

Müller, Simone: *Zerrissenes Bewusstsein. Der Intellektuellendiskurs im modernen Japan*. Berlin: De Gruyter, 2016. 702 S., ISBN 978-3-11-045852-7.

Besprochen von **Till Knautd**, Universität Heidelberg, Institut für Japanologie, Akademiestraße 4–8, 69117 Heidelberg, Germany. E-mail: till.knautd@zo.uni-heidelberg.de

<https://doi.org/10.1515/asia-2018-0035>

Im Jahr 1970 reiste Michel Foucault auf die Einladung von Watanabe Moriaki, Professor für Französische Literatur und Übersetzer von Foucaults Schriften, nach Japan, um mehrere Vorträge an japanischen Universitäten zu halten.¹ Die Asahi Shinbun, die von der durch die französische Regierung geförderten Reise berichtete, konstatierte, dass Foucaults Bücher in Frankreich wie „geschnittenes Brot“ verkauft würden; damit sei er der erfolgreichste philosophische Bestseller seit Sartre. Allerdings hätten die Verantwortlichen schon ein bisschen die Befürchtung gehabt, dass Foucaults energisches Auftreten und gaudihafter Habitus – er trug eine getönte Sonnenbrille – eher an einen Sektenführer (als an einen Philosophen) erinnere, und man nicht wisse, was denn für ein Publikum angezogen würde.² Vier Jahre nach Sartres Japanbesuch 1966 kam so ein neuer Typ eines französischen Intellektuellen nach Japan, dessen Habitus sich kaum mehr von Sartre hätte unterscheiden können.

Simone Müllers Buch über die Diskursgeschichte des Intellektuellenbegriffs in Japan ist auf die Person und das Wirken Jean-Paul Sartres als „engagierter Intellektueller“ zugeschnitten, genauer, auf Sartres Vortragsreihe „*Plädoyer für die Intellektuellen*“, gehalten auf seiner Japanreise 1966. Dort rief Sartre seine japanischen Kollegen dazu auf, ihre eigene „Zerrissenheit“ zwischen ihrem Denken und der Realität der „benachteiligten Klassen“ zu überwinden und sich politisch zu engagieren. Nur so sei der Intellektuelle ein „wahrer Intellektueller“ (*vrai intellectuel*) (4). Nun interessiert Müller eben, ob die japanischen Intellektuellen solche „engagierten Intellektuellen“ im Sartreschen Sinne waren, oder erst in dem Moment der Sartre-Rezeption wurden, da „[...] mit Sartre [...] nach 1945 mit neuer Kraft der Prototyp des modernen, französischen, politisch engagierten Intellektuellen auf die Bühne [tritt], der mittels universalistisch-humanistischer Grundwerte [...] auf allen Fronten [...] kämpft“. Denn „Sartre gilt vielen als *der* [sic] Intellektuelle des 20 Jhds.“ (80). Das Problem ist nun, dass Müller diese Fragen schließlich sehr knapp mit „nein“ beantworten muss. So kann Müller keinen großen Einfluss Sartres im Literaturbetrieb, nach Bourdieu das „literarische

1 Foucault 1999: 115.

2 Asahi Jaanaru (12.10.1970): 7.

Feld“, der späten 1960er Jahre feststellen (553). Auch im „politisch-intellektuellen Feld“, in dem Sartre noch am ehesten rezipiert wurde, sinkt der gesellschaftspolitische Einfluss der Neuen Linken, und Strukturalismus und Poststrukturalismus („Foucault und Derrida“) ersetzen den humanistischen Universalismus Sartres schnell (556, 557). Übrig bleibt die Bemerkung, dass dennoch „Sartres Plaidoyer [sic]“ die „einzige selbst-referenzielle Debatte über die Aufgabe und Funktion des Intellektuellen zwischen 1920 und 1970“ war, die „erstens durch ein Referat und zweitens durch einen Ausländer ausgelöst wird“ (555).

Hier wird also Müllers Interesse und die explizite Fragestellung „inwiefern Japan über Intellektuelle und Gesellschaftskritiker verfügt“ und welche Rolle „die Literatur für die Anleitung zum intellektuellen Handeln“ (3) spielte, zugeschnitten auf die Ankunft Sartres in Japan. Die Analyse des „Intellektuellendiskurses“ (*chishikijin ron*) zwischen 1920 und 1966 läuft damit, auch in der Operationalisierung, teleologisch auf Sartres Intellektuellenbegriff zu.

Diese ungelöste Spannung zwischen Untersuchungsobjekt und Fragestellung schmälert jedoch den grundsätzlichen Beitrag nicht, den Müller mit ihrer umfangreichen Quellenarbeit für ideengeschichtliche Untersuchungen geleistet hat wie ein Blick in das 67 Seiten lange Literaturverzeichnis zeigt. Abgearbeitet werden die Quellen, die aufgrund ihrer Relevanz für die jeweiligen Theoriedebatten ausgewählt wurden, in einem Hauptteil von acht Kapiteln. Kapitel zwei und drei beschäftigen sich mit dem Begriff „Intellektueller“ in seinen nicht-japanischen und japanischen Varianten, Kapitel vier mit der „Vorgeschichte“ des Intellektuellen in der Meiji-Zeit. Zentral für die Untersuchung ist nun die Analyse des Intellektuellenbegriffs in Kapiteln fünf bis acht, wobei mit drei Kapiteln die Vorkriegszeit stärker gewichtet ist. Kapitel neun bietet nun einen, mit elf Seiten sehr kurzen, Ausblick auf den Intellektuellendiskurs nach 1968. Kapitel zehn fasst schließlich ausführlich die Ergebnisse zusammen.

In Kapitel zwei fasst Müller den „russischen, marxistischen und französischen“ Intellektuellenbegriff zusammen. Die Analyse des russischen Diskurses konzentriert sich v.a. auf Nikolai Tschernyschewski und Iwan Sergejewitsch Turgenjew, die beide den „Intellektuellen“ als „Nihilisten und überflüssigen Menschen“ verstanden hatten (44–46). Zudem stellt Müller fest, dass Marx zwar keinen eigentlichen Begriff des Intellektuellen beanspruchte (48), aber dennoch die positive Rolle von „Geistesarbeitern“ in einer revolutionären Bewegung hervorhob (52). Auch bei Gramsci sei die Intelligenz als „organischer Verbündeter im Kampf um politische Hegemonie“ verstanden worden (51), so dass erst bei Kautsky und Zetkin ein eher negatives Bild der Intellektuellen als „Berufsstand“, der sich der proletarischen Bewegung unterzuordnen habe, entstand (58). Das Urteil der Autorin, dass Intellektuelle in den „marxistischen Theorien grundsätzlich negativ beurteilt“ wurden (62), ist allerdings undifferenziert. Ganz anders, so Müller, jedoch der „französische

Intellektuellenbegriff, der weit stolzer daherkommt und dezidiert für universale Werte von Wahrheit und Gerechtigkeit eintritt“ (63) und seit der Dreyfuss-Affäre an Schwung gewann, um schließlich in den 1930er Jahren intellektuelle Debatten in das politische Zentrum der französischen Gesellschaft zu rücken (70). In der Nachkriegszeit entsteht, ebenfalls in Frankreich, der literarische Intellektuelle, vor allem, da er als „Akademiker für politische Aktionen ungeeignet“ war (87).

Die Auseinandersetzung mit Maruyama Masao zu Beginn des dritten Kapitels verwundert jedoch etwas. So hätte Maruyamas Aufsatz „*Kindai Nihon no chishikijin*“ (*Die japanischen Intellektuellen*) eigentlich in der Einleitung besprochen werden müssen, hat Maruyama doch ein ähnliches Ziel wie Müller, nämlich eine Genealogie des Begriffs „*chishikijin*“ (Intellektueller) zu erarbeiten. In Absetzung zu Maruyama, bei dem Müller „gewisse begriffliche Ungenauigkeiten“ sieht, hat nun die Autorin in ihrer Analyse sieben Begriffe von „Intellektueller“ gefunden, von denen Maruyama aber nur vier deckungsgleich analysiert. Zudem komme das Wort „*interi*“ nicht schon in der Taishō-Zeit auf, sondern erst in der Shōwa-Zeit. Warum Müller den Text Maruyama nicht auswertet, sondern aufgrund von oberflächlichen Divergenzen einfach *ad acta* legt, und zum Schluss dann doch als einen „der bis heute gehaltvollsten historischen Überblicke über die Begriffsgeschichte des modernen Intellektuellen in Japan“ (561) lobt, bleibt unklar. Im zweiten Teil des Abschnittes stellt Müller mehrere japanische Begriffe vor, die alle die Begrifflichkeit von Intellektueller, Intelligenz oder intellektuelle Klasse transportieren. Dabei stellt sie starke begriffliche Absetzungsversuche des marxistischen Diskurses (intellektuelle Klasse – *chishiki kaikyū*) von nicht marxistischen Begriffen, wie Intellektueller (*chishikijin*), fest (103). Interessant ist zudem die Einführung des Begriffs „*bunkajin*“ (Kulturmensch), der in den 1930er Jahren analog zum NS-Begriff „Kulturträger“ benutzt wurde, um dann „schlagartig“ in der Nachkriegszeit seine Semantik zu ändern (111, 112). Müller geht dem leider nicht weiter nach.

In der Meiji-Zeit (Kapitel vier) gab es zunächst keinen dezidierten Intellektuellenbegriff, dennoch gebildete und sozial engagierte Intellektuelle. Müller beschreibt nun die Bildung eines „autonomen intellektuellen Feldes“ seit Ende des 19. Jahrhunderts, vor allem in der Auseinandersetzung mit einem zunehmend antiliberalen Staat (118–122), wobei in Japan, im Unterschied zu „Europa“, vor allem im Literaturbetrieb ein „Rückzug aus sozialen Angelegenheiten“ stattfand (129). Erst in der Taishō- und Shōwa-Zeit entsteht im Spannungsfeld der Moderne ein Intellektuellendiskurs, der in Japan „in erster Linie ein linker Diskurs“ war (150).

Zum eigentlichen Hauptteil kommend setzt sich Müller in Kapitel fünf vor allem mit Arishima Takeo auseinander, dessen „*Manifest*“ (*Sengen hitotsu*) von 1922 als Ausgangspunkt der Intellektuellendebatte gilt (157). Kurzgefasst drehte sich die „Klassenkunstdebatte“ um die Frage, in welchem Verhältnis der

intellektuelle Künstler zum Proletariat zu stehen hat. Arishima ist laut Müller der „Grundtypus des engagierten Intellektuellen“, da er „den Widerspruch zwischen Kunst und Praxis, Denken und realem Leben“ (185) auf die Situation des Intellektuellen übertrug, und so der Literatur nur eine aufklärerische Klassenfunktion zusprach, während das Proletariat seine Politik selbst machen müsse (203). Damit war der Intellektuellendiskurs Anfang der 1920er Jahre geprägt „durch eine Suche nach einer sozialstrukturellen und funktionellen Verortung der Intelligenz“ und ist „klar vom linken Feld dominiert“ (226), in dem sich Literatenzirkel (*bundan*) und die proletarische Literaturbewegung im literarischen Feld, und Marxisten und Sozialdemokraten im politischen Feld gegenüberstanden (227).

Die biographische Rahmung Arishimas bleibt in diesem Abschnitt denkbar kurz, der politische Werdegang vor allem auf seine „humanistisch-sozialistische Gesinnung“, seinen Selbstmord und die Landschenkung an seine Pächter reduziert. Diese verkürzte biographische Verortung zieht sich durch den Text. Meist werden die Debattenteilnehmer nur kurz als „der Literat X“, der „Sozialist Y“, „der Schriftsteller Z“ eingeführt. Arishima und Ōsugi Sakae einfach als „Sozialisten“ zu bezeichnen, ist zu kurz gegriffen. Hier hätte zum Beispiel die englischsprachige Forschungsliteratur stärker hinzugezogen werden müssen, wie beispielsweise Konishi (2013) oder Stanley (1982). Wesentlich präziser fällt Schamoni (1992) zehneitige Analyse zum politischen Hintergrund von Arishimas Manifest aus, die seiner Übersetzung angehängt und Müller bekannt ist (183): Arishima (nach Konishi ein Anarchist) lehnte nicht einfach „die Intellektuellen“ ab, sondern polemisierte konkret gegen die intellektuellen Führer der Gewerkschaftsbewegung, wie in der *Yūaikai*.³ Das Ausbleiben eines Abgleichs der theoretischen Texte mit der Bewegungspraxis ist ein Manko der Arbeit, möchte Müller doch einen Beitrag zur Sozialgeschichte leisten (13).

Das folgende Kapitel sechs beschäftigt sich mit der Aktionsliteraturdebatte der 1930er Jahre, in der die soziale Verantwortung linker Intellektueller zu einer Zeit der zunehmenden Repressalien gegen die politische Linke und imperialistischer Expansion diskutiert wurde. Aufgrund der politischen Schwäche der Linken in den 1930er und 1940er Jahren liegt der Schwerpunkt in diesem Kapitel auf dem literarischen Feld. 1934 versammelte sich eine Gruppe um die Zeitschrift *Kōdō* und versuchte dort einen Mittelweg zwischen dem Utilitarismus der Proletarischen Literaturbewegung und den Ästhetizismus der Neuen Kunstfraktion zu finden, wobei sie sich vor allem an der französischen antifaschistischen „Association des Écrivains et Artistes Révolutionnaires“ (A.E.A.R) orientierten. Allerdings „verschwand [die Aktionsliteraturdebatte] ebenso schnell, wie sie

³ Schamoni 1992: 64–74.

entstanden war, obwohl sie im Grunde genommen konstruktive Ideen vertrat, ohne eine bemerkenswerte Anzahl von literarischen Werken zu hinterlassen“ (223), wie Müller einschränkt. Wieso Müller das „Tanaka Memorandum“ in diesem Kapitel als authentisches Dokument und als Mitauslöser der Besetzung der Mandchurei vorstellt, und nicht als Fälschung, ist unverständlich.

In der Nachkriegszeit, wie in Kapitel sieben beschrieben, liegt die Trennlinie zwischen den einzelnen Intellektuellenbegriffen immer noch in „Klassenkampf“ versus „Kunst“ und „Subjektivismus“ (375). Die „Schriftsteller richten ihren Blick abermals auf Frankreich“, sodass ein „politisch engagierter und sozialkritischer Typus des Schriftstellers [entstand] ... der sich seit Mitte der 1950er-Jahre in seiner Selbstdefinition stark am Sartreschen Engagementkonzept zu orientieren begann“ (362), argumentiert Müller. Gleichzeitig verlor der „Kultur-mensch [...] über Nacht seine nationalistische Färbung“ und wurde zum „progressiven Kultur-mensch“ (363) während die Intellektuellendebatte, sei es in der Aufarbeitung des Kriegs oder des Subjektivismusstreits, „zerrissen [ist] zwischen Ideal und Praxis, [die] Marxisten zwischen Bourgeoisie und Volk“ (390), wie Müller überzeugend argumentiert. Aber auch hier muss Müller sich die Frage stellen lassen, wieso weder Gayle (2003) noch Oguma (2002) hinzugezogen wurden, die beide in eine ähnliche Richtung argumentieren, obwohl letzterer durchaus bekannt ist und von Müller als „preisgekrönt“ (447) bezeichnet wird. Das Kapitel wird abgeschlossen durch einen sehr kurzen Abschnitt über den Intellektuellendiskurs zwischen 1950 und 1966 (438–469), in dem Müller eine Wiederholung der Debatte um die Verbindung zwischen Intellektuellen und den Massen am Beispiel von u.a. Takeuchi Yoshimi und Yoshimoto Takaaki darstellt.

Die „Krönung“ der Intellektuellendebatte in Japan, Sartres Besuch in Japan im Jahr 1966, beschreibt Müller in Kapitel acht. Die eigentliche Reise, die, wie Müller feststellt, auch der Bewerbung seiner Veröffentlichung im Verlag Jinbun Shoin diene, machte Sartre zu „einer Leitfigur des Widerstandes und der politischen Aktion“ der studentischen Neuen Linken (472). Sartres Ansehen erreichte so ungeahnte Höhen, sei doch kein anderer „ausländischer Schriftsteller“ so rezipiert worden wie Sartre. Müller belegt dies mit einer Datenbanksuche von „Fachartikeln“ zu Sartre und konstatiert eine höhere Zahl seit 1945 als bei Nishida Kitarō (473). Warum Müller nicht noch andere „Schriftsteller“ in den Vergleich einbezieht, verwundert doch sehr. Eine kurze Suche im Katalog der japanischen Parlamentsbibliothek zeigt, dass die Rezeption von „Ausländern“, wie Karl Marx, G.W.F. Hegel, Aristoteles, Lu Xun, Martin Heidegger, Albert Camus, oder eben Michel Foucault wesentlich mehr, oder zumindest vergleichbar viele Texte generiert hat. Auch im literarischen Feld scheint die von Müller postulierte Dominanz der Sartreschen Literatur eher eingeschränkt gewesen zu sein. Zwar nennt Müller viele interessante Beispiele für die „antistalinistische

Literatur“ der Neuen Linken (479), wie diese jedoch konkret mit Sartre zusammenhängen soll, bleibt unklar. Weiterhin zentral für das Argument, wieso Sartres Besuch überhaupt von herausragender Bedeutung für den japanischen Intellektuellendiskurs gewesen war, sind ein Diskussionsbeitrag von Ōe Kenzaburō, Abe Kōbō und Shirai Kōji im neulinken *Asahi Jaanaru* aus dem Oktober 1966, sowie ein Aufsatz von Yamazaki Masakazu in der *Chūō Kōron* aus dem Dezember des gleichen Jahres. Vor allem Ōe und Abe bescheinigt Müller nun, dass „keiner der Beiden [...] meines Erachtens Sartres sprachphilosophische Herleitung des Schriftstellers als Intellektueller adäquat kommentiert“ hatte (519). Die Analyse wird geschlossen mit der Bemerkung, dass „beide Aufsätze [...] beinahe die einzige Form [bilden], in deren Rahmen japanische Schriftsteller konkret über Sartres Definition des Schriftstellers als Intellektueller diskutierten. In anderen von Literaten geführten Gesprächsrunden wurde das Thema kaum angesprochen“ (520). Der Nachweis von Sartres zentraler Bedeutung um das Jahr 1966 bleibt damit aus. Müller fährt fort, dass trotz dieser vermeintlichen Fehllösung von Sartre sich in den 1960er Jahren der Intellektuellendiskurs unter Dominanz der Neuen Linken („progressive Intellektuelle“) in Absetzung von den „Kommunisten“ und den „Realisten“ („Rechtskonservative“) entwickelte (551). Hier stellt sich die Frage, wieso die Bezeichnung „progressive Intellektuelle“ auf die Neue Linke angewendet wird, obwohl dieser Begriff im neulinken Diskurs eher abwertend auf die linksliberalen Denker der 1950er Jahre, wie Maruyama, angewandt wurde. Eingeschoben wird mit Kapitel neun ein „Ausblick“ auf die Zeit nach 1968, der jedoch zwischen 1968 und 1989 hin- und herspringt, veraltete Literatur verwendet, und mit der Feststellung, „man“ spreche seit 1989 vom Ende der sozialistischen Utopien (563), eher mit Gemeinplätzen aufwartet.

Zusammengefasst stellt Müller eine Verschiebung des Intellektuellendiskurses fest, vom marxistischen zum „französisch orientierten“ Intellektuellen (573), dem sich politische und literarische Aufgaben „je nach ideologischem Standpunkt“ (573) stellten. Die „Zerrissenheit“ des japanischen Intellektuellen zeigte sich tendenziell nicht so sehr am Klassenstandpunkt, sondern in Bezug auf Modernisierungsprozesse (594). Auch der Begriff „*chishikijin*“ verschiebt sich durch „Diskursverletzungen“ (596) vom sozialstrukturellen zum funktionalistischen Begriff, von der Literatur zur Politik (597, 598).

Ob der durch Müller analysierten massiven Veränderungen der 1960er Jahre bleibt am Schluss die Frage, warum nun Sartre als Beispiel gewählt wurde, scheint doch seine Relevanz in Literatur und Politik eher eingeschränkt gewesen zu sein. Die Anekdote von Foucaults Auftritt kann so als Hinweis gelesen werden, dass historische Auftritte in Japan nicht auf ewig wirken, und erst recht noch kein Beleg für eine Rezeptionsgeschichte sind. Zusammenfassend lässt sich damit feststellen, dass Müllers Buch sowohl für die Ideengeschichte als vermutlich

auch für die Literaturgeschichte mehr hätte leisten können, vor allem da ein Anschluss an die ideengeschichtliche Forschung kaum stattfindet. Das ist bedauerlich, da Müller sich sehr ausdauernd und umfassend auf knapp 700 Seiten durch einen ausgesprochen großen Textkorpus der literarischen und politischen Geschichte durchgearbeitet hat. Für Studierende der Ideengeschichte ist die Arbeit an Müllers Buch daher fraglos zu empfehlen, da es als Handbuch einen breitgefächerten Überblick über die moderne linke Ideengeschichte bietet.

Bibliographie

- Jaanaru Asahi* (1970): „Sugao no Misheru Fūkō-shi. Rainichi shita kōzōshugi no ronkaku“ (Der ungeschminkte Herr Michel Foucault. Ein Polemiker des Strukturalismus ist nach Japan gekommen), 12.10.1970, Tōkyō, Abendausgabe.
- Foucault, Michel (1999): *Religion and Culture*. Manchester: Manchester University Press.
- Gayle, Curtis Anderson (2003): *Marxist History and Postwar Japanese Nationalism*. London: Routledge Curzon.
- Konishi, Sho (2013): *Anarchist Modernity. Cooperatism and Japanese-Russian Intellectual Relations in Modern Japan*. Cambridge: Harvard University Press.
- Eiji, Oguma (2002): *Minshū to aikoku. Sengo Nihon no nashonarizumu to kōkyōsei*. Tōkyō: Shinyōsha.
- Schamoni, Wolfgang (1992): „Arishima Takeos ‚ein Manifest““. *NOAG* 151.1: 63–79.
- Stanley, Thomas A. (1982): *Ōsugi Sakae. Anarchist in Taishō Japan*. Cambridge: Harvard University Asia Center.