

Heidegger und Japandiskurse: Zur japanischen Modernitätskritik nach dem 11.3.2011¹

Hans Peter Liederbach (Nishinomiya)

In der intellektuellen Öffentlichkeit Japans ist die dreifache Katastrophe vom 11. März 2011 zum Anlass genommen worden, die Moderne in Japan erneut zu problematisieren. Zahlreiche Journalisten, Publizisten, Schriftsteller, Sozial- und Politikwissenschaftler, Künstler und auch Philosophen kommen bei aller Verschiedenheit ihrer Fragestellungen, Analysen und Resultate darin überein, die seit der Meiji-Zeit stattfindende Modernisierung der Kultur und Gesellschaft Japans kritisch bis ablehnend zu bewerten. Modernitätskritik ist in Japan nicht ungewöhnlich, und sie tritt nicht nur nach Katastrophen eines Ausmaßes wie der vom 11. März auf; allerdings verändert der Kontext die Reichweite der Kritik und wendet sie ins Grundsätzliche.

Die japanische Modernitätskritik nach dem 11. März äußert sich in zwei unterschiedlichen Formen: einer popularisierenden, hier unter dem Titel „Japandiskurse“ (*Nihonjinron*) zusammengefassten, und einer an Heidegger anschließenden, philosophisch motivierten Kritik. Die Absicht dieses Aufsatzes ist, beide aufeinander zu beziehen. Diese auf den ersten Blick ungewöhnliche Zusammenstellung rechtfertigt sich daraus, dass die Philosophie, wenn sie in ihrer Kritik an der Moderne Heidegger folgt, sich in eine strukturelle Nähe zu den Japandiskursen begibt, was für eine philosophische Modernitätskritik als solche weitreichende Folgen hat.

Im folgenden sollen nach einer Übersicht über die Modernitätskritik in den Japandiskursen (I) die modernitätskritischen Reaktionen von Seiten der Philosophie dargestellt werden (II). An die Herausarbeitung der strukturellen Bezüge und Gemeinsamkeiten zwischen beiden (III) schließt sich eine Diskussion der auf Heidegger rekurrierenden Modernitätskritik und ihrer problematischen Aspekte (IV) an.²

1 Dieser Aufsatz ist die überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrages, den ich am 10. März 2012 an der Tōhoku-Universität/Sendai und am 17. März 2012 am Goethe-Institut Kyōto jeweils in japanischer Sprache gehalten habe. Den Veranstaltern der internationalen Konferenz „Disaster and the Creation of Value System“ in Sendai sowie des deutsch-japanischen Symposiums „Möglichkeiten der Philosophie nach dem 11.3.2011“ in Kyōto sei an dieser Stelle für ihre Einladung herzlich gedankt. Ebenso danke ich den Diskutanten beider Veranstaltungen für wertvolle Hinweise und Anregungen.

2 Es sei betont, dass die hier angeführten Beispiele notgedrungen eine Auswahl darstellen. Weder konnten alle relevanten Beiträge zum Thema berücksichtigt werden, noch war es möglich, den einzelnen Texten jeweils volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; schon gar

I

Bevor auf die einzelnen Beispielen eingegangen werden soll, ist eine Klärung des Ausdrucks „Japandiskurse“ angebracht. Es handelt sich dabei, vereinfachend gesagt, um ein Genre von Selbstverständigungsliteratur. Deren Niveau variiert beträchtlich und reicht von wissenschaftlich seriösen Untersuchungen bis zu dumpfester Propaganda. Abgesehen davon spiegelt sich in allen Japandiskursen ein gebrochenes Selbstverständnis, das, den japanischen Modernisierungsprozess seit seinen Anfängen begleitend, von zahlreichen Schriftstellern, Künstlern, Wissenschaftlern und Philosophen immer wieder artikuliert worden ist. Dieses gebrochene Selbstverständnis arbeitet sich stets an einem bestimmten Gegensatz ab, dem zwischen Japan und dem Westen. Das Schema der Entgegensetzung zweier voneinander vermeintlich unabhängiger Entitäten ist die gemeinsame Voraussetzung für eine Vielzahl von vergleichenden Untersuchungen in den verschiedensten Sachgebieten wie Sozial-, Kultur- und Wirtschaftswissenschaften, Linguistik, Medizin, Ethnologie, Anthropologie, Psychologie, Literatur und auch Philosophie. In einem dreipoligen Spannungsverhältnis von vormoderner japanischer Kultur, westlicher und japanischer Moderne entstehen Theorien, die nicht zuletzt einem therapeutischen Zweck dienen; sie sind Angebote von Möglichkeiten des Selbstverstehens vor dem Hintergrund einer als problematisch empfundenen Moderne. Selbstverstehen ist hier als wertorientierte Selbstvergewisserung zu interpretieren, denn es geht in den Japandiskursen in der Regel um die Wiederentdeckung und Neuaneignung von genuin japanischen Werten, die als zeitlos gültig, von westlich modernen Werten als wesentlich verschieden ausgegeben werden (BEFU 1990:38). Die Katastrophe vom 11. März hat diesen Selbstvergewisserungsdiskursen neuen Auftrieb verliehen.

So sieht der Politikwissenschaftler Mikuriya Takashi 御厨貴 die Katastrophe als Epochenschwelle und als Beginn von etwas Neuem, wenn er schreibt: „Auf lange Sicht wird es so kommen müssen, dass der 11. März die grundlegenden Denkweisen und Handlungsformen der Japaner verändert.“ (MIKURIYA 2011: 28) Mit den „grundlegenden Denkweisen und Handlungsformen“ sind spezifisch moderne Denkweisen und Handlungsformen gemeint. Die seit der Meiji-Zeit stattfindende „Modernisierung, d.h. die Entwicklung von Wissenschaft und Technik, das Bevölkerungs- und Wirtschaftswachstum“ sei „an ihre Grenzen gestoßen“ (MIKURIYA 2011:28). Angesichts dieser Schwierigkeiten plädiert Mikuriya für den Rückzug aufs Eigene und empfiehlt die „Galapagosierung“ (*garapagosu-ka*) Japans in der Welt (MIKURIYA 2011:29).

Ähnlich, wenngleich radikaler, argumentiert der Sachbuchautor Satô Masaru 佐藤優. Auch er sieht mit dem 11. März eine Grenze erreicht, insofern man mit den Prinzipien, auf denen das moderne Japan errichtet worden sei – Satô nennt hier besonders Rationalismus und Individualismus – den Herausforderungen der

nicht soll der Anschein erweckt werden, die Reaktionen der japanischen Intellektuellen auf die Katastrophe vom 11. März erschöpften sich in Modernitätskritik.

Katastrophe nicht gewachsen sei (SATÔ 2011:49). Dass die Japaner die Krise trotzdem bewältigen konnten, liege am „Erwachen des altjapanischen Geistes“ (*Yamato damashii*; SATÔ 2011:56).

Von einem ästhetischen Standpunkt betrachten der Grafik-Designer Hara Ken'ya 原研哉 und der Publizist Matsuoka Seigô 松岡正剛 die Ereignisse vom 11. März. Auch ihre Bemerkungen implizieren eine Kritik an der Moderne insgesamt. Im Verlauf der Modernisierung hätten die Japaner ihre „ihnen eigentümliche Sensibilität“ (*Nihonjin toshite no kanjusei*) „vergessen“ (HARA/MATSUOKA 2011:113), und es gelte, sie wiederzugewinnen. Genuin japanische Tugenden und Werte wie „Sorgfalt/Gewissenhaftigkeit, Genauigkeit, Feinheit und Einfachheit“ seien das „Kapital“ bzw. der „Rohstoff“, auf den nun zurückgegriffen werden müsse (HARA/MATSUOKA 2011:107). In ihnen spiegele sich die „den Japanern eigentümliche Empfindsamkeit“ (HARA/MATSUOKA 2011:113), deren Ursprung in der altjapanischen Dichtung des *Man'yôshû* und des *Kokin wakashû* zu suchen sei (HARA/MATSUOKA 2011:107).

Der Ideenhistoriker Tsurumi Shunsuke 鶴見俊介 stellt die Moderne insgesamt in Frage, wenn er die Japaner als „Zivilisationsflüchtlinge“ bezeichnet und die Rückkehr zu einer Haltung empfiehlt, wie sie in Kyôgen-Stücken ausgedrückt ist, d.h. „gegenseitige nachbarschaftliche Hilfe und Austausch von Dingen“ (TSURUMI 2011:33).

Die genannten Autoren stimmen darin überein, dass die Katastrophe vom 11. März als Symptom für ein tieferes kulturelles Problem aufzufassen sei; sie gilt ihnen als Anlass für eine grundsätzliche Kritik an der vom Westen übernommenen Moderne und eine Rückbesinnung auf durch die Modernisierung verloren gegangenen, vermeintlich genuin japanischen Werte und Einstellungen. Mit ihrer Gegenüberstellung von „westlicher Moderne“ und „japanischem Wesen“ stehen die genannten Beispiele in einer Kontinuität mit älteren Japandiskursen wie denen von NAKANE (1970), DOI (1973), KIMURA (1988) und HAMAGUCHI (1988).

Diagnose und Therapievorschläge der hier vorgestellten Japandiskurse bedienen sich eines Verfahrens, das Naoki Sakai als „Cofiguration“ bezeichnet hat (SAKAI 1997:51f.). Demnach stellt der oben angesprochene, von den Japandiskursen vorausgesetzte Gegensatz von Japan und dem Westen keine naturgegebene Tatsache dar, sondern verdankt sich einer Imagination sowohl des Eigenen wie des Fremden. Um sagen zu können, was das genuin Japanische im Gegensatz zum Westen sei, muss man sich zuvor schon eine Vorstellung vom Westen gemacht haben, wobei die Artikulation beider an eine bestimmte Sprache gebunden ist. Wie gesehen, heben die Japandiskurse auf Ausdrücke ab, deren Ursprung sie jeweils in der Vormoderne verorten. Was das Eigene ist, kann nicht in der Sprache des Fremden ausgedrückt werden. Demnach müssen Begriffe wie Individualismus und Rationalismus das genuin Japanische in seinem Wesen notwendig verfehlen. Wichtig ist hierbei zweierlei: erstens, dass der durch Cofiguration hergestellte Bezugsrahmen neben dem eben erwähnten epistemologischen einen praktischen Aspekt hat, insofern er „ein Verlangen

nach Identität“ produziert, das sich in „zukünftigem Handeln“ manifestiert (SAKAI 1997:52); zweitens, dass das Imaginieren des Eigenen und Fremden ideologisch kontaminiert sein kann. Sakai erinnert uns mit Foucault daran, dass Interpretationsfragen immer auch Machtfragen sind (SAKAI 1997:40f.).

Die aus dem Schema der Cofiguration resultierenden Bilder vom Eigenen und Fremden sind im Allgemeinen von problematischer Einseitigkeit und zeugen von mangelndem Bewusstsein für die Komplexität der Phänomene. Folgerichtig hat sich die Kritik an den Japandiskursen stets an deren Tendenz zur Vereinfachung sowohl in methodologischer wie in inhaltlicher Hinsicht entzündet (DALE 1990; MOUER/SUGIMOTO 1986; YOSHINO 1992). Diese Tendenz begegnet uns auch in den hier vorgestellten Beispielen. Die in den Japandiskursen verwendeten Ausdrücke wie Individualismus oder Rationalismus fungieren eher als Etikette denn als sacherhellende Begriffe. Sie appellieren an ein ihren Lesern gemeinsames Verständnis von Modernität, das durch eine große Unschärfe gekennzeichnet ist. Ebenso problematisch (weil a-historisch) sind die Bilder, die man sich vom Eigenen macht. Nach seit mehr als eineinhalb Jahrhunderten stattfindender Modernisierungsprozesse in Japan muss es als naive Vereinfachung gelten, an altjapanische Literatur oder mittelalterliche Bühnenkunst zu erinnern und damit einer fremden, westlichen Moderne ein davon unbelastetes, zeitloses Eigenes entgegenzusetzen. Diese Schwierigkeiten sind für die eigentümliche Vagheit und Ortlosigkeit der Modernitätskritik in den Japandiskursen verantwortlich zu machen.

Wie der Kulturanthropologe Harumi Befu (BEFU 1990; 1993; 2001) gezeigt hat, liegt eine grundsätzliche Gemeinsamkeit aller Japandiskurse darin, dass sie eine nationalistische Ideologie ethnischer Reinheit und kultureller Einzigartigkeit propagieren. Auch die Forderungen einer Rückbesinnung auf genuin japanische Werte und Tugenden nach dem 11. März haben allein schon deshalb einen nationalistisch-ethnozentrischen Charakter, weil sie alle in Japan lebenden Ausländer als mögliche Träger dieser Werte und Tugenden ausschließen (SAKAI 2011:32). Der Ursprung dieser Ideologie liegt im „Nativism“ (so Harry Harootunians Übersetzung von *kokugaku*; HAROOTUNIAN 1988) der späten Tokugawa-Zeit und ist bis in die Gegenwart hinein höchst lebendig geblieben (AOKI 1999). Galt es damals noch, sich von der überlegenen Großmacht China abzugrenzen, wurde nach der Landesöffnung von 1853 die Rolle des „Anderen“ dem Westen zugewiesen. Seither sind westlicher Individualismus und Rationalismus bevorzugte Ziele für diese Ideologie, von der, besonders in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, auch die Philosophie in Japan nicht immer frei gewesen ist (TAKEUCHI 1979).

II

In ihrer Radikalität weisen die oben genannten Beispiele Parallelen zur Modernitätskritik Martin Heideggers auf. Bei allen Unterschieden in Ursprung und Reichweite der Kritik ist eine grundsätzliche Gemeinsamkeit festzustellen. Wie auch Heidegger gehen die japanischen Modernitätskritiker von der Mög-

lichkeit eines Endes der Moderne, und das heißt eines Anfangs von etwas von der Moderne grundsätzlich Verschiedenem aus. Auf japanischer Seite handelt es sich dabei um die Wiederentdeckung von genuin japanischen Werten und Einstellungen; für Heidegger wird das ganz Andere durch Ausdrücke wie „Andenken“, „Gelassenheit“, „Ereignis“ oder „Wächterschaft des Seins“ bezeichnet. Schon vor dem 11. März hatte Heideggers Modernitäts- und Technikkritik in Japan eine große Resonanz gefunden (KATÔ 2003:3–7), und es überrascht deshalb nicht, dass sich nach der Katastrophe japanische Philosophen zu Wort gemeldet haben, die als Kritiker der Moderne auftreten und sich dabei erkennbar an Heidegger orientieren.

Diese Orientierung zeigt sich in Mori Ichirô's 森一郎 Klage über die weltzerstörenden Folgen der Moderne. „Die Grundtendenz der Moderne ist nun, mit dem Atomunfall, in taghelles Licht getreten.“ (MORI 2011:102) Was hier als „Grundtendenz der Moderne“ bezeichnet wird, meint die „Beseitigung des Unterschiedes zwischen Natur und Welt“ (MORI 2011:102) und kann mit Heideggers Überlegungen zur Technik verständlich gemacht werden. Demnach wird in der Moderne die Natur zum bloßen „Bestand“ für das „rechnende Denken“ (HEIDEGGER 1994:42–43) bzw. die „Machenschaft“ (HEIDEGGER 1989:126ff.) des Subjekts reduziert, das sich seit Descartes zum „Maß aller Dinge“ (HEIDEGGER 1961:134) gemacht, und das heißt in der technischen Moderne, zur Herrschaft über das Seiende aufgeschwungen hat. Mit der Atomkatastrophe von Fukushima „in taghelles Licht getreten“ ist, dass die der freien Verfügungsgewalt des Menschen unterworfenen Natur zu einer akuten Bedrohung für die Welt des Menschen werden kann, in die sie von ihm als „Bestand“ hineingeholt worden war. Die eigentliche „Gefahr“ (MORI 2011:102) ist nach Mori also nicht in der Atomtechnik als solcher zu sehen, sondern in dem Verhältnis des modernen Menschen zur Natur, und das heißt letztlich im modernen Subjektivismus. Denn erst dadurch, dass der Mensch sich als Subjekt versteht, kommt es zur „Beseitigung des Unterschieds zwischen Natur und Welt“, was wiederum die Bedingung dafür ist, dass die Natur die Welt in ihrem Bestand bedrohen kann. Angesichts dieser „Gefahr“ komme es darauf an, die Welt vor der von der Moderne in sie hineingeholte Natur zu schützen. Der vielfach zu hörende Aufruf zum Schutz der Natur gehe an der Sache vorbei, denn er verkenne die weltbedrohende Potenz der Natur. Anstatt die Natur zu schützen komme es darauf an, „die Welt zu lieben“ (MORI 2011:103).

Was es damit genauer auf sich hat, erläutert Mori mit Bezug auf Kuki Shûzô 九鬼周造 (1888–1941), mit dessen Lehre von der Zufälligkeit er sich schon früher auseinandergesetzt hat (MORI 2008). Es würde zu weit führen, auf diese Zusammenhänge hier im Einzelnen einzugehen, man kann aber zumindest soviel sagen, dass der von Kuki behauptete Zufälligkeitscharakter der Existenz den Grund dafür abgeben soll, die Welt zu lieben, sich, „jeder an seinem Platz, am Wiederaufbau aktiv zu beteiligen“ und so, wie auch nach dem Großen Kantô-Erdbeben von 1923, einen neuen Anfang zu stiften (MORI 2011:105).

Auch für Wada Shin'ichirô 和田伸一郎 ist die Katastrophe von Fukushima nur ein Symptom für ein tieferes Problem. Im Zentrum seines Versuchs steht die Kritik am „rechnenden Denken“, dessen besonders in der Moderne deutlich zutage tretende Herrschaft er im Anschluss an Heidegger als Ausdruck der mit Platon beginnenden Seinsvergessenheit deutet. Das „rechnende Denken“ habe ursprünglich dazu gedient, „unseren bequemen, praktischen und sicheren Lebensraum“ vor einer „rohen und brutalen Natur“ zu schützen (WADA 2012:89ff.), mit der Atomkatastrophe habe sich allerdings gezeigt, dass das „rechnende Denken“ unseren Lebensraum nicht vollständig vor der brutalen Natur (d.h. hier: vor der Radioaktivität) schützen könne. Daraus rechtfertigt Wada seine Behauptung, „die Trennung, das Sich-Freimachen vom rechnenden Denken“ sei „philosophisch gefordert“ (WADA 2012:98). An die Stelle des „rechnenden Denkens“ soll ein anderes Denken treten, das er mit Heidegger als „Andenken“ bezeichnet (WADA 2012:94; 101) und im Anschluss an Ulrich Beck als Akt des „politischen Widerstandes“ (WADA 2012:101) auslegt: als umsichtiges Verhalten von Konsumenten, die sich ihrer Verantwortung gegenüber der Natur und ihren Mitmenschen bewusst sind.

Saeki Keishi 佐伯敬思 rekurriert auf Heidegger, um seinem „Misstrauen gegenüber der von der modernen Zivilisation hervorgebrachten Technik“ Ausdruck zu verleihen (SAEKI 2011a:256). Die Katastrophe vom 11. März wird durch den Vergleich mit dem Erdbeben von Lissabon im Jahre 1755 in eine weltgeschichtliche Perspektive gerückt (SAEKI 2011b:44f.). Hier wie dort habe es sich um Ereignisse von epochaler Bedeutung gehandelt, die in einem „Wandel des Weltbildes“ (SAEKI 2011b:44) resultiert hätten. Sei es damals die Lehre von der Theodizee gewesen, die durch die Katastrophe an Überzeugungskraft verlor, so sei es heute das Unternehmen der Moderne insgesamt, das in Frage stehe (SAEKI 2011b:50). Denn es sei die Moderne mit ihren Idealen von Freiheit, Autonomie, Gerechtigkeit und Wohlstand, die zu einer Form des Lebens und Wirtschaftens geführt hätten, ohne die die Entwicklung der Atomtechnik nicht denkbar gewesen wäre. Folglich sei es angezeigt, die Moderne hinter sich zu lassen. Nur dann könne auch ein Ausstieg aus der Atomkraft sinnvoll durchgeführt werden: „Der ‚Abschied vom Modernismus‘ wird den Abschied von der Kernenergie beinhalten müssen“ (SAEKI 2011b:51). Der ‚Abschied vom Modernismus‘ sollte, so Saeki, zum „Erwachen zu einer genuin japanischen Spiritualität“ führen, deren Ursprung er mit Suzuki Daisetsu, der den Zen-Buddhismus im Westen bekannt gemacht hat, im japanischen Mittelalter lokalisiert (SAEKI 2011b:65).

Kida Gen 木田元, dessen Verdienste um die Vermittlung des Heideggerschen Denkens in Japan nicht genügend gewürdigt werden können, artikuliert im Rekurs auf Heideggers Analysen zum Begriff der *techne* seine tiefe Skepsis gegenüber den Möglichkeiten der Vernunft, die von der Moderne aufgeworfenen Probleme zu bewältigen, und spricht von der „Selbsterstörung der technischen Zivilisation“ (KIDA 2011:30). Auch für Kida ist es eine „Denkweise“, die es zu kritisieren gilt. Mit Blick auf eine seiner kürzlich erschienenen Arbeiten (KIDA

2007) kann man davon ausgehen, dass damit das seit Platon die westliche Philosophie repräsentierende „metaphysische Denken“ gemeint ist. Für Kida ist Metaphysik, d.h. das Unternehmen, die im Fluss der Zeit befindliche Welt und ihre Dinge im Rekurs auf unvergängliche, „die Natur übersteigende Prinzipien“ (KIDA 2007:43) zu erklären, etwas zutiefst „Unnatürliches“ (KIDA 2007:24), das für „uns Japaner“ (*ware ware Nihonjin*; KIDA 2007:51) wesentlich unverstündlich bleiben muss und für dessen „Überwindung“ (KIDA 2007:5) er im Anschluss an Nietzsche, Heidegger und Merleau-Ponty plädiert. Wohin diese Überwindung führen soll, wird deutlich, wenn Kida der Logik des Herstellens die Logik des Werdens gegenüberstellt. Mit ersterem bezieht er sich auf Heideggers Rede vom „vorstellenden Denken“; letzteres soll einer spezifisch japanischen Welterfahrung entsprechen, die zuerst in den japanischen Mythen des *Kojiki* artikuliert worden sei (KIDA 2007:54ff.), und es scheint, als wolle er diese genuin japanische Welterfahrung mit Heideggers „Andenken“ identifizieren (KIDA 2007:24f.;63;281ff.). Demnach wären die Japaner immer schon an dem Ort heimisch, an dem der von Heidegger in Aussicht gestellte „andere Anfang“ sich ereignen könnte.

Wie auch bei Saeki deutet sich bei Kida eine Annäherung an Positionen an, wie sie für die Japandiskurse charakteristisch sind. Die oben vorgebrachte Kritik an diesen trifft deshalb auch auf jene zu. Moris Aufforderung, sich auf die Zufälligkeit der Existenz zu besinnen, wird dem von ihm zuvor beschworenen Ernst der Lage nicht gerecht: Die von ihm gezogene Parallele zwischen dem Großen Kantô-Erdbeben von 1923 und der Atomkatastrophe von Fukushima lässt den für seine Argumentation zentralen Aspekt der Zerstörung der Welt durch die in sie vom modernen Menschen hineingeholte Natur unversehens in den Hintergrund treten, so dass man sich fragt, welchen Zweck Mori mit seiner Einführung eigentlich verfolgte. Bei Wada fragt man sich schließlich, ob für seine Empfehlung eines seiner ökologischen und sozialen Konsequenzen bewussten Konsumverhaltens der Rekurs auf Heidegger nötig ist.

Wie schwierig es ist, Heideggers Fundamentalkritik an der technischen Moderne für konkrete Lagen und Probleme fruchtbar zu machen, zeigt sich aber auch daran, wie das Problem der Verantwortung für den Atomunfall in Fukushima diskutiert wird. Für alle der hier Vorgestellten ist es müßig, nach der Verantwortung von Individuen, Unternehmen oder Institutionen zu fragen. „Der Atomreaktor ist schon selbstläufig geworden. Damit ist der Bereich, innerhalb dessen Verantwortung einzelnen Personen zugeschrieben werden kann, überschritten.“ (KIDA 2011:31). „Es macht keinen Sinn, nach einem Subjekt der Verantwortung [für die Atomkatastrophe] zu fragen.“ (SAEKI 2011a:257). Wenn die Ursache für den Unfall in „der Technik“ bzw. „dem rechnenden Denken“ zu suchen ist, so das Argument, dann liegt die Verantwortung dafür bei all denen, die dazu beigetragen haben, dass sich diese Denkformen verfestigen konnten, und das sind wir alle. Wada redet entsprechend von „grenzenloser Verantwortung“ (WADA 2012:96f.), und für Mori ist die Verantwortung bei der Moderne insgesamt zu suchen (MORI 2011:101f.).

Folgt man dieser Argumentation, dann muss man die Katastrophe als schicksalhaftes Ereignis verstehen und die davon betroffenen Japaner als Schicksalsgemeinschaft. Auch dadurch nähern sich die philosophischen Modernitätskritiker den Japandiskursen, von deren nationalistischen Tendenzen oben schon die Rede war. Somit werden Kida et al. zur Zielscheibe einer Kritik Sakais, der gleich nach der Katastrophe all jene Intellektuellen angriff, die das „System der Verantwortungslosigkeit“ (SAKAI 2011:25) unterstützten, d.h. unter Berufung auf eine „nationalistische Pseudo-Religiosität“ (SAKAI 2011:31) der Frage danach, wer in Industrie, Politik und Verwaltung für den Atomunfall zur Verantwortung zu ziehen sei, auswichen. Man könnte allerdings einwenden, die Frage nach der konkreten, d.h. persönlichen und institutionellen Verantwortung für Technikunfälle liege nicht im Bereich von Heideggers Technikphilosophie, und deshalb dürfe man auch seinen japanischen Adepten ihre Enthaltensamkeit in dieser Hinsicht nicht zum Vorwurf machen; gegen einen politisch motivierten Verantwortungsdiskurs müsse auf der Rechtmäßigkeit des fundamentalen Anspruchs von Heideggers philosophischer Kritik an der technischen Moderne bestanden werden.

Darauf, ob dieser Einwand stichhaltig ist, wird noch zurückzukommen sein. Zunächst aber sind die strukturellen Gemeinsamkeiten von der in den Japandiskursen vorgebrachten Kritik an der Moderne und der auf Heidegger rekurrierenden Modernitätskritik noch genauer herauszuarbeiten.

III

Die Absicht der hier vorgestellten Fundamentalkritik an der Moderne ist, den eigentlichen Grund für die Katastrophe von Fukushima freizulegen und Handlungsanweisungen für die Zukunft zu gewinnen. Als eigentlicher Grund für die Katastrophe wird „die moderne Denkweise“ identifiziert. Mit diesem Ausdruck können die Resultate der in den beiden vorangegangenen Abschnitten vorgestellten Diagnosen zusammengefasst werden. Was die japanischen Modernitätskritiker beider Lager m.E. damit letztlich bezeichnen wollen, ist eine Form von Hybris. Ihnen zufolge hat die moderne Denkweise den Menschen entweder von seiner Tradition sich abkehren oder zur, mit Heidegger gesprochen, Herrschaft über das Seiende sich aufschwingen lassen, wobei beide Aspekte sich nicht ausschließen müssen, wie die Beispiele Saekis und Kidas zeigen.

In den Japandiskursen wird die moderne Denkweise als „Rationalismus“ und „Individualismus“ aufgefasst; bei der an Heidegger anschließenden Kritik wird sie als „vorstellendes“ bzw. „rechnendes Denken“ verstanden. Beide Auslegungen überschneiden sich insofern, als jene Ausprägungen von diesem darstellen. Für Heidegger hat das vorstellende Denken seinen Ursprung bekanntlich in Platons Wahrheitsbegriff und der damit beginnenden Seinsvergessenheit; der auf Descartes zurückgehende neuzeitliche Rationalismus wie auch der moderne Individualismus sind ihm nur spätere Erscheinungsformen dieser der gesamten Philosophie von Platon bis Nietzsche zugrunde liegenden Vergessenheit des Seins (bzw. Verlassenheit des Menschen vom Sein).

Die sachliche Nähe beider Lager tritt auch in ihrer Rhetorik des Endes zutage. Die menschliche Hybris hat zu einer Katastrophe von unerhörtem Ausmaß geführt; also scheint es nur konsequent, die mit dieser Hybris korrespondierende Denkweise hinter sich zu lassen zugunsten einer Rückkehr zu traditionellen Werten (Japandiskurse allgemein), oder aber auf die Einsicht in die alles rechnende Denken unterlaufende Zufälligkeit der Existenz zu setzen (MORI), an die Logik des Werdens zu erinnern (KIDA), eine Besinnung auf eine genuin japanische Spiritualität zu fordern (SAEKI), oder aber ein wie auch immer zu verstehendes „Andenken“ zu vertreten (WADA). Wie sehr diese Vorschläge sich auch voneinander unterscheiden mögen – zwischen den Japandiskursen und der philosophischen Modernitätskritik wie auch zwischen den einzelnen Positionen in den beiden Lagern selbst –, sie gehen alle von einem prinzipiell möglichen und zu wünschenden Ende der Moderne aus.

Diese Moderne repräsentiert die „Gefahr“, und sie kommt von Außen. Für beide Lager ist es die eine, westliche Moderne, die in Gestalt von „Individualismus/Rationalismus“ bzw. der „Technik“ im globalen Maßstab wirksam geworden ist. Die eine Moderne hat, das wurde von Heidegger immer wieder betont, ihren Ursprung im griechischen Denken, ist also ein wesenhaft westliches Unternehmen. Diese Voraussetzung machen auch die philosophischen Modernitätskritiker in Japan, wenn sie die Modernitätsproblematik im Rekurs auf Heidegger verhandeln. Andernfalls müssten sie zeigen, welchen Verlauf die, zwar vom Westen übernommene, gleichzeitig aber auch modifizierte und anders dargestellte Moderne in Japan genommen hat. Dazu könnten sie, statt von der einen, westlichen Moderne zu sprechen, von einer Pluralität von Modernen ausgehen, die als Modernen aber auf die westliche Moderne bezogen blieben (EISENSTADT 1999; 2000; TAYLOR 2004). Heidegger hat solch eine Möglichkeit nicht erwogen. Seine historisch so wenig konkrete Konzeption der Seinsgeschichte legt es vielmehr nahe, als formaler oder struktureller, von allen sozialen, kulturellen und historischen Bezügen losgelöster Zusammenhang aufgefasst und auch auf nicht-westliche Lagen angewendet zu werden. Es scheint, als würden die philosophischen Kritiker der Moderne in Japan auf diese Weise verfahren. So kommt es auch, dass ihnen die Aporien der westlichen Moderne, die durch das Reaktorunglück von Fukushima nur auf besonders eindrückliche Weise symbolisiert werden, nicht hausgemacht sind, sondern, in Gestalt des „rechnenden Denkens“ bzw. der „Technik“, von Außen kommen. In der Bestimmung des „anderen Anfangs“ gehen die Positionen allerdings auseinander; sie reichen von Saekis Erinnerung an eine genuin japanische Spiritualität bzw. Kidas Hinweisen auf eine altjapanische Welt- und Seinserfahrung über die Mahnung, sich der Zufälligkeit der eigenen Existenz bewusst zu werden (MORI), bis hin zu pragmatischen Vorschlägen (WADA).

Aus dem Gesagten ergibt sich ein Hinweis auf die wohl folgenreichste Gemeinsamkeit zwischen der auf Heidegger rekurrierenden philosophischen Modernitätskritik und den Japandiskursen: die Möglichkeit ihrer wechselseitigen Komplementarität. Denn implizit folgen auch die philosophischen Moderni-

tätskritiker dem Schema der Cofiguration. Das ist um so bemerkenswerter, als dieses Schema, anders als bei den Japandiskursen, für eine philosophische Betrachtung der japanischen Moderne nicht konstitutiv sein muss. Dass sich die hier vorgestellte philosophische Modernitätskritik in dieses Schema trotzdem einpassen lässt, liegt an der Übernahme der Heideggerschen Konzeption der „technischen“ Moderne, die nicht trotz, sondern gerade wegen ihres fundamentalen Anspruchs die Möglichkeit einer Entgegensetzung von westlicher Technik und japanischer Kultur eröffnet. Allerdings verschieben sich dabei die Akzente. In den Japandiskursen geht es vor allem um die Artikulation des Eigenen. Demgegenüber liegt in der philosophischen Kritik an der Moderne das Gewicht auf der Beschreibung des Fremden. Beide ergänzen einander: Der Idealisierung genuin japanischer Werte in den Japandiskursen entspricht die Kritik an der technischen Moderne durch die japanischen Modernitätskritiker. Dieses Ergänzungsverhältnis zeigt sich auch an der Sprache. Zum Schema der Cofiguration gehört, wie gesehen, eine bestimmte, Polarisierungen zulassende Sprache. Für die Japandiskurse ist es die Sprache des Eigenen, des von der westlichen Moderne angeblich unbefleckt gebliebenen genuin Japanischen, für die philosophische Kritik an der Moderne ist es die Sprache des die „Gefahr“ repräsentierenden Fremden, die jeweils in den Vordergrund tritt. Hält man beides gegeneinander, ergibt sich ein Gesamtbild, das, so scheint es, die Intentionen beider Seiten deutlicher zum Ausdruck bringt, als sie es für sich allein jeweils vermöchten.

Daraus, dass beide Lager dem Schema der Cofiguration folgen, resultiert eine weitere Gemeinsamkeit. Versteht man die für dieses Schema charakteristischen Setzungen des Eigenen und Fremden nämlich als autoritative „Vorschriften“ (BEFU 2001:78–80), können sowohl die Japandiskurse als auch die an Heidegger orientierte philosophische Kritik an der Moderne als im Kantischen Sinne dogmatisch bezeichnet werden. Denn in ihren Darstellungen gehen die Rückkehr zu zeitlosen japanischen Werten und Einstellungen bzw. der „andere Anfang“ aus einer bestimmten historischen Lage unvermittelt hervor. Das heißt, sie verzichten darauf, eine Erklärung zu geben, warum man sich plötzlich im Kontext traditioneller Werte oder als wesentlich von der Zufälligkeit bestimmte Existenz oder von der Logik des Werdens her verstehen sollte; die Frage, ob auf diese bestimmte historische Lage eine andere Antwort möglich ist, bzw. warum gerade diese Antwort gegeben werden muss, stellt sich ihnen nicht. Für die Japandiskurse nicht, weil für sie von vornherein feststeht, dass es das Eigene, genuin Japanische ist, zu dem man zurückkehren soll; für die philosophische Modernitätskritik nicht, weil sie, dem Heideggerschen Vorbild folgend, den „anderen Anfang“ als ein aller historischer, kultureller und sozialer Konkretion bares „Ereignis“ begreift.

Weil die philosophische Modernitätskritik in Japan mit einem ähnlich problematischen Begriff der Moderne operiert wie die Japandiskurse, gerät ihr die historische, kulturelle und gesellschaftliche Konkretion der spezifisch japanischen Moderne aus dem Blick. Um sie zu thematisieren und so den Ver-

einfachungen, mit denen die Japandiskurse operieren, ein überzeugenderes Bild entgegensetzen, käme es für die Philosophie in Japan zunächst darauf an, sich vom Schema der Cofiguration zu lösen und die Kritik an der „technischen“ Moderne zugunsten einer Beschreibung der japanischen Moderne – und dazu gehören auch die ihr inhärenten Aporien – vorläufig auszusetzen. Dazu müsste sie eine Sprache finden, die weder mit der des Eigenen noch der des Fremden unterschiedslos zusammenfällt. Diese Sprache stünde in Differenz sowohl zu der in den Japandiskursen verwendeten als auch zur Begriffssprache Heideggers. Gesucht ist, anders gesagt, eine dritte Sprache, eine „Sprache des Kontrasts“ (TAYLOR 1995:150f.), durch die Aspekte des Eigenen erschlossen würden, die weder in der Sprache des Eigenen noch der des Fremden artikuliert werden können.

IV

Für die modernitätskritischen Philosophen ist die sachliche Nähe zu den Japandiskursen nicht unbedingt schmeichelhaft. Sie erklärt sich aber aus einer selbst verschuldeten Engführung des Gedankens. Das Problem liegt, wie gesehen, in einem Verständnis der Moderne, das deshalb problematisch ist, weil es auf dem Schema der Cofiguration beruht und die Moderne ausschließlich als im Heideggerschen Sinne technische Moderne begreift. Dadurch belastet sich die philosophische Modernitätskritik in Japan mit einem weiteren Problem, das auch Heideggers Unternehmen in Schwierigkeiten bringt.

Heidegger muss sich fragen lassen, wie er das Aufkommen des „Subjektivismus“, des für ihn entscheidenden Merkmals der Moderne, plausibel machen kann; weiterhin müsste er einsichtig machen können, inwiefern der „andere Anfang“ eine angemessene Antwort auf die durch den modernen Subjektivismus entstandenen Aporien darstellt. Dass ihm beides nicht gelingt, haben David KOLB (1986:118–150) und Robert B. PIPPIN (1997:375–414) auf überzeugende Weise vorgeführt. Wie Kolb hervorhebt, kann Heideggers Narration den spezifischen Entstehungsbedingungen der Modernität nicht Rechnung tragen (KOLB 1986:140). Der zentrale Punkt von Pippins Ausführungen scheint mir zu sein, dass der „andere Anfang“ nicht als Ergebnis kollektiver Selbstinterpretation zu denken ist, so dass wir uns Rechenschaft darüber abgeben könnten, wir uns selbst als Einzelne und als Kollektiv im „anderen Anfang“ verstehen sollten. Darin, dass der „andere Anfang“ einfach erwartet und hingenommen werden muss, gleicht er der „Positivität“, von der Hegel spricht. In den *Theologischen Jugendschriften* ist damit das moderne Christentum gemeint, das seinen ursprünglichen Geist verloren hat und von den Subjekten nicht mehr als das je ihre verstanden werden kann. Das damit zusammenhängende Problem der Entfremdung, das Rousseau als erster Moderner hellseherisch artikuliert hat, und von dem Hegel beanspruchte, es einer Lösung zugeführt zu haben, findet bei Heidegger keine Beachtung. Das ist kein Zufall, sondern liegt in der systematischen Anlage seiner Konzeption der Seinsgeschichte begründet, derzufolge die

abendländische Metaphysik unrettbar in die Seinsvergessenheit und den aus ihr hervorgegangenen Nihilismus verstrickt ist.

Allerdings bietet auch Heideggers Fundamentalkritik der Moderne keinen Ausweg aus den ihr inhärenten Aporien, denn auf den „anderen Anfang“ setzen hieße in die Vormoderne zurückkehren, in eine „an-archische oder prinzipienlose Welt von Differenzen, Pluralität und Heteronomie, wie sie bei einigen postmodernen Denkern gefeiert wird, aber auch in eine Welt der Konflikte, eher des Kriegs denn des Spiels, und derer, die vorgeben zu ‚sagen‘, wovon nicht ‚gesprochen‘ werden kann (eine Rolle ähnlich problematisch wie die derer, die sagen ‚woran unsere Gemeinschaft glaubt‘, ‚wer wir sind‘, welche ‚Probleme‘ wir bearbeiten müssen, wie auch die von Verkündern des ontologischen Ereignisses)“ (PIPPIN 1999: 163). Auf den „anderen Anfang“ setzen hieße das *sapere aude* aufgeben; es hieße hinter Kant zurückgehen und die Autonomie des Subjekts preisgeben. Damit stünden wir wieder vor denselben Problemen, durch welche die Denkrevolution des Königsberger Philosophen hervorgetrieben wurde.

Analog zu diesen Einwänden ist an die philosophischen Modernitätskritiker in Japan die Frage zu richten, wie sie erklären, dass die „Technik“, das „rechnende Denken“ und die „Machenschaft“ in Japan einen Stellenwert erlangen konnten, der eine fundamentale Kritik an der durch sie charakterisierten Moderne rechtfertigt. Denn wenn es zutrifft, dass sie wesentlich westlichen Ursprungs, mittlerweile aber im globalen Maßstab wirksam geworden sind, wie es Heideggers Rede von der „vollständigen Europäisierung der Erde und des Menschen“ (HEIDEGGER 1985: 83) suggeriert, lässt sich die Frage nach ihrer Aufnahme und Wirkung in nicht westlichen Kulturen wie z. B. der japanischen nicht abweisen. Die Frage wird noch dringlicher, wenn man, anders als Heidegger, Moderne und Technik nicht mit Platon beginnen lässt, sondern die Technik aus dem Kontext der Entstehungsgeschichte der Moderne heraus, d. h. als notwendige Antwort auf aus vormodernen Vorstellungen von Politik und Gesellschaft entstandenen Aporien zu verstehen versucht (PIPPIN 1997: 198ff.). An diesem Punkt werden Differenzierungen nötig. Zwar kann man sich immer noch auf Heideggers Einsicht berufen, wonach das Wesen der Technik nichts Technisches ist – und erst aufgrund dieser Einsicht wird eine substantielle Technikkritik, wie sie z. B. von Andrew FEENBERG (1991) entwickelt worden ist, überhaupt möglich. Es genügt aber nicht mehr, für die Charakterisierung der Moderne in Japan von „der“ Technik, „dem“ rechnenden Denken, oder einfach von „Machenschaft“ zu sprechen; man muss vielmehr nach der für den japanischen Kontext spezifischen historischen Situierung und sozialen Vermitteltheit von Macht und ihrer Begrenztheit fragen, weiterhin danach, wie die gesellschaftliche und wirtschaftliche Ordnung beschaffen ist, in der die moderne Technik in Japan ihren Ort hat, und schließlich muss man nach den konstitutiven Elementen der sittlichen Lebensform fragen, in der die Moderne mitsamt ihren Aporien in Japan erfahren wird.

Man wird einwenden, dass diese Fragen in den Objektbereich einer, wenn auch weit verstandenen, Japanologie gehören und keine genuin philosophischen Problemfelder bezeichnen. Es ist ohne Zweifel so, dass eine Untersuchung der japanischen Moderne aus philosophischer Sicht die Erschließung und Interpretation kultureller Objektivationen einschließt, die traditionellerweise nicht zu den Gegenständen philosophischer Forschung gezählt werden, sondern zu denen von Soziologie, Literaturwissenschaft, Geschichtswissenschaft, Rechtswissenschaft, Kulturanthropologie und anderen Humanwissenschaften, sofern sie sich mit Japan befassen. Dennoch fällt ein solches Unternehmen nicht mit Japanologie zusammen, wie sich an Charles Taylors Konzeption von *modern social imaginaries* (TAYLOR 2004) leicht zeigen ließe.

Es sollte deutlich geworden sein, dass die oben skizzierte philosophische Modernitätskritik in ihrem Dogmatismus hinter ihren Möglichkeiten zurückbleibt. Das Selbstverständnis des japanischen Publikums könnte besser befördert werden, wenn man die Moderne und ihre Aporien aus japanischer Perspektive thematisierte. Dazu gehörte, sich auf das Phänomen der japanischen Moderne in seiner historischen Konkretion einzulassen und von der Fundamentalkritik an der Moderne Abschied zu nehmen. Das auf der Logik von Heideggers Konzeption der Seinsgeschichte beruhende Erwarten des „anderen Anfangs“ wäre aufzugeben zugunsten einer philosophisch motivierten „Binnenethnologie“ (BUBNER 1993) der japanischen Moderne. Damit würden auch Alternativen zu den Japandiskursen deutlicher hervortreten als es jetzt, aufgrund der oben dargestellten Gemeinsamkeiten, möglich ist. Das hätte den Vorteil, dass man die Moderne nicht mehr zugunsten einer Rückkehr zum vermeintlich homogenen Eigenen bzw. eines „anderen Anfangs“ verabschieden müsste, sondern die eigene Modernität als solche anerkennen könnte, wodurch erst die Voraussetzungen für ihre sachgemäße Kritik geschaffen würden.

Literaturangaben

AOKI Tamotsu 青木保 (1999): „*Nihon bunkaron*“ *no hen'yô* 「日本文化論」の変容. Tôkyô: Chûô kôronsha (= Chûô bunko).

BEFU Harumi ベフ・ハルミ (1990): *Zôho Shinpan. Ideorogî toshite no Nihon bunkaron* 増補新版イデオロギーとしての日本文化論. Tôkyô: Shisô no kagakusha.

BEFU, Harumi (1993): „Nationalism and *Nihonjinron*“, in: BEFU, Harumi (Hrsg.): *Cultural Nationalism in East Asia: Representation and Identity*, S. 107–135. Berkeley: University of California Press.

BEFU, Harumi (2001): *Hegemony of Homogeneity*. Melbourne: Trans Pacific Press.

BUBNER, Rüdiger (1993): „Vom Fremdwerden des Eigenen oder vom Kulturvergleich zur Binnenethnologie“, in: ders. (Hrsg.): *Zwischenrufe: Aus den bewegten Jahren*, S. 139–152. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- DALE, Peter N. (1990): *The Myth of Japanese Uniqueness*. London: Routledge.
- DOI, Takeo (1973): *The Anatomy of Dependence*. Tôkyô/New York: Kodansha International.
- EISENSTADT, S.N. (1999): „Multiple Modernities in an Age of Globalization“, in: *Canadian Journal of Sociology* 24: 2, S.283–295.
- EISENSTADT, S.N. (2000): „Multiple Modernities“, in: *Daedalus* 129: 1, S. 1–29.
- FEENBERG, Andrew (1991): *Critical Theory of Technology*. Oxford: Oxford University Press.
- HAMAGUCHI Eshun 浜口恵俊 (1988): *Nihon-rashisa no saihakken* 日本らしさの再発見. Tôkyô: Kôdansha (= Kôdansha gakugei bunko).
- HARA Ken'ya/MATSUOKA Seigô 原研哉・松岡正剛 (2011): „‘Bi-ishiki’ kara Nihon o yominaosu toki“ 「美意識」から日本を読み直す, in: *Chû kôron* 8, 2011, S. 104–113.
- HAROOTUNIAN, Harry (1988): *Things Seen and Unseen: Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- HEIDEGGER, Martin (1961): *Nietzsche. Zweiter Band*. Pfullingen: Neske.
- HEIDEGGER, Martin (1985): *Unterwegs zur Sprache*. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm VON HERRMANN. Frankfurt a. M.: Klostermann (= Heidegger Gesamtausgabe; 12).
- HEIDEGGER, Martin (1989): *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm VON HERRMANN. Frankfurt a. M.: Klostermann (= Heidegger Gesamtausgabe; 65).
- HEIDEGGER, Martin (1994): *Bremer und Freiburger Vorträge*. Hrsg. von Petra JÄGER. Frankfurt a. M.: Klostermann (= Heidegger Gesamtausgabe; 79).
- HISATAKE Katô 加藤尚武 (Hrsg.) (2003): *Haidegâ no gijutsuron* ハイデガーの技術論. Tôkyô: Risôsha.
- KIDA Gen 木田元 (2007): *Han-tetsugaku nyûmon* 反哲学入門. Tôkyô: Shinchôsha (= Shinchô bunko).
- KIDA Gen 木田元 (2011): „Gijutsu bunmei no jikai“ 技術文明の自壊, in: *Shinchô* 45: 6, 2011, S. 30–39.
- KIMURA Bin 木村敏 (1988): *Aida* あいだ. Tôkyô: Kôbundo.
- KOLB, David (1986): *The Critique of Pure Modernity. Hegel, Heidegger, and After*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- MIKURIYA Takashi 御厨貴 (2011): „Sengo‘ ga owari ,saigo‘ ga hajimaru“ 「戦後」が終わり, 「災後」が始まる, in: *Chû kôron* 5, 2011, S. 24–31.
- MORI Ichirô 森一郎 (2008): *Shi to tanjô: Haidegâ, Kuki Shûzô, Ârento* 死と誕生 – ハイデガー・九鬼周造・アーレント. Tôkyô daigaku shuppankai.

- MORI Ichirô 森一郎 (2011): „Sekai o ai-suru to iu koto“ 世界を愛するというこ
と, in: KAWADE SHOBÔ SHINSHA HENSHÛBU (Hrsg.): *Shisô toshite no*
3/11, S.95–105. Tôkyô: Kawade shobô shinsha.
- MOUER, Ross/Yoshio SUGIMOTO (1986): *Images of Japanese Society*. London:
Kegan Paul International.
- NAKANE, Chie (1970): *Japanese Society*. Berkeley: University of California
Press.
- PIPPIN, Robert B. (1997): *Idealism as Modernism. Hegelian Variations*.
Cambridge: Cambridge University Press.
- PIPPIN, Robert B. (1999): *Modernism as a Philosophical Problem*. Oxford:
Blackwell.
- SAEKI Kaeshi 佐伯敬思 (2011a): „Yôkai suru gijutsu bunmei“ 溶解する技術文
明, in: *Shinchô* 45:7, 2011, S.256–268.
- SAEKI Kaeshi 佐伯敬思 (2011b): „Bunmei no kiki to sekaikan no tenkan“ 文明
の危機と世界観の転換, in: NISHIBE Susumu/SAEKI Keishi (Hrsg.): *Kiki*
no shisô, S.44–66. Tôkyô: NTT Shuppan.
- SAKAI, Naoki (1997): *Translation and Subjectivity. On „Japan“ and Cultural*
Nationalism. University of Minnesota Press.
- SAKAI Naoki 酒井直樹 (2011): „,Musekinin no taikai‘ mitabi“ 「無責任の体系」
三たび, in: *Gendai shisô* 5, 2011, Vol.39:7, S.25–33.
- SATÔ Masaru 佐藤優 (2011): „Daishinsai to Yamato damashii no ôshisa“ 大震
災と大和魂のおゝしき, in: *Chûô kôron* 5, 2011, S.48–59.
- TAKEUCHI Yoshimi 竹内好 (Hrsg.) (1979): *Kindai no chôkoku* 近代の超克.
Tôkyô: Fuzanbô.
- TAYLOR, Charles (1995): „Comparison, History, Truth“, in: TAYLOR, Charles
(Hrsg.): *Philosophical Arguments*, S.146–164. Cambridge/London:
Harvard University Press.
- TAYLOR, Charles (2004): *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University
Press.
- TSURUMI Shunsuke 鶴見俊介 (2011): „Nihonjin wa nani o manabu-beki ka: Ima
kokoro ni ukabu koto“ 日本人は何を学ぶべきか – 今ここに浮かぶこと,
in: KAWADE SHOBÔ SHINSHA HENSHÛBU (Hrsg.): *Shisô toshite no 3/11*,
S.30–33. Tôkyô: Kawade shobô shinsha.
- WADA Shinichirô 和田伸一郎 (2012): „Chikyû ni hitogoroshi de wa naku shijin
toshite sumu tame ni“ 地球に人殺しではなく詩人として住むために, in:
ÔSAWA Masayuki (Hrsg.): *3/11 go no shisôka* 25, S.85–102. Tôkyô:
Sayûsha.
- YOSHINO, Kôzaku (1992): *Cultural Nationalism in Contemporary Japan*.
London: Routledge.