die man begehrt hat und bekommen« (dt. 15). »there is nothing more pathetic than having a woman after trying to have the woman« (engl. 19).

31 Ob dieses Ideal einer Mann-Frau-Beziehung als japanisch zu bezeichnen ist, weiß ich nicht. Denn vulgär wird auch in Deutschland als ein männliches Ideal genannt: Zu Hause eine treue Ehefrau, draußen eine geile Geliebte. Es beweist, dass die monogame Beziehung für viele Menschen, anders als in der Darstellung Hegels, nicht als lebendig, sondern als langweilig wahrgenommen wird.

32 Soziologisch gesehen lässt sich die *iki*-Semantik als Regulativ von Interaktion auslegen.

33 Wenn man den Code *iki/yabo* als Zugang/Versperrung zur Interaktion versteht, impliziert dies, dass Kuki »den Westen« von der Kommunikation über die Japanizität aussperrte.

wollen, und westliche Frauen, die sich männerabhängig geben und denen von Männern nur eine passive Rolle (auch in der Familie: Man erinnere sich an die *Rechtsphilosophie* Hegels) zugewiesen wurde. Es ist schon ironisch, dass Kuki in der Kurtisane mehr lebendige Subjektivität und in den Beziehungen im Vergnügungsviertel der Edo-Zeit nicht gestörte, unverletzte Intersubjektivität bzw. Mitsein sah. Nichts anderes als *yabo* stellt zugleich das autoritäre Subjekt der modernen westlichen Philosophie seit Descartes dar, das alles Mögliche vergegenwärtigen, verdinglichen, beherrschen und vergewaltigen will. Dieses Subjekt hat keinen Realitäts- und Weltbezug, weil es sich aus der von (fremden) Mitmenschen bevölkerten Welt in die Provinz, aufs Land (etwa in den Schwarzwald, Warburg in Westfalen usw.), schließlich in sich selbst zurückzieht, wo keine Fremden zu sehen sind, und es maß sich gerade durch diesen Rückzug an, sich selbst als das Zentrum der Welt zu sehen, ohne zu wissen, was auf der Welt gerade passiert, und stellt sich so die Provinz als Ort des eigentlichen Daseins vor.

## 4.10 SCHLUSSBEMERKUNGEN ZUM KAPITEL 4

Die *iki*-Semantik und die darauf beruhende Semantik sind als Distinktionsstrategie und Ästhetik der macht- und besitzlosen Menschen (*chônin*) einer »Konsumgesellschaft« in der späteren Edo-Zeit entstanden, deren Existenz die Forschungsergebnisse der Wirtschaftsgeschichte untermauern.<sup>34</sup> Ich vermeide es allerdings – anders als Kuki –, sie im Vergleich mit späteren Konsumgesellschaften wie in Tōkyō in den 1920er, in Paris in den 1960er Jahren und in der Gegenwart als *authentisch* zu betrachten. Kuki selbst wies die Möglichkeit zurück, die *iki*-Ästhetik als nationale Eigenschaft der Japaner auf westliche Gesellschaften zu übertragen, wenn er auch auf die Affinität des Geistes von *iki* mit dem Dandyismus im *fin de siècle*, besonders mit den Gefühlslagen in *Les fleurs du mal* von Charles Baudelaire hinwies (Kuki 1979, 93 f.). Als Grund dafür führte er die männliche Dominanz (der europäische Dandyismus beschränke sich auf Männer) und die christliche Geschlechts-

---

34 Es ist mithin fragwürdig, mit dem Modell der Hochkultur (Tenbruck) bzw. der stratifikatorisch differenzierten Gesellschaft (Luhmann) die Gesellschaft der späteren Edo-Zeit zu verstehen. Nicht zuletzt deshalb, weil die obere soziale Schicht in diesen Modellen repräsentativen Charakter besitzen soll.

moral an. Aus heutiger Sicht ist die Geschichte anders verlaufen, als Kuki dachte. Er sah weder, dass sich für den christlich geprägten Paternalismus, d. h. die männliche bzw. väterliche Autorität des Abendlandes grundlegende Veränderungen anbahnten, noch die Auflösung der bürgerlichen Familie und die Abnahme der Heiratsrate.

Der Kapitalismus mit seiner extremen Ausformung der Konsumgesellschaft erfasst immer größere Teile der Weltbevölkerung und der Minimalismus von *iki*, den Kuki als Resignation bezeichnete, wird als Zeichen – in diesem System – verbraucht und trägt zum Gegenteil von Resignation bei.<sup>35</sup>

---

35 Als Beispiele nenne ich hier *Muji* und *Comme des Garçons*. *Muji* ist die Marke eines Unternehmens, das zu einem japanischen Konzern gehört. Sie ist bereits seit Langem im Konsumleben westlicher Metropolen etabliert. Das Konzept der Marke verbindet man gern mit dem Buddhismus. *Comme des Garçons* ist ein Modelabel für junge Frauen, das von der japanischen Designerin Kawakubo Rei 1969 gegründet wurde. Zu *Muji*: <http://de.wikipedia.org/wiki/Muji> (zuletzt gesehen am 22.05.2012). Zu *Comme des Garçons* Spivak 1999, 338 ff.