

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 53 (1999)

Heft: 2: Rethinking urban and mass culture in 1920' and 1930' Japan : representations, politics, identities, and subject formations

Artikel: Entdeckung durch Verlust : Tradition - Moderne - Identität und Alltagskultur in den 1920er und 30er Jahren

Autor: Richter, Steffi

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-147450>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ENTDECKUNG DURCH VERLUST:
TRADITION – MODERNE – IDENTITÄT UND ALLTAGSKULTUR
IN DEN 1920ER UND 30ER JAHREN

Steffi RICHTER, Universität Leipzig

I.

Bis in die jüngste Vergangenheit hinein war es in Überblicksdarstellungen über die Geschichte Japans allgemein und über das moderne Japan im besonderen üblich, die ca. dreieinhalb Jahrzehnte vom Ende der Meiji-Zeit bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges als „Zwischenkriegszeit“ zu charakterisieren: als einen Zeitraum, der (a) zwischen der Formationsphase der gesamten gesellschaftlichen Modernisierung dominierenden und zugleich repräsentierenden autoritären Tennō-Staates und „der japanische(n) Version der deutschen ‚Stunde Null‘ ... exakt am 15. August 1945 um zwölf Uhr mittags“ (Gluck 1996:60) lag, und der (b) beschrieben wird durch die Gegenüberstellung der von Modernismus (*modanizumu*) geprägten Taishō-Demokratie (besonders in den 20er Jahren) einerseits und des Militarismus, Ultranationalismus und Faschismus der 30er / Anfang 40er Jahre andererseits. Bewertet wird diese Zeit dabei zum einen aus teleologischer Sicht, von den Resultaten, von der „Katastrophe“ her, zu denen die sog. nachholende Modernisierung mit den ihr immanenten vormodernen, feudalen Relikten geführt habe. Zum anderen wird ihr *image* wesentlich durch eine Sprache weiterer Dichotomien bestimmt: „Tradition vs. Moderne“, „Japanisches vs. Westliches / Amerikanisches“, „Irrationalismus vs. Rationalismus“, „(konservative / unpolitische) Masse vs. (engagierte) Elite“, „progressive Wissenschaftler / Intellektuelle vs. konservative Staatsbürokratie“. Und: Ihre Geschichte wurde – zumindest im deutschsprachigen Raum¹ – fast ausschliesslich als politische oder Ideen- / Ideologie-Geschichte geschrieben, als die der Institutionen und sozialen Bewegungen, in der vor allem Diskontinuitäten betont wurden: 1910 / 1912 ⇔ 1918 / 1920er ⇔ 1930er / Anfang 40er ⇔ 1945; Brüche also, die die Geschichtsschreibung auch für die deutsche Gesellschaft herausgearbeitet hatte, nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Frage, wie es nach den „Goldenen Zwanzigern“ der Weimarer Republik

1 Als Ausnahme seien hier erwähnt LINHART 1974 und MATHIAS 1995.

zu einem solchen „Rückfall in die Barbarei“ und „Modernisierungsstau“ habe kommen können.

Ein Perspektivenwechsel von der politischen Ereignisgeschichte hin zur Kulturhistorie kann anderes zutage befördern. Fragt man zudem nicht nur nach kulturellem Wandel schlechthin, sondern danach, welche Veränderungen im Leben verschiedener sozialer Gruppen sich im Zuge fortschreitender Industrialisierung und Urbanisierung besonders seit der Zeit des Ersten Weltkrieges durch Neuerungen in Produktion, Distribution und Konsumtion vollzogen, wie die konkreten Individuen sich diese Neuerungen im Alltag zu eigen machten, sie ins Netz des Vertrauten einwebten, so werden auch Kontinuitäten, Ambivalenzen sichtbar, die für das Verständnis jeglicher Modernisierung, mithin auch ihrer japanischen Variante, unverzichtbar sind und die bislang häufig von (Selbst-) Beschreibungsweisen wie „Westliches“ und „Japanisches“ verdeckt wurden (weshalb diese beiden „Etikette“ hier in ihrem funktionsgebundenen Nebeneinander und Miteinander innerhalb der sich in verschiedene Teilbereiche ausdifferenzierenden modernen japanischen Gesellschaft von Interesse sind, als integrale Bestandteile der „symbolischen Kämpfe“ um deren Deutung und Bewertung).

„Alltagsleben“ (*nichijō seikatsu*) soll mir im folgenden ein Leitbegriff sein, um diesen Perspektivenwechsel zu verdeutlichen. Damit ist demnach kein besonderer Bereich von Realität (*common people*, Privatleben, *low culture* u. a.) gemeint, dem „Nichtalltägliches“ (Festliches, öffentliches Leben, *high culture* u. a.) gegenübersteht (Elias 1978), sondern ein bestimmter Blick auf die Realität, der sich auch für das Ambivalente, Fragile, „Unreine“ im weitesten Sinne des Wortes (also auch Multiple, Vermischte) interessiert. Und mit „Alltagskultur“ (*nichijō seikatsu bunka*) sind Praktiken gemeint, mit denen sich die Menschen sie umgebende Dinge, Werte, Regeln, Institutionen, Bräuche – bewusst oder unbewusst – aneignen, diesen im gegenseitigen Miteinander Eigensinn geben und so gesellschaftliche Bedeutung (re) produzieren. Dieser Begriff soll Möglichkeiten eröffnen, die in sozialwissenschaftlichen und strukturalistischen Theorieansätzen in Anonymität und passivem Objektcharakter verbleibenden „Massen“ und ihre „Massenkultur“ als sich selbst und ihre konkrete Umwelt gestaltende und damit diversifizierende Subjekte in den Blick zu bekommen.²

2 Zu dieser Problematik der kulturgeschichtlichen und -wissenschaftlichen Erweiterung von Sozialwissenschaft vgl. exemplarisch HARDTWIG und WEHLER 1996.

Kulturwissenschaftliche Studien dieser Art stehen zumindest für das moderne Japan – sowohl des hier verhandelten Zeitraums als auch der Gegenwart – noch am Anfang, und es bedarf intensiver Forschungen und Diskussionen, wie dieser Anspruch sowohl methodisch als auch quellenmässig eingelöst werden kann. Dafür ist die direkte wissenschaftliche Kommunikation mit japanischen Experten unverzichtbar, wie auch der Workshop in Zürich ein weiteres Mal verdeutlicht. Genauso wichtig ist es jedoch, Forschungsansätze zu diesem Thema aufzuspüren und aufzugreifen, die von japanischen Wissenschaftlern und Intellektuellen schon damals, im Kontext der gravierenden soziokulturellen Veränderungen der ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts, entwickelt wurden, die aber aus verschiedenen Gründen nicht zum „mainstream“ ihrer Zeit werden konnten (und daher auch von Japanologen ausserhalb Japans nicht oder kaum wahrgenommen wurden). Ein solcher Zeitgenosse war Kon Wajirō (1888–1973), in den Zwanzigern bereits Begründer der „Modernologie“ (*kōgengaku / modanorojī*), und in der Nachkriegszeit der „Wissenschaft von den Praktiken des Alltags“ (*seikatsugaku*).³ Sein Erbe lebte zwar auch nach seinem Tod in der „Japanischen Gesellschaft für *seikatsugaku*“ (Nihon seikatsu gakkai) weiter, eine breitere Rezeption erfolgt aber erst in jüngster Zeit durch sich an den „Cultural Studies“ orientierende Wissenschaftler, die sich für seine Untersuchungen und die dahinter stehende Modernekonzeption interessieren.⁴

Im folgenden möchte ich beide bisher berührten Problemfelder verbinden, indem ich unter dem Leitgedanken „Entdecken von Alltagskultur durch Verlust“ Kon Wajirō und den Beginn seiner „Modernologie“ allgemein in den sozialen (II) und speziell in den intellektuellen Kontext der 20er / 30er Jahre (III) einbette, um so Anregungen dafür zu beziehen, wie die eingangs aufgezeigten Dichotomien relativiert werden könnten. Dem dient vor allem der Vergleich mit dem Volkskundler Yanagita Kunio (1875–1962), der zwar

3 Kawazoe Noboru zufolge prägte Kon diesen Begriff 1951 (vgl. KAWAZOE 1990, S. 7); die Übersetzung von *seikatsu* mit „Alltagspraktiken“, der ich mich hier anschliesse, schlägt Miriam Silverberg vor, um damit der dem Begriff unterliegenden Konnotation der Konstruktion von sozialen Aktivitäten des Alltags gerecht zu werden; vgl. SILVERBERG 1992, S. 35.

4 Stellvertretend seien noch einmal Miriam Silverberg, aber auch Yoshimi Shun'ya genannt, der seine „Tōkyō-Urbanologie“ auch in Auseinandersetzung mit Kons „Modernologie“ entwickelt; vgl. YOSHIMI 1995, S. 59–81.

damals ebenfalls ein akademischer Aussenseiter war, die Diskussion um Japanizität, Tradition und Moderne aber schon damals wesentlich mitprägte. Am Schluss (IV) sollen einige Überlegungen stehen, die sich daraus für eine japanologische Alltagskulturforschung ergeben. Dabei werden gewiss mehr Fragen aufgeworfen als beantwortet, was, wie erwähnt, auch den Stand der Forschung widerspiegelt. Auch die vorliegenden Ausführungen sind daher vor allem als exemplarischer Problemaufriss zu verstehen.

II.

Urbanisierungsprozesse wurden auch im modernen Japan wiederholt durch Katastrophen forciert, die nicht nur zur radikalen Neugestaltung von städtischem Raum einluden, sondern den Verlust von Gewohntem (im wahrsten Sinne des Wortes) besonders drastisch verspüren und es somit überhaupt erst bewusst werden liessen. Im Falle Tōkyōs begegnen wir diesem Mechanismus wohl dreifach: 1872, 1923 und 1945. Alle drei Daten machen zugleich deutlich, dass diese Dialektik von Verlust und Neukonstruktion jeweils in einer gesamtgesellschaftlichen Situation stattfindet, die mit darüber entscheidet, wie alt und neu sich real miteinander verzahnen und wie diese Verflechtung dann wahrgenommen und gedacht wird.

So wurde die Brandkatastrophe vom Februar 1872 zum konkreten Anlass für das Vorhaben, die Ginza des alten Edo in ein von modernen zweistöckigen Ziegeldachbauten gesäumtes Prachtviertel der neuen Hauptstadt mit Geschäften, Restaurants, Verlagen, einer Post zu verwandeln – beladen mit der symbolischen Doppelfunktion, dem „Westen“ Modernisierungswillen und -fähigkeit zu demonstrieren und zugleich die eigenen Landsleute anzuregen, alte Sitten und Bräuche hinter sich zu lassen und durch „Zivilisation und Aufklärung“ (*bunmei kaika*) am Aufbau eines „reichen und militärisch starken Landes“ (*fukoku kyōhei*) mitzuwirken. Durch politische, ökonomische und kulturelle Modernisierung, also durch Wandel Kontinuität zu wahren und der Kolonisierung zu entgehen – so lautete die Botschaft dieses Stadtviertels, an dessen einem Ende die Ausländerniederlassung von Tsukiji und der geplante Tōkyōer Hafen von der vollständigen Öffnung Japans hin zum „Westen“ – und das hiess zur Zukunft (Yoshimi 1995:164–172) – künden sollten, und von dessen anderem Ende vom Bahnhof Shinbashi ausgehend per Eisenbahn alles Neue auch in die entlegensten Gebiete Einzug halten sollte. Der berühmte Ginza-Farbholzschnitt von Andō Hiro-

shige III aus dem Jahre 1874 zeigt japanisch, westlich und gemischt gekleidete Passanten, die auf Fusswegen entlang spazieren, auf denen Gaslaternen auch abends für Helligkeit sorgen und Kirsch- und Ahornbäume vor der von Pferdekutschen und Riksha befahrenen breiten Strasse schützen.

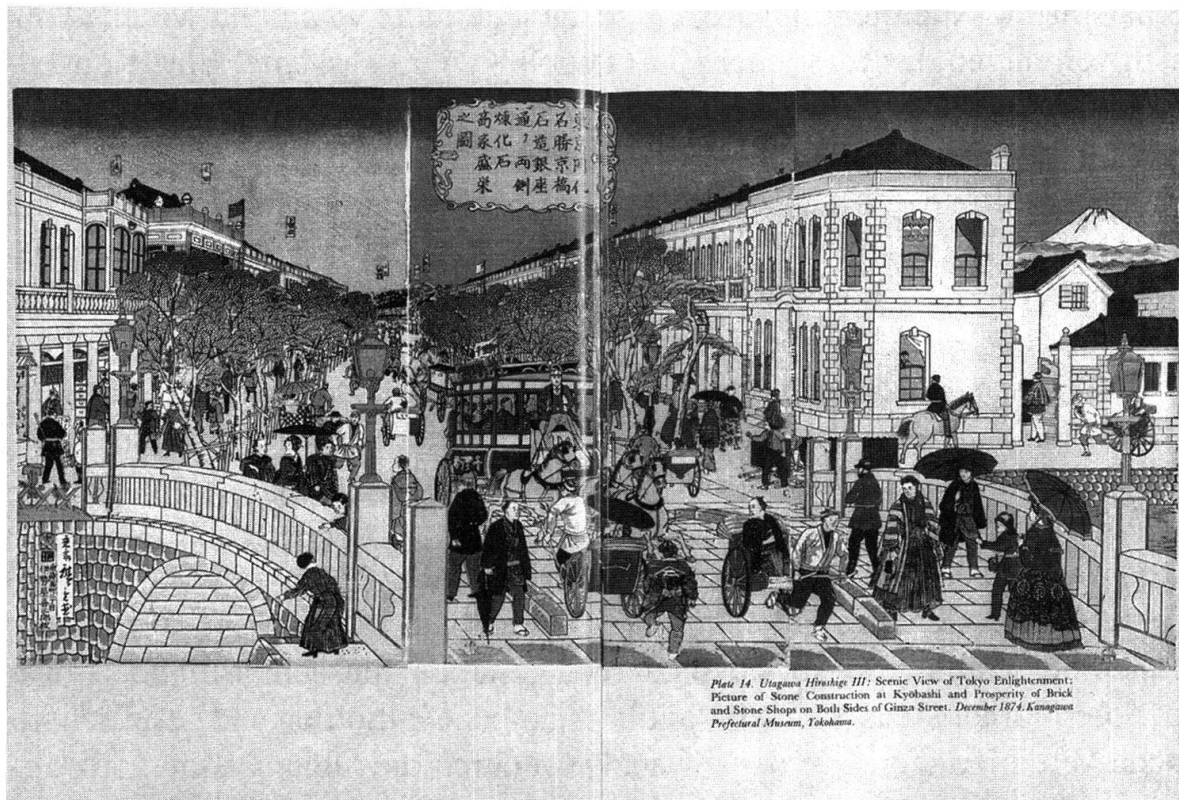


Abb. 1: Utagawa Hiroshige III: „Scenic View of Tōkyō Enlightenment: Picture of Stone Construction at Kyōbashi and Prosperity of Brick and Stone Shops on Both Sides of Ginza Street“, December 1874, in Meech-Pekarik, Julia (1986), o. S.

Diese Vorstellung aber hatte mit der Realität wenig zu tun. Vielmehr war das vom englischen Architekten Thomas Waters entworfene Konzept dem allgemeinen Entwicklungsstand selbst in Tōkyō weit vorausgeeilt. Nicht nur die Zahl der Flaneure hielt sich – schaut man sich etwa Fotos von der dama-

ligen Ginza an – offensichtlich in Grenzen. Noch Ende der 1870er stand mehr als ein Drittel der Gebäude leer, weil sie als Wohnhäuser zu teuer und dem japanischen Klima nicht angepasst waren. Das führte zu der paradoxen Situation, dass einige der damals modernsten Bauten Japans bald darauf zu Vergnügungsorten wurden, in denen Schausteller Bären-Sumō, wilde Tänze von Wasserkobolden u. a. traditionelle *misemono* veranstalteten (Yoshimi 1995:171f.). Der Raum, der gerade den Abschied von „unzivilisierten“, grotesken Elementen der Vergangenheit symbolisieren sollte, wurde damit kurzzeitig, Yoshimi zufolge bis etwa 1880, noch einmal zur Bühne für deren erneute Aufführung, nun allerdings unter den kontrollierenden Augen der Staatsmacht,⁵ die nicht nur Regeln festgelegt hatte, wann und wo das Volk sich vergnügen durfte, sondern dafür auch Steuern kassierte. Eine Konstellation, die gewiss beide, die alten *misemono* und Ginza als Ort des Neuen, nicht unbeeinflusst liess.

50 Jahre später waren es die Pläne von Innenminister Gotō Shinpei (1857–1929), die Tōkyō nach der verheerenden Erdbebenkatastrophe vom September 1923 im Raum Kantō zu einer sichereren, mit moderner Infrastruktur ausgestatteten und so effektiver regierbaren Stadt machen sollten. Zwar schoss auch dieses Vorhaben über die – diesmal vor allem finanziellen – Möglichkeiten des Landes hinaus. Industrialisierung, Urbanisierung, Modernisierung des Bildungs- und Erziehungssystems und anderer gesellschaftlicher Bereiche waren jedoch inzwischen soweit vorangeschritten, dass auch in den Alltag vor allem der städtischen Bevölkerung Elemente modernen Lebens Einzug halten konnten. In welchem Masse das für welche sozialen Schichten geschah, bleibt zu recherchieren. Tatsache ist jedoch, dass sowohl Journalismus als auch Politik – staatliche Behörden und gesellschaftliche Vereinigungen – in den Zwanzigern durch die Organisation von Aus-

5 Diese ist auch auf dem erwähnten Farbholzschnitt von Andō präsent: zum einen als patrouillierender Polizist, ausgerüstet mit einem Schlagstock, der dafür zu sorgen hat, dass der neue öffentliche Raum „Strasse“ frei gehalten wird von Raufereien oder Entblössungen aller Art (Urinieren, nackte Oberkörper der Riksha-Fahrer usw.); zum anderen als berittener Soldat, ebenfalls in „westlicher“ Uniform, deren farbliche Gestaltung ihn zudem als Angehörigen der Leibwache des Tennō ausweist – als Symbol nationaler Einheit ist dieser gemeinsam mit dem „heiligen Berg Fuji-san“, der sich gleich neben dem Reiter im rechten Hintergrund des Bildes erhebt, so mit beiden in ihm vereinten Aspekten präsent: des vor allem als Stärke verstandenen Fortschritts und der Kontinuität gewährenden Tradition.

stellungen und Verbreitung von Schlagworten wie „kulturvolles Leben“ (*bunka seikatsu*), „kulturvolles Wohnen“ (*bunka jūtaku*, *bunka apāto*), „kulturvolle Erziehungseinrichtungen“ (*bunka gakuin*), „Kulturtopf“ (*bunka nabe*) u. ä. einen regelrechten *bunka*-Boom ausgelöst hatten.⁶ Mit *bunka* verband sich dabei im Prinzip die Vorstellung „westlich“ gleich „modern“.

Bleiben wir zur Konkretisierung des Gesagten noch kurz bei der Ginza, die nun, nach 1923, zu einem solchen *bunka*-Ort, einem „Ort wogenden, pulsierenden Lebens“ (*sakariba*) wurde, an dem Masse und Modernität auf neue Weise zusammentrafen: neu sowohl im Vergleich zur Modernität symbolisierenden Ginza der ausgehenden Meiji-Zeit, als die neu entstehenden Kaufhäuser mit „westlichen“ und „traditionell japanischen“ Luxuswaren um die kaufkräftigen sog. Yamanote-Kunden⁷ warben, als auch im Vergleich zum *sakariba* Asakusa in Shitamachi, das mit seinem Mix alter (*misemono*) und neuer (Kino) Vergnügungen in puncto „Masse“ der Ginza bislang den Rang abgelaufen hatte (Yoshimi 1995:219–220).

Steigende Produktion für den Konsum, wachsende Kaufkraft vor allem in den Städten⁸ und ein verbessertes Verkehrsnetz hatten die Nobelkaufhäu-

6 1922 fand in Ueno die sog. „Tōkyōter Friedensgedenkausstellung“ (*Heiwa kinen Tōkyō hakurankai*) statt, die von mehr als 11 Mio. Menschen besucht und somit zu einem Medium der Verbreitung von Vorstellungen wurde, was *seikatsu* und *bunka* künftig bedeuten sollte. Ein Anziehungspunkt war vor allem das sog. „Kulturdorf“ (*bunka mura*), in dem 14 Modellhäuser und -wohnungen vorgestellt wurden, die von japanischen Architekten nach amerikanischen und europäischen Vorbildern für die wachsende Zahl einer neuen städtischen Mittelschicht entworfen und eben als *bunka jūtaku* bezeichnet worden waren; vgl. TŌKYŌTO EDO TŌKYŌ HAKUBUTSUKAN 1993, S. 125–131.

7 Damit war die damalige politische, militärische, intellektuelle und ökonomische Elite gemeint, die seit den 1870er Jahren die Anwesen der ehemaligen Militäraristokratie bezogen und modernisierten; diese hatten sich im geographisch höher gelegenen Stadtteil Yamanote befunden, der – im Vergleich zur meeresnahen Unterstadt Shitamachi, wo seit der Edo-Zeit (1600–1868) vor allem Handwerker und Kaufleute lebten und arbeiteten – seinen Bewohnern zugleich einen höheren sozialen und kulturellen Status zu. Hatsuda zufolge waren die aus ehemaligen Stoffhandlungen hervorgegangenen ersten Kaufhäuser auch deshalb um diese sowie ausländische Elite als Kunden und Clubmitglieder bemüht, um ihr noch immer gering geschätzte Prestige als Krämerseelen zu erhöhen, als die sie in der Ständehierarchie in der Edo-Zeit den untersten Rang eingenommen hatten; vgl. HATSUDA 1993, S. 87–94.

8 In denen 1920 ca. 18 %, 1930 bereits knapp ein Viertel der Gesamtbevölkerung lebten, von der 7–8 % zur sog. „white-collar-Mittelschicht“ gehörten.

ser Mitsukoshi, Shiragiya, Matsuya, Matsuzakaya oder Takashimaya schon vor 1923 auf die Idee gebracht, ihren Kunden den Einkauf durch Zubringerbusse von und zu den Eisenbahnhöfen zu erleichtern. Zu Beginn der Zwanziger begannen private Unternehmen, eine U-Bahnlinie zwischen Asakusa und Ueno zu bauen, die 1927 fertig gestellt und bis 1934 nach Shinbashi verlängert wurde. Das veranlasste die o.g. Konsumtempel, ihre Stammhäuser entweder an diese Strecke zu verlegen, Filialen zu eröffnen oder – wie im Falle von Mitsukoshi – einen Bahnhof direkt unter dem Stammhaus bauen zu lassen (Hatsuda 1993:205).⁹ Auch die Ginza, in der sich inzwischen auch eine Café-Kultur etabliert hatte, die vor allem die (männlichen) Vertreter der neuen Mittelschicht genossen,¹⁰ bekam einen U-Bahnhof, was ihren Wandel zum Knotenpunkt von moderner Massenkultur im damaligen Japan beförderte. Die Kaufhäuser Matsuya (Stammhaus), Mitsukoshi (Filiale) und Matsuzakaya (Filiale) boten nun nicht nur ein breiteres Warenangebot an (u. a. Dinge des täglichen Bedarfs für Laufkundschaft), sie führten auch neue Verkaufsstrategien ein, die vor allem die Hausfrauen (*shufu*) anzogen: allgemeine Sonderangebote, Sonderverkaufstage für bestimmte Produkte u. ä., wofür per Printmedien kräftig geworben wurde. Die Möglichkeit, sich auf den Kaufhausdächern zu erholen und zu vergnügen oder auf einer der vielen Etagen Ausstellungen zu besichtigen, gab es schon lange. Nun wurden auch Reise- und sogar Ehe- und Gesundheitsberatungsbüros

9 Auch die folgenden Ausführungen stützen sich wesentlich auf Hatsudas Beschreibung der Liaison zwischen Kaufhaus und Eisen- bzw. U-Bahn / -höfen, die eben in dieser Zeit der Endzwanziger zu einem neuen Typ von Kaufhaus führte, der Japans Konsumkultur fortan entscheidend geprägt hat und prägt: das sog. „Bahnhofskaufhaus“ (*tāminaru depāto*), das – im Unterschied zu den obigen, aus der traditionellen Textilbranche hervorgegangenen „Klassikern“ – erstmals von privaten Eisenbahnunternehmen erbaut und betrieben wurde und dessen „Urtyp“ das Kaufhaus Hankyū im Bahnhof Umeda in Ōsaka ist.

10 1911 öffnet in der heutigen Ginza 8-chōme das erste Café Japans, das sich auch „Café“ nannte und in dem sich zunächst vor allem Intellektuelle wie Nagai Kafū, Mori Ōgai, Kuroda Seiki, Tanizaki Jun'ichirō trafen; vgl. KŌDANSHA SŌGŌHENSANKYOKU (Hg.) (1998). *Shūkan yearbook. Nichiroku 20seiki*. 1911, S. 27–29. Sehr bald waren es auch sog. „Gehaltsempfänger“ (*sararīman*), die sich von jungen, attraktiven Kellnerinnen (*jokyū*) – ein neuer Beruf – nach Dienstschluss bedienen liessen, bevor sie entweder in einem kleinen *my home* in der Vorstadt oder in einem *apāto* von ihren (Haus-)Frauen (*shufu*) erwartet wurden.

sowie Restaurants mit „westlichen“ und „japanischen“ Speisen (und Lunch-Angebot) eingerichtet. Und ein „U-Bahn-Rundreiseticket für die fünf grossen Kaufhäuser“ nahm 1935 seinen Anfang auf der Ginza, führte über Nihonbashi, Mitsukoshi-mae, Ueno zurück zur Ginza – inklusive Erinnerungsfoto, kostenlosem Mittagessen, einer Teepause.

Die Ginza dieser Zeit, mit Kaufhaus, Verkehrsanbindung und anderen modernen Institutionen, war zum Alltagsort vieler als „white-collar“ bezeichneten Angehörigen der „Neuen Mittelschicht“ (*shinchūkansō*) und zugleich zu einer „Sehenswürdigkeit“ (*meisho*) geworden, die in Tōkyō-Führern neben den nationalen Heiligtümern Yasukuni jinja und Meiji jingu, der Brücke Nijūbashi vor dem Tennō-Palast, dem Ueno- und Hibiya-Park und anderen *meisho* als unbedingtes Besuchsziel für Touristen und Einheimische empfohlen wurde. Kulturhistorisch ist sie zu betrachten im Spannungsfeld ihrer Rolle als Trendsetter und Beförderer eines konsum- und freizeitorientierten Lebensstils zum einen,¹¹ und zum anderen als Katalysator einer praktischen, effektiven und gesunden Lebensweise der „Neuen Mittelschicht“, als Medium, über das die von dieser getragenen massengesellschaftlichen und -kulturellen Elemente zugleich in den nationalen „Volkskörper“ (*kokutai*) integriert werden sollten. Sie ist als Ort zu verstehen, der teilhatte „am kulturellen Wandel des Bewusstseins, an der Schaffung eines Bewusstseins eines imperialen Subjekts, das auch Konsument war“ (Silverberg 1993:136). Von Bedeutung ist dabei die ebenfalls von Silverberg gestellte Frage, in welchem Masse in diesem Spannungsverhältnis der Einsatz imperialer Symbole den Konsum, das Vergnügen – generell das bourgeois-kapitalistische Marktelement – forcierte und umgekehrt, inwieweit der Konsum, die Medien im Dienste des Staates und seiner ethnozentrischen *kokutai*-Ideologie standen (ebd.: 130).¹²

11 Dafür standen die damals geprägten Redeweisen vom „Ginza-Bummel“ (*ginbura*) oder vom „modern girl“ (*moga*); einem solchen kann man in Tanizakis Romanfigur Naomi begegnen, die das Image von *moga* auch deshalb mit prägte, da *Chijin no ai* (dt.: *Naomi oder eine unersättliche Liebe*; 1970) schon als Fortsetzungsroman in der Zeitung *Ōsaka asahi* (ab 1924) bzw. dem Journal *Josei* breite Leser(innen)kreise erreichte, bevor 1925 das Buch erschien.

12 Besonders markant stellte sich die Frage, wenn die Kaufhäuser (auf der Ginza und anderswo, neben Tōkyō und Ōsaka in immer grösserem Masse auch in anderen Städten, die sich z. T. ihre eigenen Ginza-Viertel schufen) zu Orten von Ausstellungen wurden,

Diese Frage nach der Dynamik der Verflechtung beider Aspekte im Formationsprozess einer von dieser *kokutai*-Ideologie geprägten *kokumin-sei*-Identität lässt sich auch für die hier behandelte Zeit nicht ohne Einbeziehung der Diskurse beantworten, die die damaligen politischen und intellektuell-kulturellen Eliten über die Bewertung von Urbanisierung und Veränderungen im Alltagsleben des Volkes, der Massen führten. Über nunmehr massenhaft verbreitete und gelesene Zeitungen und Zeitschriften¹³ konstituierten sie diese Identität wesentlich mit, dabei ebenso zwischen zwei Polen oszillierend: der Klage über Verlust von identitätsstiftenden, „traditionellen“ („japanischen“) Werten, über die zu Entwurzelung führende oberflächliche, nur am Vergnügen, am Materiellen orientierte Imitation des (entpolitisierten) „Westens“, („Amerikas“, „Moderne“) auf der einen Seite; und der positiven Haltung zu den Möglichkeiten, die der nach 1923 forcierte Modernisierungsschub mit sich brachte, auf der anderen Seite – dazwischen ein breites Spektrum an „gemischten“ Stimm(ung)en.

Auch die Ginza hatte „ihren“ Diskurs, auf dessen Träger u. a. Yoshimi Shun'ya verweist, und der eingebettet war in eine generelle Debatte über das Für und Wider des „modern life“ (*modan raifu*, *modan seikatsu*) (Yoshimi 1995:220–225 und 67–74). Darauf ist nun am Beispiel zweier ihrer Repräsentanten – Kon Wajirō und Yanagita Kunio – einzugehen, wobei zunächst gezeigt werden soll, wie die Naturkatastrophe von 1923 selbst in diesem scheinbar fernen „akademischen“ Bereich ihre unmittelbaren Spuren hinterlassen hatte und als „Alltag“ in ihn hineinragte.

die sich mit Themen befassten wie: Kind und Familie, Frauen und Hygiene, Leben und Wohnen in Zeiten des Krieges u. a. Auch der Beitrag von Jennifer Robertson im vorliegenden Band geht auf dieses Problem ein und nennt konkrete Beispiele zur Illustration dieses Zusammenhanges.

- 13 Nach Silverberg wurde 1924, statistisch gesehen, in jedem sechsten Haushalt eine Zeitung gelesen (6,25 Mio.), 1931 wurden 10 Mio. Zeitungen verkauft. Ende der 20er Jahre seien zu den hunderten von Zeitschriften für je spezifische Themen und Adressaten die sog. „all-round“-Journale (*sōgō zasshi*) hinzugekommen, insgesamt habe sich die Zahl der staatlich registrierten Zeitschriften zwischen 1918 und 1932 von 3.123 auf 11.118 verdreifacht; vgl. SILVERBERG 1993, S. 123–124.

III.

Reichlich ein Jahr nach dem Erdbeben, im November 1924, fand sich in Tōkyō ein „Studienzirkel zur Erforschung der Meiji-Kultur“ (Meiji bunka kenkyūkai) zusammen, dem neben dem bekannten Politikwissenschaftler Yoshino Sakuzō (1878–1933) auch der Kritiker und Herausgeber von Zeitschriften, Miyatake Gaikotsu (1867–1955), angehörte. Dessen Haus mit der darin lagernden umfangreichen Sammlung von Zeitungen und Zeitschriften war zwar unversehrt geblieben, allgemein aber der Verlust an Dokumenten und Texten unermesslich gross. So beschloss man, erhalten gebliebenes Material zusammenzutragen und es der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Bereits 1927 erschien unter der Herausgeberschaft von Yoshino die erste Ausgabe der damals 24-bändigen „Gesammelten Werke der Meiji-Kultur“ (*Meiji bunka zenshū*), ein kulturhistorischer Klassiker, der 1967–1974 eine Neuauflage erfuhr. Miyatake Gaikotsu selbst stiftete ebenfalls 1927 alle seine – Poster, Plakate und andere Printmedien einschliessenden – Materialien der damaligen Kaiserlichen Universität Tōkyō, die seither als „Bibliothek für Zeitungen und Zeitschriften der Meiji-Zeit“ (Meiji shinbun zasshi bunko) Schätze auch zur Erforschung von Alltagskultur birgt.¹⁴

War diese Gruppe aktiv geworden, weil sie den Verlust vor allem als Bedrohung empfinden musste, sah ihr Zeitgenosse Kon Wajirō vielmehr die Zeit für einen wissenschaftlichen Neuanfang gekommen. Als Schüler und Mitarbeiter des Begründers der japanischen Volkskunde, Yanagita Kunio, hatte er sich bislang Studien und Aufzeichnungen der traditionellen japanischen Architektur, den Sitten und Bräuchen der Vergangenheit gewidmet. Zwar habe ihn auch das grossstädtische Leben schon länger interessiert, es in irgendeiner Form zu Papier zu bringen sei ihm jedoch vor 1923 zu kompliziert gewesen. In einem Tōkyō aber, das 1923 derart in „urzeitliche Verhältnisse“ verwandelt worden war, schien es ihm einfacher, Notizen und Aufzeichnungen anzufertigen, den gesamten Neuaufbau, auch den Neuanfang der Menschen zu verfolgen (Kon 1987:361–362). Daher wandte er sich nun der Beobachtung und Beschreibung modernen urbanen Lebens zu: 1925 debütierte er mit seinem in der Juli-Ausgabe der Frauenzeitschrift

14 Vgl. KODANSHA SŌGŌHENSANKYOKU (Hg.) (1998). *Shūkan yearbook. Nichiroku 20-seiki. 1924*, S. 20–21.

Fujin kōron veröffentlichten Bericht „Notizen über die Sitten auf der Tōkyōter Ginza“ (*Tōkyō Ginzagai fūzoku kiroku*) (ebd.:86–153).

Kon gilt als Begründer der „Modernologie“ (*modanorojī* bzw. *kōgengaku*), aus der in den 50er Jahren die „Wissenschaft vom (Alltags-)Leben“ (*seikatsugaku*) hervorging, ein ebenfalls von ihm (1951) geprägter Begriff.¹⁵ *Kōgengaku* ist begrifflich als Gegenstück zu *kōkogaku*, zur Archäologie gemeint, die sich mit Spuren von Dingen aus der fernen Vergangenheit befasst, aber auch zur Ethnologie, die ihren Gegenstand auf unzivilisierte Völker (*mikai minzoku*) begrenze (ebd.:360). Sie will, so Kon in seinem 1927 verfassten Aufsatz „Was ist *kōgengaku*?“ (*Kōgengaku to wa nanika*), das Leben seiner Zeitgenossen (*gendaijin*) und die von ihnen konsumierten Dinge untersuchen und versteht sich methodisch wie auch von ihren Forschungsfeldern her (Verhalten der Menschen; alles, was mit Wohnen zu tun hat; alles, was mit Kleidung zu tun hat; sonstiges (ebd.:366) als eine Wissenschaft von der Gesellschaft bzw. als deren Hilfswissenschaft. Dazu habe sie auf die Kultur zu schauen, in der man selbst lebe, was erfordere, auf Distanz zu Vertrautem zu gehen.

Dieses Interesse am modernen Leben, an den Konsumgewohnheiten der *gendaijin* richtete sich, wie erwähnt, erstmals auf die Passanten der Ginza, die Kon und seine Mitstreiter unter vier Aspekten statistisch erfassten: 1. Wie zu verschiedenen Zeiten sich Beruf, Geschlecht und Alter ändern; 2. die Sitten von Männern (Kleidung, Frisur, Brille, Taschen usw.); 3. die Sitten von Frauen; 4. die von Arbeitern und Studenten. Das Ergebnis war überraschend: Obwohl in den Medien diskutiert, in Schlagern besungen und auf Postern für Kosmetik, Bier und Erfrischungen am Strand werbend (Kanagawa ken kindai bijutsu kan 1998), waren es nur etwa 1 % der Ginza-Frauen, die von ihrem Äusseren her dem Image eines „modern girl“ (*moga*) entsprachen, während immerhin 67 % der Männer als „westlich“ gekleidet charakterisiert werden konnten.

Es waren jedoch nicht die Zahlen und die Etikette „westlich“ / „japanisch“ an sich, wofür Kon sich interessierte. Untersuchungen auch in anderen städtischen Räumen, die ihnen zugrunde liegenden Klassifizierungen und die vorgenommenen Interpretationen verweisen auf ein semiologisches

15 Vgl. Anm. 3. *Seikatsugaku* ist auch der Titel eines Jahrbuches, das die gleichnamige wissenschaftliche Vereinigung Nihon seikatsu gakkai seit Mitte der siebziger Jahre herausgibt, die sich Kon inhaltlich und methodisch verpflichtet fühlt.

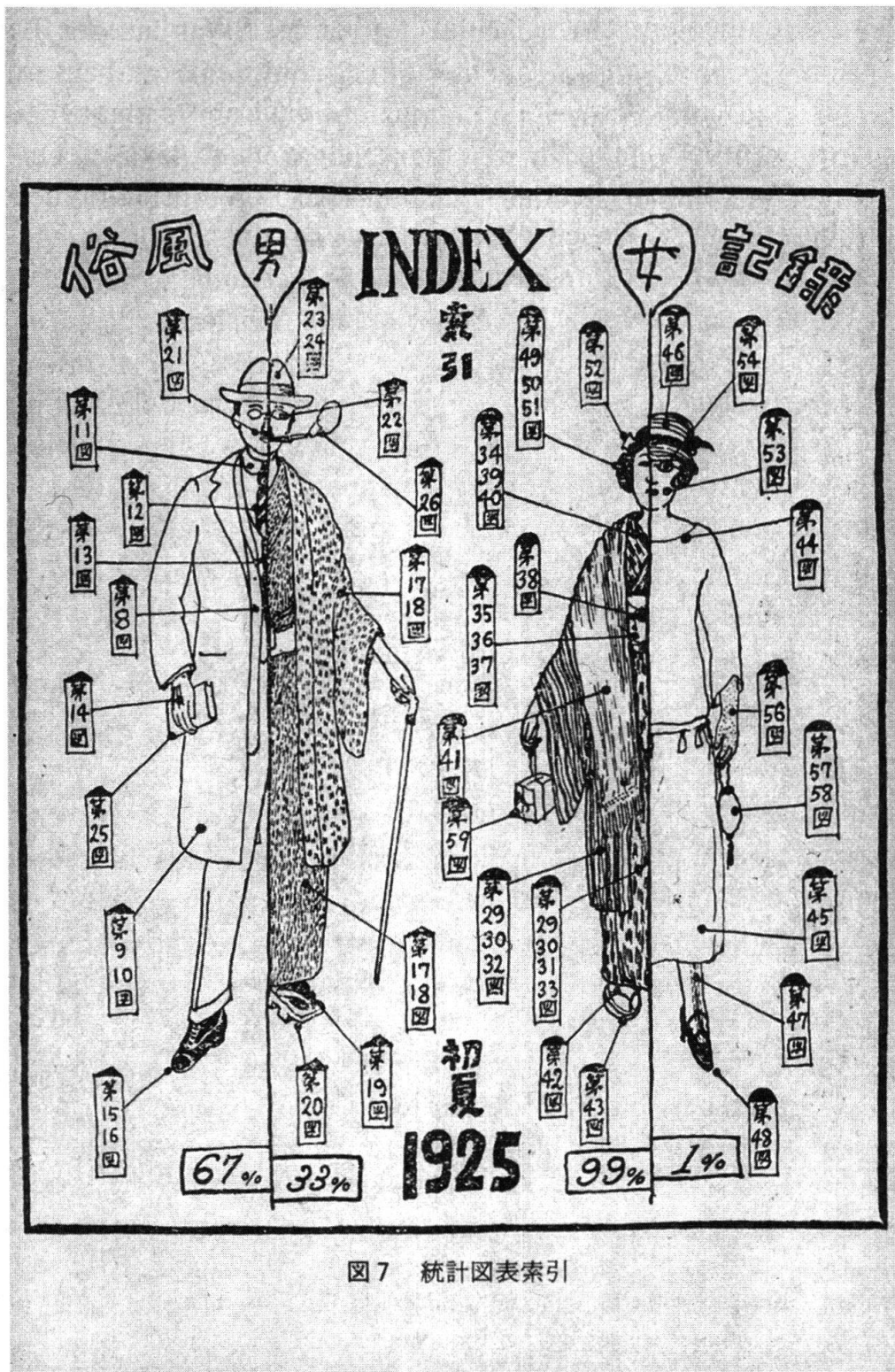


Abb. 2: „Aufzeichnungen über die Sitten und Bräuche auf der Ginza 1925“, in Kon Wajirō (1987), S. 106.

und zugleich ein sozialkritisches Vorgehen der Beobachter: Was besagen die jeweils an verschiedenen Orten (ausser der Ginza und den Kaufhäusern auch in Vororten, Universitäten, ärmeren Stadtvierteln¹⁶) wahrgenommenen Unterschiede im „outfit“ der beobachteten Menschen, welche sozialen Differenzen verbergen sich hinter den darin zum Ausdruck gebrachten unterschiedlichen Lebensstilen?



図 73 本所深川の店にみられる品物と値段<2>

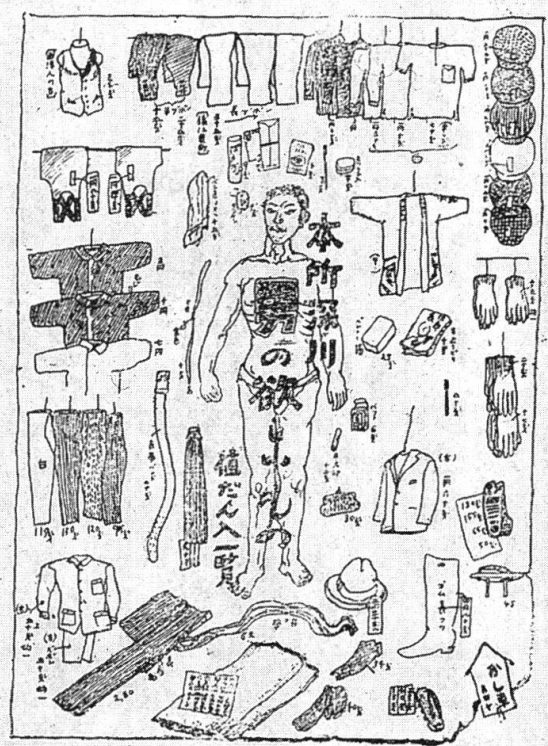


図 72 本所深川の店にみられる品物と値段<1>

Abb. 3: „Waren und ihre Preise in Geschäften von Honjo-Fukagawa (Armenviertel in Tōkyō, S. R.) 1925: Was Männer verlangen und Frauen brauchen“, in Kon Wajirō (1987), S. 156–157.

16 Im Oktober des gleichen Jahres 1925 erschien in der gleichen Zeitschrift eine Studie über die Gewohnheiten deren, die in der Umgebung des Armenviertels Honjo-Fukagawa leben (*Honjo-Fukagawa hinminkutsu fukin fūzoku saishū*), vgl. KON 1987, S. 154–180.

Zu gross seien die Variationen in der Art und Weise des Krawatten-, Anzug- oder Brillentragens einerseits, und der Kombination von Kimono, Frisur und Handtäschchen andererseits (ebenso aller möglicher „Mixformen“), als dass diese noch im Rahmen des Gegensatzes „West“ vs. „Ost“ / „Japan“ hätten erfasst werden können. Kon habe durch seine minutiösen Aufzeichnungen mit dazu beigetragen, den Fokus der Diskussion von der Konzeption kultureller Dichotomien hin zu sozialen Differenzen zu verschieben (Silverberg 1992:39). Und: Er ging diesen aktuellen Differenzen vor dem Hintergrund der Frage nach der Zukunft von Japans Moderne nach, der er grundsätzlich positiv gegenüberstand. Es gelte, sich von der Imitation konventioneller Verhaltensregeln zu lösen und sich einem kreativen Leben zuzuwenden, das auf wissenschaftlichen Studien beruht (Kon 1987:383).

Beide Blicke, der sozial differenzierende wie auch der optimistische, unterschieden die Modernologen von der den damaligen Diskurs bestimmenden Mehrheit sowohl der intellektuellen Öffentlichkeit als auch der offiziellen Bürokratie. Deren Sprache bediente sich nach wie vor der dichotomischen Gegenüberstellung von „Moderne („West“) und „Tradition“ („Japan“), in deren Rahmen – je nach Kontext – die Veränderungen hin zu einer Massengesellschaft beklagt oder als unumgängliche Aufholjagd und Zivilisierung charakterisiert wurden. Obwohl vom Standpunkt der akademisch-gelehrten Elite damals ebenso Aussenseiter wie Kon Wajirō, war der Begründer der japanischen Volkskunde (*minzokugaku*) Yanagita Kunio doch einer derjenigen, der diese Sprache wesentlich mit prägte. Aus dieser Perspektive soll er hier auch kurz betrachtet werden, denn trotz der umfangreichen Literatur von und über Yanagita ist dieser Blick auf seine Forschungen, inwieweit das Streben um „Bewahren von Traditionen“ zugleich deren „Erfindung“, deren Konstruktion bedeutete und er damit eine Stimmenvariation im diskursiven Chor über das Thema „nationaler Volkscharakter“ (*koku-minsei*) bildete, bislang unterbelichtet geblieben.¹⁷

17 Im folgenden stütze ich mich vor allem auf die Überlegungen von Hashimoto Mitsuru, der der Frage nachgeht, wie Yanagitas zentraler Begriff des „einfachen Volkes“ (*jōmin*) zur Konstruktion eines „Japan“ beitrug, dessen räumliche Teilung in Zentrum und Peripherie zugleich deren zeitliche Zuordnung zu Gegenwart und Vergangenheit („Moderne“ und „Tradition“) implizierte, die durch das Tennō-Haus miteinander verklammert werden sollten; vgl. HASHIMOTO 1998.

Yanagitas volkskundliche Untersuchungen sind im Kontext einer sich modernisierenden Gesellschaft zu sehen, die ihre materiellen und humanen Ressourcen radikal aus dem Agrarsektor bezog, weshalb die sie begleitenden neuen sozialen Umbrüche von Beginn an in starkem Masse als Auseinanderbrechen von „Stadt“ und „Land“ erschienen. Entwurzelung und Identitätsverlust der in die Städte strömenden jungen Männer und Frauen (letztere zumeist zwangsweise) veranlassten ihn, unter der „Oberfläche des Neuen nach einem Substrat von Traditionen“ zu suchen, die im wesentlichen konstant geblieben seien:

The past, however, was not completely discarded, and in many areas ancient practices which throw light on the substratum of Japanese life continued to be observed. (Yanagida 1957:2)

Zu konstatieren ist hier eine erste Strategie, die Yanagitas Argumentation und seine Sprache prägt: Stadt und Land werden zu geographischen Metaphern, deren reale und gleichzeitig stattfindende Veränderung zwar auch beschrieben wird. Eingebunden ist diese Beschreibung jedoch in ein Konzept, bei dem diese Geographisierung sozialer Differenzen zugleich mit der diachronen Dichotomie „Moderne vs. Tradition“ gleichgesetzt und diese wiederum mit der kulturalistischen Dichotomie „West vs. Ost / Japan“ identifiziert wird. In den „areas“ (*chihō*) kann man (noch) dem Substrat von Traditionen der Vergangenheit, d. h. dem Substrat des japanischen Lebens begegnen, das unter der Oberfläche des Neuen (moderne Gebäude in der Hauptstadt, Eisenbahn, Telefon, also aus dem „Westen“ Importiertes) erhalten geblieben sei. Um es vor dem Vergessen und damit vor dem Verlust von „Japanizität“ im Zuge weiterer Modernisierung (in Gestalt von „Verwestlichung“) zu bewahren, müsse man die Träger dieser für Japans Einheit unabdingbaren Wurzeln aufsuchen, ihren Erzählungen, Liedern u. a. lauschen und sie in Texten festhalten.

Eine zweite Strategie besteht darin, die sog. *common people* zu Repräsentanten dieser „Japan“ konstituierenden und einenden Traditionen zu deklarieren: *Jōmin* ist der dafür von Yanagita geprägte Begriff, der zum Markenzeichen seiner Volkskunde wurde. Diese „einfachen Leute“, die über vom Verlust bedrohte Weisheiten, Erfahrungen und Praktiken verfügen, versuchte er zunächst vor allem in abgelegenen (Berg-) Regionen im Nordosten Japans, aber auch auf Okinawa zu lokalisieren. Später wurde *jōmin* dann mehr und mehr zu einer Imagination, zu einem Modell, um ein Alltagsleben

zu rekonstruieren, das in seiner Einfachheit, Bescheidenheit einst allen Japanern wesentlich gewesen sei.

Initially, for Yanagita, *jōmin* was a descriptive category of everyday life of the common people living in the „villages“ (*kyōdo*) of Japan. It became an imaginative reconstruction of essential Japanese life. *Jōmin* were both the key to Yanagita's historical reading of common mode of life, which he believed was held deep in the heart of every Japanese. (Hashimoto 1998:138–139)

Beide Vorgehensweisen – die dichotomische Geographisierung und Diachronisierung der mit der Formation einer modernen kapitalistischen Gesellschaft aufbrechenden sozialen Unterschiede zum einen, und die kulturalistische Essentialisierung sowie das Verewigen bestimmter Lebensweisen zum anderen – bilden die Grundlage seiner Studien über Sitten und Bräuche der Vergangenheit.

Das von ihm so produzierte Bild des japanischen Alltagslebens ist für mich nun nicht nur deshalb von Interesse, weil es nach wie vor Blickfang in der Galerie jener (Selbst-) Porträts ist, die die allgemeinen Vorstellungen von Japanizität bis in die jüngste Vergangenheit wesentlich mitbestimmen. An ihm kann zugleich auch eine Logik, ein Konstruktionsprinzip verdeutlicht werden, dessen sich vor allem seit den zwanziger Jahren auch Wissenschaftler und Intellektuelle bedienten, die dem von Yanagita mitgeprägten herrschenden Diskurs kritisch oder ablehnend gegenüber standen, Linke und Marxisten eingeschlossen. Gemeint ist ein Konstruktionsprinzip, das Modernisten (für die hier Kon steht) und Anti-Modernisten / Romantiker (hier Yanagita als Repräsentant) lediglich als verschiedene Variationen auf ein Thema erscheinen lässt – die Kreation von Volkscharakter (*kokuminsei*) und Volksleben (*kokumin seikatsu*) unter Bedingungen einer sich allmählich formierenden Massengesellschaft, deren Blüte dann in die Zeit seit den fünfziger Jahren fällt: Die in verschiedenen Regionen Japans bzw. in verschiedenen sozialen Kontexten im konkreten Miteinander von Menschen und Dingen gelebten unterschiedlichen Alltage, die für die Beteiligten sehr wohl sicht- und wahrnehmbar waren – wenn auch in den traditionellen Texten und Diskursen nicht präsent –, werden von vornehmlich im reichshauptstädtischen Zentrum agierenden intellektuellen und anderen Eliten im Rahmen eines Verlustdiskurses für „unsichtbar“ erklärt; ihre Aufgabe sei es daher, sie aus der Unsichtbarkeit oder Vergessenheit zu befreien und auf die eine oder andere Weise sichtbar zu machen – sei es durch Vertextung von

mündlichen Überlieferungen (Yanagita) oder Vertextung und Verbildlichung von Strassen- und anderen Szenerien des unmittelbar zeitgenössischen Umfeldes (Kon), sei es durch Musealisierung von Dingen, die bislang schöne, aber vor allem auch nützliche Gegenstände im Alltags- und Festleben der Menschen waren.¹⁸

Das Thematisieren und damit Sichtbarmachen des „traditionellen“ bzw. „modernen“ Alltags, der in der Regel gleichgesetzt wurde mit den „einfachen Menschen“ (*jōmin* oder *shomin*), den „Massen“ (*taishū*) oder dem „Volk“ (*kokumin* oder *minshū*),¹⁹ hatte wenigstens zwei Folgen: Parallel zu einer höheren Integrationsstufe der japanischen Gesellschaft, die seit den zwanziger Jahren durch Prozesse der Vermassung („Massenproduktion“, „Massenkonsum“, „Massenmedien“, „Massenkultur“, „Massenmüll“²⁰), durch den Ausbau landesweiter und städtischer Verkehrsnetze, aber z. B. auch durch die 1925 erfolgte Erweiterung des – freilich nach wie vor auf Männer begrenzten – Wahlrechts²¹ erreicht wurde, wird „Alltagsleben“ zum einen in Diskurse über nationalkulturelle Identität und Einheit in-

18 Auch die von Yanagi Sōetsu (1889–1961) begründete „Volkskunstbewegung“ (*mingei undō*) gehört in dieses Ensemble von Diskursen, wofür als Beleg hier ein Verweis auf den Beitrag „Reconsidering the Mingei Undō as a Colonial Discourse: The Politics of Visualizing Asian ‚Folk Craft‘“ von Inaga Shigemi im vorliegenden Band genügen soll. Hinzufügen möchte ich lediglich, dass ich es für ein umfassendes Verständnis der Art und Weise, wie von den Akteuren dieser Bewegung Vorstellungen von „japanischer Volkstradition“, „neuer japanischer Schönheit“ (vgl. NAGATA 1998) etc. hervorgebracht wurden, für unabdingbar halte, über die von ihnen verfassten Schriften hinaus auch den Prozess der Institutionalisierung ihrer Ideen im „Museum für japanische Volkskunst“ (Nihon mingeikan, 1936 eröffnet) und anderen Einrichtungen in Betracht zu ziehen: Woher kamen die Gelder für die in welchem Stil errichteten (privat betriebenen) Gebäude, welche Exponate wurden woher gesammelt und wie ausgestellt, wie wurde das Interesse welchen Publikums geweckt?

19 Auf die je nach zeitlichem und politischem Kontext verschiedenen inhaltlichen Konnotationen dieser Begriffe soll an dieser Stelle nicht eingegangen werden.

20 Vgl. den Beitrag von Suzuki Sadami im vorliegenden Band, S. 157.

21 Kawazoe verweist auf die Bedeutung der praktischen Realisierung des 1925 vom Parlament verabschiedeten Gesetzes über allgemeine Wahlen, durch die der Begriff des „Bürgers“ – bis dato auf den „Bourgeois“, auf „Hausbesitzer“ (*yanushi*) begrenzt – in den Städten auch auf (männliche, S. R.) Arbeiter (ab 25), auf „Mieter“ von Häusern und Wohnungen sowie auf dem Land auf alle (männlichen, S. R.) Bauern ausgedehnt wurde; vgl. KAWAZOE 1990, S. 20–21.

tegiert bzw. für die Herstellung einer solchen diskursiven Einheit funktionalisiert. Das bereits erwähnte Schlagwort „kulturvolles Leben“ (*bunka seikatsu*) richtete sich zwar zunächst vor allem an die „Neue urbane Mittelschicht“. Spätestens in den 30er Jahren aber wurde es auch auf die krisengeschüttelten Dörfer ausgedehnt, wie Garon etwa am Beispiel der „daily life improvement campaigns“ (*seikatsu kaizen undō*) zeigt.

The improvment campaigns ... urged the the populace to be thrifty, yet they also introduced methods of bettering the quality of life by means of scientific budgeting, better nutrition and hygiene, and avoiding wasteful spending on festivals, alcohol, and tobacco. (Garon 1997:11)

Und in der Zeit des Krieges dann etablierte sich Kawazoe zufolge der Stadt und Land als einheitliches Ganzes erfassende Begriff vom „(Alltags-) Leben des Volkes“ (*kokumin seikatsu*) (Kawazoe 1990:23).

Zum anderen wurde Alltagsleben bzw. Alltagskultur durch das Einbeziehen in den Diskurs über „Tradition“ und „Moderne“ von aller ihm / ihr real inhärenten Ambivalenz, allem Grotesken und Karnevalesken, von nicht Berechenbarem, nichtkonsistentem Nebeneinander bereinigt. Diese Aspekte waren sowohl den intellektuellen als auch den politischen Eliten suspekt, weswegen erstere diesen Alltag entweder durch Aufklärung verbessern oder ihn ästhetisieren, letztere ihn hingegen für höhere Ziele als das Hier und Jetzt formen und unter ihre Kontrolle bringen wollten. Die verfolgten Ziele beider Seiten waren gewiss verschieden, gar konträr, ebenso das Verständnis von Modernität und Tradition bzw. ihre jeweilige Kritik. Beide aber beförderten letztlich moderne Denk- und Lebensweisen, und zwar nicht selten dadurch, dass sie Allianzen eingingen, um Effektivität, Kalkulierbarkeit und rationales Handeln zu Standards des Alltagslebens werden lassen.

Most Japanese, whatever their political values, looked to the state (including the emperor) as a progressive agent of change in areas ranging from economic development to the cultivation of a „sense of the nation“ in the people.

... progressive individuals and groups cooperated with the authoritarian state on a widespread basis between 1931 and 1945. What's more, many of the crucial alliances with the state first arose during the peaceful decade of the „liberal 1920s“, not in the heat of the Fifteen Years' War. In both eras, the shared belief in modernity went a long way toward explaining these puzzling alignments. (Garon 1994:350)

Diese Aussage trifft auch auf Kon Wajirō zu, der sich mithin als Kind seiner Gesellschaft und Kultur erwies, d. h. in eine verbindliche Diskursformation

integriert war, die allerdings als ein Feld interagierender und konkurrierender Ideen und Texte (im weiten Sinne) zu verstehen ist, auf dem um Definition und Bedeutung bestimmter Themen und Inhalte und ihre Durchsetzung gerungen wird. *Kokuminsei* als eine Variante von Japanizität war ein solches Thema, dem auch er sich letztlich nicht entziehen konnte, wie schon der Titel seines 1944 verfassten Aufsatz *Japanische Schönheit – Neue Einsichten (Nihonbi no saininshiki)* andeutet. Silverberg erklärt die darin an den Zeitgeist gemachten Konzessionen mit einem Zuwenig an ironischer Haltung als teilnehmender Beobachter an der frühen Shōwa-Kultur; damit, dass sein Anspruch an wissenschaftliche Objektivität zu leicht von Staatsinteressen zum Einsturz gebracht worden sei (Silverberg 1992: 49).

Zu bedenken ist jedoch auch der restriktive Eingriff eben dieses Staates, der mit seiner Gleichschaltungspolitik Anfang der 40er Jahre den Spielraum für Variationen über bestimmte Themen enorm eingrenzte. Was davon divergierte, musste entweder dann doch konvergieren (*tenkō*) oder verstummen. Das Interesse von Kons Modernologie an sozialen Differenzen innerhalb der japanischen Moderne, das mit semiologischen Ansätzen einherging, wenn danach gefragt wurde, wie diese Differenzen im Verhältnis von „westlichen“ und „japanischen“ Elementen bei Kleidung, Wohnen und anderen Alltagsverhaltensweisen symbolisch zum Ausdruck gebracht wurden – diese Aspekte wurden erst seit den siebziger Jahren allmählich wieder aufgegriffen. Heute, da die Sozial- und Geschichtswissenschaft in Japan wie auch in der hiesigen akademischen Welt um kulturwissenschaftliche und -historische Erweiterung ringt,²² die auch für Japanstudien fruchtbar zu machen ist, sind solche und andere „vergessenen“ theoretischen Ansätze²³ aus einem weiteren Grund von Bedeutung: Sie waren originär in dem Sinne,

22 Für Japan sei an dieser Stelle auf die insgesamt auf 20 Bände konzipierte Reihe *Nyū historī. Kindai Nihon (New History. Das moderne Japan)* verwiesen, die gegenwärtig vom Verlag Yoshikawa kōbunkan herausgegeben wird und die zum Ziel hat, in transdisziplinärer Kommunikation mit Forschungsergebnissen aus den Medienwissenschaften, den Cultural und Gender studies, Studien über Konsumgesellschaft u. a. bislang als selbstverständlich geltende Begriffe und Rahmen der modernen Geschichte Japans neu zu befragen und sie den Erfordernissen unserer Zeit gerecht werden zu lassen.

23 Vgl. den Beitrag von Livia Monnet im vorliegenden Band.

dass sie empirisch am Material der eigenen, zeitgenössischen japanischen Gesellschaft arbeiteten und aus diesem heraus sich um auch sprachlich angemessene Erklärungszusammenhänge bemühten – im Unterschied zur damals wie auch gegenwärtig noch vor allem in akademischen Kreisen verbreiteten Praktik der „Anwendung“ von Theorien auf den anderen soziokulturellen Kontext in einer „Übersetzungssprache“ (*hon'yakugo*), die mit dafür gesorgt hat, dass das moderne Japan (wie auch andere „nichtwestliche“ Modernen) entweder in einer „Sprache des Mangels“ oder als das exotische ganz Andere beschrieben wurde.

Dieses Problem des „Orientalismus“ in der Wissenschaft, des „westlichen Schreibens“, das sich das Andere verfügbar macht, indem ihm die eigenen Projektionen auf- und eingeschrieben werden (und das Japan ebenso betrifft wie „uns“, weil es kein „geographisches“, sondern eines moderner Diskurse allgemein ist, die stets in bestimmten Machtkonstellationen stattfinden), ist nach wie vor akut. Langfristig ist es wohl nur zu lösen, wenn wir nicht mehr nur übereinander sprechen, sondern – geübt im Perspektivenwechsel und ausgestattet mit (mindestens) bikulturellen Kompetenzen – über nationale und disziplinäre Grenzen hinweg polylogisieren, wofür der Workshop ein Anfang gewesen sein könnte. Vor diesem Hintergrund möchte ich abschliessend noch einige Fragen aufwerfen, die sich in diesem Zusammenhang für die japanologische Alltagsleben- und Alltagskulturforschung stellen.

IV.

Die obigen Ausführungen über reale Entwicklungen im Japan der 20er und 30er Jahre und deren diskursive Verarbeitung am Beispiel zweier Alltagsforscher standen unter der methodischen Prämisse, überkommene Dichotomien zu relativieren, die unsere Erkenntnisse über Modernisierungsprozesse strukturiert haben: Taishō-Demokratie vs. Militarismus und Ultrationalismus; Tradition vs. Modernität; progressive Intellektuelle und Bewegungen vs. autoritäres Tennō-System mit seiner Bürokratie; anonyme manipulierbare Masse vs. aufklärende intellektuelle Elite (sowie die ihnen jeweils zugeschriebene Popular- und Populärkultur vs. Hochkultur), mit denen sich zum einen die auf Erklärung von Strukturen und Systemzusammenhängen zielenden Sozialwissenschaften und zum anderen die auf das Deuten und Verstehen von Sinnzusammenhängen zielenden Geisteswissenschaften be-

fassen – zudem von einander getrennt durch dicke disziplinäre und institutionelle Mauern.

Eine Möglichkeit dieser Relativierung sehe ich in der Einführung des Begriffs der „Alltagskultur“, verstanden nicht nur als ein Bereich von Realität, sondern vor allem als eine Perspektive auf Realität, um die Träger von Massengesellschaft auch als konkrete Individuen in den Blick zu bekommen, die sich durch ihr Handeln und ihr Verhalten zueinander in für sie überschaubaren Umgebungen vorgefundene gesellschaftliche Normen, Werte, Regeln, Institutionen, Dinge usw. aneignen, d. h. auch eigenen Sinn geben und diese somit reproduzieren, d. h. auch verändern. Die Identitäten, die sie dabei bilden, sind fragil und verschieden je nach Kontexten und Funktionszusammenhängen, zwischen denen sie sich hin und her bewegen, sind also nicht auf die Dimension nationaler Identität zu reduzieren, an der sie freilich auch partizipieren.

Die Perspektive von „Alltagskulturen“, die also eine Art mikroskopischen Blick auf konkrete Orte in der modernen japanischen Gesellschaft werfen will, an denen sich handelnde Subjekte formal allen zur Verfügung stehende Gegenstände auf spezifische Weise aneignen und für sich symbolische Bedeutung produzieren, bringt eine Reihe von Problemen bezüglich (a) des zu analysierenden Materials sowie (b) der institutionellen Bewältigung dieser Aufgabe mit sich:

- (a) Nicht mehr nur Texte, geschweige denn literarische Texte, sondern auch im Alltag verwendete Dinge sind in die Analysen einzubeziehen: Wie werden diese Dinge gelebt (Lebensgeschichte von Dingen – *mono no seikatsushi*), welche symbolischen Inhalte werden ihnen durch wen gegeben, wie vermitteln sie die Kommunikation zwischen Menschen, wovon erzählen sie (*mono-gatari*)? Kimono, Telefon, Fahrrad, Futon – jedes dieser Dinge wäre geeignet, Fokus einer Kultur- und Sozialgeschichte des modernen Japan sowie eines Vergleichs zwischen verschiedenen Modernen zu werden. Damit erweitert sich das empirische Analysematerial in einem Masse, dass nicht nur die Frage nach Selektionskriterien sowie nach Kriterien einer synthetischen Zusammenschau verschiedener Textsorten sowie von Texten und Dingen entsteht. Es stellt sich auch die Frage nach Feldforschung, denn anders als bei der zudem auf intratextuelle Analyse beschränkten klassischen Japanologie, die „nur“ auf das Vorhandensein der entsprechenden Bücher an-

gewiesen war, müssen nun auch die konkreten „Orte“ und Dinge selbst, die Kontexte also in Augenschein genommen werden.

- (b) Wie aber lässt sich eine solche Komplexität an empirischem Material und dessen gedanklicher Erschliessung in Japanologien bewältigen, die – wie in der deutschen Universitätslandschaft – dem „Ein Land, ein Fürst“ – Zustand (*ikkoku ichijō no aruji*) immer noch nicht entkommen sind?

Dieses Problem ist sehr ernst. Auch Möglichkeiten wie inner- und zwischenuniversitäre Kooperation (komparativ mit anderen Regionalstudien bzw. interdisziplinär), Projekte internationaler Zusammenarbeit in Lehre und Forschung u. ä. lösen es nicht. Hierzu bedarf es offensichtlich nicht nur eines Paradigmenwechsels in den Inhalten und Methoden der einzelnen Wissenschaften selbst, sondern auch in der Mentalität ihrer Betreiber, der wiederum ohne institutionelle Veränderungen nicht in Gang gesetzt bzw. stabilisiert werden kann: Z. B. wissenschaftliche Zentren, in denen disziplinäre Entgrenzungen durch problembezogene Forschungsthemen Voraussetzung dafür sind, dass spezifische Fragestellungen und Methoden zur Lösung dieser Probleme erst in kooperativer Diskussion erarbeitet und eingebracht werden können. „Urbane Massenkultur in den 20er und 30er Jahren“ – in Japan, aber komparativ angelegt auch in anderen Ländern – wäre ein solches Forschungsthema, und der Kreis der Spezialisten, die es bearbeiten, müsste in jedem Fall um Wirtschafts- und Politikhistoriker, Kunsthistoriker, Medienwissenschaftler, Musik- oder Theaterhistoriker erweitert werden. Bleibt vorerst nur, im Rahmen der derzeit gegebenen Möglichkeiten kleine Schritte zu gehen, was aber um so dringender erfordert, sich der Kriterien der Selektion von Materialien, Themen und der Formen ihrer Bearbeitung bewusst sowie offen für ihre Erweiterung und damit auch für Revisionen zu sein.

Literaturverzeichnis

EDO TŌKYŌ HAKUBUTSUKAN (Hg.) (1993). *Hakurankai toshi Edo Tōkyō* (Edo-Tōkyō. Stadt der Ausstellungen). Tōkyō: Edo Tōkyō hakubutsukan.

ELIAS, Norbert (1978). „Zum Begriff des Alltags“, in Kurt HAMMERICH und Michael KLEIN (Hg.) *Materialien zur Soziologie des Alltags*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 22–29. (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft; 20).

- GARON, Sheldon (1994). „Rethinking Modernization and Modernity in Japanese History. A Focus on State-Society Relations“, *Journal of Asian Studies*, Vol. 53, Nr. 2, S. 346–366.
- (1997). *Molding Japanese Minds. The State in Everyday Life*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- GLUCK, Carol (1996). „Das Ende der ‚Nachkriegszeit‘. Japan vor der Jahrtausendwende“, in Irmela HIJYA-KIRSCHNEREIT (Hg.) *Überwindung der Moderne? Japan am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 57–85.
- HARDTWIG, Wolfgang, und Hans-Ulrich WEHLER (Hg.) (1996). *Kulturgeschichte heute*. Göttingen: Veandenhoeck und Ruprecht. (Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft. Sonderheft; 16).
- HASHIMOTO Mitsuru (1998). „Chihō. Yanagita Kunio's ‚Japan‘“, in Stephen VLASTOS (Hg.) *Mirror of Modernity. Invented Traditions of Modern Japan*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, S. 133–143.
- HATSUDA Tōru (1993). *Hyakkaten no tanjō* (Die Geburt des Warenhauses). Tōkyō: Sanseidō.
- KANAGAWA KEN KINDAI BIJUTSU KAN (Hg., 1998). *Mobo Moga* (Modern Boy, Modern Girl). Kamakura: Kanagawa ken kindai bijutsu kan.
- KAWAZOE Noboru (1990²). *Seikatsugaku no tanjō* (Die Geburt der Wissenschaft vom (Alltags-) Leben). Tōkyō: Domesu shuppan.
- KŌDANSHA SŌGŌHENSAN KYOKU (Hg.) (1997–98). *Shūkan yearbook. Nichiroku 20seiki* (Wöchentlich erscheinendes Jahrbuch. Das 20. Jahrhundert Tag für Tag). Tōkyō: Kōdansha.
- KON Wajirō (1987). *Kōgengaku nyūmon* (Einführung in die Modernologie). Tōkyō: Chikuma bunko.
- LINHART, Sepp (1974). „Das Entstehen eines modernen Lebensstils in Japan während der Taishō-Periode (1912–1926)“, *Saeculum*, Bd. 25, H. 1, S. 115–127.
- MATHIAS, Regine (1995). „Die Modernisierung des Alltags. Zum Wandel in den Lebensgewohnheiten in Japan seit der Zwischenkriegszeit“, in Michiko MAE und Klaus MÜLLER (Hg.) *Düsseldorfer Studien zur Ostasienforschung*, Bd. 2, *Aspekte der japanischen Alltagskultur*. Düsseldorf: Ostasien-Institut der Heinrich-Heine Universität, S. 5–27.
- MEECH-PEKARIK, Julia (1986). *The World of the Meiji Print. Impressions of a New Civilization*. New York and Tōkyō: Weatherhill.
- NAGATA Ken'ichi (1998). „‚Shinnihonbi‘ no sōsei. Senjika Nihon ni okeru mingei undō“ (Die Kreation des ‚neuen japanischen Schönen‘. Die Volkskunstbewegung in Japan in der Zeit des Krieges), *Hihyō kūkan II*, Bd. 19, S. 190–203.
- SILVERBERG, Miriam (1992). „Constructing the Japanese Ethnography of Modernity“, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 51, Nr. 1, S. 30–54.

— (1993). „Constructing a New Cultural History of Prewar Japan“, in MASAO Miyoshi und H. D. HAROOTUNIAN (Hg.) *Japan in the World*. Durham: Duke University Press, S. 115–143.

YANAGIDA [YANAGITA] Kunio (1957). *Japanese Manners and Customs in the Meiji Era*. Tōkyō: Ōbunsha.

YOSHIMI Shun'ya (1995). *Toshi no doramatorugi. Tōkyō / sakariba no shakaishi* (Dramaturgie der Stadt. Sozialgeschichte Tōkyōs und seiner Vergnügungsstätten). Tōkyō: Kōbundō.

