

Japan und die Vielfalt kultureller Programme der Moderne

1. Das japanische Paradox

Zu den zentralen Problemen der Untersuchung von Modernisierungsprozessen gehört das Ausmaß an Konvergenz zwischen den modernen Gesellschaften und damit verbunden die Frage, ob sich mit der weltweiten Expansion der Moderne nur eine einzige moderne Zivilisation entwickeln wird. Im Kontext dieser Probleme, insbesondere des letzteren, stellt Japan den vielleicht wichtigsten Testfall dar - und auch ein Paradox. Ein zentrales Paradox unter vielen, die Japan einer Analyse der Moderne bietet, ist die Tatsache, daß es sich hier um die erste und, zumindest bis in die jüngste Zeit, einzige erfolgreiche nicht-westliche Modernisierung einer Nicht-Achsenzivilisation handelt - einer Zivilisation, die nicht mit Max Webers Begriff der Weltreligion erfaßt werden kann.

Webers Analyse der zivilisatorischen Wurzeln des Kapitalismus war Teil seiner vergleichenden Soziologie der Religionen. Diese komparative Analyse beruhte auf der Prämisse, daß in allen Weltreligionen, die er untersuchte, strukturelle und kulturelle Potentiale zur Entwicklung des Kapitalismus enthalten waren - daß diese Potentiale freilich nur im Westen Früchte trugen. In anderen Weltreligionen oder Zivilisationen - die man später als Achsenzivilisationen bezeichnete - wurde die Entfaltung dieser Potentiale durch spezifische hegemoniale Kombinationen struktureller und kultureller Komponenten behindert. Von entscheidender Bedeutung waren dabei die Konfrontationen zwischen Orthodoxien und Heterodoxien oder Sekten. Gewiß behandelte Weber nur die Entfaltung des ursprünglichen, ersten Kapitalismus, nicht dessen Expansion. Gleichwohl sticht selbst in diesem begrifflichen Rahmen das Paradox Japan ins Auge: eine Nicht-Achsenzivilisation, die zur ersten gänzlich modernisierten nicht-westlichen Zivilisation wurde.

Die Erklärung dieser Tatsache wurde häufig in gewissen strukturellen Eigenschaften der Tokugawa-Gesellschaft¹ gesucht, die in vieler Hinsicht jenen Besonderheiten ähnelten, die für die Industrialisierung in Europa verantwortlich gemacht wurden: in der Entwicklung eines strukturellen Plura-

1 Die Tokugawa-Periode dauerte von 1600 bis 1867, die Meiji-Periode von 1868-1912.

lismus, einer Vielfalt von Zentren ökonomischer Macht, in der Öffnung der familiären Strukturen vor allem im ländlichen Raum, wodurch neue Ressourcen freigesetzt wurden, sowie in der Entstehung weitgespannter, überregionaler Märkte. Nicht weniger wichtig waren ein hohes Niveau der Alphabetisierung und Urbanisierung (vgl. etwa Smith 1988; Baechler 1975, 1988).

Angesichts dieser strukturellen Ähnlichkeit der »Ursachen« der Modernisierung oder Industrialisierung in Westeuropa und Japan stellt Japan ein weiteres interessantes Paradox dar, insofern nämlich die hier vorfindlichen ökonomischen, politischen und kulturellen Muster von Modernität deutlich von den ursprünglichen westlichen Mustern unterschieden sind. Es ist seit langem bekannt, daß die Gesellschaft, das politische Gemeinwesen und die Wirtschaft des modernen Japan einige besondere Eigenschaften aufweisen, eine spezifische Form der Strukturierung moderner Institutionen und Organisationen, die sich radikal von der anderer - insbesondere westlicher - Gesellschaften unterscheidet. Bei diesen Differenzen handelt es sich nicht bloß um lokale Variationen. Sie betreffen die grundlegenden Regulations- und Definitionsweisen der verschiedenen modernen institutionellen Arenen sowie die umfassenderen gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenhänge, in denen diese sich bewegen. Der gemeinsame Nenner dieser Charakteristika ist ein sehr hohes Niveau an struktureller Differenzierung, Mobilität, Offenheit und Dynamik, die auf Vorstellungen vom Dienst an sozialen Zusammenhängen gründet, idealerweise (wie in der Meiji-Ideologie gefordert) an der nationalen Gemeinschaft. Weder die Betonung von Gleichheit noch der hohe Stellenwert der Leistung gründeten in irgendeiner Vorstellung von prinzipiengeleiteter, transzendent orientierter Individualität oder einer transzendenten Legitimation unterschiedlicher funktioneller (etwa politischer oder wirtschaftlicher) Aktivitäten.

2. Die kontextgebundene Dynamik der japanischen Gesellschaft

Diese besonderen Charakteristika der in Japan entwickelten institutionellen Formen hängen eng mit der recht spezifischen Definitionsweise zentraler Arenen des gesellschaftlichen Lebens zusammen. Besonders wichtig sind die starke Betonung kontextueller Bezüge und die damit einhergehende relative Schwäche explizit ausformulierter abstrakter Regeln, nach denen verschiedene Handlungsfelder eindeutig voneinander abgegrenzt und in abstrakt-formalen Begriffen als unterschiedliche Bereiche erfasst werden. Jede institutionelle Arena - die politische, ökonomische, familiäre und kulturelle, auf der Ebene von Individuen, Gruppen oder Organisationen - wird anhand ihrer Beziehung zum gesellschaftlichen Netzwerk bestimmt,

in das sie eingebettet ist. Dieses Netzwerk wird durch eine Kombination von ständig im Wandel befindlichen primordialen, sakralen, natürlichen und askriptiven Kategorien definiert. Deren besonderes Charakteristikum ist, daß sie wiederum nicht durch eine Beziehung auf transzendente Prinzipien verstanden wurden.

Auf diese Weise werden Akteure, Individuen und institutionelle Arenen in ihrer Beziehung zu anderen Akteuren nicht als autonome Entitäten definiert, sondern in Begriffen ihrer wechselseitigen Verflechtung in gemeinsame Kontexte. Damit einhergehend werden die wichtigsten Bereiche des gesellschaftlichen Handelns nicht durch abgegrenzte und autonome rechtliche, bürokratische oder »freiwillige« Organisationen reguliert - auch wenn sich solche Organisationen entwickelt haben - sondern vorrangig durch verschiedene eher informelle Arrangements und Netzwerke, die normalerweise wiederum in verschiedene askriptiv definierte und ständig redefinierte gesellschaftliche Kontexte eingebettet sind.

Dementsprechend konnte kein gesellschaftlicher, ökonomischer oder politischer Sektor ohne weiteres eine prinzipiengeleitete Autonomie, bzw. eigene Ansprüche auf das Zentrum entwickeln. Autonome öffentliche Räume können sich nur schwer entfalten. Hingegen entwickelte sich eine starke Tendenz zur Verschmelzung verschiedener beruflicher Bereiche oder Klassensektoren innerhalb des jeweiligen gesellschaftlichen Kontextes. Diese Kontexte können Unternehmen, Nachbarschaften oder Zusammenhänge wie neue Religionsgemeinschaften sein, am wichtigsten ist aber der von der umfassenden nationalen Gemeinschaft gebildete Zusammenhang. Innerhalb solcher Kontexte und in Verbindung mit der weitreichenden strukturellen Differenzierung, Mobilität und Offenheit, entstand eine intensive Dynamik - deren bekannteste Resultate die Bildungs- und Wirtschaftswunder sind. Doch handelt es sich in vielfacher Hinsicht um eine regulierte Dynamik, reguliert auf eine ganz besondere Weise. Tatsächlich ist es die Kombination solcher Regulationen mit einer erheblichen Dynamik, die westliche Wissenschaftler vor ein beträchtliches Rätsel stellt - nämlich daß Japan in hohem Maße reguliert und kontrolliert ist und dennoch keine totalitäre, sondern eine unablässig dynamische und innovative Gesellschaft darstellt (siehe van Wolferen 1988 mit ausführlicher Bibliographie).

3. Die Meiji-Restauration und die Großen Revolutionen: ein Vergleich

Um die Wurzeln der Entwicklung der besonderen institutionellen Formationen in Japan zu verstehen, ist es angebracht einen Blick auf das entscheidende Ereignis in der Modernisierung Japans zu werfen, auf die *Meiji*

Ishin, die sogenannte Meiji-Restauration, und diese, wie in der Literatur üblich, mit den »Großen Revolutionen« zu vergleichen - mit der Englischen Revolution und dem Bürgerkrieg, mit der Amerikanischen und der Französischen Revolution und der nachfolgenden Russischen und sogar der Chinesischen Revolution.² Ebenso wie die Prozesse, die zum Aufstieg des Tokugawa-Regimes geführt hatten, der Herausbildung der ersten modernen absolutistischen Regimes in Europa ähnelten, glichen die langfristigen Prozesse und Ursachen, die seinen Fall herbeiführten, jenen der Großen Revolutionen. Am wichtigsten waren hierfür die Auflösung der alten Formen der Ökonomie durch die Entwicklung neuer ökonomischer Kräfte und die daraus folgende Unterminierung der Machtbasis der herrschenden Gruppen, die zunehmende Bildung der Bevölkerung, die Ausbreitung des Marktes in weiten Sektoren der Ökonomie, die Verschlechterung der wirtschaftlichen Lage der niederen Samurai und großer Teile der Bauernschaft, während sich die Situation der Kaufleute und mancher bäuerlicher Gruppen verbesserte. Nicht zuletzt spielten die inneren Kämpfe der zentralen Elite - verschiedener Samuraigruppen im *bakufu* (der Shogunats-Regierung) und in den Domänen - eine Rolle. In den letzten Jahrzehnten des Tokugawa-Regimes - wie in denen der absolutistischen Regimes in Europa - entwickelten sich neue intellektuelle und ideologische Diskurse, die viele der Grundprämissen der Tokugawa-Ideologie in Frage stellten. Alle diese Prozesse gaben den Hintergrund für die Bewegungen ab, welche die Tokugawa-*bakufu* stürzten.

Die späte Tokugawa-Periode - seit den Tempo-Reformen zu Beginn des 19. Jahrhunderts - war geprägt durch Bauernrebellionen, ländliche und städtische Protestbewegungen (Bix 1986) und anhaltende Kämpfe am Hof des Shogun unter den *bakufu* sowie zwischen den *bakufu* und den *daimyo*, dem Adel. Langwierige Kämpfe entbrannten auch infolge der wachsenden Unzufriedenheit vieler niedriger Samurai in den Domänen der *daimyo*. Die Kooperation zwischen verschiedenen Gruppen hoch- und niedrigrangiger Samurai in vielen Domänen, insbesondere Choshu und Satsuma, führte, mit Unterstützung durch den kaiserlichen Hof, zum Sturz des Tokugawa-Regimes (Craig 1961, Beasley 1967).

Intellektuelles Ferment war ebenfalls zur Genüge vorhanden. Es entstanden neue Formen des politisch-ideologischen Diskurses - stark beeinflusst zum einen durch neokonfuzianische Schulen und Bildung, zum andern durch verschiedene nativistische Bewegungen. Die umfangreiche Alphabetisierung und die Expansion des Bildungswesens, die Verbreitung kon-

2 Zu den neuesten Darstellungen des Restaurationsprozesses gehören Jansen (1989), Totman u.a. (1983), Beasley (1972) und Timbergen (1978).

fuzianischer Schulen und Akademien machte das Japan der späten Tokugawa-Zeit vermutlich zu der vorindustriellen Gesellschaft mit dem höchsten Alphabetisierungsgrad und lieferte den Hintergrund für die Entwicklung neuer Diskurse. Vor allem ungebundene, gebildete Samurai (*shishi*) und in geringerem Maß urbane und bäuerliche Gruppen organisierten sich, bereisten das Land und verkündeten diverse, dem Anspruch nach radikale Programme. Zugleich verbreitete sich, analog zu den Verhältnissen vor den Großen Revolutionen, das Bewußtsein, daß das Zentrum sich auflöse. All diese Entwicklungen führten gegen Ende des Tokugawa-Regimes zu einer potentiell revolutionären Situation, die den Bedingungen am Vorabend der Großen Revolutionen nicht unähnlich war.

Auch die »Ergebnisse« der *Meiji Ishin* wiesen einige wichtige Gemeinsamkeiten mit diesen Revolutionen auf. In ihrem Verlauf wurde ein »traditioneller« Herrscher abgesetzt, in diesem Fall der Shogun, und die Zusammensetzung der herrschenden Klasse durchweg verändert. Die institutionellen Auswirkungen der Meiji-Restauration im Hinblick auf strukturellen Wandel und Modernisierung sind ebenfalls leicht mit den westlichen Revolutionen zu vergleichen - und in Japan waren diese Prozesse im Gegensatz zu den ersten europäischen und der Amerikanischen Revolution Ergebnis bewußter politischer Strategien. Die Urbanisierung, die Expansion der Bildung, die Kommerzialisierung (deren hohes Niveau, insbesondere seit Ende des 18. Jahrhunderts, in nicht geringem Maße zur Erosion des Tokugawa-Regimes beitrug) sowie die Industrialisierung und die Herausbildung eines modernen industriekapitalistischen Systems gingen recht zügig vonstatten (Jansen/Rozman 1986). In mancher Hinsicht war dies ein schnellerer und intensiverer Prozeß als in vielen europäischen Ländern, was auch für die starke internationale Orientierung galt. Sie zielte darauf ab, eine unabhängige, möglichst starke Position in der neuen internationalen Ordnung zu gewinnen, die durch das westeuropäische und amerikanische ökonomische, politische und kolonialistische Hegemoniestreben beherrscht war.

Die *Meiji Ishin* führte zudem eine neue Form der politischen Legitimation ein, auch wenn diese vermittels einer Kombination aus restaurativen Begriffen und neuem, vor allem pragmatischem Wissen letztlich als Restauration einer alten, traditionellen Form dargestellt wurde. Darüber hinaus brachte die *Meiji Ishin*, wie die Großen Revolutionen, auch ein neues - im Kern modernes - kulturelles Programm mit sich, das die meisten Lebensbereiche umfaßte. Tatsächlich stellte es einen grundlegenden Wandel der japanischen Gesellschaft dar (Wilson 1992, Kap. 2, Najita 1985). Es war in der Tat ein modernes Programm, selbst wenn es in vielen, wichtigen Bereichen vom kulturellen Programm der Moderne im Westen abwich.

4. Die Spezifik der japanischen Modernisierung

Und doch unterschied sich die *Meiji Ishin* in einigen bedeutenden Aspekten von den Revolutionen in Europa, Amerika und später in Rußland und China. Die erste Differenz wird natürlich schon im Namen kenntlich gemacht - selbst wenn der Ausdruck »*Ishin*« eher »Erneuerung« oder »in eine neue Richtung gezogen werden« bedeutet als »Restauration«, wie der Ausdruck in der westlichen Literatur gängigerweise übersetzt wird. Der Diskurs, der sich gegen Ende der Tokugawa-Periode, während der *Ishin* und im Meiji-Staat entwickelte, enthält mehrere Elemente, die vermutlich in allen kulturellen Programmen der Moderne zu finden sind. Zwei - potentiell widersprüchliche - Elemente dieses Diskurses waren das eher pragmatische staatlicher Formationen und das eher »soziale« egalitärer Gemeinwesen, sozialer Gerechtigkeit und Partizipation. Doch die Art und Weise, wie sich diese Spannung im Meiji-Regime ideologisch und institutionell auswirkte, unterschied sich stark von den postrevolutionären Regimen der Gesellschaften, die aus den Achsenzivilisationen entstanden waren.

Von entscheidender Bedeutung für diese Differenz waren die Natur der jeweiligen utopischen Komponenten oder Orientierungen, insbesondere die relative Vorherrschaft universalistischer, missionarischer, zukunftsgerichteter Orientierungen, die unweigerlich einen deutlichen Bruch mit der Vergangenheit nach sich zogen. Hier, im kulturellen Programm der Revolution und der postrevolutionären Regimes finden sich einige der Charakteristika, welche die *Meiji Ishin* in beträchtlichem Maße von den Großen Revolutionen unterscheiden. In gewisser Weise war das Programm der *Meiji Ishin* das spiegelverkehrte Bild desjenigen der Großen Revolutionen - obwohl es in vieler Hinsicht nicht weniger radikal war. Es wurde als Erneuerung eines archaischen Systems verkündet, das in Wahrheit nie existiert hatte, und nicht als eine Revolution, die auf die Veränderung und umfassende Neugestaltung der gesellschaftlichen und politischen Ordnung abzielte, gemäß Prinzipien, die die Gegenwart in einer neuen, universalistischen Richtung transzendieren sollten. Utopische, zukunftsgerichtete Elemente, die in einer universalistisch-transzendenten Vision wurzelten, waren im Gegensatz zu anderen Revolutionen in der *Meiji Ishin* fast nicht vorhanden, obwohl restaurative Vorstellungen eines »Goldenen Zeitalters« hie und da in den Aufständen vor und nach der Restauration zur Geltung kamen.

So entwickelten sich in der *Meiji Ishin* im Gegensatz zu den Großen Revolutionen keine universalistische, transzendente, missionarische Ideologie und keine Ansätze einer Klassenideologie - zwei Elemente, die in den Bauernrebellionen und Protestbewegungen der Tokugawa-Periode ebenfalls nur schwach vertreten waren. Einige Elemente einer universalisti-

schen zivilisatorischen Missionsvorstellung gegenüber Korea und China kamen in der späten Meiji-Periode auf, ohne daß man jedoch diese Gesellschaften gemeinsam mit Japan als Teile einer universellen Zivilisation betrachtete. Die *Meiji Ishin* war nach innen auf das japanische Volk gerichtet, sie zielte auf die Wiederbelebung der japanischen Nation, die befähigt werden sollte, ihren Platz in der Welt einzunehmen, erhob jedoch nicht den Anspruch, die ganze Welt durch eine utopische Vision zu »retten«. Viele Führer von Gruppen, die in der Restauration aktiv waren, betonten die Bedeutung des Lernens und der Verbreitung universellen Wissens, doch nur sehr wenige übersetzten dies in Prinzipien politischen Handelns zur Neugestaltung der Politik und des japanischen Kollektivs - und solche Führer setzten sich nicht durch. Desgleichen war eine explizite gesellschaftliche Symbolik - insbesondere eine Klassensymbolik - so gut wie nicht vorhanden und ging auch nicht in die Symbole des neuen Regimes, nicht einmal in Zusammenhang mit den semi-utopischen oder vielmehr »umgekehrt utopischen« restaurativen Motiven, ein.

Das in der *Meiji Ishin* und später durch den Meiji-Staat verkündete kulturelle Programm bestand aus einer Mischung von pragmatischen Gedanken zur Frage, wie man sich der neuen internationalen Konstellation anpassen sollte, und stark restaurativen Komponenten. Es handelte sich um eine Kombination restaurativer, nativistischer Visionen mit dem, was man die funktionalen Erfordernisse einer modernen Gesellschaft nennen könnte, wie etwa Effizienz, Leistung und Gleichheit. Letztere wurden tatsächlich sehr stark betont - doch vor allem hinsichtlich ihrer funktionalen Beiträge zur Organisation einer modernen Gesellschaft. Sonoda Hirohitho (1990) führt hierzu aus:

»Das neue Prinzip sozialer Gleichheit der vier durch die Umgestaltung der Samurai-Klasse entstandenen Klassen war in den Strömungen enthalten, die gleichermaßen in der Marine, in der Armee und in der von der Zentralregierung geführten Universität verkörpert waren. Das Motiv der sozialen Gleichheit, das in diesen Strömungen zum Ausdruck gebracht wurde, unterschied sich natürlich beträchtlich vom europäischen Egalitarismus. 'Gleichheit' hieß in diesem historischen Zusammenhang, daß jeder, der in der Lage war, die besonderen Pflichten des Samurai zu erfüllen, die 'gleiche' Chance haben sollte, diese auszuüben. Andererseits sollten alle Japaner 'gleiche' Funktionen oder Pflichten gegenüber dem Staat haben, die vormalig ausschließlich der Samurai-Kaste vorbehalten waren. Um die nationale Politik der 'Bereicherung des Landes und der Stärkung des Militärs' umzusetzen, hielt man die 'gleiche' Zuordnung der besonderen Pflichten des Samurai zu den vier Klassen für absolut notwendig. Wir möchten diesen Typus sozialer Gleichheit als 'funktionalistischen Egalitarismus' bezeichnen, denn er war gekennzeichnet durch die 'gleiche' Anforderung an alle Personen, was ihre Pflichten und Funktionen für den Staat betraf.

Der funktionalistische Egalitarismus stellte keine Anerkennung 'gleicher' Menschenrechte im Sinne einer politischen Ideologie dar, wie sie in Europa entstanden war, und in der europäischen Geschichte eine so bedeutende Rolle spielte. Sie war die nicht-intendierte Folge jenes praktischen Sinns, den der Samurai im Dienst am Staat gewissenhaft zur Geltung brachte. Wer Erklärungen für den Niedergang des Samurai-Staates liefert, sollte die Tatsache zur Kenntnis nehmen, daß sich eine besondere Form des Egalitarismus bereits in den letzten Tagen des To-

kugawa-Regimes etabliert hatte, als die westliche politische Ideologie mit ihrem großen Einfluß auf die Egalisierung stark hierarchisierter Gesellschaften und auf den Niedergang der europäischen Aristokratie in Japan eingeführt wurde...«

Nur innerhalb einer kleinen Gruppe von Intellektuellen entwickelte sich die Neigung, diese funktionalen Erfordernisse auf metaphysische oder transzendente Prinzipien zu gründen, doch es gelang ihr nicht, die hegemonialen Orientierungen und Prämissen zu verändern. Die von der Meiji-Restauration verkündete Botschaft war auf die Erneuerung der japanischen Nation gerichtet - sie enthielt fast keine universalistischen oder missionarischen Züge. Während der *Ishin* und insbesondere nach der Restauration bemühten sich zahlreiche einzelne Gelehrte um Wissen aus anderen Ländern und verkündeten verschiedene, auch stark universalistische Ideen im Land, doch letztlich waren es die sogenannten Meiji-Oligarchen, die Führer der verschiedenen rebellischen Fraktionen, die das Meiji-Regime prägten.

Die Verknüpfung dieser Merkmale läßt die Bezeichnung »revolutionäre Restauration« oder »revolutionäre Erneuerung« für die *Meiji Ishin* am geeignetsten erscheinen. Weil ein neuer Typ von Gesellschaft, ein neues kulturelles Programm verfochten wurde, handelte es sich in der Tat um mehr als eine »einfache«, gewaltförmige Veränderung des Regimes, um mehr als »nur« ein politisches Ereignis. Es ging um eine völlig neue Vision von Gesellschaft. Doch das kulturelle Programm, das sich allmählich in der *Ishin* und vor allem im Regime des Meiji-Staates herauskristallisierte, unterscheidet dieses Geschehen von den Großen Revolutionen.

5. Besonderheiten des revolutionären Prozesses der *Meiji Ishin*

Die angeführten Charakteristika der *Ishin*-Ideologie waren eng verknüpft mit einigen strukturellen Eigenschaften des revolutionären Prozesses selbst, die ihn wiederum von den Großen Revolutionen unterschieden. Vorrangig zu nennen sind hier die relativ schwachen Verbindungen unter den rebellierenden Gruppen, das fast völlige Fehlen einer Sakralisierung der Gewalt und von Zugangsschwellen zum Zentrum.

Von besonderer Bedeutung ist die Tatsache, daß sich keine engen und dauerhaften Beziehungen zwischen den Hauptakteuren der Restauration und religiösen bzw. kulturellen Sekten oder autonomen Religionsführern entwickelten. Sicherlich waren kulturelle Entwicklungen wichtig für den Hintergrund der Restauration: erstens die weite Verbreitung von Bildung (Maturato 1988, Rubinger 1982, Dore 1984), insbesondere der konfuzianischen unter den Samurai-Gruppen, den Kaufleuten und selbst in Teilen der Bauernschaft, wodurch ein hoher Grad an öffentlichem Bewußtsein geschaffen wurde. Weiterhin sind die vielen neuen Religionen zu nennen (Harootunian 1989), »Erlösungsreligionen«, die in den letzten Jahrzehnten

der Togukawa-Herrschaft weit verbreitet waren. Die zahlreichen konfuzianischen Akademien, die seit dem 18. Jahrhundert entstanden, trugen in hohem Maße zur Entwicklung des politischen Bewußtseins bei und untergruben die Legitimität der Tokugawa-Herrschaft. Darüber hinaus waren viele Motive des Protests, ob nun in der Peripherie oder im Zentrum, mit den neu konstruierten Ideologien durchtränkt - ob nun konfuzianische oder »nativistische«.

Doch gab es bei all diesen Entwicklungen nur wenige unabhängige konfuzianische Gelehrte oder buddhistische Mönche, die eine autonome Rolle spielten oder versuchten, den Rahmen eines revolutionären Diskurses zu konstruieren. Was die Meiji-Restauration vielleicht am deutlichsten von den Großen Revolutionen unterscheidet ist die fast völlige Abwesenheit *autonom*, abgegrenzter religiöser oder säkularer Intellektuellengruppen, die nicht nur den Hintergrund für diesen Prozeß abgeben, sondern aktiv am politischen Prozeß der Restauration hätten teilnehmen können. Dies markiert in der Tat einen Gegensatz etwa zu den Puritanern in der Englischen und ihren Nachfolgern in der Amerikanischen Revolution, sowie zu den Ideologen der Französischen Revolution oder der russischen Intelligenzia.³ Es waren vor allem die Samurai - von denen einige konfuzianisch gebildet waren (wie auch einige Kaufleute, Bauern und sogar Frauen) -, die in der Restauration am aktivsten waren. Doch insgesamt handelten sie nicht als konfuzianische Gelehrte, sondern eher als Mitglieder ihrer jeweiligen sozialen und politischen Gruppen.

Demnach wäre die Tatsache, daß sich in der *Meiji-Ishin* relativ wenige neue politische Netzwerke von Dauer zwischen verschiedenen sozialen Gruppen entwickelten, die zu einer übergreifenden politisch-sozialen Vision und politischem Aktivismus hätten führen können, vermutlich aus der Schwäche bzw. dem fast völligen Fehlen autonomer Gruppen von Ideologen und Intellektuellen oberhalb und unabhängig von den einzelnen gesellschaftlichen Sektoren zu erklären (Najita 1985, Eisenstadt 1992).

Vom vergleichenden Standpunkt aus sind einige weitere Aspekte des revolutionären Prozesses der *Meiji Ishin* interessant. Zwar kam es während und nach den Ereignissen, die zur Restauration führten, zum Ausbruch von Gewalt, doch diese wurde nicht in dem Ausmaß wie die Gewalt im Kontext der Großen Revolutionen »geheiligt«. Es handelte sich vor allem um Gewalt unter den Eliten, insbesondere seitens der Tokugawa-Loyalisten, häufig in Rebellionen wie der *Sakamoto Ryoma*, mit dem Zweck, den Shogun zu »restaurieren«, und eng angelehnt an den traditionelleren Typus

3 Zu den Puritanern vgl. Walzer (1966); zu den Intellektuellen der Französischen Revolution Cochin (1924, 1979), Furet (1970, 1981); zur russischen Intelligenzia Nahirny (1982).

von Gewalt mit ihrer »Nobilität des Scheiterns«, die zumindest in manchen Gruppen der Elite heilig gehalten wurde (Jansen 1961; Morris 1975; Waters 1983). Doch im Gegensatz zu den Großen Revolutionen wurde der Gewalt aus dem Volk keine derartige Sakralisierung gewährt, nicht einmal der Gewalt jener Samurai-Gruppen, die das *Bakufu*-Regime stürzten. Solche Gewalt wurde nicht als Ausdruck des Strebens nach einer neuen gesellschaftlichen Ordnung betrachtet.

6. Der internationale Kontext und die japanische »Authentizität«

Im Rahmen dieser Orientierungen entwickelte sich die Definition der Moderne in Japan aus den Parametern der *Meiji Ishin* und aus dem kulturellen Programm der Moderne, das sich in der *Meiji Ishin* herauskristallisierte: »Mit der Zeit gehen« und Anpassung an sie, an die Meisterschaft der westlichen Technologie und eine angemessene Verortung des Landes in der internationalen Arena. »Mit der Zeit gehen« wurde als Verdikt der historischen Bewegung begriffen, doch diese Bewegung wurde nicht - wie im Westen mit seinen christlichen Wurzeln und wie in gewissem Maße auch in anderen Zivilisationen - als historischer Fortschritt im Sinne transzendenter, universalistischer Kriterien, Werte oder Visionen betrachtet.⁴

In engem Zusammenhang damit stand das Bemühen um ein »authentisches« japanisches Kollektiv vor allem unter den neuen Intellektuellen. Die damit verknüpfte Bewertung der Moderne bewegte sich zwischen mehreren Polen. Ein solcher Pol war die Negation der Moderne - hier vor allem als westliche Moderne betrachtet -, die den wahren Geist und das ursprüngliche Wesen Japans untergrabe. Ein anderer Pol war die Aneignung der Moderne durch Japan und der Versuch, die wahre japanische gegen die westliche Moderne auszuspielen und dies als Beweis für den technologischen Erfolg der Japaner, der Überlegenheit ihrer geistigen Fähigkeiten zu betrachten. Wie Befu und Manabe gezeigt haben, war der Glaube weiter Teile der japanischen Gesellschaft an viele der konkreten Aussagen des *Nihonjiron* recht begrenzt, doch die weite Verbreitung dieser Literatur und deren bereitwillige Aufnahme bezeugen auch die Tatsache, daß sie einige Saiten des Strebens nach »Authentizität« anklingen ließ (Befu und Manabe 1981, 1991).

Die andere bedeutende Richtung des Identitätsstrebens, die sich zwar mit der ersten überlappen, doch auch ins Gegenteil ausschlagen konnte, war die Suche nach einem authentischen, »natürlichen«, universellen Wesen

4 Siehe etwa Masanoa (1976), McCormack und Sugimoto (1988), Najita und Harootunian (1988). Für eine allgemeine Diskussion des Schicksals der Moderne in Japan siehe auch Tetsuo Najita (1993).

jenseits des Politischen, Sozialen oder sogar Linguistischen. Ein Beispiel dafür sind »Utopien« wie die von Ando Shoeki (Najita, o.J.). Die Suche nach einem solchen Wesen war im Prinzip zwar universalistisch, bewegte sich jedoch in höchst immanenten Begriffen. Trotz starker Unterschiede in der Einstellung zur Moderne und zur Konstitution der kollektiven Identität Japans, bestand der gemeinsame Kern solcher Diskurse in dieser starken Orientierung auf Immanenz und in der Ausklammerung universalistischer Werte, die in Vorstellungen einer Transzendenz wurzelten (Olson 1992).

Eng mit diesem harten Kern des japanischen Diskurses der Moderne hing die konsequente Trennung von »Zweckrationalität« und »Wertrationalität« und eine starke Tendenz zur Anpreisung instrumenteller und technologischer Leistungen zusammen. Eine jüngere Erscheinungsform dieses technokratischen Zuges ist die Betonung von »Information« als Kern einer neuen sozialen Ordnung, einer nicht-konfrontativen »Informationsgesellschaft«, deren Vorläufer Japan zu sein beansprucht. Auch war eine Haltung der totalen Negation von Zweckrationalität im Namen einer ursprünglichen japanischen oder »natürlichen« Spiritualität möglich, ohne daß es allerdings zu einer breiteren Diskussion um das Verhältnis einer solchen »Wertrationalität« zur instrumentellen Rationalität oder einem Diskurs um verschiedene Wertrationalitäten kam. Innerhalb des ideologischen Diskurses gab es relativ wenige kritische Einschätzungen der konkreten Entwicklungen in der modernen japanischen Gesellschaft, die zu politischen Programmen hätten führen können.

7. Besonderheiten der politischen Arena

Dieses kulturelle Programm der Moderne, das in den in Japan vorherrschenden immanentistischen Ontologien wurzelte, prägte den Meiji-Staat und später die Entwicklung der modernen japanischen Gesellschaft sowie in gewissem Maß die Besonderheiten der wichtigsten Institutionen des modernen Japan, die wir zu Beginn angesprochen haben. Im folgenden gehe ich näher auf diese Charakteristika ein, sofern sie die politische Arena betreffen.

Der starke Akzent auf dem kontextuellen, in natürlichen, sakralen oder primordialen Kategorien beschriebenen Eingebettet-Sein der wichtigsten Handlungsfelder artikuliert sich zunächst in der Neigung, die nationale Gemeinschaft, den Staat und die Gesellschaft ineins zu setzen - eine Tendenz, die insbesondere in den modernen und zeitgenössischen Arenen zur Geltung gekommen ist. Eine solche Ineinsetzung hatte Auswirkungen auf die Strukturierung der Grundregeln der politischen Arena. Die wichtigsten Auswirkungen waren erstens die Entwicklung eines schwachen Konzepts

des Staates als unterschieden von der übergreifenden, modern gesprochen, nationalen Gemeinschaft (das Nationale wird in sakralen, natürlichen und primordialen Termini gefaßt). Hinzu kam zweitens ein gesellschaftlicher Staat, der weniger durch direkte Regulationen und die Durchdringung der Peripherie vom Zentrum aus gekennzeichnet ist, als vielmehr durch eine starke Tendenz zur Führung.⁵

Die Auffassung, wonach der japanische Staat »schwach« sei, wurde von D.Okimoto in die Diskussion gebracht, der auch die Position vertrat, daß die Macht in Japan nicht als unabhängige Entität zu begreifen sei, die nach »objektiven« Kriterien auf verschiedene Lebensbereiche angewandt werde. Vielmehr sei sie einbezogen in Verflechtungen verstreuter Handlungszentren und Koordinationspunkte entlang vertikaler hierarchischer Netze, die nicht mittels Zwang von oben funktionieren. Macht basiere auf Feinabstimmung, Konsensherstellung und beständiger Anpassung. Von daher könne die Regierung mit einem »Dirigenten« verglichen werden (Okimoto 1989), und es herrsche, mit einem von Victor Koschmann geprägten Begriff, die »sanfte Herrschaft« einer vorgegebenen Autorität, die nicht in einer transzendenten Vision gründe und daher auch nicht mit der Gesellschaft kollidiere.

Zu dieser Ineinsetzung von nationaler Gemeinschaft und Staat - und der damit einhergehenden Schwäche eigenständiger Konzeptionen des Staates und der Zivilgesellschaft - war es schon in der Senkoku- und der Tokugawa-Periode gekommen und wurde damals mit dem Begriff der *Kokutai* (nationale Struktur) bezeichnet. In den modernen und zeitgenössischen Epochen entstand der Slogan von der »Einheit von Monarch und Volk« (*kumun dochii*), eng verwandt mit der Unterscheidung von *Kokutai* und *Seitai* (politische Struktur), wobei die letztere der ersteren untergeordnet ist. Damit zusammen hing eine nur schwach entwickelte autonome Zivilgesellschaft, obwohl kaum betont werden muß, daß insbesondere strukturelle und organisatorische Ansätze in dieser Richtung nicht fehlten. Eine der interessantesten Folgen dieser Einbettung der politischen Arena und der Zivilgesellschaft in die übergreifende Gemeinschaft war das Fehlen autonomer Rechte und repräsentativer Institutionen in der feudalen und frühmodernen Epoche. Im Gegensatz zu vielen absolutistischen oder totalitären Systemen ging dieser Mangel in Japan freilich nicht mit einer symbolischen Distinktion des Zentrums, des Staates, einher, oder mit Bemühungen des Staates, die Peripherie nicht nur zu kontrollieren, sondern sie auch mit neuen Werten umzugestalten und zu mobilisieren.

5 Vielfach illustriert wird diese Form politischer Aktivitäten, die vermutlich im Gegensatz von agrarischer und Reitergesellschaft wurzelt, in Watanabe (1989).

Die Charakteristika der politischen Arena sind auch im politischen System auffindbar, das sich nach dem Zweiten Weltkrieg in Japan entwickelt hat. Dieses System wurde in jüngster Zeit von einer Gruppe westlicher und japanischer Wissenschaftler als eindeutig demokratisch beurteilt, da sich wichtige Bestandteile einer Demokratie - Rechtsstaatlichkeit, Versammlungsfreiheit, Pressefreiheit - kontinuierlich entfaltet hätten. Gleichzeitig weist dieses System immer noch einige besondere Merkmale auf. Eng damit verknüpft ist ein besonderes Muster der politischen Dynamik, insbesondere was die Wirkung von Protestbewegungen auf das Zentrum angeht. Das wichtigste Merkmal solcher Bewegungen ist die relativ schwache prinzipiengeleitete ideologische Konfrontation mit dem Zentrum - vor allem der mangelnde Erfolg der Führer solcher konfrontativer Bewegungen, Unterstützung zu mobilisieren. Sehr viel erfolgreicher ist dagegen die oft nur indirekte Beeinflussung der Politik und die Öffnung neuer autonomer sozialer Räume, in denen sich die Aktivitäten von Protestbewegungen entfalten können.

Doch es geht nicht nur darum, daß viele der Komponenten einer »vollständigen« liberalen Demokratie unterentwickelt sind, was anhand des geringen Einflusses von Protestbewegungen deutlich wird. Wichtig sind die Gründe für eine solche Unterentwicklung. Diese sind nicht nur den autoritären oder repressiven Elementen des Regimes geschuldet, sondern wurzeln auch - vielleicht vor allem - in gewissen Grundprämissen der Legitimation des Systems, wie es sich unter den Meiji entwickelte, vor allem in der Enge des autonomen öffentlichen Raumes oder der Zivilgesellschaft und in der damit einhergehenden Legitimation des Staates aufgrund seiner Einbettung in die nationale Gemeinschaft.

Die Prozesse der Demokratisierung und der kontinuierlichen Diversifizierung von Sektoren und Eliten, die nach dem Zweiten Weltkrieg stattfanden, haben den Zugang weiter Teile der Gesellschaft zu den staatlichen Organen erleichtert und diese Organe mit größerem Respekt für die Rechte der Bürger und für die Rechtsverfahren erfüllt. Die Demokratisierung hat jedoch den Spielraum einer autonomen Zivilgesellschaft nicht entscheidend erweitert, einer Zivilgesellschaft, die ihre eigenen Legitimationskriterien entwickeln und sie gegenüber dem Staat im Namen von den Staat und die nationale Gemeinschaft transzendierenden Prinzipien durchsetzen könnte.

Der spezifische Typus von Zivilgesellschaft, der sich in Japan herausgebildet hat, wird vielleicht am besten durch die beständige Konstruktion neuer sozialer Räume illustriert, die halbautonome Bereiche eröffnen, in denen sich neue Formen von Aktivitäten und Diskursen entwickeln können, ohne allerdings direkten Einfluß auf das Zentrum zu erzielen. Die Teilnehmer solcher Aktivitäten haben keinen eigenen Zugang zum Zentrum und sind

gewiß nicht in der Lage, dessen Prämissen in Frage zu stellen. Die Beziehungen von Staat und Gesellschaft wirken eher in Gestalt eines weitgezogenen pluralistischen Flechtwerks gesellschaftlicher Kontrakte.

Gleichwohl ist diese Schwäche der Zivilgesellschaft nicht staatlicher Unterdrückung geschuldet, sondern der konsequenten Ineinssetzung von Staat und Zivilgesellschaft mit der nationalen Gemeinschaft. Zwar haben jene Gruppen, die dem Zentrum nahestehen - Oligarchien, Bürokratien, Politiker und selbst Spitzen wirtschaftlicher Organisationen - die Konturen dieser Gemeinschaft weitgehend geprägt, dies jedoch nicht in einer durchgängig konfrontativen Abwehr der Forderungen anderer Sektoren der Zivilgesellschaft. Das konstitutionell-demokratische System, das sich in Japan entwickelt hat, wurde nicht auf die Konzepte eines prinzipiengeleiteten, metaphysischen Individualismus gegründet oder auf eine prinzipiengeleitete Konfrontation zwischen Staat und Gesellschaft als zwei verschiedenen ontologischen Entitäten. Dementsprechend zogen Veränderungen im Typus der politischen Regimes oder in der relativen Stärke verschiedener Gruppen nicht zwangsläufig Veränderungen der Legitimationsprinzipien, der Prämissen und Regeln der gesellschaftlichen und politischen Ordnung nach sich.

8. Die Vielfalt moderner Gesellschaften

Alle diese institutionellen Merkmale des modernen Japan hängen tatsächlich eng mit dem besonderen, von den Achsenzivilisationen verschiedenen, kulturellen Programm der Moderne zusammen, das sich in der *Meiji Ishin* und im Meiji-Staat herauskristallisierte. Sie zeugen von der Entwicklungsfähigkeit vielfältiger Programme der Moderne. Die Aufnahme der Themen und institutionellen Muster der modernen westlichen Zivilisation bestand in den sich modernisierenden Gesellschaften nicht in einer einfachen Übernahme in ihrer ursprünglichen Form, sondern als beständige Auswahl und Neuinterpretation solcher Themen und in der Neugestaltung institutioneller Muster.

Die kulturellen Programme, die sich in diesen Gesellschaften entwickelten, enthielten verschiedene Interpretationen des grundlegenden kulturellen Programms der Moderne; sie beinhalteten unterschiedliche Bewertungen der verschiedenen Komponenten - etwa der aktiven Rolle des Menschen im Universum; der Beziehung von Wertrationalität und Zweckrationalität; der Vorstellung von kosmologischer Zeit und deren Verhältnis zur historischen Zeit; des Glaubens an den Fortschritt; der Beziehung von Fortschritt und Geschichte als des Prozesses, durch den das Programm des Fortschritts sich verwirklicht; des Verhältnisses zu den großen Utopien; des Verhält-

nisses von Individuum und Kollektiv; der Beziehungen zwischen Vernunft und Emotionen, zwischen Rationalismus und Romantik. In vielen dieser Zivilisationen unterschied sich die grundlegende Bedeutung von »Moderne« drastisch von der ursprünglichen westlichen Vision, die auf die Ideen der Aufklärung, des Fortschritts, der Entfaltung großer historischer Visionen der Vernunft und Selbstverwirklichung der Individuen, der gesellschaftlichen und individuellen Emanzipation zurückging.

Während die Moderne in vielen nicht-westlichen Gesellschaften als zunehmende Partizipation auf der internen wie der internationalen Ebene begriffen wurde, wurden die anderen Dimensionen nicht immer akzeptiert - insbesondere nicht die individuelle Freiheit, gesellschaftlicher Emanzipation und individueller Autonomie, die für den westeuropäischen Diskurs der Moderne seit Beginn der Aufklärung konstitutiv waren.

Die Herausbildung dieser unterschiedlichen symbolischen und institutionellen Konstellationen war abhängig von der Interpretation der grundlegenden symbolischen Konzeptionen und Voraussetzungen moderner Gesellschaften, von der Art und Weise der Auswahl und Neuinterpretation dieser Voraussetzungen, von der Art des Selbstverständnisses und dem Verständnis der Vergangenheit, von den neuen Symbolen und der kollektiven Identität sowie von den negativen oder positiven Einstellungen zur Moderne im allgemeinen und zum Westen im besonderen.

Diese Prozesse der Neuinterpretation betreffen auch die grundsätzliche Vorstellung von wirtschaftlicher Entwicklung. Während die Betonung wirtschaftlicher und technologischer Entwicklung Teil jeder modernen oder sich modernisierenden Gesellschaft geworden ist, unterscheiden sich die verschiedenen Konzepte immer noch in ihren allgemeinen kulturellen und gesellschaftlichen Prämissen. Vor allem unterscheiden sie sich darin, inwieweit die Betonung wirtschaftlicher Entwicklung mit der Vorstellung einer Beherrschung der Natur oder einer Anpassung an die Natur verbunden ist. Sie differieren ferner in dem Stellenwert, den sie den wirtschaftlichen Zielen innerhalb des Panoramas menschlicher Ziele einräumen und in der Orientierung der sozialen Ordnung auf eher produktive oder eher distributive Ziele. Sie weichen auch im Typus der politischen Regimes (die autoritär, pluralistisch oder totalitär sein können), der wichtigsten Formen des politischen Protests und der Partizipation sowie in ihren Vorstellungen von Autorität, Hierarchie und Gleichheit voneinander ab.

Diese Differenzen zwischen den verschiedenen Programmen der Moderne sind nicht bloß akademischer Natur. Sie stehen in engem Zusammenhang mit einigen Grundproblemen der politischen und institutionellen Programme der Moderne. So sind sie im politischen Bereich um die Beziehungen von utopischen und bürgerlichen Komponenten in der Konstruktivi-

on moderner Politik zentriert, um die Unterscheidungen zwischen »revolutionärer« und »normaler« Politik, zwischen der *volonté général* und der *volonté de tous*, zwischen Zivilgesellschaft und Staat oder zwischen Individuum und Kollektiv.

Diese Überlegungen widersprechen nicht der offensichtlichen Tatsache, daß verschiedene moderne Gesellschaften hinsichtlich zentraler Aspekte ihrer institutionellen Struktur - sei es die berufliche oder die industrielle, die des Bildungswesens oder der Städte - deutliche Konvergenzen aufweisen. Diese Konvergenzen zeigen sich vor allem in Gestalt gemeinsamer Probleme, doch die Formen des Umgangs mit diesen Problemen unterscheiden sich in hohem Maße. Dafür gibt es eine ganze Reihe von Gründen - so etwa die verschiedenen historischen Konvergenzen, die historischen Zeitpunkte der Eingliederung verschiedener Gesellschaften in die sich entwickelnden internationalen Systeme. Doch jenseits all dieser Gründe, freilich eng mit ihnen verwandt, hängen diese Differenzen auch mit den neuen voneinander unterschiedenen kulturellen Programmen der Moderne zusammen, die sich in diesen Gesellschaften herauskristallisierten.

Diese verschiedenen kulturellen Programme wurden nicht durch das geformt, was in manchen älteren Studien zur Moderne als natürliches evolutionäres Potential dieser Gesellschaften präsentiert wurde, und auch nicht durch die natürliche Entfaltung ihrer Traditionen oder ihren Platz in den neuen internationalen Strukturen. Vielmehr wurden sie durch die unablässige Interaktion zwischen den kulturellen Prämissen dieser verschiedenen Gesellschaften, durch deren historische Erfahrungen und die Formen, in denen die Moderne auf sie einwirkte, sowie durch Art und Weise ihrer Eingliederung in die modernen politisch-ökonomischen und ideologischen Strukturen der Welt geprägt. Diese unterschiedlichen kulturellen Programme der Moderne kristallisierten sich im Prozeß einer höchst selektiven Aufnahme und Transformation heraus, den die verschiedenen Prämissen der westlichen Moderne in diesen Zivilisationen erfahren haben.

So gesehen muß die Entwicklung der Moderne als ein besonderer Typus von Zivilisation aufgefaßt werden, der seine eigenen expansiven Potentiale besitzt. Dieser Ansatz ist dem Webers natürlich stark verwandt, geht jedoch in vieler Hinsicht über ihn hinaus, ebenso wie über die ersten Untersuchungen von Modernisierungsprozessen in den 50er und 60er Jahren. Im Gegensatz zu den in diesen Studien vertretenen Annahmen ist deutlich geworden, daß Modernisierung und Industrialisierung zwar zu vielen gemeinsamen Problemen und auch einigen gemeinsamen institutionellen Mustern geführt haben, daß sich aber die Formen der institutionellen Reaktion auf diese Probleme in den verschiedenen Gesellschaften beträchtlich unterscheiden.

Allgemeiner gesprochen hat sich herausgestellt, daß verschiedene Gesellschaften auf die Auswirkungen der politischen, ökonomischen und ideologischen Kräfte der Modernisierung auch unterschiedliche Reaktionsmuster, unterschiedliche Dynamiken und unterschiedliche Gestalten einer modernen Zivilisation entwickelten, und daß diese Unterschiede zumindest in gewissem Grad mit den Mustern der symbolischen institutionellen Dynamik zusammenhängen, die sich in ihrer jeweiligen »historischen« Zeit entfaltet hatten. So hat sich die Moderne zwar fast über den gesamten Globus ausgebreitet, doch nicht nur eine einzige Zivilisation entstehen lassen, nicht nur ein ideologisches und institutionelles Reaktionsmuster, sondern zumindest mehrere Varianten - und um diese verschiedenen Muster zu verstehen ist es notwendig, das Muster der historischen Entwicklung dieser Zivilisationen ins Auge zu fassen.

Aus dem Englischen übersetzt von Klaus Fritz

Literatur

- Baechler, J. (1975): *The Origins of Capitalism*, Oxford.
- Baechler, J. (1988): The Origins of Modernity: Caste and Feudality (India, Europe and Japan), in: J. Baechler, J.A. Hall, M. Mann (Hg.), *Europe and the Rise of Capitalism*, London, S. 39-66.
- Beasley, W.G. (1967): Politics and the Samurai Class Structure in Satsuma, 1858-1868, in: *Modern Asian Studies* I, 1, S. 47-57.
- Beasley, W.G. (1972): *The Meiji Restoration*, Stanford.
- Befu, H.; Manake, K. (1981): A Dynamical Study of Nihonjinron - How Real is the Myth?, in: *Kwansei Gakuin University Annual Studies* XXXVI, S. 89-111.
- Befu, H.; Manake, K. (1991): Nihonjinron: The Discussion and Confrontation of Cultural Nationalism, in: *Kwansei Gakuin University Annual Studies* XL.
- Bix, H.P. (1986): *Peasant Protest in Japan 1590-1884*, New Haven.
- Cochin, A. (1924): *La révolution et la libre pensée*, Paris.
- Cochin, A. (1979): *L'esprit du Jacobinisme*, Paris.
- Craig, A.M. (1961): *Choshu in the Meiji Restoration*, Cambridge, Mass.
- Dore, R.P. (1984): *Education in Tokugawa Japan*, London.
- Eisenstadt, S.N. (1992): Frameworks of the Great Revolutions: Culture, Social Structure, History and Human Agency, in: *International Social Science Journal* 44 (3), August, S. 385-401.
- Furet, F. (1970): *French Revolution*, New York.
- Furet, F. (1981): *Interpreting the French Revolution*, Cambridge.
- Harootunian, H.M. (1968): Religions of Relief, in: J.B. Hall (Hg.), *The Cambridge History of Japan*, Bd. 5.
- Jansen, M.B. (1961): *Sakamoto Ryoma and the Meiji Restoration*, Princeton.
- Jansen, M.B. (Hg.) (1989): The Meiji Restoration, in: J.B. Hall (Hg.), *The Cambridge History of Japan*, Bd. 5, S. 308-67.
- Jansen, M.B.; Rozman, G. (Hg.) (1986): *Japan in Transition: from Tokugawa to Meiji*, Princeton.
- Masanoa, K. (1976): The Changing Concept of Modernization, in: *Japan Quarterly*, Vol XXIII, No. 1, S. 28-36.
- Maturato, I. (1988): The Meiji Restoration and the Educational Reforms, in: *American Anthropologist* 54.
- McCormack, G. und Y. Sugimoto (Hg.) (1988): *The Japanese Trajectory: Modernization and Beyond*, Cambridge.
- Morris, J. (1975): *The Nobility of Failure: Tragic Heroes in the History of Japan*, New York.

- Nahirny, V.C. (1982): *The Russian Intelligentsia: From Torment to Silence*, New Jersey.
- Najita, T. (1985): Conceptual Consciousness in the Meiji Ishin, in: N. Michio, M. Urrutia (Hg.), *Meiji Ishin: Restoration and Revolution*, Tokio, S. 83-88.
- Najita, T. (1993): *Personal Notes on Modernity and Modernization*, Association for Asian Studies, Presidential Address, 26.3.93, Los Angeles.
- Najita, T. (o.J.): *Remembering Forgotten Texts: Ando Shoeki and the Predicament of Modernity*, Lecture at Hachinote Aomori (10/17), Symposium on Ando Shoeki and Today, Draft.
- Najita, T. und H.D. Harootunian (1988): Japanese Revolt against the West: Political and Cultural Criticism in the Twentieth Century, in: *Cambridge History of Japan*, Bd. 6, S. 711-60.
- Okimoto, D. (1989): *Power in Japan, The Societal State*, final draft.
- Olson, L. (1992): *Ambivalent Moderns: Portraits of Japanese Cultural Identity*, London.
- Rubinger, R. (1982): *Private Academics of Tokugawa Japan*, Princeton.
- Smith, T. (1988): *Native Sources of Japanese Industrialization, 1750-1920*, Berkeley.
- Sonoda, H. (1990): The Decline of the Japanese Warrior Class, in: *Japan Review* Vol. 1, S.73-112.
- Timbergen, K. (1978): *Revolutions from Above*, New Brunswick.
- Totman, C. et al. (1983): The Meiji Ishin: Product of Gradual Decay, Abrupt Crisis or Creative Will, in: H. Wray, H. Conroy (Hg.), *Japan Examined: Perspectives on Modern Japanese History*, Honolulu, S. 55-78.
- van Wolferen, K. (1988): *The Enigma of Japanese Power*, New York..
- Walzer, M. (1966): *The Revolution of the Saints*, Cambridge, Mass.
- Watanabe, S. (1989): *The Peasant Soul of Japan*, New York.
- Waters, N.L. (1983): *Japan's Local Pragmatist: The Transition from Bakunatsu Meiji in the Kawasaki Region*, Council of East Asian Studies, Harvard University.
- Wilson, G.M. (1992): *Patriots and Redeemers in Japan - Motives in the Meiji Restoration*, Chicago.

PROKLA 102 (März 1996):

Zur politischen Ökonomie des Wassers

Daß das Wasser hierzulande (meistens) aus dem Wasserhahn fließt, wenn wir ihn aufdrehen, sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß Wasser als entscheidende Voraussetzung von jedem Leben sowohl unter ökologischen, wie auch unter ökonomischen und politischen Gesichtspunkten relevant und häufig (zuweilen auch militärisch) umstritten ist: im Nahen Osten ist die Verfügung über Wasser wesentlicher Bestandteil der politischen Konflikte, in China und Lateinamerika führen gigantische Staudammprojekte zu umfangreichen Umsiedlungsmaßnahmen und ziehen soziale und ökologische Probleme nach sich. Grund genug für die PROKLA, sich mit der politischen Ökonomie des Wassers zu beschäftigen.