

Moderne am Ende : Lektürebericht zweier zeitgenössischer Dystopien

Autor(en): **Steineck, Raji C.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **65 (2011)**

Heft 2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-170103>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

MODERNE AM ENDE: LEKTÜREBERICHT ZWEIER ZEITGENÖSSISCHER DYSTOPIEN

Raji C. Steineck, Universität Zürich

Abstract

Contemporary Japan has provoked many dystopian visions. This paper reviews two versions from the field of social / political criticism and from opposite sides of the political spectrum. Saeki Keishi's *Jiyū to minshushugi wo mō yameru* ("We've had enough of freedom and democracy!"), 2008) depicts contemporary Japan as a country that is metaphysically failing as a result of its successful modernization and democratization, and exhorts its readers to revert to the famed "traditional values" in order to avert impending social and political disintegration. *Mutsū bunmei* ("Painless Civilization", 2003) by Morioka Masahiro pictures a vision of how humanity, freedom and the joy of life are lost due to relentless welfare engineering and suggests that we return to a more authentic mode of life. In spite of their conspicuous differences in intent, substance, and moral agenda, both dystopias converge in their denials of the political as a mode of analysis and a frame of action.

Der folgende Essay ist einer schlichten Wahrheit gewidmet, die man über den Utopien leicht vergisst. Sie lautet: Die Welt ist schlecht. Und – das ist der Wahrheit zweiter, und wichtigerer Teil – sie wird zwar in Teilen ab und an ein wenig besser, aber niemals gut, ganz gleich, was man sich ausdenkt. Weil das so ist, provoziert sie nicht nur die utopischen Visionen von besseren Welten, die zu erreichen wären, wenn man nur die gegenwärtige genügend perfektionierte, sondern auch deren Gegenstück: die alptraumhafte Beschreibung einer durchgängig schlechten Welt, die Dystopie. Anders als die Utopie, die immer im raumzeitlichen Anderswo verortet werden muss, weil die Welt nun einmal eindeutig nicht gut ist, lässt sich die Dystopie auch in der Gegenwart ansiedeln. Schlechtes ereignet sich schon jetzt genug, um es zu einer kohärenten Vision zusammenzufügen. Und wie die Utopie uns dazu bringen soll, die Welt endlich dem dort vorgezeichneten Guten zuzuführen, soll die Dystopie uns motivieren, das Schlechte samt seinen Ursachen aus der Welt zu schaffen.

Japan ist nicht die Welt; aber es partizipiert genügsam an ihrer Schlechtigkeit, um dystopische Beschreibungen zu provozieren. Der folgende Beitrag ist

je einer rezenten Version aus dem linksliberalen und dem rechtskonservativen Spektrum gewidmet, die nach Umfang, Inhalt recht verschieden sind. Er soll einen Eindruck davon vermitteln, welche bösen Träume japanische Intellektuelle angesichts der gegenwärtigen Entwicklungen plagten, und wo sie die Abhilfe dafür suchen.

Bei dem älteren und umfangreicheren der beiden Werke handelt es sich um Morioka Masahiros 森岡正博 *Mutsū bunmei ron* 無痛文明論 (“Die schmerzlose Zivilisation”).¹ Das neuere ist in mehrfacher Hinsicht von leichterem Gewicht. Es wird hier eher um des Kontrastes willen präsentiert, und weil es etwas von einem Wiedergänger an sich hat, was in die Landschaft des Utopischen passt. Es heisst *Jiyū to minshushugi o mō yameru* 自由と民主主義をもうやめる (“Endlich Schluss mit Freiheit und Demokratie!”), und sein Verfasser ist Saeki Keishi 佐伯啓思, ein mehrfach preisgekrönter konservativer Publizist.²

Beide Werke gehen von einer dystopischen Zeichnung des gegenwärtigen Japan bzw. seiner Entwicklungstendenzen aus und entwickeln daraus jeweils ein Handlungsprogramm. Die Unterschiede in der Auffassung der momentanen Situation und ihrer Probleme sowie in den vorgeschlagenen Lösungen werden sofort ins Auge fallen und lassen sich vordergründig leicht zur weltanschaulichen Orientierung der beiden Verfasser in Beziehung setzen: Während Saeki sich eindeutig als Konservativer bekennt, ist Morioka einer gesellschaftskritischen Richtung zuzuordnen, die mit sozialen Bewegungen wie der Frauen- oder Behindertenbewegung assoziiert ist, mit deren Forderungen er sich in einer früheren Schrift auch eingehend auseinandergesetzt hat.³ Eine grundsätzliche Gemeinsamkeit zwischen beiden Autoren und Werken besteht jedoch darin, dass sie gerade die Erfolge, die Japan in der Nachkriegszeit beim Aufbau eines demokratischen Staatswesens und einer sozialen Marktwirtschaft verzeichnen konnte, zum Anlass ihrer dystopischen Diagnosen nehmen, auch wenn diese in unterschiedliche Richtungen gehen. Beide sehen Japan auf einen unhaltbaren Zustand zulaufen (oder schon darin angekommen), der letztlich das Resultat und Ende erfolgreicher Modernisierung ist.

1 MORIOKA, 2003.

2 SAEKI, 2008.

3 MORIOKA, 2001.

Saeki Keishi oder: Die Negativität von Freiheit und Demokratie

Saeki Keishi, geboren 1949, ist Professor für Wirtschaftswissenschaft an der Graduiertenschule für Menschen- und Umweltstudien der Kyōto-Universität. Schon 1993 kündigte er in einem Buch programmatisch das ‐Ende des Amerikanismus‐ an, womit im Wesentlichen das Ende des japanischen Nachkriegs-systems gemeint ist.⁴ 2007 erhielt er für seine zahlreichen öffentlichen Äußerungen zu gesellschaftlichen Themen den von der Fuji-Sankei-Group an öffentliche Meinungsführer vergebenen Preis ‐Seiron Taishō‐.

In dem hier besprochenen Werk, das 23 Vorträge versammelt, die Saeki aus Anlass dieser Preisverleihung für die nationalkonservative Zeitung *Sankei shinbun* hielt,⁵ schlägt er ganz bewusst von neuem die alte Schlacht der konservativen Revolution gegen die moderne ‐Zivilisation‐, den Feind der Kultur und aller echten Werte. Seiner Meinung nach hat sich nämlich das 20. Jahrhundert gewissermassen einmal um sich selbst gedreht. Schon an seinem Anfang sei in Europa und Nordamerika jene Situation zu finden gewesen, die er heute beklagt: Mit der Sicherung des materiellen Wohlstands, der Etablierung von Demokratie und der Durchsetzung der bürgerlichen Freiheiten hätte sich ein Gefühl des Werteverlustes (*kachi hōkai* 価値崩壊) breitgemacht, das in den 1920er und 1930er Jahren eine ganze ‐verlorene Generation‐ (*rosuto generēshon* ロストジェネレーション) geprägt habe. Nur sei diese Situation danach durch den ‐Kampf für die Freiheit‐ und gegen den Faschismus verdeckt worden. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts stünden wir nun wieder an der Ausgangslage des 1. Weltkriegs.⁶

Die Gegenwart ist entsprechend für Saeki ein milder Alptraum. Japan sei zum Exempel einer nihilistischen Gesellschaft verkommen. Ein Überfluss an Freiheit, übermässiges Verlangen nach materiellen Gütern, der Untergang aller Werte kennzeichneten die Gesellschaft. Soziale Bindungen und geteilte Normen gebe es nicht mehr. Geblieben sei allein ein auf unmittelbaren Lustgewinn gerichtetes, individuelles Glücksstreben.⁷ In einer solchen Gesellschaft wüsste niemand mehr, wofür es sich eigentlich zu leben lohnt:

Was will man eigentlich durch Freiheit, Demokratie und marktwirtschaftlichen Wettbewerb erreichen? Welche Gesellschaft will man errichten? Das Problem [des heutigen Japan] liegt

4 SAEKI, 1993.

5 SAEKI, 2008: 230.

6 SAEKI, 2008: 88–90.

7 SAEKI, 2008: 26–27.

darin⁸, dass die Visionen, der Plan, ja selbst die Vorstellungskraft dafür verloren gegangen sind.

Die Fluktuationen in der gegenwärtigen Politik sieht Saeki als Ausdruck völliger Haltlosigkeit:

In den Unterhauswahlen von 2005 errang die LDP einen grossen Sieg, in den Oberhauswahlen von 2007 erlitt sie eine ebenso grosse Niederlage. In den zwei Jahren dazwischen war eigentlich nichts Grosses geschehen. Es gab keine gewalttätige Unruhe oder Revolution, keinen Krieg, keine grosse Krise. Nur die Stimmung des Wahlvolkes hatte sich irgendwie geändert. Die Gefühlslage wechselte die Richtung wie der Wind. Bei Koizumi hiess es, er würde wohl etwas für uns tun, bei der Regierung Abe, sie taue nichts. Zwar gab es das Problem mit den Pensionsgeldern und die Kampagne der Massenmedien, allen voran der *Asahi*-Zeitung, gegen Abe. Doch in Wirklichkeit hatte die Regierung Abe keine entscheidenden Fehler gemacht. Funktioniert die Demokratie in Japan nicht, oder funktioniert sie gerade richtig – was von beidem ist der Fall?

Sie funktioniert in dem Sinne, dass die Politik die Absichten des Volkes widerspiegelt. Sie reflektiert diese sogar in einem nicht mehr zu übertreffenden Masse.⁹ Aber als Folge davon ist eine demokratische Willensbildung völlig unmöglich geworden.

Haltlosigkeit kennzeichne nicht nur das öffentliche Leben, sondern auch die privaten Existenzen:

Inmitten von Freiheit und Wohlstand verliert der Mensch leicht aus dem Blick, was er wirklich machen will. Spricht man etwa mit den *Freeter*, so sagen sie stets: 'Ich habe nichts gegen das Arbeiten. Aber was bringt es, wozu führt es?' Sie sagen alle, in einem Beruf, der sie mit Sinn erfüllte, würden sie sich gerne anstrengen. Aber weil sie nicht wissen, was das sein soll, schlagen sie sich mit Gelegenheitsarbeiten herum.¹⁰

In Saekis Japan stehen solche Aussagen für die ganze junge Generation. Sie habe nichts mehr, worum sie kämpfen müsse. Der wirtschaftliche Wohlstand sei erreicht, Freiheit und Bürgerrechte verwirklicht. Das Ergebnis sei Sinnlosigkeit, Wertverlust, soziale Vereinzelung und allgemeine Orientierungslosigkeit. Saeki hebt hervor, dass die modernen Werte letztlich negativen Charakter besitzen. Freiheit und Gleichheit bedeuten Befreiung von Unterdrückung und materieller Not, haben aber keinen eigenen Inhalt. Sobald sie in der gesellschaftlichen Struktur verwirklicht sind, sobald die Menschen genug zu essen haben, ihren

8 SAEKI, 2008: 73.

9 SAEKI, 2008: 74.

10 SAEKI, 2008: 88–89.

Gedanken frei Ausdruck verleihen können, miteinander ungehindert kommunizieren dürfen, Freiheit der Wahl des Wohnorts, des Berufs und der Religion haben, verlieren diese Werte ihren Richtung weisenden Charakter. Gibt es keine anderen Werte, wird das Leben als Ganzes sinnlos. Doch die tradierten Werte werden genau durch den Prozess der Modernisierung, durch sozialtechnische Rationalisierung und die Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit zerstört. Darum folgert der Autor, dass der Demokratisierung Einhalt geboten werden müsse.

Noch ist für ihn entsprechend nicht alle Hoffnung verloren. Die Umkehr der Modernisierung und die Besinnung auf die japanischen Werte kann Japan retten, jedenfalls in dem Sinne, dass es stark genug wird, die Konflikte, die auf es zukommen, durchzustehen.¹¹ Die Zukunft soll also einmal mehr in der Vergangenheit liegen. Das Komplement zur dystopischen Zeichnung der Gegenwart ist die Utopie eines Japan vor der Moderne, in dem jeder sich mit seinem Platz in der Gesellschaft beschied und noch Treue, Gemeinsinn und bushidō herrschten.

Das ist also der Ausweg für Saekis metaphysisch gefährdete Nation. Zwar kann sie der Schlechtigkeit der Welt nicht entkommen und muss sich unweigerlich auf raue Zeiten gefasst machen. Doch kann ihr die Besinnung auf die alten japanischen Werte die moralische Substanz zurück geben, die sie zur Bewältigung der Krise braucht. Mit ihnen kann sie auch ihren Platz in der Welt behaupten. In den Worten von Saeki: "Japan hat keine politische oder militärische Macht. Seine Wirtschaftskraft ist deutlich gesunken. Was Japan unter diesen Umständen der Welt mitteilen kann, ist nur die Kraft seiner Kultur, die Kraft seiner Werte."¹² Das heisst nicht, dass Saeki auf politische und militärische Macht verzichten will, im Gegenteil. Daher sagt er auch ganz deutlich: "Probleme wie das der Reform von Artikel 9 der Verfassung müssen überwunden werden."¹³ Aber wirtschaftliche, politische und militärische Macht sollen sozusagen aus der Seele der Nation fliessen: "Das Grundproblem ist jenes der Werte, der Kultur; solange hier keine solide Basis geschaffen ist, wird das Land sich keine politische und wirtschaftliche Macht aneignen können."¹⁴

Im Zentrum der Werte, die solchermassen zur Basis der Erneuerung von Saekis Japan werden sollen, steht die Grundüberzeugung, dass der Mensch ein

11 SAEKI, 2008: 146.

12 SAEKI, 2008: 145.

13 SAEKI, 2008: 145.

14 SAEKI, 2008: 146.

ursprünglich reines Herz habe, das durch individuelle Begierden getrübt werde. Saeki beruft sich dafür auf Shintō und Buddhismus und nennt Begriffe wie *kiyokuakikokoro* 清く明き心 (“reines, leuchtendes Herz”) oder *busshō* 佛性 (“Buddhanatur”) als Zeugen aus der Tradition.¹⁵ Der Japaner – Frauen gibt es in Saekis Japan nicht – soll seine eigenen Wünsche beiseite stellen und für das Wohl des Ganzen arbeiten, und zwar jeder an seinem Platz. Auf diese Weise wird die gute Ordnung im Land erhalten, und mit dem ewig unvergesslichen *bushidō*¹⁶ wird es auch die Kraft bekommen, sich nach aussen zu behaupten.

In sachlicher Hinsicht erscheinen Saekis Analyse der Gegenwart wie sein Lösungsvorschlag wenig realitätsträchtig. Sein Bild der japanischen Gegenwart ist insofern geradezu überraschend, als die sozusagen handfesteren Probleme, vor denen Japan steht, und mit denen sich das Land bis in die “schöne Literatur” hinein beschäftigt,¹⁷ höchstens am Horizont auftauchen. Die Finanzkrise, das Rentenproblem, die *Freeter* werden immerhin genannt, bleiben aber im Hintergrund. Andere Fragen, wie die neue Armut, das Versagen sozialer Sicherungssysteme, die Ausdünnung ländlicher Siedlungen, werden gleich ganz ausgeschlossen. Dass ein Konservativer von bleibenden Asymmetrien der Macht – von *women, race and class* in der klassischen Formel von Angela Davis¹⁸ – nicht sprechen will, mag nicht überraschen. Dass ein Wirtschaftswissenschaftler die ökonomischen Probleme ausblendet, muss schon auffallen.

Am besten versteht man daher Saekis Japan noch als eine Projektion. Darum scheint mir auch die Bezeichnung als Dystopie gerechtfertigt. Es ist die Zeichnung eines demokratischen Musterschülerlandes, das an seinem Erfolg zugrunde geht. Der Untergang ist dabei weniger real als vielmehr sozusagen metaphysisch. Was zerstört wird, sind die Ideale, die das alte Japan bestimmt haben sollen, sowie die Orientierung, die sie für das Leben boten. Das Hauptproblem ist damit eine Sinnkrise.

Eine dichtere Beschreibung der Situation würde dieses Bild notwendig stören. Saekis Japan ist kein realer Ort, sondern die Folie einer moralischen Botschaft. Diese Folie ist zwar mit starken Strichen gezeichnet, muss aber auf Details verzichten, weil diese sich entweder zur Illustration der Botschaft nicht

15 SAEKI, 2008: 150.

16 SAEKI, 2008: 152–156; 158–160.

17 GEBHARDT, 2010.

18 DAVIS, 1983.

eignen würden, oder das Auseinanderklaffen von Bild und Realität bei Einfügung vieler erdichteter Einzelheiten zu deutlich werden müsste.

Wenn das Problem im Bereich der Sinnggebung ausgemacht wird, kann es nicht verwundern, dass auch Ursachen und Lösungen dort gesucht werden. Saeki ortet die Wurzel der Krise wie gesagt in den Orientierungen der Nachkriegsgesellschaft. Die Betonung von Werten wie Freiheit und Gleichberechtigung hätten das Land in eine Sackgasse geführt. Dies ist seiner Meinung nach die unvermeidliche Konsequenz der Ausrichtung an Werten der Moderne wie Freiheit und Gleichheit; denn diese Werte führten in letzter Konsequenz zum Nihilismus.¹⁹ Damit greift er die klassische Denkfigur der konservativen Revolution wieder auf. Das geschieht übrigens ganz offen: Sowohl Oswald Spenglers *Untergang des Abendlandes*²⁰ als auch die Philosophen der Kyōto-Schule führt er als Autoritäten an, die es neu zu studieren gelte.²¹

Dass all das für das reale Japan schon einmal nicht funktioniert hat, und Saeki Gefahr läuft, der Zirkelbewegung des 20. Jahrhunderts, vor der er Eingangs gewarnt hat, selbst zu unterliegen, weiss er vermutlich wohl, auch wenn er es nicht direkt zugeben möchte. Das schlechte intellektuelle Gewissen des Buches zeigt sich an den vielen salvatorischen Klauseln wie “Ich will nicht sagen, dass Demokratie schlecht ist”²² und so weiter. Die Haltlosigkeit, die Saeki an Japan diagnostiziert, ist also nicht die der Gesellschaft schlechthin, sondern die seiner eigenen Ausführungen die an den realen Problemen vorbeireden, um imaginäre Lösungen für imaginäre Probleme feilzubieten. Wer hofft, aus Saekis Buch zu erfahren, was wohl die guten Gründe sein mögen, die konservative Japaner gegenwärtig umtreiben, und ob daraus auch sachhaltige Visionen für die Zukunft entwickelt werden, wird leider enttäuscht.

Morioka Masahiro oder: Der Sozialstaat als Lebensfeind

Morioka Masahiros umfangreiches Buch *Mutsū bunmei ron* (“Die schmerzlose Zivilisation”) unterscheidet sich in Detailreichtum, Schwerpunktsetzung und Zielrichtung deutlich von Saekis Pamphlet. Der 1958 geborene Morioka ist

19 SAEKI, 2008: 827–830.

20 SPENGLER, 1980.

21 SAEKI, 2008: 83–85; 110–111.

22 SAEKI, 2008: 44.

gegenwärtig Professor für Anthropologie an der Universität der Präfektur Ōsaka. Er wurde zuerst bekannt durch sein Buch *Nōshi no hito* 脳死の人 (“Der hirntote Mensch”). Angeregt durch die Beziehungsethik Watsuji Tetsurōs versuchte er dort die Frage nach dem Status hirntoter Patienten durch die Analyse des Geflechts sozialer Beziehungen, in dem sie stehen, zu beantworten.²³ In seinen weiteren Schriften thematisierte er vielfach bioethische Fragen in einem grösseren gesellschaftlichen Zusammenhang. Das hier besprochene Werk nimmt diese Fäden auf und fügt sie zu einer kohärenten Vision der Gegenwart und Zukunft zusammen.

Die “schmerzlose Zivilisation” ist für Morioka die den gegenwärtigen Tendenzen immanente Wohlstandsgesellschaft der Zukunft. Mit anderen Worten extrapoliert Morioka aus seinen Wahrnehmungen Japans – vor den Reformen von Koizumi – ein Bild eines umfassenden Vor- und Fürsorgestaats, und zwar, das ist seine Pointe, als Dystopie und nicht als Utopie.

Unter “schmerzloser Zivilisation” versteht Morioka dabei eine soziale Formation, die in ihrer inneren Struktur essentiell auf Schmerz- wie Leidvermeidung für ihre Mitglieder angelegt ist. Zwischen körperlichen Schmerzen und seelischen Leiden wird dabei nicht deutlich unterschieden, was im Lichte seiner Vision auch sachlich konsequent ist. In der Entwicklungslinie des modernen Wohlfahrtsstaates hin zum Präventionsstaat sieht er nämlich eine Gesellschaft, die systematisch nicht nur die Mittel zur Linderung vorhandener Schmerzen oder zur Beseitigung von deren Ursachen bereitstellt, sondern vorsorglich vorab dem Auftreten jeglicher leidvoller Ereignisse und Zustände vorbeugt. Solch eine Gesellschaft ist für Morioka nun das eigentliche Schreckbild der Zukunft, weil in ihr der Mensch sich selbst eines konstitutiven Elements seiner Menschlichkeit beraubt hat. Das Buch setzt ein mit den Worten:

Eine Zivilisation, in der es kein Leiden und keine Schmerzen gibt, mag wie ein Menschheitsideal aussehen. Aber in einer von Annehmlichkeiten erfüllten Gesellschaft, in der allseitig Mechanismen zur Fernhaltung des Schmerzes in Gang sind, würden die Menschen vielmehr aus den Augen verlieren, was wahre Freude ist und den Sinn des Lebens vergessen.²⁴

Diese Vermutung gründet Morioka auf eine Analogie: In einer solchen Gesellschaft gehe es den Menschen wie einem gut versorgten Komapatienten, der

23 MORIOKA, 1989.

24 MORIOKA, 2003: 3.

friedlich und ohne Schmerzen vor sich hin vegetiere.²⁵ Zwar empfinde ein solcher Mensch kein Leid, aber ebensowenig könne er noch sinnvolle Erfahrungen machen.

Der Gegenpol zum schmerzfreien Leben, auf den Morioka in seinem Buch immer wieder rekurriert, ist die "Freude des Lebens" (*seimei no yorokobi* 生命のよろこび).²⁶ Diese Freude soll dann entstehen, wenn der Mensch den Rahmen seines Lebens durchbricht. Das geschieht aber, so der Autor, nur, wenn es durch leidvolle Erfahrung nicht mehr möglich ist, so zu leben, wie zuvor. Gerade indem der Mensch "sinnlosen" Ereignissen ausgesetzt wird, an denen er sich verändern muss, erhält er die Möglichkeit, Sinn in herausgehobener Weise zu erfahren. Leidvermeidung hat somit eine Nebenwirkung: Das menschliche Leben wird vorhersehbar, gesteuert, und gerade deswegen sinnentleert.

Doch gibt es mächtige Motive in der Natur des Menschen, die genau in diese Richtung wirken. Fünf anthropologische Konstanten setzen sich nach Morioka in einer solchen Gesellschaft ungebrochen durch, denen er als Komplex den Titel "Begehren des Leibes" gibt; es handelt sich um:

- 1) Verlangen nach Annehmlichkeiten und Vermeiden von Schmerz;
- 2) Streben nach Sicherung des Erreichten;
- 3) Ausweitung des eigenen Spielraums;
- 4) Abwälzung allfälliger Lasten auf Andere;
- 5) Administration des menschlichen und natürlichen Lebens.²⁷

Die schmerzlose Zivilisation baut diese Triebe als Strukturen in das gesellschaftliche System ein. Schmerzen werden systematisch vermieden, schmerzerregenden Ereignissen wird vorgebeugt, und angesichts unvermeidbarer Leiden versucht man, die Wahlmöglichkeiten für die Betroffenen zu erweitern.²⁸

Besonders bedeutsam für unsere Thematik sind vier hauptsächliche Techniken der Integration von Leid, die Morioka in der schmerzlosen Zivilisation in systematischer Anwendung sieht; dies sind Auslöschung, Ausblendung, Entgiftung und präemptive Harmonisierung. In diesen Techniken konkretisiert sich die schmerzlose Zivilisation. Zugleich wird ihr dystopischer Charakter offenbar.

25 MORIOKA, 2003: 3–4.

26 MORIOKA, 2003: 16–23 und passim.

27 MORIOKA, 2003: 12.

28 MORIOKA, 2003: 26.

Auslöschung meint die Beseitigung der Ursache des Leidens. Als Beispiele nennt Morioka Euthanasie, Abtreibung nach pränataler Diagnostik oder Selektion von Embryonen nach präimplantiver Diagnostik. Wie die letztgenannten Beispiele zeigen, subsumiert er unter dieser Kategorie auch Massnahmen zur vorbeugenden Beseitigung der Ursachen möglichen künftigen Leidens.

Wo die Beseitigung der Ursache des primären Leidens nicht möglich ist, wird das sekundäre Leiden, nämlich die Konfrontation mit dem akuten Schmerz, vermieden; so kommt es zur Abschiebung von Alten, Kranken, Armen aus dem Bereich der öffentlichen Sichtbarkeit. Die Ausschaffung von Wohnungslosen aus den Wohlstandszonen der Metropolen ist ein bereits allgegenwärtiges Beispiel.²⁹ Die schmerzlose Zivilisation ist also keine Zivilisation, in der niemand mehr leidet. Sie sorgt nur dafür, dass die Leidenden nicht sichtbar sind. Und sie regelt ihre Zugangsbedingungen so, dass nur Kandidaten für ein schmerzfreies Leben Zutritt zu ihr erhalten.

An diesen Mechanismus schliesst sich an, was Morioka unter dem Titel der *Ausblendung*, wörtlich "Scheuklappen" (*mekakushi* 目隠し), thematisiert. Die Auslöschung des Leidens, die auch Auslöschung der Leidenden ist, verursacht moralische Schmerzen. Um diesen zu entgehen, müssen die Taten, die man zur Leidvermeidung unternommen hat, unsichtbar gemacht werden. Die vielfältigen Möglichkeiten der Ablenkung, die eine moderne Vergnügungsgesellschaft bietet, fallen für Morioka unter diese Kategorie. Die Gesellschaft ermutigt ihre Mitglieder, zu vergessen, was sie anderen antun oder angetan haben. So können Schmerzen des Mitgefühls oder des Gewissens vermieden werden. Systematisch wird eine Technik des Denkens entwickelt, in der man nicht weiss, was man tut. Moriokas Alltagsbeispiel ist ein Raucher, der sich über Umweltverschmutzung ereifert, während er seine Zigarette in die Kanalisation wirft.³⁰

Eine ergänzende Technik zu den vorgenannten ist die *Entgiftung* des Leidens Anderer: Wo Leid sichtbar wird, da wird es zu einem Problem objektiviert. Damit provoziert es nicht mehr Mitgefühl, durch das sich der Mensch selbst als affiziert, machtlos, dem Leid unterworfen entdecken würde. Statt dessen verlangt es nach einer "Lösung". An die Stelle der menschlichen Begegnung wird die technische Behandlung *lege artis* gesetzt. Dies führt zu einer paradoxen Konsequenz, die in der deutschsprachigen Literatur etwa von Klaus Dörner in seinem Buch über *Tödliches Mitleid* nachgezeichnet wurde:³¹ Wenn das Leiden

29 MORIOKA, 2003: 28.

30 MORIOKA, 2003: 29.

31 DÖRNER, 1988.

zum Problem erklärt worden ist, das effizient gelöst werden muss, dann kann die Lösung auch darin bestehen, die Leidenden zu beseitigen. Wo niemand leidet, ist auch kein Leid.³²

Morioka erwähnt noch eine letzte Technik, die neben den vorgenannten gewissermassen human anmutet: Die *präemptive Harmonisierung*. Dieser Begriff besagt, dass Auseinandersetzung mit dem Leid, wo sie denn erfolgt, integriert wird in das kognitive Schema des Eigennutzens. Sie wird gerechtfertigt als Schutz für einen selbst, als Prozess der Selbstverwirklichung und / oder Heilung. Die präemptive Harmonisierung ist aber kein Ersatz für jene anderen Techniken, insbesondere die Entgiftung des Leidens, sondern deren Komplement: Unerträgliches Leiden wird ausgelöscht, unsichtbar gemacht oder zum Problem objektiviert. Was danach übrigbleibt, ist solches Leiden, an dem sich der Mensch als humanes Wesen beweisen und seine Persönlichkeit entfalten kann, und zwar ohne dass sein Leben davon beeinträchtigt wird.³³

In ihrem Versuch, Leid konsequent zu verhindern, unterwirft die schmerzlose Gesellschaft das individuelle Leben einer weitreichenden Kontrolle. Zwangsläufig bleibt damit die Ereignishaftigkeit des Lebens auf der Strecke. Das Leben verläuft in vorgezeichneten Bahnen, oder es wird selbst zum Problem, das man löst und gegebenenfalls beseitigt. In existenzieller Hinsicht bedeutet dies, dass die Menschen in ihre Lebensentwürfe gleichsam eingeschlossen werden, da alles verhindert wird, was sie aus der Bahn wirft; denn *misfits*, an denen der Schmerz sichtbar würde, sind für die Gesellschaft untragbar.

Unter diesen Bedingungen kann die Zugehörigkeit zur Gesellschaft nur vorläufigen Charakter haben. Das setzt sich bis in die direkten menschlichen Beziehungen fort. Auch hier ist jede Form der bedingungslosen Begegnung von Mensch zu Mensch ausgeschlossen. Alles hat in den Grenzen der Annehmlichkeit zu bleiben. Jede Beziehung ist vorläufig und an die Bedingung geknüpft, dass sie beiden Seiten einen Gewinn verschafft. Das gleiche gilt, wie gesagt, für die Zugehörigkeit zur Gesellschaft. Hinter der erzwungenen Annehmlichkeit steht die permanente Drohung der Exklusion. Das alles illustriert Morioka ausführlich an Themen wie Liebesbeziehungen, Pränataldiagnostik, Schwangerschaftsabbruch, Euthanasie etc.³⁴

Überraschen muss im Hinblick auf diese Problembeschreibung, dass Morioka die Problemlösung gar nicht im gesellschaftlichen Bereich sucht. Zu

32 Siehe auch LEVI, 2005.

33 MORIOKA, 2003: 33.

34 MORIOKA, 2003: 50–58; 233–236 und *passim*.

seiner Dystopie gehört die Annahme, dass jeglicher soziale bzw. politische Zugriff auf das Problem sofort in eine Sozialtechnik gewendet und der schmerzlosen Gesellschaft integriert würde.³⁵ Was bleibt, ist die Forderung an den Einzelnen, an sich selbst zu arbeiten, im Sinne eines Abbaus der Impulse und Strukturen der schmerzlosen Gesellschaft, die man schon internalisiert hat. Die Lösung ist somit existenziell, sie liegt in der Forderung nach einem radikal authentischen Leben. Damit verbindet Morioka die Aussicht auf die Freude des Lebens, eine Freude, die allerdings seiner Meinung nach nur im Durchgang durch radikale Krisen errungen werden kann. Morioka propagiert damit als Lösung einen Rückzug nicht nur in die Innerlichkeit, die ja noch in sozialen Gemeinschaften praktiziert und damit zur gesellschaftlichen Kraft werden könnte, sondern ganz klar in die selbstgewählte Vereinzelung.

Moriokas Vision der "schmerzlosen Zivilisation" ist informiert durch seine intensive Auseinandersetzung mit bioethischen Themen. Entsprechend sachhaltig und detailliert vermag er sie auch zu gestalten. Als Analyse der Gegenwart und ihrer Tendenzen ist sie allerdings einseitig. So ignoriert Morioka die Tendenzen zum Rückbau des Sozialstaates vollständig, die in allen Wohlstandsgesellschaften mit den Auswirkungen des demographischen Wandels einerseits und dem Ausfall der sozialistischen Alternative zur marktwirtschaftlichen Organisation des Kapitalismus andererseits verknüpft sind. Dies mag in seiner Konzentration auf bioethische Themen begründet sein, korreliert jedoch auch mit einem Hang zu einer "unpolitischen" Betrachtungsweise, die sich dann vor allem in dem von ihm avisierten Ausweg manifestiert. Das Programm zum Abbau der Tendenzen hin zur schmerzlosen Zivilisation ist ja eigentlich ein Anti-Programm, was an der Oberfläche insofern konsequent ist, als Morioka jedes Programm unter den Verdacht stellt, selbst schon Teil des Problems zu sein.³⁶

Die existenzialistische Lösung mit ihrer Einforderung eines radikal authentischen Lebens ist jedoch gar nicht erfüllbar. Damit unterläuft das Buch in gewisser Hinsicht seine eigene Botschaft. Wenn die einzig wirklich akzeptierte Alternative zur schmerzlosen Zivilisation nicht gelebt werden kann, muss sich der kritische Impuls schneller als geplant erschöpfen. Es besteht grosse Aussicht, dass an die Stelle der mühseligen gesellschaftlichen Auseinandersetzung mit den von Morioka identifizierten Problemen damit letztlich nur die Lektüre seines Buches tritt, das die Destruktion der schmerzlosen Gesellschaft im Leser stell-

35 Ausführlich dargestellt im letzten Kapitel, MORIOKA, 2003: 341–443.

36 MORIOKA, 2003: 38–39.

vertretend vollzieht, während "draussen" die Mechanismen der Exklusion und Eliminierung munter voranschreiten. Es wäre ja nicht das erste Mal, das eine Radikalkritik der bestehenden Gesellschaft sich vor allem als erfolgreiches Konsumprodukt erweist.

Vergleich

Die unterschiedliche Ausrichtung der beiden Dystopien und der aus ihnen abgeleiteten Handlungsprogramme ist offensichtlich: Saeki leugnet letztlich die Existenz drängender materieller und sozialer Probleme im gegenwärtigen Japan und erklärt etwa die Zunahme prekärer Arbeitsverhältnisse zum Ergebnis subjektiver Präferenzen der in ihnen Beschäftigten. Morioka verweist dagegen wiederholt auf eingreifende gesellschaftliche Praktiken wie die Ausschaffung von Obdachlosen aus den Metropolen oder die Abtreibung bzw. Beseitigung von Embryonen nach pränataler / präimplantiver Diagnose. Saeki beklagt, dass Japans Bevölkerung sich sozusagen in einem Meer der Freiheit zu verlieren droht, dass ihr jeglicher Sinn für eine positive Ausrichtung des individuellen wie gesellschaftlichen Lebens verloren gegangen ist. Morioka sieht dagegen die Gefahr, dass eine vorhandene und dominante Ausrichtung auf die allseitige und vorsorgliche Absicherung des Lebens gegen allfällige schmerzliche Ereignisse die Mitglieder der Gesellschaft jeglicher echten Freiheit beraubt und eine zunehmende Zahl von Menschen aus der Gesellschaft ausgeschlossen werden. Wo Saeki entsprechend seiner Diagnose die Rückbesinnung auf alte gemeinschaftliche Werte und Tugenden als Heilmittel anpreist, mit denen er Japan auch zu neuer politischer Stärke führen will, möchte Morioka seine Leser zur individuell-existenziellen Konfrontation mit den von ihnen bereits inkorporierten Mechanismen der schmerzlosen Zivilisation anregen und verzichtet ausdrücklich auf jegliches politische Programm, das sich damit verbinden könnte.

Trotz dieser weitreichenden Unterschiede gibt es zwei wichtige grundsätzliche Gemeinsamkeiten zwischen beiden Positionen: Der wesentliche Teil der ausgemachten Missstände wird (auch bei Morioka) in einer fundamentalen seelisch-ideellen Einstellung ausgemacht. Die vorgeschlagenen Programme sind entsprechend allgemein-moralischer Natur. Die Abwendung von den Einzelproblemen und ihren konkreten materiellen wie ideellen Bedingungen und die Rückführung aller Probleme auf grundsätzliche moralische Einstellungen verleiht beiden Entwürfen, so unterschiedlich sie sonst auch sein mögen, einen

Zug des Wolkigen und Ungefährten. Das Insistieren auf dem Essenziellen führt zu einem Verlust an Substanz. Bei Saeki muss das wohl so sein, weil jedes Eingehen auf konkrete Realitäten das Haltlose seiner Position sichtbar werden liesse. Bei Morioka wäre es hingegen vermeidbar und ist insofern um so bedauerlicher, weil er real existierende soziale Probleme auf eine Weise existenziell radikalisiert und individualisiert, die sich paradoxerweise nahtlos dem von ihm beklagten Trend einfügt. Sein Buch, das eine real nicht durchführbare Lösung stellvertretend auf Papier vollzieht, präsentiert sich damit als Konsumgut zur Neutralisierung moralischer Bauchschmerzen der Wohlstandsgesellschaft und ist als solches ein Exempel des angeklagten Übels. In beiden Fällen gilt, dass der konzeptionelle Politikverzicht der diagnostischen und visionären Kraft der Dystopien deutlich Abbruch tut. Es wäre sicher übertrieben, aus der Lektüre zweier Werke etwas über den Stand des intellektuellen Feldes in Japan ableiten zu wollen, doch kann man wohl sagen, dass beide Autoren auf ihre Weise repräsentativ sind für eine auch dort verbreitete Seichtigkeit auf beiden Seiten des politischen Spektrums.

Literaturverzeichnis

DAVIS, Angela Y.

1983 *Women, race & class*. New York: Vintage Books.

DÖRNER, Klaus

1988 *Tödliches Mitleid. Zur Frage der Unerträglichkeit des Lebens*. Gütersloh: van Hoddis.

GEBHARDT, Lisette

2010 *Nach Einbruch der Dunkelheit: Zeitgenössische japanische Literatur im Zeichen des Prekären*. Berlin: Eb-Verlag (Ebv).

LEVI, Primo

2005 *Se questo è un uomo*. 2. Aufl. Torino: Einaudi.

MORIOKA, Masahiro 森岡正博

1989 *Nōshi no hito* 脳死の人. Tōkyō: Tōkyō shoseki.

2001 *Seimeigaku ni nani ga dekiruka : nōshi, feminizumu, yūsei shisō* 生命学に何ができるか : 脳死・フェミニズム・優生思想. Tōkyō: Keisō Shobō.

2003 *Mutsū bunmeiron* 無痛文明論. Tōkyō: Toransubyū.

SAEKI, Keishi 佐伯啓思

1993 “*Amerikanizumu*” *no shūen* 「アメリカニズム」の終焉. Tōkyō: TBS Britannica.

2008 *Jiyū to minshushugi o mō yameru* 自由と民主主義をもうやめる. Tōkyō: Nentōsha.

SPENGLER, Oswald

1980 *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Beck'sche Sonderausgaben. München: C.H. Beck.

