

Ethik und wirtschaftliche Entwicklung in Japan: Argumente und Diskussionen

Loiskandl, Helmut

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Loiskandl, H. (1996). Ethik und wirtschaftliche Entwicklung in Japan: Argumente und Diskussionen. In L. Clausen (Hrsg.), *Gesellschaften im Umbruch: Verhandlungen des 27. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Halle an der Saale 1995* (S. 275-290). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-140669>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Ethik und wirtschaftliche Entwicklung in Japan: Argumente und Diskussionen

Helmut Loiskandl

Seit Max Weber ist die Diskussion um soziokulturellen Hintergrund und Industrieentwicklung, um Modernisierung und Technologietransfer in Entwicklungsländern und um den Einfluß von Ethik und Religion auf Werthaltungen und damit auf Motivationsstrukturen im Arbeitsverhalten nicht zur Ruhe gekommen. Besonders interessant wird die Frage, wenn man erfolgreiche Regionen wie etwa den westlichen Pazifik, wo immer mehr Nationen daran sind, sich den führenden Industrienationen zuzugesellen, mit weniger erfolgreichen Regionen vergleicht. Aber auch ein Vergleich mit westlichen Industrienationen ist ergiebig, da die Länder Ost- und Südasiens allem Anschein nach außergewöhnlich schnelle ökonomische Entwicklung und vor allem ein explosionsartiges Wachstum der modernsten Industriestrukturen aufweisen können, dabei aber soziale Änderungen, die typisch für die Industrialisierung im Westen waren, nur beschränkt oder in abgewandelter Weise zeigen. Die allgemeine Erwartung der Sozialwissenschaftler, daß wirtschaftliche Entwicklung als Kehrseite notwendigerweise soziale Modernisierung bringt, und die daraus erwachsende Annahme, daß der Individualismus und die Rationalität des Westens als Grundlage wirtschaftlichen Wachstums eine Vorbedingung von Modernisierung und Entwicklung seien, scheint mit dem tatsächlichen Geschehen nicht übereinzustimmen. Mit anderen Worten, die Begriffe »Modernisierung« und »Entwicklung«, die oft in gleicher Bedeutung gebraucht werden, sollten kritischer und spezifischer gebraucht werden.

Modernisierung und Entwicklung

Die Faszination des Wortes »modern« hat etwas von ihrem Glanz verloren, seit immer mehr vom Ende der Moderne gesprochen wird, und seitdem wir uns im-

mer mehr postmodern einrichten. Man sollte aber im Auge behalten, daß dem Worte schon immer zwei Bedeutungen anhafteten:

1. »Modern« ist eine bestimmte Periode der europäischen Geschichte, die ungefähr mit dem frühen 17. Jahrhundert beginnt, und »modern« sind die Dinge, Ideen und Bewegungen, die für diese Periode typisch sind.
2. »Modern« sind dann vor allem sozio-kulturelle, wirtschaftliche und politische Konstellationen, die in dieser Periode die Entwicklung Europas und Amerikas charakterisierten.

Die soziologische Modernisierungstheorie ist an der zweiten Bedeutung orientiert. Sie postuliert, daß eine effiziente industrielle Marktgesellschaft nur auf diesen in Europa und Amerika gewachsenen sozio-kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Konstellationen basieren könne; die Entwicklung unterentwickelter Gesellschaften erfordere also als Grundlage die besagten »modernen« Konstellationen, »Entwicklung« und »Modernisierung« werden damit zu austauschbaren Begriffen.

Das kapitalistische Wirtschaftssystem entstand ohne Zweifel aus dieser europäisch-amerikanischen Modernität und war, wie ein Argument der Historiker geht, ein Strategieentwurf, um die chaotische Situation des 17. Jahrhunderts in Europa in den Griff zu bekommen¹. Eines der Hauptmerkmale dieser Strategie ist Individualismus als ideologisches und soziales Prinzip, ein Individualismus, der nach Max Weber schon im frühen Calvinismus begründet ist. Eine Folge dieser Haltung war der Kampf gegen überkommene Gemeinschaften, wie sie etwa auch in der Feudalordnung zutage traten, und ihre Vernichtung oder zumindest Schwächung im Zuge der Modernisierung. Die neue sozio-politische Ordnung der Moderne, der Nationalstaat, erlaubt keine zwischengeschalteten Gemeinschaften, sondern erkennt nur das Individuum als Baustein an. Dieses neue Konzept von Gesellschaft schuf die Infrastruktur des modernen kapitalistischen Systems in Europa und Nordamerika.² Die Rationalität des modernen europäisch-amerikanischen Kapitalismus ist daher im Grunde nichts anderes als individuelle Gewinnmaximierung.

Während die europäische Entwicklung ohne den Einfluß dieser »modernen« Ideologie schwer vorstellbar ist, steht schon der Beginn der industriellen Entwicklung außerhalb Europas und Amerikas unter anderen Vorzeichen. Diese Entwicklung kam nicht spontan, sondern war die Reaktion auf ein weltweit arbeitendes System, das nicht nur ungeheure Produktivkräfte freigesetzt hatte, sondern im selben Zug auch weltweite Zerstörung androhte. Die Begegnung von nicht-westlichen Gesellschaften und dem modernen kapitalistischen System resultierte historisch in offener oder latenter Kolonialisierung, die Beteiligung am

Kapitalmarkt und Wirtschaftssystem Europas und Amerikas leitete eine Periode der Abhängigkeit und der »Entwicklung von Unterentwicklung«³ ein. Die Herausforderung, die von dieser Begegnung ausging, konnte auch nicht allein durch Emanzipation politischer Art beantwortet werden, wie viele nachkoloniale Staaten zeigen. Um wirtschaftliche Abhängigkeit zu überwinden, bedarf es, wie argumentiert wird⁴, der Entwicklung eigener Methoden, um unabhängigen wirtschaftlichen Aufschwung auf die Dauer zu sichern. Im einzelnen hieße dies, daß

1. nicht-westliche Staaten ihre sozialen, wirtschaftlichen und politischen Strukturen auf die Aufnahme und Einverleibung »moderner« Wirtschaftssysteme hin ausrichten müssen,
2. daß sie aber auch die Strukturen des modernen Systems ihrer speziellen gesellschaftlichen Kultur angleichen müssen.
3. Erfolgreiche Entwicklung wäre daher die Entstehung eines neuen Struktur- ganzen sozialer, wirtschaftlicher und politischer Art; ein Neues aus der Synthese von exogenen und endogenen Faktoren⁵.

Eine erfolgreiche Entwicklung dieser Art wird also notwendigerweise Strukturelemente enthalten, die nicht mit denen der europäischen Modernisierung deklungsgleich sind. Wie im folgenden gezeigt werden soll, scheint besonders das Element des Individualismus nur bedingt übertragbar zu sein. Wenn akzeptiert wird, daß erfolgreiche Entwicklung als Basis soziale Integration und kontinuierliche Identität braucht⁶, ist die Kontinuität intermediärer Gebilde von offenkundiger Bedeutung. Das heißt aber entweder, daß diese erfolgreiche Entwicklung nicht als »Modernisierung« europäisch-amerikanischer Art zu begreifen ist, oder, daß wir eine dritte Art von »Moderne« postulieren müssen.

Entwicklung, Tradition und Wandel in Japan

Will man daran festhalten – um uns an die Fallstudie Japan heranzuarbeiten –, daß die Entwicklung Japans zur Industriegesellschaft Modernisierung ist, muß man daher vom Anfang im Auge behalten, daß, im Gegensatz zu Europa und Amerika, im Japan der Tokugawa-Periode die historisch gewachsenen Gemeinschaftssysteme (Großfamilie, Dorfgemeinschaft, religiöse Organisationen, Nachbarschaftsorganisationen) weder unter ideologische Attacke kamen, noch administrativ zerstört wurden. Die sozio-kulturellen Strukturen der Gemeinschaft gingen so unverändert ins Industriezeitalter über und blieben der Rahmen der Selbstidentifizierung und der Definition der Situation.

Allerdings brachte das Ende des Zweiten Weltkriegs einschneidende Änderungen. Die Großfamilie als gesetzliche Einheit fiel der allgemeinen Gesetzesreform zum Opfer, und die lokalen Dorfgemeinschaften verloren als Folge massiver Wanderung in die Städte viel von ihrem Einfluß. Aber die großen Wirtschaftsorganisationen in der Stadt (Industriefirmen, Handelshäuser, Finanzinstitutionen, ja selbst der Öffentliche Dienst) richteten sich an den Grundsätzen der historischen Dorfgemeinschaft aus. Sie entwickelten neue Strukturen und Funktionen nicht-wirtschaftlicher Art und wurden so zu Zentren sozialer Integration am Arbeitsplatz, ganz in der Tradition der historisch gewachsenen Lokalgemeinschaften. Diese neuen Strukturen und Funktionen sind zum Teil sehr von dem verschieden, was manche westlichen Soziologen erwarten würden. Einer der auffälligsten Aspekte dieses Trends in japanischen Firmen ist hier etwa die starke Einbeziehung religiöser Traditionen. So besitzen viele der großen japanischen Firmen ihren eigenen Shinto-Tempel oder haben spezielle Verbindungen zu einem Shinto- oder buddhistischen Tempel außerhalb des Firmengeländes. Diese Entwicklung ist signifikant für die Beibehaltung alter Strukturformen, da in Japan lokale Gemeinschaften, sei es in der Stadt oder auf dem Lande, sich immer auch als religiöse Gemeinschaften verstehen, deren Symbol und Integrationspunkt dann auch der eigene Shinto-Tempel ist.

Diese Kombination von Entwicklungsideologie und Religion ist unter dem Gesichtspunkt der Diskussion interessant, die nicht verstummt ist, seit Max Weber zuerst versuchte, die Ethik des Kapitalismus in der innerweltlichen Askese zu lokalisieren. Wenn auch heute oft argumentiert wird, daß, im Gegensatz zur Erwartung von Max Weber, jede Religion als Basis für den Ethos der sozialen, wirtschaftlichen oder technologischen Entwicklung funktionieren könne, so bleibt doch die Tatsache, daß, wie im Falle Japans, der Einfluß jeweils spezifischer Religionen in bestimmten historischen Konfigurationen verfolgbar ist. Insofern sind sowohl Webers Überlegungen zum Konfuzianismus von Bedeutung, wie auch Bellahs Analyse der Tokugawa-Religiosität.

Webers Erwartung, daß die innerweltliche, individualistische Askese, die er im frühen Calvinismus lokalisierte, im Konfuzianismus ihr Gegenstück habe, wurde bereitwillig von Fachkollegen, auch in Japan, übernommen. Da diese innerweltliche Askese in der Tradition der Kantischen Ethik als individualistisch und rational verstanden wird, und als auf Kontrolle und Änderung gerichtet, sollte es nicht überraschen, daß etwa Bellah die Notwendigkeit einer rationalen, auf Änderung angelegten Ethik in der zentralen Stellung des Konfuzianismus in der Tokugawa-Religiosität verwirklicht sieht. Shinto mit seiner ehrfürchtigen Haltung dem Bestehenden gegenüber, aber auch der Buddhismus mit seiner Distanz zur phänomenalen Realität scheinen ihm kein adäquater Ausgangspunkt

für eine Ideologie der Änderung. Bellah und Weber ziehen allerdings nicht genügend in Betracht, daß der Konfuzianismus auf die Wirtschaftswelt der Tokugawa-Periode keinen allzu großen Einfluß hatte, und erst recht nicht auf das Japan von heute. Ein anderes Argument gegen eine Überbewertung dieses Einflusses ist die These, daß der Konfuzianismus, und nicht nur in Japan, mehr bestehende Orientierungen artikuliert als neue begründet⁷.

In Fortführung dieser These soll hier argumentiert werden, daß die Wertorientierung japanischer Wirtschaftsorganisationen heute am besten als Fortentwicklung der traditionellen japanischen Ethik zu verstehen ist; einer Ethik, die typisch ist für Bewässerungsgesellschaften, und deren stärkste religiöse Komponente wirtschaftlicher Strukturen und wirtschaftlicher Interaktion in Japan aus der Shinto-Tradition kommt, nicht aus dem Konfuzianismus. Diese Tradition beeinflußt weithin die soziale Interaktion in Japan, auch im Geschäftsleben. Die Integration materieller Shinto-Elemente in das Wirtschaftsmilieu ist ein Zeichen dieses Einflusses. Das Argument Durkheims gilt auch für das Japan von heute: Traditionelle religiöse Elemente vollziehen integrative Funktionen in der »modernen« japanischen Gesellschaft, und aus dem Westen importierte Strukturen werden integriert, indem sie durch Einbindung in religiöse Traditionen sakralisiert werden.

Japanische Werte, japanische Ethik

Im soziologischen Verständnis von Ethik geht es um die Wertigkeit von Interaktion und Interaktionsmustern. Normalerweise ist dieses Wertraster in die Religion eingebunden. Überraschenderweise wird im Falle Japans jedoch oft argumentiert, sogar von japanischen Wissenschaftlern, daß dies in der traditionellen Religion Japans nicht der Fall sei⁸. Begründet wird dies mit der Überlegung, daß, im Gegensatz zum Christentum, in dem die moralische Komponente (Kampf gegen die sündhafte Welt) eine zentrale Stellung habe, in den japanischen Religionen auf der einen Seite die Annahme der Natur und der Gesellschaft im Mittelpunkt stehe, auf der anderen Seite der innere Prozeß der Apperzeption. Probleme würden also in dieser Tradition nicht dadurch bereinigt, daß man äußere Ursachen ändere, sondern die Lösung liege in der Änderung innerer Haltungen. Besonders in der buddhistischen Tradition, die menschliches Leid als Folge von Verlangen erklärt, werde die Sinnlosigkeit der Änderung äußerer Ursachen zur Grundeinsicht, da Leid aus den widersprechenden Begierden resultiere, die im Grunde immer ohne Stillung bleiben müßten. In diesem Sinne kann man argu-

mentieren, daß der Buddhismus die Menschen lehre, die gegebene Umwelt ohne Widerspruch und Änderungswunsch anzunehmen⁹ – und das wäre, wird hinzugefügt, der klarste Hinweis, daß er sich nicht um Ethik kümmere.

Daß in dieser Beweisführung vorausgesetzt wird, Ethik und widerspruchslöse Annahme seien Gegensätze, ist einleuchtend. Ethik wird offensichtlich als auf Änderung gerichtete Haltung verstanden, oder zumindest als stets von diesem Faktor beeinflusst¹⁰. Wendet man diese Definition auch auf Shinto an, hat man ebenfalls eine Religion dieser Kategorie, eine Religion ohne Ethik. Denn im Shinto, wie in den meisten traditionellen Religionen, hat die »fromme« Annahme des Gegebenen zentrale Bedeutung. Theologie, oder gar Moraltheologie, gehört sicher nicht zum Rüstzeug des normalen religiösen Praktikanten. So ist der Zweck eines Schreinbesuches für den Shinto-Gläubigen auch nicht die Identifizierung einer bestimmten Gottheit, sondern es genügt, dabei die »Gottheit im Herzen zu fühlen«¹¹. Die Namen der Gottheiten, die in einem Schrein verehrt werden, werden meist gar nicht erfragt, noch will man theologische Gründe hören.

So kommen also viele dieser Diskussionen zum Schluß, daß die traditionellen Religionen Japans der Gesellschaft keine ethischen Grundsätze anzubieten gehabt hätten, und daß es dabei der Tokugawa-Regierung bedurft habe, um dem Land in der Form des Konfuzianismus die längst benötigten Prinzipien der Ethik zu verschreiben.

Im folgenden soll versucht werden, diese These zu hinterfragen¹², indem Elemente traditioneller japanischer Weltorientierung herausgestellt, und indem diese Orientierungen auf dem Hintergrund traditioneller japanischer Religion ausgeleuchtet werden.

Der Einzelne und die Gesellschaft: Einfügung

Beobachter der japanischen Gesellschaft berichten meist sehr bald über die unterschiedliche Wertigkeit des Einzelnen in der japanischen und der westlichen Gesellschaft. Im Westen hat diese Einschätzung wohl damit zu tun, daß sowohl in der griechischen Tradition wie in der Bibel die individuelle Entscheidung – als Entscheidung gegen andere – die Grundlage des ethischen Prozesses ist. »Individuelle Entscheidung« wird damit beinahe auswechselbar mit dem Begriff »ethisch«.

Die japanische Kultur ging einen anderen Weg. Chie Nakane beschreibt dies so:

Die Japaner kennen keine religiösen Kontrollmechanismen für Denken und

Verhalten, die von jenseitigen Wesen kontrolliert werden. Für Japaner ist nicht Religion oder Philosophie wichtig, sondern humane Moralität. Diese Moralität nimmt ihr Maß von der jeweiligen Erfahrung. Das Gefühl: »Ich muß es machen, weil es die anderen tun« – oder – »Ich muß es tun, sonst lachen sie über mich«, beherrscht das Leben des einzelnen in übermächtiger Weise und beeinflusst die Entscheidungen. Wohl gibt es auch die, die ihren eigenen Weg suchen, aber in der japanischen Gesellschaft sind sie außerordentlich selten.¹³

Nakane sieht also japanische Moralität als eine Ethik der allgemeinen Zustimmung, bei der es dem Einzelnen nicht zusteht, nach Änderungen zu rufen. Änderungen des Gesamtsinnes können kommen wie das Anschwellen der Flut; aber diese Änderung hängt nicht am Sinneswandel eines Tropfens.

Diese von Nakane skizzierte Haltung trifft sicher auch auf das Japan von heute zu. Während etwa im amerikanischen Ethikverständnis, und das Demokratieverständnis kann als Beispiel dienen, kämpferische Minoritäten oder Einzelne stets eine große Rolle spielten, erwartet die japanische Ethik, daß gesellschaftliche Entscheidungen auf Konsens beruhen. Dies war die Tradition des japanischen Dorflebens, und diese Erwartung prägt auch die Institutionen des modernen Lebens. Der berühmte »Nixon-Shokku« in den Siebziger Jahren, der Schock, daß Amerika ohne Konsultation die Politik China gegenüber änderte, traf die japanische Öffentlichkeit hart; und dies nicht nur wegen der praktischen Folgen. Diese einsamen Entscheidungen der amerikanischen Regierung wurden wegen ihrer Einsamkeit als unethisch empfunden. Die einsame Entscheidung ist zwar ein geschätzter Topos der europäisch-amerikanischen Heldenbeschreibung, in Japan jedoch mangelt es ihr an ethischer Autorität. Einsame Entscheidungen werden in Isolierung von der Umwelt und aufgrund rationaler Analyse erreicht. Beide Aspekte sind für den Japaner unmoralisch; moralisches Handeln muß aus Loyalität und Transrationalität erwachsen.

Loyalität und Transrationalität

Im Konfuzianismus der Tokugawa-Periode kam dem Begriff der Loyalität besondere Bedeutung zu. Seitdem ist es tief im japanischen Wertsystem verankert. Aber er war schon vorher Bestandteil der Wertorientierung; und vom Konfuzianismus im allgemeinen gilt, daß seine Strukturen dem japanischen Hintergrund angepaßt wurden.

Wie die Bushido-Ethik der Samurai es sah, war der Inhalt dieser Loyalität, daß man ohne Rücksicht auf die Folgen seine Pflicht tat. Diese Pflicht ist jedoch

nicht allgemeine Norm im kantischen Sinne, sondern hängt von zwei Faktoren ab, sowohl von sozialem Konsens als auch von der inneren Erfahrung des Einzelnen. Diese individuelle Erfahrung steht jedoch in einem Kontext, in dem Gruppensymbole wie Feudalherren und Kaiser eine absolute Bedeutung des Einzelnen nicht aufkommen lassen. Pflicht und Selbstvernichtung sind benachbart. Im Hagakure, einem Buch, das um 1716 geschrieben wurde, findet sich die Erklärung, daß die Pflicht des »Bushido ein gerader Weg zum Tod ist, Tag und Nacht muß man sich immer wieder vor Augen stellen, was es heißt, den Tod eines Samurai zu sterben; und das zu jeder möglichen Gelegenheit und für jede mögliche Ursache.«¹⁴

Furukawa Tesshi interpretiert diese Aussage als Intention, die alle Grenzen der individuellen Existenz übersteigt. Wie er ausführt, ist es dem Menschen eigen, stets an seine Grenzen zu stoßen; das wäre der Grund, daß wir uns mit den täglichen Möglichkeiten der realen Existenz bescheiden. In dem Maße jedoch, in dem wir in aller Ehrlichkeit unsere existentiellen Grenzen zu durchbrechen versuchen, wird auch das Mögliche der realen Existenz bereichert und erschlossen.¹⁵ Wie Nitobe Inazo ausführt, ist aus der Berufsethik der Samurai eine japanische Gesamtmoralität erwachsen.¹⁶ So sind die Extreme dieser Loyalität im japanischen Verhalten immer noch präsent, vom Kamikaze der Kriegszeit zu den Polizisten des Nachkriegs-Japan, die in einem berühmten Parafall selbst im Einsatz gegen die Guerillas der Roten Armee keine Schußwaffen gebrauchen durften und so hohe Opfer bringen mußten, bis hin zur Totalidentifikation japanischer Angestellten mit ihrer Firma, die den Zeitungen ein beliebtes Thema für Randglossen liefert: Den Tod als Folge von Überarbeitung. Auf der anderen Seite wird jedoch auch die Loyalität der Firmen als normal empfunden, und erst die Wirtschaftskrise der letzten Jahre rüttelt an der Norm, daß eine Firma ihren Mitgliedern gegenüber bis zu deren Tod in der Pflicht ist. Das Potential des Einzelnen wie der Gesellschaft wird nun in dieser gegenseitigen Loyalität ausgeschöpft.

Doch muß man auch im Auge behalten, daß es Loyalität der Menschheit gegenüber nicht gibt; Loyalität endet grundsätzlich an den Grenzen der Gemeinschaft. Diese Loyalität ist aber auch nicht nur Nützlichkeitsrationalität; eine charakteristische Seite dieses Komplexes ist das Verständnis, daß die Einfachheit und Reinheit des Idealtyps Mensch mit Zweckerationalität nicht vereinbart und von Zweckerationalität stets bedroht ist. Gäbe es in der japanischen Tradition eine Erbsünde, wäre sie wohl das zweckerational begründete erleuchtete Eigeninteresse des einzelnen.

Japanische Ethik mißtraut jedoch der Rationalität ganz allgemein. Während die Tradition des Westens daran festhält, daß eine Entscheidung aus Überlegung

und rationaler Analyse heraus ethisch wird, ist die überlieferte Weisheit Japans, daß das Gegenteil richtig sei. Der richtige Weg, etwas zu tun, ist ein Tun, das nicht zögert und nichts hinausschiebt. Der reine und einfache Mensch, wie das Buch Hagakure erklärt, handelt, ohne an mögliche Konsequenzen zu denken und ohne vor möglichen Gefahren zurückzuschrecken. Er handelt aus innerer Erfahrung, die unreflektiert aus den Tiefenschichten des Seins strömt; aus einer Wesensschau, die jeder Analyse von Subjekt – Prädikat – Objekt weit überlegen ist.

Wohl ist auch dieser Prozeß der Praxis des japanischen Lebens nicht fremd, aber im ethischen Bereich wird unmittelbare Erfahrung weit höher bewertet.

Ethische Wertigkeit hat also etwas mit Unmittelbarkeit zu tun; unreflektierte und unanalysierte Erfahrung übersteigt die Alltagsrationalität der Zweckmäßigkeit. Ethisches Handeln ist damit nicht rational, sondern transrational. Es wächst aus einem großen Seinsvertrauen. Herauszulassen, was im Inneren des Menschen steckt, wird in dieser Tradition nicht als Gefährdung gesehen. In der Tradition des Westens ist Natur gefallene Natur. Biblische Interpretation und evolutionistische Erklärung können sich auf ein Menschenbild einigen, das den wahren Menschen erst in der kulturellen Überformung sieht. In der japanischen Tradition steht der westlichen Faszination durch das Buch als ein Symbol der Kultur eine Alternative gegenüber. Bücher können nicht das Eigentliche vermitteln, sie beinhalten nur Reflektiertes. Der Japaner will keine Vermittlung, er will unmittelbaren Zugang. Die Entwicklung von Buddhismus zum japanischen Zen kann als Illustration dafür dienen, aber der radikale Empirizismus der unmittelbaren Erfahrung erstreckt sich nicht nur auf Zen. Im Gegensatz zum sokratischen Ausspruch, daß ein nicht analysiertes Leben nicht lebenswert wäre, steht eine japanische Haltung, der eine unmittelbare Erfahrung der Heiligkeit von Leben und Natur keiner intellektuellen Begründung bedarf. Ethisches Handeln wächst aus dem Erleben der Realität, nicht aus dem Nachdenken über Realität: Nur die reflektierte Realität läßt sich andererseits überzeugend kategorisieren; die erlebte besteht aus Paradoxen, aus Widersprüchen, aus Absurditäten. Dem folgend kann sich diese Ethik der Transrationalität auch nicht auf logische Klarheit und kategorische Imperative berufen. Westliche Beobachter haben abschätzig bemerkt, daß Japans Ethik wenig mehr als eine Ethik der Nützlichkeit, eine Anwendung soziologischer Prinzipien oder eine Nivellierung hoher westlicher Entwürfe wäre.¹⁷ Dies ist nicht verwunderlich. Ohne die dem Westen vertrauten Universalien sieht manches wie Opportunismus oder Hedonismus aus.

Der religiöse Grund ethischer und moralischer Orientierungen

Es kann festgehalten werden, daß japanische Wertorientierung in dieser Weise von der westlichen abweicht. Die These legt sich nahe, daß dieser Unterschied entweder durch spezifische theologische oder religiöse Traditionen bedingt sei oder doch wenigstens Hand in Hand mit ihnen geht.¹⁸ Als Hauptunterschiede könnte man anführen:

- a) Gruppenethik – Individualethik: In der westlichen Tradition ist die ethische Einzelentscheidung integraler Teil der Moralität; in Japan wird der Gruppenentscheidung mehr ethisches Gewicht gegeben.
- b) Einsamer Held – loyales Mitglied: Ein Mensch mit starken Loyalitäten entspricht in Japan eher der ethischen Erwartung als ein einsamer Widerständler.
- c) Rationale Mediation – Unmittelbarkeit des Erlebens: Während die westliche Tradition rationaler Analyse im Prozeß der Entscheidungsfindung einen hohen Stellenwert zumißt, zieht die japanische Kultur Handlungen vor, die nicht am Hamletyndrom leiden. Die Vorschaltung von Filtern macht den ethischen Wert nicht reiner; eigentlich ist nur das ungefilterte Leben ethisch.
- d) Gefallene Natur – heile Natur. Die Unmittelbarkeit der Erfahrung ist in der japanischen Erwartung eine Garantie dafür, daß die Heiligkeit und Schönheit der Natur sich unvermittelt kundtun kann. Während im Westen der Begriff einer gefallenen Natur zur ethischen Konsequenz der Änderungsorientierung führt, ist in Japan die ethische Haltung die der ehrfurchtsvollen Annahme. Die Schönheit, die so offenbar wird, hat eine ethische und religiöse Qualität. Hier ist nicht das Gute und das Wahre austauschbar, sondern das Gute und das Schöne.

Der frühe Shinto, die Religion des alten Japans, entwickelte sich um zwei Grundbegriffe herum. Der Ujigami-Begriff erwuchs aus der japanischen Familienstruktur. Jede Familie hatte ihren eigenen Schrein als Symbol der Gruppenidentität; einen Schrein, der den Vorfahren gewidmet war, die in ihrer Gesamtheit als *Ujigami*, als Familiengottheit, verehrt wurden. Es ging dabei nicht um die Verehrung einzelner Personen, da dem allgemeinen Glauben nach die Toten wieder in die kreative Einheit zurückkehren, aus der sie sich bei ihrer Menschwerdung gelöst haben. Die Funktion dieses Kultes der Familiengottheit war offensichtlich, die lebenden Mitglieder der Familie sich als moralische Einheit erleben zu lassen. Ein zweiter Begriff, der des *Hitogami*, erlaubte die Ausdehnung der Einheit durch Gruppenidentifikation über die Familie hinaus. Hitogami wird als göttliche Kraft verstanden, die sich in den verschiedensten Hierophamien – in

Tieren, Bäumen, Felsen, Bergen, Wasserfällen, in Meer und Wind – zeigen und auch aus Menschen sprechen kann. Die religionswissenschaftliche Diskussion dieses Systems verweist oft auf seine starke politische Valenz.¹⁹

Ein religiöses System, das nicht auf individueller Transzendenz beruht, sondern das die moralische und metaphysische Einheit der Familie und der Gruppe betont, und ein ethisches System, das in der Gruppe die normative Basis für die Unterscheidung von Gut und Böse findet, ergänzen einander offensichtlich. Was daran überraschen könnte, ist nur, daß dieses ethische System auch im modernen Japan gedeiht, daß seine religiösen Umschreibungen weiterexistieren, und daß all dies selbst unter den zum Christentum bekehrten Japanern weiter starke Resonanz findet.²⁰

Nur ein etwas seltsames Verständnis von dem, was Ethik ausmacht, kann diese Ethik als Bestandteil der japanischen Tradition verneinen. Allerdings ist diese originäre Ethik Japans von westlichen Mustern verschieden, der Unterschied wieder beruht auf Unterschieden in der religiösen und philosophischen Orientierung. Während die Tradition des Westens durch individualistischen Anthropozentrismus und Mißtrauen gegen eine gefallene Natur gekennzeichnet ist, betont die Tradition Japans den Platz des Menschen in der Natur und als Natur, und sie verkündet das Vertrauen auf die Harmonie unserer Welt. Westliche Ethik wurde zu einer Ethik des Wandels und der Verbesserung, der Mediation und des Individualismus; die Ethik Japans ist eine der Aufnahmebereitschaft und Loyalität, der Unmittelbarkeit und der Erfahrung, daß man Teil eines harmonischen Ganzen ist.

Shinto und wirtschaftliche Interaktion

Umstritten ist allerdings, wie weit diese ethische Grundorientierung die Formation spezifischer Strukturen von wirtschaftlicher Interaktion im Japan von heute beeinflusst. Kausale Verbindungen sind nicht einfach zu beweisen, besonders da in Japan, wie Yawata ausführt,²¹ religiöse Lehren und ethische Regeln nicht das Wesen der japanischen Religion ausmachen. Religion in Japan muß als totales Eintauchen in die religiöse Praxis der Gemeinschaft verstanden werden, und die wichtigsten Grundorientierungen werden nie klar ausgesprochen oder definiert. Es kann also nicht darum gehen, den Einfluß ausgefeilter Lehren auf wirtschaftliche Orientierungen anzuzeigen. Was getan werden kann, ist der Versuch, Attitüden wirtschaftlicher Interaktion zu isolieren, die etwa der »innerweltlichen Askese« Max Webers entsprechen. Ein nächster Schritt wäre der Hinweis auf die

enge Verwandtschaft dieser Haltungen mit solchen, die sich im Dorf-Shinto herausgebildet haben. Andererseits kann auch aufgezeigt werden, daß Wirtschaftsorganisationen mehr und mehr Traditionen dieser sakralen Gemeinschaften des Dorf-Shinto übernehmen und sie zum Werkzeug eines effizienten Managements machen.

Wie zu erwarten ist, erweist sich diese als eine unter verschiedenen Thesen. Eine recht bekannte Studie von Robert M. Marsh und Hiroshi Mannari versucht zu beweisen, daß die Effizienz eines Betriebes leide, je mehr versucht werde, japanische Variablen in die soziale Organisation eines Betriebes einzuführen.²² Andererseits zeigte sich der Präsident von Sony, Akio Morita, in einem TV-Symposium (TV Asahi, Tokyo 1.1.81) davon überzeugt, daß Unterschiede im Management-Stil der Grund für den Erfolg der japanischen Wirtschaft seien, und er glaubte, sich dabei auf verlässliche Forschung stützen zu können.

Was sind nun diese umstrittenen Eigenheiten des japanischen Management-Systems? Wie Dore²³ zeigt, ermutigt es nicht Individualismus, sondern Einfügung und Zusammenarbeit. Neuzugänge werden erst auf ihre Verlässlichkeit als Organisationsmitglieder überprüft, dann werden sie innerhalb des Betriebs herumgeschoben, bis sie zu ihrer Stelle passen, und überhaupt wird auf die Entstehung von Firmenidentifikation großer Wert gelegt. Einer individualistischen Auffassung läuft auch zuwider, daß der Arbeitnehmer nicht als einzelner gesehen wird und nicht als Glied einer Familie. Seine Familie wird in gewisser Weise in die Firma mit einbezogen.²⁴ Das gibt Vorteile, wie etwa das Recht der ganzen Familie, am Freizeitangebot der Firma einschließlich Ferientaufenthalten zu minimalen Preisen teilzunehmen. Aber es setzt auch die Hilfe der Familien voraus, so daß Angestellte bessere Arbeit leisten. Yawata bemerkt dazu, daß im Konfliktfall zwischen Arbeit und Familienleben der Verlierer erwartungsgemäß das Familienleben ist.²⁵ Ein Verhalten, das nicht weit von Webers innerweltlicher Askese steht, wird somit nicht nur vom Angestellten selbst erwartet. Der Arbeitsplatz versteht sich im gewissen Sinne als Totalgesellschaft für Arbeitnehmer samt Familie. Eine NHK-Umfrage von 1978 zeigt, daß 70% der Befragten starke emotionale Bindung an den Arbeitsplatz angaben, während ihn 25% nur funktional sahen. Wenn es um intensive und extensive Interaktion geht, führt der Arbeitsplatz eindeutig vor Nachbarschaft und Verwandtschaft. Befragungen von Betrieben wiederum zeigen, daß das Hauptziel jedes kapitalistischen Betriebes, die Gewinnmaximierung, kaum jemals erwähnt wird. Sie sehen ihren Zweck als Gemeinschaften, in denen wohlverteilte Prosperität durch wohlverteilte Arbeit entsteht. Yawata²⁶ argumentiert (gestützt auf Nakagawa und andere japanische Soziologen) daß sich in Japan der rein westliche kapitalistische Typ nicht als konkurrenzfähig erwiesen habe und daher, durch die Übernahme des Systems der

traditionellen sakralen Gemeinschaft, die Entwicklung zum typisch japanischen Management-Stil in Fluß gekommen sei.

Im gewissen Sinne, wird argumentiert, geht es um eine neue Anwendung des Reisbauerdorf-Systems. Das traditionelle japanische Bewässerungsdorf war eine Gemeinschaft, die sich auf Zusammenarbeit, Konsens und Gleichberechtigung gründete. Die Zusammenarbeit war religiös unterbaut.²⁷ Der Dorf-Shinto umgab jede Tätigkeit des Tages, gleichgültig ob privat oder gemeinschaftsbezogen, mit religiösen Ritualen. Jeder Winkel in Dorf und Haus wurde in seinen Bezug zu transzendenten Mächten gesehen, und der Ablauf der Zeit wurde durch den Arbeitskalender unterteilt, der wieder vom Shinto-Schrein erstellt wurde. Der Lebensablauf war so im Religiösen eingebunden. An den Festtagen projizierte die Gemeinschaft das System ihrer sozialen Interaktion hinein ins Sakrale und erreichte damit, daß die Strukturen des Alltags durch ihre Sakralisierung an Beständigkeit und Verlässlichkeit gewannen. Der Dorf-Shinto wurde so zum ständigen Mittler zwischen der Welt der Götter und der Welt des Menschen. Die Aktivitäten des Dorf-Shinto leben in einem Japan weiter, in dem der Großteil der Bevölkerung in die Stadt gezogen ist. Nur um einige Beispiele dieses neuen Volks-Shinto zugeben: Zwischen neunzig und hundert Millionen Japaner besuchen einen Shinto-Schrein zum Neujahrsgebet; Kinder von 3, 5 und 7 Jahren nehmen allgemein an den Shinto-Jugendweihen teil; mehr als 90% der japanischen Haushalte sind in Nachbarschaftsvereinen organisiert, die normalerweise um einen Schrein herum organisiert sind; und neue Stadtgebiete errichten neue Schreine als Zentren der Nachbarschaft.

Am überraschendsten manifestiert sich der Wunsch moderner japanischer Wirtschaftsunternehmen, sakrale Gemeinschaft zu sein, im Kommen des Firmen-Shintoschreins. Während früher der Schrein vor Ausländern verborgen und auf der obersten Etage der Firmenhochhäuser errichtet wurde, wie etwa bei Toyota, Nissan, Idemitsu Kosan, Mainichi Shinbun oder Nippon Paint, ist heute der Trend, ihn ostentativ vor den Eingang des Firmenhauptquartiers zu setzen, wie etwa beim neuen Geschäftshochhauszentrum gegenüber der Yurakucho-Station in Tokyo. Wenn auch der Schrein von den Firmen manchmal als rein ästhetisches Experiment erklärt wird, sollte man nicht vergessen, daß Schönheit in der japanischen Tradition einen anderen Stellenwert als in der europäischen hat.

Folgt man Otaka²⁸, dann darf man diese traditionellen und hauptsächlich shintoistischen Strukturen der sozialen Interaktion und Integration in der modernen japanischen Wirtschaft nicht als letzte Zeugnisse einer vergehenden Kultur betrachten. Nach ihm haben japanische Firmen wiederentdeckt, daß diese Strukturen dazu dienen können, kapitalistischen Industriegebilden erhöhte Effizienz zu verleihen. Während einerseits mit Beginn der Industrialisierung, und

speziell nach dem Zweiten Weltkrieg, westliche Wirtschaftstheorie in Japan aktiviert wurde, ereignete sich Hand in Hand damit die Wiederentdeckung der traditionellen Organisations- und Integrationsstrukturen – wirksamer Instrumente, um Probleme der Anwendung westlicher Wirtschaftstheorie zu lösen.

Japanische Soziologen argumentieren heute, daß die traditionellen Shinto-Strukturen der sozialen Interaktion zu den wichtigsten Mitteln der japanischen Modernisierung geworden sind. Sie gaben der japanischen Arbeitswelt ihre Arbeitsethik, sie gaben die Disziplin, das Prinzip der Zusammenarbeit und die kommunale Risikoteilung. Während Europas und Amerikas Modernisierung bis zu einem gewissen Grad existierende Gemeinschaften auslöschte, um Individuen als leichter manipulierbare Bausteine der neuen Sozialordnung zu gewinnen, machte die japanische Entwicklung von der bestehenden Gemeinschaftsorientierung der Shinto-Tradition Gebrauch, die gleichzeitig auch das Fundament japanischer Erfolgsorientierung ist. Die Wirtschaftsentwicklung Japans ist damit eine klare Alternative zur amerikanisch-europäischen Modernisierung.

Zusammenfassung

Aufgrund der angeführten Argumente kann die Industrieentwicklung im westlichen Pazifik, und besonders in Japan, als eine Alternative zum europäischen Modell angesehen werden, das auf Individualismus, westlicher Rationalität, und, wenn wir Max Weber folgen, individualistischer innerweltlicher Askese aufgebaut ist.

Der Fall Japan scheint darauf hinzuweisen, daß Gemeinschaftsorientierung und »fuzzy logic« auf dem Marktplatz des Spätkapitalismus kompetitive Motivationen sein können. Und es scheint, daß die Suche nach einem Äquivalent von individualistischer protestantischer Ethik, die Max Weber in Konfuzianismus und Robert Bellah in der Tokugawa-Religion konzentrieren sah, vielleicht besser auf eine Analyse des Shinto-Einflusses in Vergangenheit und Gegenwart umzulenken wäre. Die Dokumentation dieses Einflusses sollte natürlich über Vermutungen hinausgehen, und damit verbleibt ein weites Feld, besonders für Fallstudien.

Versucht man, aus diesen scheinbar so weit hergeholten Überlegungen nun abschließend eine Konsequenz für die theoretische Analyse der jüngsten Umbrüche in Mittel- und Osteuropa zu ziehen, dem die Hauptaufmerksamkeit dieses Kongresses gilt, so wird man sagen müssen: Spekulative Versuche, in der Tradition der »sozialistischen Kollektive« und der starken innerbetrieblichen

Gemeinschaftsorientierung im »Realsozialismus« ein funktionales Äquivalent zur japanischen Shinto-Tradition sehen zu wollen und daraus Hoffnungen auf ein quasi-japanisches Wirtschaftswunder in Osteuropa herzuleiten, ist mit einiger Skepsis zu begegnen. Denn die sozialistischen Kollektive sind ein bewußt inszenierter, kurzlebiger und wenig erfolgreicher Versuch gewesen, den Individualismus der instrumentellen Markttrationalität zu brechen; die japanische Gemeinschaftsethik dagegen, die dem westlichen Individualismus erfolgreich standgehalten hat, ist tief in der Geschichte und Kultur des Landes verankert. Es ist zu vermuten, daß sie weder zu transplantieren noch zu imitieren ist.

Anmerkungen

- 1 Toulmin, S. (1990), *Cosmopolis – The Hidden Agenda of Modernity*; Free Press, New York, 211.
- 2 Weber, M. (1963), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I. Mohr, Tübingen, 8. Aufl., 5-12.
- 3 Itagaki, Y. (1976), *Ajia no Minzokushugi to Keizai Hatten* (Nationalismus in Asien und Wirtschaftsentwicklung), Tokyo Keizai Shinposha, Tokyo 1962, 254. Vgl. auch Frank, A.G., *Dependent Accumulation and Underdevelopment*, Macmillan, London 1978.
- 4 George, S.: *How the Other Half Dies – The Reason for World Hunger*, Pelican Books.
- 5 Der Verfasser verdankt Prof. Yasusada Yawata, Sophia-Universität Tokio, viele Denkanstöße in diese Richtung.
- 6 Vgl. Berger, P. (1974), *Pyramids of Sacrifice*, Basic Books, New York.
- 7 Vgl. Ellwood, R., und Pilgrim, R. (1985), *Japanese Religion*, Prentice Hall, 130.
- 8 So auch Kishimoto, H. (1967), »Some Japanese Cultural Traits and Religion«. In Moore, C.A. (Hg.): *The Japanese Mind*, University of Hawaii Press.
- 9 A.a.O. 115.
- 10 Es ist interessant, daß auch japanische Autoren diese Definition annehmen. Änderungsorientierung als notwendiger Bestandteil eines ethischen Systems kann an sich nur erwartet werden, wenn das Gegebene der Veränderung bedarf – die theologische Formel dafür ist typisch westlich, nämlich »Erbsünde« und »gefallene Welt«, die philosophische ist besonders von Karl Marx erarbeitet worden.
- 11 A.a.O. 113.
- 12 Die Hinterfragung folgt Max Webers These, daß wirtschaftliche Organisation mit religiösen Wertorientierungen gekoppelt ist oder sein kann.
- 13 Nakane, C. (1970), *Japanese Society*, University of California Press, 150.
- 14 Zitiert in Furukawa, T.: »The Individual in Japanese Ethics«. In: Moore 1967, 230.
- 15 A.a.O. 231.
- 16 Nitobe, I. (1905), *Bushido – The Soul of Japan*, 10. Aufl., New York.

- 17 Moore, C.A. (1967), *The Japanese Mind*, University of Hawaii Press, 298.
- 18 Seit es die Religionssoziologie gibt, gibt es auch die Diskussion, ob Religion nur gesellschaftliche Realitäten spiegele, oder ob sie einer der Faktoren sei, die für die Struktur der Gesellschaft verantwortlich sind. Frühe Formulierungen dieser Thesen findet man bei Durkheim und Weber.
- 19 Bellah, R. (1957), *Tokugawa Religion*, Glencoe Free Press, 70-73.
- 20 Vgl. dazu Doerner, D.L. (1977), »Comparative Analysis of Life after Death in Folk Shinto and Christianity«. In: *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 4, N. 2-3, 151.
- 21 A.a.O. 166-167.
- 22 Benedict, R. (1954), *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, Tokio, Charles E. Tuttle, 99-100.
- 23 Kawashima, T. (1967), »The Individual in Law and Social Order«. In: Moore, C.A.: *The Japanese Mind*, University of Hawaii Press, 268.
- 24 Suzuki, D.T.: »Reason an Intuition in Buddhist Philosophy«. In ebd. 67.
- 25 Yawata, Y. (1981), *Religiosity, Commuality and Modern Business Organizations in Japan*. In: *Listening* 16, Nr 3, 282-295.
- 26 Marsh, R.M. and Hannari, H. (1976), *Modernization and Japanese Factory*.
- 27 Dore, R. (1973), *British Factory – Japanese Factory: The Origin of National Diversity in Industrial Relations*, London.
- 28 Yawata 1981, 286.