



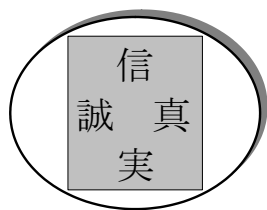
Gerhard Bierwirth

# Makoto und Aufrichtigkeit

Eine  
Begriffs-  
und Diskurs-  
geschichte



GERHARD BIERWIRTH  
Makoto und Aufrichtigkeit

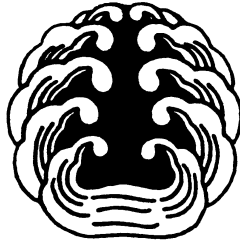


IAPONIA INSULA

STUDIEN ZU KULTUR UND GESELLSCHAFT JAPANS

Herausgegeben von  
IRMELA HIJIYA-KIRSCHNEREIT

BAND 19



2009

IUDICIUM VERLAG · MÜNCHEN

GERHARD BIERWIRTH

# Makoto und Aufrichtigkeit

Eine Begriffs- und Diskursgeschichte



Die Vignette aus dem klassischen japanischen Repertoire der Heraldik nach Naturerscheinungen stellt *kawari tsui-nami*, einander entgegenschlagende Wellen, dar und soll hier eines der Hauptthemen der Reihe, die Begegnung der Kulturen, symbolisieren.

Die Umschlagillustration ist ein Farbholzdruck von Kuniyoshi 国芳 und trägt den Titel *uso to makoto* 虚と誠 [Lüge und Wahrheit]. Das Bild entstammt der Serie *shingaku osana etoki* [Morallehren, illustriert für Kinder] aus dem Jahr 1842/43.

Bild: © 2008 Shimizu Isao, Nihon manga shiryōkan (Narashino, Chiba-ken)

Der Text im Bild lautet: *yaoyorozu uso wo jōzu ni narabete mo makoto hitotsu ni kanawazarikeri* [Man mag noch so geschickt Myriaden von Lügen aufbauen, einer einzigen Wahrheit können sie nicht standhalten].

Text: © 2007 Institut für Ostasienwissenschaften der Universität Wien, FWF-Projekt P 16503-G06. Übersetzung vom Verfasser.

### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-86205-907-2 (E-Book)

© IUDICIUM Verlag GmbH München 2009  
Alle Rechte vorbehalten

ISSN 0947-1200

[www.iudicium.de](http://www.iudicium.de)

## VORWORT

Wer sich mit der Religions-, Literatur- und/oder Sozialgeschichte Japans befasst, wird früher oder später auch auf den Begriff *makoto* stoßen und ihn in nicht-japanischen Texten häufig mit *Aufrichtigkeit* oder *sincerity* übersetzt vorfinden. Aber auch in japanischen Texten der Gegenwart wird *makoto* sehr oft im Sinne von *Aufrichtigkeit* oder *sincerity* verwendet. Da wohl die meisten eine Vorstellung davon haben, was *Aufrichtigkeit* oder *sincerity* heißt – einfach eine Übereinstimmung zwischen dem, was man sagt und was man tut, oder auch eine Übereinstimmung zwischen dem, was man denkt oder fühlt und was man sagt – wird eine solche Übersetzung oder sinngemäße Verwendung von *makoto* in den wenigsten Fällen Widerstände hervorrufen. Die meisten werden wohl auch annehmen, dass *Aufrichtigkeit* oder *sincerity* und damit auch *makoto* eine überall und zu allen Zeiten gültige Tugend sei.

Dass dem nicht so ist, dass weder *makoto* noch *Aufrichtigkeit* allgemeingültige, zeitlose Begriffe, sondern komplexe, historisch und kulturspezifisch geprägte Konstruktionen sind, die sich nicht einfach miteinander verrechnen lassen, und dass die „Übersetzung“ von *makoto* durch *Aufrichtigkeit* oder *sincerity* ein in Japan selbst ablaufender historischer Prozess in der Begegnung mit Europa bzw. den USA war – das möchte die vorliegende Arbeit vorführen. Fernab kulturessentialistischer Fragestellungen („Wie aufrichtig sind die Japaner?“) und vermittels einer Kombination von Diskurs- und Begriffsgeschichte soll am Beispiel von *makoto/Aufrichtigkeit* deutlich gemacht werden, wie die prinzipielle Kontingenz von Kultur und der macht-basierte Kampf um die Deutungshoheit von Begriffen und Wertvorstellungen zu einer Produktion hybrider kultureller Konstrukte führen und damit das Paradigma der Transkulturalität beglaubigen können.

Im ersten Kapitel wird der Begriff der Aufrichtigkeit so gründlich seziert, dass sowohl seine inneren Widersprüche als auch seine den moralischen Gehalt übersteigenden utopischen bzw. nostalgischen Komponenten deutlich werden. Zugleich wird die semantisch höchst disparate Verwendung von *makoto* in gegenwärtigen und historischen Texten vorgeführt und daraus die methodische Konsequenz einer kombinierten Begriffs- und Diskursgeschichte abgelei-

tet. *Das zweite Kapitel* führt die im Aufrichtigkeitsbegriff sedimentierten Bedeutungsvarianten und Widersprüche auf ihre historischen Wurzeln im europäischen Aufrichtigkeitsdiskurs von der Renaissance bis zur Romantik zurück. *Das dritte Kapitel* beschreibt, wie die in Europa bereits überholte Aufrichtigkeitsthematik durch die ausländischen Entwicklungshelfer (*o-yatoi*) im Japan der Meiji-Zeit Fuß fasste und dort einer transkulturellen Auseinandersetzung den Boden bereitete. *Das vierte Kapitel* zeigt, dass diese Auseinandersetzung im Rahmen der „erfundenen Traditionen“ stattfand, mit denen die Modernisierungsanstrengungen dieser Zeit legitimiert wurden. *Das fünfte Kapitel* stellt den Kontext und die Akteure dieser Umbruchzeit vor und geht zugleich auf die Übersetzung ausländischer Texte ins Japanische als einer zentralen Vermittlungsinstanz nicht nur zwischen dem Ausland und Japan, sondern auch innerhalb Japans selbst ein. *Das sechste Kapitel* konkretisiert am Beispiel der japanischen Übersetzung des damals auch in Europa populären „Self-Help“ des Engländers Samuel Smiles, wie der Prozess, in dem sich Japan den Begriff der *sincerity* anverwandelt hat, vorbereitet wurde. *Das siebte Kapitel* fokussiert diese Aneignung auf die im Ausland wie in Japan bis heute einflussreiche Schrift „Bushido – The Soul of Japan“ von Nitobe Inazō und zeigt, wie die Überkronung von *makoto* durch *sincerity* in diesem Text neue Lesarten der eigenen Traditionen, nicht nur der sogenannten Samurai-Ethik, sondern auch des bürgerlichen Diskurses in Japan inspiriert hat. *Das achte Kapitel* rekonstruiert diesen bürgerlichen Diskurs im 18. Jahrhundert zunächst anhand der *Kaitokudō*, der *Shingaku* und der *Kokugaku* unter dem Gesichtspunkt von *makoto* und erläutert, wo die von Nitobe ausgelöste „Umschrift“ historische Kontexte und ihre Begrifflichkeiten neu definierte. *Das neunte Kapitel* geht noch einen weiteren Schritt zurück und fixiert die Literatur des ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts durch die *makoto*-Linse. Es zeigt, dass die Möglichkeit, *makoto* als *sincerity* bzw. *Aufrichtigkeit* zu lesen, nur im Sinne „vermittelter Unmittelbarkeit“ erfolgen konnte, und diese Möglichkeit zuerst im Puppentheater des Chikamatsu Monzaemon, in der Prosa des Ihara Saikaku und in den *haikai*-Poetiken von Matsuo Bashōs Schülern und von Ueshima Onitsura Gestalt angenommen hat. *Das Schlusskapitel* skizziert die Fortexistenz dieses hochkomplexen *makoto*-Begriffs nach dem Ende der Meiji-Zeit in Wirtschaft, Politik und

Literatur und kommt zu zwei paradoxen Schlussfolgerungen hinsichtlich des Übersetzens von komplexen Begriffen in transkulturellen Kontexten. Die nach Stichworten alphabetisch geordneten Erläuterungen im *Anhang* sind als Ergänzung und Vertiefung der systematischen und historischen Aspekte der Thematik gedacht.

Es ist das Verdienst von Irmela Hijiya-Kirschnereit (FU Berlin), mich nicht von diesem ehrgeizigen Vorhaben abgebracht, sondern mich im Gegenteil darin immer wieder kritisch bestärkt zu haben. Ihre grundlegende Arbeit „Selbstentblößungsrituale“ über den *Shishōsetsu* hat mir die entscheidende Anregung für eine systematische Beschäftigung mit *makoto* und eine Vorstellung von der Komplexität der Thematik gegeben. Arno Moriwaki bin ich für seine Unterstützung bei der Übersetzung der japanischen Texte, Georg Ebertshäuser (Goethe-Universität Frankfurt) für seine Hilfe bei der Lesung der chinesischen Textstellen, Horiuchi Masahisa (Kagoshima University) und Higuchi Shōji (Kanazawa) für die Beschaffung von Texten und dem Leiter des *Nihon manga shiryōkan* von Narashino, Shimizu Isao, für die freundliche Genehmigung der Verwendung des Bildes von Kuniyoshi für die Umschlagillustration zu großem Dank verpflichtet.

Frankfurt am Main, Oktober 2008

Gerhard Bierwirth





# INHALT

<b>Wittgensteins „Leiter“ und Morris' „Samurai“</b>	13
Man kann nicht gleichzeitig aufrichtig sein und aufrichtig wirken (André Gide)	15
Zur Methode: Ideengeschichte – Begriffsgeschichte – Diskursanalyse	26
Textkorpus I: Makoto und Aufrichtigkeit in der Gegenwart	27
Textkorpus II: Makoto in der Vergangenheit	36
Zur Semantik von makoto und Aufrichtigkeit	38
Die Öffnung zur Diskursanalyse: Idealistische und pragmatische Aufrichtigkeit	42
<b>Der europäische Diskurs der Aufrichtigkeit</b>	45
Das dialektische Grundmuster europäischer Aufrichtigkeit	45
Die Reinheitsidee in Religion und Rhetorik als Grundlage der Aufrichtigkeit	49
Prolegomena des Aufrichtigkeitsdiskurses: Augustinus	53
Voraussetzungen des Aufrichtigkeitsdiskurses: Märkte, Bürger, Städte	55
Sinceritas vs. prudentia: Zur Neubestimmung des Individuums im 16. Jahrhundert	57
Die Protestantische Ethik im Diskurs der Aufrichtigkeit	61
Der Aufrichtigkeitsdiskurs zwischen Intimität und Öffentlichkeit	66
Der Aufrichtigkeitsdiskurs der Aufklärung: Montesquieu, Godwin, Rousseau	71
Das letzte Gefecht: Aufrichtigkeit in der Romantik – Novalis und Wordsworth	81

<b>Auf der Suche nach Aufrichtigkeit – Die <i>o-yatoi</i> der Meiji-Zeit</b>	89
Die <i>o-yatoi</i> : Wenig, unerfahren, flüchtig und sprachlos – aber einflussreich	91
Die <i>o-yatoi</i> : Lost in Translation	93
Die <i>o-yatoi</i> und die Macht: Diskurse der Rasse, Evolution, Nation und Mission	94
Der <i>o-yatoi</i> als Erzähler und Erzählfigur im Kampf um Deutungshoheit	106
Der Sub-Text der Aufrichtigkeit in Lafcadio Hearn's „Ein Konservativer“	110
Aufrichtigkeit in limine: Mori Ōgais Aufhebung der <i>o-yatoi</i> -Erzählung	116
<b>Hobsbawm auf den Schultern von Chamberlain</b>	125
The Invention of Tradition und The Invention of a New Religion	127
<b>Übersetzungen im politisch-moralischen Diskurs der Meiji-Zeit</b>	136
Dramatis personae und ihre politischen Optionen	136
Zur Dialektik der moralischen Aufrüstung: Aufrichtigkeit, Macht und Freiheit	142
Zum Verhältnis von Übersetzung und Umschrift, Begriff und Diskurs	147
<b>Die Übersetzung der Aufrichtigkeit in Nakamuras „Saikoku risshi hen“</b>	155
Smiles und Nakamura: Strukturelle Kompatibilität und kontextuelle Adäquanz	155
The True Gentleman und der Jūnzǐ als moralische Modelle	162
Umriss des konfuzianischen chéng/makoto	169
Nakamura übersetzt sincerity in den japanischen Kontext	173

<b>Von der Übersetzung zur Umschrift</b>	180
Von Nakamura zu Nitobe	180
Exkurs: Hosoi Heishūs Moralpredigt – ein Umschriftbeweis ex negativo	182
Bushidō: Eine „invented tradition“ als Subjekt und Objekt von Umschriften	185
<b>Makoto im bürgerlichen Diskurs des 18. Jahrhunderts</b>	197
Zum sozio-ökonomischen Kontext des bürgerlichen Diskurses	197
Raum, Zeit, Natur und Öffentlichkeit im bürgerlichen Diskurs	201
Kaitokudō, Shingaku und Kokugaku als Teile des bürgerlichen Diskurses	204
Makoto in der Kaitokudō: Vertrauen und politische Ökonomie (keisei saimin)	208
Exkurs: Tominaga Nakamotos „Okina no fumi“	213
Makoto in der Shingaku: Introspektion und Gleichheit	219
Makoto in der Kokugaku: Vom Ursprung der Unmittelbarkeit	224
<b>Unmittelbarkeit und Vermittlung: Makoto in der Literatur um 1700</b>	236
Chikamatsu und das Ningyō Jōruri: Unmittelbarkeit und Kunst	240
Makoto in Ihara Saikakus Prosa: Über die Poesie von Listen	251
Makoto bei Bashō und Onitsura: Eine Diskursgeschichte en miniature	263
<b>Ein kurzer Nachruf: Was von makoto übrig blieb</b>	280
<b>Anhang: Ergänzende Erläuterungen</b>	291
<b>Literaturverzeichnis</b>	341
<b>Index japanischer Namen und Begriffe</b>	358



## WITTGENSTEINS „LEITER“ UND MORRIS’ „SAMURAI“

„Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.“ (Wittgenstein: 1963, 115)

„Samurai oder Von der Würde des Scheiterns – Tragische Helden in der Geschichte Japans“ (Morris: 1999) ist zwar nicht der Philosophie zuzurechnen, aber Ludwig Wittgensteins letzte Sätze seines *Tractatus logico-philosophicus* scheinen sich auch und gerade für dieses bereits 1975 entstandene und bis heute einflussreiche Werk als adäquater Zugang anzubieten. Die kenntnis- und materialreiche Studie über ausgewählte japanische Nationalhelden vom 4. nachchristlichen Jahrhundert bis zu den Kamikaze-Einheiten des Zweiten Weltkriegs ist so brillant geschrieben, dass man sie erst „am Ende als unsinnig erkennt“. Unsinnig ist dabei in erster Linie Morris’ grundlegende Annahme, alle Heldenfiguren Japans seien, unabhängig vom jeweiligen historischen und sprachlichen Kontext, durch *hōgan biiki* (判官 贔屓, Sympathie mit dem Gescheiterten) und *makoto* (誠) zu charakterisieren. Diese „Unsinnigkeit“ zwingt dazu, an den Anfang des Buches zurückzukehren, um es neu zu lesen. Die Textpassage, die sozusagen Morris’ „Leiter“ in nuce darstellt, findet sich bereits im 2. Kapitel von „Samurai“ über den Nationalhelden Yorozu aus dem 6. Jahrhundert. Daran sind sowohl die „Erläuterungen“ von Morris als auch ihre notwendige „Überwindung“ sichtbar zu machen und auf diese Weise die Zielsetzung ebenso wie die Themen der vorliegenden Arbeit abzuleiten. Morris schreibt:

„Yorozus kurze, aber bravouröse Karriere macht ihn zu einem der ersten historischen Beispiele für *makoto*, der Kardinaltugend des japanischen Helden. *Makoto* wird gewöhnlich mit „Aufrichtigkeit“ übersetzt, doch seine Konnotationen gehen wesentlich über die des westlichen Wortes hinaus und stehen der geistigen Kraft näher, die Thomas Morus (einer der größten Gescheiterten in der westlichen Geschichte) meinte, als er um die Gnade betete, „diese Welt für nichts zu achten“.

Die Bedeutung des Begriffes *makoto* variiert in den verschiedenen Epochen der Geschichte, der gemeinsame Nenner war jedoch immer die Reinheit der Motive, die sich aus der Sehnsucht des Menschen nach einem absoluten und

zeitlosen Sinn und aus der Erkenntnis nährt, dass die soziale, politische Welt im wesentlichen ein Ort der Verderbtheit ist, dessen Materialismus den Anforderungen der reinen Geistigkeit und der Wahrheit niemals entsprechen kann.

In seiner Ablehnung der schamlos materialistischen Welt, in der er lebt, versucht der nach *makoto* strebende Mensch sich nicht mit logischer Argumentation, pragmatischen Kompromissen oder gesundem Menschenverstand „dem Fluß der Zeiten“ anzupassen, sondern ist bestrebt, durch die Kraft seiner eigenen Gefühle zu bestehen. Anstatt sich auf sorgfältiges, rationales Planen und Abwägen zu verlassen, wird er von einer gläubigen Spontaneität angetrieben. Diese Seite des *makoto* zeigt sich häufig im eifernden, unerschrockenen Zug des Reinen-Land-Buddhismus, des Zen, der Philosophie des Wang Yang-ming und anderer Lebensstrategien, die die japanische Tradition beherrscht haben. Mit den Worten eines westlichen Beobachters ausgedrückt, bedeutet „Aufrichtigkeit die Bereitschaft, alles von sich zu werfen, was einen Menschen daran hindern könnte, aus ganzem Herzen den reinen und unberechenbaren Impulsen zu folgen, die dem geheimen Mittelpunkt seines Wesens entspringen.“

Selbstlose Hingabe, oder – psychologisch genauer formuliert – das Überzeugt-Sein von der eigenen Selbstlosigkeit ist ein weiteres Merkmal des aufrichtigen Mannes.

[...] Der Aufrichtige hat sich von den Gewohnheitssünden des „Egoismus“ und des weltlichen Ehrgeizes befreit und schreckt nicht vor persönlichem Einsatz und persönlichen Opfern zurück. Die Reinheit seiner Absicht offenbart sich in einer – in der Regel gefährlichen – Tat. Worte, die nicht in Taten münden, sind stets ein Zeichen für Unaufrichtigkeit und Heuchelei.

Aufrichtigkeit hat nicht nur Vorrang vor den sachlichen Anordnungen der Obrigkeit, sondern auch vor konventioneller Rechtschaffenheit, denn ihr eigentliches Kriterium ist nicht die objektive Gerechtigkeit einer Sache, sondern die Ehrlichkeit, mit der ein Held für sie eintritt. So kann sogar ein hingerichteter Verbrecher wie der im 19. Jahrhundert berühmt gewordene Räuber Nezumi Kozō als Held geschätzt werden, da seine Motive als rein galten.“ (Morris: 1999, 39f.)

Morris geht dabei mit einer gewissen Berechtigung davon aus, dass jedermann eine Vorstellung davon habe, was *Aufrichtigkeit* sei, einfach die Übereinstimmung von Gefühl und Wort oder Absicht und Tat. Diese Definition ist allerdings so allgemein, dass sie dazu verführt, Aufrichtigkeit zugleich für eine zeit- und kulturübergreifende Tugendvorstellung zu halten. Allein schon der Gedanke an das Alte Testament, das Mahabharata oder die Homerischen Epen aber, die von List, Verstellung und Täuschung nur so strotzen, legt hier Zurückhaltung nahe.

Dennoch erliegt auch Morris der Versuchung, *makoto* „aus der Sehnsucht *des Menschen* nach einem absoluten und zeitlosen Sinn“

(Hervorhebung vom Vf.) und als „Tugend“ verallgemeinernd zu erklären. Zugleich aber fixiert er diese „Tugend“ auf den „Helden“, der sich, allein seinen Impulsen verpflichtet, gegen die „schamlos materialistische Welt“ stellt. Das tertium comparationis von *Aufrichtigkeit* und *Heldentum* ist demnach ihre gesellschaftliche Unverträglichkeit. Wird damit etwa suggeriert, dass jede Tugendvorstellung vor allem gesellschafts-unverträglich sei? Oder muss nicht etwas, das eine moralische Richtlinie für gesellschaftliches Handeln zu sein beansprucht, doch auch gesellschafts-verträglich sein?

Morris' erste Sätze nähren also Zweifel. Zweifel darüber, ob *makoto* bzw. *Aufrichtigkeit* überhaupt allgemein anerkannte Tugenden sind, und Zweifel darüber, ob *makoto* bzw. *Aufrichtigkeit* notwendig und ausschließlich Kategorien von Heldentum sind. Eine genauere Untersuchung dessen, was das Alltagsverständnis als „Tugend der Aufrichtigkeit“ wahrnimmt, soll dazu beitragen, diese Zweifel zu erhärten.

MAN KANN NICHT GLEICHZEITIG AUFRICHTIG SEIN UND AUFRICHTIG  
WIRKEN (ANDRÉ GIDE)<sup>1</sup>

Betrachten wir zunächst das Alltagsverständnis von Aufrichtigkeit etwas genauer. Warum soll jemand aufrichtig sein? Was steckt hinter der Forderung, Denken und Sprechen oder Denken und Tun in Einklang zu bringen?

Ob Denken oder Fühlen und Handeln im Einklang stehen, kann immer nur ex post festgestellt werden. Wenn zum Beispiel ein populärer Fernsehprediger, der seinen Ruhm auch seinen kompromisslosen Attacken gegen jegliche Art von Homosexualität verdankt, selbst als Homosexueller enttarnt wird, werden all seine Äußerungen und er selbst im Nachhinein als unglaubwürdig und unaufrichtig beurteilt. Mehr noch, seine Vorbildfunktion, die für sein Publikum auch und gerade in der Geschlossenheit und Bruchlosigkeit seiner Person

---

<sup>1</sup> „On ne peut à la fois être sincère et le paraître.“ (L'immoraliste, II, 2). Ralph Waldo Emerson drückt dies ähnlich aus: „Every man alone is sincere. At the entrance of a second person, hypocrisy begins.“ Von Oscar Wilde ist die Sentenz überliefert: „A little sincerity is a dangerous thing, and a great deal of it is absolutely fatal.“ Und schließlich George Bernard Shaw: „It is dangerous to be sincere unless you are also stupid.“



lag, die eine vorbehaltlose Identifikation überhaupt erst ermöglichte, geht verloren. Unaufrichtigkeit verhindert, so gesehen, die ersehnte Identifikationsmöglichkeit mit dem alter ego und stört oder zerrüttet jegliche soziale Kommunikation.

Müsste man also, anders als Morris, nicht annehmen, dass Aufrichtigkeit vielmehr eine Voraussetzung von *Vertrauen* oder *Gemeinsamkeit* wäre, die man mit Fremden, aber auch mit Bekannten, die man nicht ganz durchschaut, aufbauen möchte? Aufrichtigkeit wäre demnach zunächst einmal eine Forderung, die auf eine Verbesserung des gesellschaftlichen Umgangs der Menschen untereinander zielt. Ihrem Zweck nach wäre Aufrichtigkeit somit gerade nicht gesellschaftlich-unverträglich.

Um aber Vertrauen zu etablieren, darf nichts verheimlicht oder verleugnet werden, muss Offenheit herrschen. Offenheit ist, um einem allfälligen Missverständnis vorzubeugen, allerdings nicht gleich Ehrlichkeit, auch wenn Aufrichtigkeit bisweilen so gelesen wird. Ehrlichkeit enthält nämlich das Element von Wahrheit und zwar einer Wahrheit, die nachprüfbar ist und/oder die von vielen geteilt werden kann.

Nur in den Zeiten allerdings, in denen die Worte von Menschen in Analogie zum offenbarten Gotteswort verstanden wurden und mithin dem absoluten Wahrheitsgebot (der Offenbarung) verpflichtet waren, fielen Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit zusammen. Ohne Berufung auf die Offenbarung blieb von dieser emphatischen Wahrheit später nur noch die Wahrhaftigkeit übrig, fielen Aufrichtigkeit und Wahrheit auseinander. Kant machte noch einen weiteren Unterschied zwischen der „Offenherzigkeit“, „die ganze Wahrheit, die man weiß, zu sagen“, und der „Aufrichtigkeit“, „das alles was man sagt, mit Wahrhaftigkeit gesagt sei“. Diese Unterscheidung geht mit großer Wahrscheinlichkeit auf das berühmte „Grammatisch-kritische Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart“ von Johann Christoph Adelung zurück, wo es heißt, der „Offenherzige sagt alles, was er denkt; der Aufrichtige redet allemal so, wie er denkt, ohne eben alles zu sagen, was er denkt.“ (zitiert nach Benthien: 2006, S. 13) Das Deutsche Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm (ab 1854), definierte noch im Fahrwasser von Kant „Aufrichtigkeit/sinceritas, veritas“ als „offenherzigkeit, die ganz wahrheit, die man weisz, zu sagen; aufrichtigkeit, dasz alles, was man sagt, mit wahrhaftigkeit gesagt sei.“ In der christlichen Theologie werden *Aufrichtigkeit* und *Wahrhaftigkeit* jedoch zumeist synonym gebraucht. Wahrhaftigkeit wird ebenso wie Aufrichtigkeit als „Übereinstimmung von Ausdruck und Überzeugung“ definiert. Sie ist der Ausdruck von Einfachheit oder Einsinnigkeit (gegenüber Zwiespältigkeit) und für das menschliche Zusammenleben notwendig, „weckt sie doch das Vertauen der Menschen zueinander ... Der Wahrhaftige

dient somit dem menschl. Zusammenleben u. übt so die Nächstenliebe ... Der Mensch hat sich selbst, seine Seinswahrheit zu verwirklichen, u. die ist nicht voll verwirklicht, wenn er sich außen anders gibt, als er innen ist.“ Zugleich wird unter Bezug auf Matthäus 10,16 („Seid also klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben“) *Offenheit* „nur unter der Leitung der Klugheit zur Tugend“. (Hörmann 1976, Sp. 1693–1699). In der Philosophie freilich ist „Wahrhaftigkeit“ nur noch eine (positive) Einstellung zur Wahrheit.

Sage die Wahrheit, sei ehrlich, lüge nicht, ist also nicht unbedingt deckungsgleich mit Aufrichtigkeit. Daher sind Falschaussagen und Meineid justiziabel, fehlende Aufrichtigkeit aber nicht. Worte oder Taten, die als aufrichtig gelten, beziehen sich nämlich in aller Regel nicht auf Tatsachen oder Wahrheiten, sondern auf Gefühle, Überzeugungen und Meinungen einer Person (Kant: 1977, 120). Ob diese Gefühle oder Ansichten wahr oder falsch sind, ist unerheblich. Dies zeigt das Beispiel jener Sektenmitglieder, die an das nahe Ende der Welt glauben und denen man im Allgemeinen die Korrektheit ihrer Prophezeiungen, nicht aber die Aufrichtigkeit ihrer Überzeugung absprechen kann. Aufrichtigkeit ist also zunächst einmal die Forderung nach Offenheit, unabhängig vom Wahrheitsgehalt dessen, was offenbart wird.

Offenheit zu fordern, bedeutet aber streng genommen immer auch, dass ich selbst die Verpflichtung eingehe, ebenso offen zu sein, dass ich unter Umständen mehr als mir lieb ist über den anderen und durchaus Unangenehmes über mich selbst erfahre. Diese Verpflichtung und diese Konsequenz stehen aber möglicherweise meinen *Interessen* im Wege. Mit dem Begriff des Interesses oder der Intention kommt aber noch eine weitere Qualität von Aufrichtigkeit ins Spiel, die der *Reinheit* beziehungsweise der *Simplizität*. Das Lesen im offenen Buch des Anderen (oder im eigenen) soll nicht, psychoanalytisch gesprochen, die Gesamtheit der verwickelten und ins Unbewusste abgedrängten Motive und Intentionen offen legen, sondern gerade das Schlichte, Einsinnige, Unvermischte, das heißt Reine einer Äußerung enthüllen. Das ist offensichtlich etwas anderes als die „Reinheit der Motive“ bei Morris. Nicht die Offenlegung von Hintergedanken, sondern deren Abwesenheit qualifizieren Aufrichtigkeit als Aufrichtigkeit. Von einigen menschlichen spontanen Äußerungen in Extremsituationen (blinde Wut, Schmerz, Todesangst) abgesehen, gibt es aber keine nicht-intentionalen, in diesem Sinne „reinen“ Äußerungen. Man darf somit mit Fug und Recht annehmen, dass selbst dieje-

nigen, die sich der Aufrichtigkeit qua Übereinstimmung von Wort und Tat bzw. Wort und Überzeugung verschrieben haben, bisweilen klugerweise nichts sagen, was sie nicht auch tun könnten, ja in einer Art Selbstzensur sogar nichts denken, was sie nicht notfalls auch äußern könnten.

Es gibt aber auch ein ganz anderes Raisonement, nach der die „Reinheit“ nicht durch die Abwesenheit von Interessen, sondern von ihrem *Ursprung*, dem „reinen Herzen“, der spontanen, natürlichen und ursprünglichen Gefühlsregung her definiert wird.

In dieser Argumentation wird das Jahrhundert-Thema „Gefühl vs. Vernunft“, „Natur vs. Kultur“ bzw. „Emotionalität vs. Affektkontrolle“ sichtbar. Ungeachtet der plausiblen Beobachtung von Norbert Elias, dass der „zivilisatorische Prozess“ vor allem in der sukzessiven Verinnerlichung von vormals äußeren Zwängen und mithin im Fortschritt der Selbstkontrolle zu fassen ist, hat es immer wieder Kontroversen über den Primat von Gefühl bzw. Vernunft, das heißt über die Entfesselung oder Kontrolle der Emotionalität gegeben. Sollen Gefühle unterdrückt und kontrolliert werden oder sollen sie als das eigentlich Ursprüngliche des Menschen, noch vor allem Denken und Sprechen, zu ihrem Recht kommen? Ist nicht die je eigene Gefühlswelt eines Menschen mehr als jeder andere Bereich Ausdruck seiner unverwechselbaren Individualität oder ist nicht sogar die situative Entscheidung für oder gegen das Offenlegen der eigenen Gefühle ein konstitutiver Bestandteil von Individualität überhaupt?

Aufrichtigkeit steht also systematisch – und wie später noch zu zeigen sein wird, auch historisch – von Anfang an im Spannungsfeld zwischen Offenheit und Klugheit, Spontaneität und Rücksichtnahme, Emotionalität und Affektkontrolle. Gegenpole von Aufrichtigkeit sind demnach nicht allein die moralisch negativ besetzte Lüge (*mendacium*) und Verstellung (*simulatio* – so tun als ob; *dissimulatio* – so tun als ob nicht), sondern eben auch die Tugend der (Lebens)klugheit oder Besonnenheit (*prudentia*) und der pflegliche Umgang miteinander in Form der Höflichkeit (*politesse*).

Im Bewusstsein dieser unausweichlichen Dialektik wird daher die Forderung nach Aufrichtigkeit häufig in zwei Richtungen abgelenkt. Die eine Richtung heißt Rücksichtnahme und Wahrung sozialer *Harmonie*. Die andere Richtung heißt *Innerlichkeit* oder *Rückzug*. Im Grunde genommen, so heißt es dann, sei Aufrichtigkeit, die entlarvt

oder verletzt, eher a-sozial als tugendhaft, da sie das menschliche Zusammenleben störe. Oder man erklärt Aufrichtigkeit zu einer rein individuellen Angelegenheit, die jeder mit sich auszumachen habe. Aufrichtigkeit habe vor allem das Ziel, „sich selbst treu“ zu bleiben.

Der *locus classicus* für die gesellschafts-unverträgliche Aufrichtigkeit ist in Europa natürlich Molières bereits 1666 uraufgeführter „Menschenfeind“. Diese (wenig amüsante) Komödie rückt schon im 1. Akt in der 1. Szene das Konzept der Aufrichtigkeit ins Zwielicht (Molière: 1968, 490). Die für unseren Zusammenhang zentrale Aussage dieser Passage, in der Philinte Alcestes Forderung nach bedingungsloser Aufrichtigkeit als a-sozial und unvernünftig kritisiert, ist die Feststellung, dass Aufrichtigkeit eine Kategorie von Öffentlichkeit ist. Ich nenne sie hier *extrovertierte Aufrichtigkeit*. Ob jemand aufrichtig ist, entscheidet nicht er oder sie, sondern die Öffentlichkeit, der er oder sie sich aussetzt. Ob die Taten einer Person mit seinen Worten oder sogar seinen Gefühlen übereinstimmen, kann nur in einem *kommunikativen Prozess* mit anderen festgestellt werden. Es ist aber zugleich dieser kommunikative Prozess, der jede unbedingte Aufrichtigkeit unmöglich macht. Aufrichtigkeit, die nicht nur mit ihrer Wirkung auf ein Gegenüber, sondern überhaupt mit einem Gegenüber rechnet, ist bereits eine bedingte Aufrichtigkeit. Aufrichtigkeit aber, die nicht unbedingt ist, ist keine Aufrichtigkeit, denn diese ist als Idealvorstellung vor allem eines, eine von jeglichen anderen Elementen gereinigte, unvermischte Äußerung. Zentraler Bestandteil dieser Aufrichtigkeit ist die Vorstellung der *Reinheit*, sei es als Voraussetzung, sei es als Ziel des Bemühens um Aufrichtigkeit. Ihr Ursprung ist religiöser Natur, ihre Konsequenzen aber sind sozial und politisch. Je demonstrativer Aufrichtigkeit nämlich eingesetzt wird, desto zwangsläufiger wird sie zu einem Maßstab für *Zugehörigkeit* (Inklusion) bzw. *Diskriminierung* (Exklusion) und desto kalkulierter, d.h. unaufrichtiger wird sie. Diesen Widerspruch findet man bis heute in jener radikalen Selbstentblößung, die als Nachwirkung puritanischen Fundamentalismus noch immer in Europa und in Amerika gelegentlich zu beobachten ist. Wenn sich beispielsweise eine strenggläubige holländische Familie abends bei weit zurückgezogenen Vorhängen um den Esstisch versammelt, dann wollen sie den Vorübergehenden (mit dem Zaunpfahl) sagen: Wir haben nichts zu verbergen. Unsere Herzen, unser Leben und unsere Geschäfte

sind rein und jederzeit vorzeigbar. Implizit sagen sie aber gleichzeitig: Wer Vorhänge zuzieht, hat etwas zu verbergen. Ihm ist nicht zu trauen. Er gehört nicht zu uns.

Diese Problematik war schon sehr früh bekannt. „In radikaler Opposition dazu [zum Sprachgebrauch zwecks Verständigung und des Durchsetzens von Absichten] wird der Motivverdacht [Aussage ist nicht spontan, sondern hat ein Motiv] generalisiert und das Modell einer Kommunikation entworfen, das nur solchen Aussagen Wahrscheinlichkeit zuschreibt, für die sich alle pragmatischen Motive gezielt ausschließen lassen. Aufrichtige Kommunikation gibt es nur dort, wo es nicht darum geht, andere zu überzeugen, sie zu Handlungen zu bewegen oder sich vor ihnen darzustellen. [...] Aufrichtige Kommunikation eigenen psychischen Erlebens setzt voraus, dass man die Art und Weise, in der der andere das eigene Erleben erlebt, nicht schon in die Kommunikation strategisch einplant.“ (Engler: 1989, 24).

Diese Art von Aufrichtigkeit, so zeigte die Erfahrung, gelingt aber nur, wenn man eine eigene Sprache, eine Sprache der Ungeformtheit und Absichtslosigkeit erfindet – wobei nicht nur die bewusste Ausblendung jeglichen Gegenübers, sondern auch und gerade die Erfindung einer „Sprache des Herzens“<sup>2</sup> qua Kunstgriff die unbedingte Aufrichtigkeit erneut korrumpieren. In ihrem Misslingen erwuchs daraus ein a-soziales, andere diskriminierendes Verhalten und/oder die eigene *Isolation* und *Einsamkeit*. Bei Morris begründet sie das tragische Heldentum.

Aber auch die Aufrichtigkeit, die sich in die Innerlichkeit, die Übereinstimmung von Gefühl und Denken, sozusagen auf die *Sprache des Herzens* zurückziehen möchte, verfängt sich in Widersprüchen. In dieser Aufrichtigkeit, die ich hier *introvertierte Aufrichtigkeit*

---

<sup>2</sup> „Entweder zertrümmert man das natürlichsprachliche Material oder man statet die natürliche Sprache mit einer unkontrolliert wirkenden Üppigkeit und Schwülstigkeit des Ausdrucks aus, die ihre Zugehörigkeit zur natürlichen Sprache einer bestimmten Zeit ausschließt ... Sie [diese Art von Äußerung] bezieht von daher ihren aller Konvention enthobenen Anschein einer Sprache der Natur, des Herzens, des unverstellten und aufrichtigen Gemüts.“ (Engler: 1989, 29) Diderot hatte den Ausdruck von Aufrichtigkeit noch an das Versagen der Sprache geknüpft, Rousseau verbindet Aufrichtigkeit dagegen mit „sprachlicher Überproduktion“ (Engler: 1989, 31).

nennen möchte, soll es nur darum gehen, dass man „sich selbst treu“ ist und bleibt. Der häufig zitierte Rat des keineswegs tugendhaften Polonius an seinen Sohn in Shakespeares Hamlet (1. Akt, 3. Szene) ist der *locus classicus* dieser Variante von Aufrichtigkeit. „This above all: to thine ownself be true,/And it must follow, as the night the day,/Thou canst not then be false to any man.“ (Shakespeare: 1964, 875).

Die Sprache des Herzens ist die Sprache der Reinheit und der *Spontaneität* – oder aber bereits verunreinigt von Motiven. Auch der kausale bzw. finale Zusammenhang, den Polonius zwischen der „Treue zu sich selbst“ und dem Verhalten anderen Personen gegenüber unterstellt, steht unter Motivverdacht: Sei dir selbst treu, *damit* du auch anderen Personen gegenüber aufrichtig auftreten bzw. als aufrichtig gelten kannst. Oder: Sei dir selbst treu, dann folgt daraus ... Mit anderen Worten: „If sincerity has lost its former status, if the word itself has for us a hollow sound and seems almost to negate its meaning, that is because it does not propose being true to one’s own self as an end but only as a means.“ (Trilling: 1972, 9).

Selbst in die *introvertierte Aufrichtigkeit* also ragt die *Öffentlichkeit* in Form des absichtsvollen Rollenspiels hinein. Damit gerät diese introvertierte Aufrichtigkeit paradoxerweise wieder in die Nähe jener Aufrichtigkeit, wie sie ursprünglich einmal in der antiken Rhetorik (Stöckmann: 2004, 388) und später dann bei Niccolò Machiavelli (1469–1527) in seinem „Il Principe“, bei Baldassare Castiglione (1478–1529) in seinem „Il libro del Cortegiano“ und später noch bei Balthasar Gracian (1601–1658) in seinem „Oráculo manual y arte de prudencia“ verstanden und eingesetzt wurde: als Mittel zur Erzeugung von Glaubwürdigkeit, als vertrauensbildende Maßnahme. Das ist die *Kunst der Aufrichtigkeit*. Das zentrale Anliegen dieser Kunst war und ist – darin weiß sie sich mit der unbedingten Aufrichtigkeit einig – sie als spontan und natürlich erscheinen zu lassen.

Aber auch wenn wir das Reinheitskriterium bzw. den Motivverdacht einmal kurz außer Acht lassen, hält die *introvertierte Aufrichtigkeit* noch weitere Widersprüche bereit.

Wenn das Kriterium von Aufrichtigkeit die Treue eines Individuums zu sich selbst sein soll, stellen sich nämlich sogleich zwei weitere Fragen. Erstens: Wie kann ich als Außenstehender wissen, was dieses Individuum wirklich denkt oder fühlt, um sagen zu können, dass

sein Handeln oder Reden im Einklang mit seinem Denken und Fühlen steht, also aufrichtig ist? Zweitens: Wie ist es möglich, dass ein Individuum sich selbst treu ist, wenn es selbst nicht weiß, was dieses „Selbst“, dem es treu sein möchte, ist?

Die erste Frage ist im Grunde genommen wiederum nur in einer kommunikativen Situation, also vermittels Aussagen oder Äußerungen anderen Personen gegenüber zu beantworten – und unterfällt damit gleichfalls dem fundamentalen Widerspruch zwischen Aufrichtigkeit und Kommunikation, an dem auch die extrovertierte Aufrichtigkeitsvariante scheiterte. Jede Kommunikation setzt ein Gegenüber voraus, aber es ist gerade dieses Gegenüber, das im Falle von Aufrichtigkeit die Kommunikation zerrüttet, „... weil immer die Chance besteht, dass man das, was man sagt, um des anderen Willen sagt. Diese Unmöglichkeit, Aufrichtigkeit und Aussage sprachlich zu vereinigen, macht die Kommunikation paradox.“ (Engler: 1989, 25). Alle Kommunikation von Aufrichtigkeit muss also eigentlich ohne Gegenüber auskommen, muss seine Aussagen sozusagen absichtslos in einer Kunstsprache der Natur und des Herzens (oder auch im Versagen der Sprache, im Gestammel) als einsame und spontane Aussagen an niemanden (to whom it may concern) richten, ja so tun, als ob es gar keine Aussagen wären. In der konsequenten Verleugnung von Autorschaft – nicht eine Person, sondern das Leben oder die Natur selbst spricht – von Publikum und Aussagecharakter des Mitgeteilten führt die Kommunikation der Aufrichtigkeit geradezu zum *Voyeurismus*, zu den „... verborgenen Zuschauern, die sehen und hören, ohne selbst gesehen zu werden ... der fiktiven Herausgeber, die wie zufällig in den Besitz der brieflichen Ergüsse Liebender gelangen und sie der Öffentlichkeit zuleiten, gerade weil darin nicht ihre Bestimmung lag.“ (Engler: 1989, 30). Hier liegen übrigens die kommunikationstheoretischen Wurzeln der vielen Tagebücher, Autobiographien und Briefromane im Europa des 18. Jahrhunderts, die sich letztlich alle auf die christliche Praxis der Beichte zurückführen lassen.

Man nimmt an, dass die Beichte zunächst aus dem täglichen gegenseitigen Bekenntnis von Verfehlungen in bestimmten Mönchsorden im 4. und 5. Jahrhundert hervorgegangen ist, seit dem 9. Jahrhundert als kirchliches Sakrament institutionalisiert und ab dem 13. Jahrhundert im Zusammenhang mit dem Kampf gegen sogenannte Ketzer verbindlich gemacht worden ist. Beginn und Grundlage jeder Beichte ist die Selbsterkenntnis, die Prüfung der

eigenen Innerlichkeit (Gewissensprüfung). Während über einen langen Zeitraum hinweg die sogenannte Ohrenbeichte einem persönlichen Gegenüber abgelegt wurde – Thomas v. Aquin kennt noch die nicht-sakramentale „Laienbeichte“ – wird das Gegenüber (der Mönch, der Priester) im Laufe der Zeit immer mehr in den Hintergrund gerückt, bis er im 17. Jahrhundert (als die Paradoxie der aufrichtigen Kommunikation im Diskurs der Aufrichtigkeit vollends deutlich wurde) vollends hinter dem Gitter oder Vorhang des Beichtstuhles verschwand. Mit dem katholischen Beichtstuhl bekam die Fiktion einer aufrichtigen Äußerung sozusagen ohne Gegenüber (bzw. einer unmittelbaren Kommunikation mit Gott, vor dem die Beichte abgelegt wurde) auch ihre materielle Gestalt. Die Aufrichtigkeit ohne (sichtbaren) Adressaten sollte die Reinheit der Aufrichtigkeit, ihre Freiheit von jeglicher Intentionalität, ermöglichen. Der Protestantismus hat zwar die Beichte nicht grundsätzlich abgelehnt (nur die Praxis der Absolution und vor allem die sogenannte Wiedergutmachung, den Ablass), aber er hat die äußerliche Beichtstuhl-Lösung der Aufrichtigkeitsparadoxie nicht akzeptiert, sondern diese Paradoxie entweder als Auseinandersetzung eines jeden Individuums mit sich selbst oder als öffentliche Beichte (vor der ganzen Gemeinde) noch verschärft. Aus dieser Verschärfung sind dann viele kreative pragmatische Kompromisse hervorgegangen, vor allem jene berühmte Symbiose, die Max Weber 1905 „Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ genannt hat.

Die zweite Frage, die die Beantwortung der Frage „Wer bin ich?“ voraussetzt, ist nichts Geringeres als die Frage nach der *Identität* des Ichs, an der sich jahrhundertlang Dichter und Philosophen durchaus kontrovers abgearbeitet haben. Erinnerung sei hier nur an Sigmund Freuds berühmten Satz, dass das Ich nicht Herr im eigenen Hause sei. Die Neurobiologie kann heute schon messen, dass das sogenannte Ich letztlich doch wenig Einsicht in die eigenen Handlungen und Wünsche hat und erstaunlich viel aus arbeitsökonomischen, aber natürlich auch aus emotionalen Gründen vom Bewussten ins Unbewusste verschoben und abgelegt hat. Alles, was aus dem Innersten nach außen dringt, ist eo ipso schon vermittelt, bearbeitet, gefiltert. Das Herz des Menschen, dessen Äußerungen er in seinen Worten und Taten sprechen lassen soll, um als „aufrichtig“ zu gelten, ist nach wie vor ein dunkler Kontinent, eine Metapher für das unbekannte Andere. Daher kann die Frage nach der eigenen Identität – ebenso wie die Gotteserfahrung – im Grunde genommen nur in Form von *Epiphanien* oder mystischen *Erleuchtungen* beantwortet werden. Solchen Erleuchtungen aber ist gemeinsam, dass sie anderen Personen nicht mehr kommuniziert werden können. Die *Unmittelbarkeit* des Erlebens, sei es in der Begegnung des Menschen mit dem Numino-



sen, mit der Natur, mit dem alter ego oder mit sich selbst, ist selbst nicht weiter vermittelbar.

*Extrovertierte Aufrichtigkeit* scheitert also an der Kommunikation, *introvertierte Aufrichtigkeit* wird ebenso zum öffentlichen Rollenspiel oder ist überhaupt nicht mehr kommunizierbar. Beide führen in letzter Konsequenz in die soziale Isolation und in die *Sprachlosigkeit*. Morris hat dafür das Bild des gescheiterten Helden entworfen.

Dem logischen Nachweis ihrer Impraktikabilität soll noch ein letztes inhaltlich-moralisches Argument für die Unbrauchbarkeit von Aufrichtigkeit als Tugend hinzugefügt werden, ihre *Indifferenz* gegen Gut oder Böse. Morris gibt auch dafür das Stichwort, wenn er schreibt „So kann sogar ein hingerichteter Verbrecher wie der im 19. Jahrhundert berühmt gewordene Räuber Nezumi Kozō als Held geschätzt werden, da seine Motive als rein galten.“ (Morris: 1999, 40).

Demnach müssten also auch Personen, die im Rahmen einer solchen unterstellten oder aber durch Worte oder Taten beglaubigten Übereinstimmung von Wort und Tat bzw. Wort/Tat und Gefühl die furchtbarsten Taten begehen – wie Robbespierre, wie Höss, der Kommandant des KZ in Auschwitz, oder wie die als Kriegsverbrecher verurteilten Militärs des 2. Weltkriegs im Yasukuni-Schrein in Tōkyō, um nur einige zu nennen – als tugend- und mithin als vorbildhaft gelten. Das ist irritierend, weil es mitnichten der Rubrik „übertriebene Tugend schafft Verdruss“ (Molière) zugeschlagen werden kann, sondern Aufrichtigkeit und Verbrechen in unmittelbare Nachbarschaft bringt. Dass Japaner, wie es Ivan Morris anzudeuten scheint, einen anderen Begriff von Gut und Böse hätten und folglich auch Verbrecher schätzten (wenn sie nur *makoto* hätten), ist ein unfrommes Märchen, das die politischen Konnotationen solcher Verehrung, nämlich einen jeweiligen handfesten Nationalismus (im Falle des Yasukuni-Schreins) oder das subversive und anti-autoritäre Moment von Robin Hood-Geschichten (im Falle von Nezumi Kozō) durch *makoto* zu verschleiern versucht.

Morris' Versuch, *makoto* bzw. Aufrichtigkeit nicht nur zu einer „Kardinaltugend des japanischen Helden“, sondern im gleichen Atemzug zu etwas Allgemein-Menschlichem zu machen, dürfte also angesichts des grundlegend aporetischen Charakters dieser Idee als misslungen angesehen werden. Als misslungen darf gleichzeitig auch der Versuch von Morris gelten, nur die gesellschafts-un-

verträgliche Komponente von *makoto* oder *Aufrichtigkeit* zu betonen.

Wenn *makoto* bzw. *Aufrichtigkeit* aber keine Tugenden sind, die für alle Menschen und zu allen Zeiten gültig sind, und wenn diese Vorstellungen von Beginn an von ihren logischen und praktischen Widersprüchen bestimmt werden, was sind sie dann?

Eine mögliche Antwort auf diese Frage könnte darin bestehen, *makoto* und *Aufrichtigkeit* als historisch und kulturell begrenzte Konzepte aufzufassen, die sich sozusagen zeitweise nur als Tugenden verkleidet haben, aber weit über den Bereich moralischer Wertvorstellungen hinausreichen und ganz andere, bisher noch nicht erkannte Bedeutungsdimensionen enthalten. Dieser Spur möchte die vorliegende Arbeit folgen.

Hinsichtlich der *historischen* Begrenzung würde die Frage, ob *makoto* korrekt mit *Aufrichtigkeit* oder *sincerity* zu übersetzen sei, damit von einem linguistischen zu einem historischen Problem. An Stelle quasi-ontologischer Aussagen über das Wesen der *Aufrichtigkeit* und das Heldenideal der Japaner könnte man also versuchen, die „Zeitschichten“ (Koselleck: 2002, 37) der Begriffe in ihren jeweiligen historischen Kontexten zu rekonstruieren und dann in einem zweiten Schritt als diachrone Begriffsgeschichte zu erzählen.

Wie verhält es sich aber mit der vermuteten *kulturellen* Begrenzung dieser Idee, also der darin implizierten Annahme, Europäer und Japaner hätten möglicherweise einen jeweils anderen kulturspezifisch bedingten Begriff von *Aufrichtigkeit*? Auch heute wird das „Besondere“ Japans oft noch an seiner scheinbar autochthonen Doppelgesichtigkeit festgemacht. Dass die Japaner mit ihren Begriffspaaren von *tatemae/honne* 建前, 本音 dafür sozusagen selbst die Munition liefern, macht die Sache nicht richtiger.

Angeblich stellt *tatemae* das äußere Gesicht, das was man sagt und tut, dar, *honne* aber sei den „wahren Gefühlen und Absichten“ vorbehalten. Aus dieser Definition resultiert dann oft auch der Vorwurf, die japanische Kultur befördere die Unaufrichtigkeit. Sicherlich haben die Japaner ein vergleichsweise elaboriertes Höflichkeitssystem und sicher gehört das mehr oder weniger öffentliche „Herzausschütten“ nicht zu ihren bevorzugten sozialen Interaktionen. Eine sorgfältigere Analyse von *tatemae/honne* erweist aber dessen ungeachtet diese Kategorien als kultur-unspezifisch und wenig tauglich für

essentialistische Auffassungen japanischer (Un-)Aufrichtigkeit. Kommunikation, nicht nur in Japan, ist ohne *tatemae* und *honne* schlechterdings nicht vorstellbar. Jedes erwartete und sozial sanktionierte Verhalten ist nie nur pure Heuchelei, sondern enthält immer auch Elemente der „wahren Gefühle“, und jeder Versuch, das „Herz“ sprechen zu lassen, wird von den Regeln der Kommunikation eingeholt. Intimität und Öffentlichkeit sind dialektisch vermittelt, überall, auch in Japan. Sollte es dennoch eine spezifisch japanische Auffassung von Aufrichtigkeit geben, so ist diese jedenfalls nicht kulturessentialistisch mit Strukturbegriffen wie *tatemae* und *honne*, sondern nur durch eine historisch-vergleichende Begriffs- und Diskursgeschichte zu ermitteln. Dies hat methodische Konsequenzen.

ZUR METHODE: IDEENGESCHICHTE – BEGRIFFSGESCHICHTE –  
DISKURSANALYSE

Unverkennbar ist der Gesamtduktus von Morris' Textpassage der traditionellen Ideengeschichte verpflichtet, die, vereinfacht gesagt, eine bestimmte vorab definierte Idee durch die Geschichte verfolgt. Für Morris ist diese Idee *makoto*, die er als „geistige Kraft“, als zeitübergreifende Sinnsuche des japanischen Nationalhelden interpretiert, die aus „dem geheimen Mittelpunkt seines Wesens“ entspringt. Unterschiedliche Bedeutungsvariationen dieser Idee im Laufe der Geschichte werden zwar zugestanden, aber rasch auf einen gemeinsamen unveränderlichen Nenner gebracht („Reinheit der Motive“) und schrumpfen im kulturellen Vergleich („Aufrichtigkeit“) zu bloßen „Konnotationen“.

Als Morris „Samurai“ 1975 veröffentlichte, waren die Erkenntnisse der sogenannten Cambridge School („contextualism“) im anglo-amerikanischen Wissenschaftsbetrieb allerdings schon weit verbreitet. Danach war eine Ideengeschichte, die nicht in die jeweiligen historischen linguistischen Kontexte eingebettet war, eigentlich nicht mehr möglich. Seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts waren geschichtsspezifische „conventions“ (Quentin Skinner) oder „communities of discourse“ (John G. A. Pocock), das jeweilige sprachliche Umfeld einer Zeit, für die Bedeutung von Begriffen als konstitutiv anerkannt. Seit dem Beginn der 70er Jahre waren zudem in Deutschland von Otto Brunner, Werner Conze und vor allem von dem bereits

erwähnten Reinhart Koselleck die wissenschaftstheoretischen Grundlagen einer sozialwissenschaftlichen Begriffsgeschichte gelegt worden. In dieser neuen Begriffsgeschichte sollten die „temporalen Schichten“ der Bedeutung eines Begriffs durch die Verbindung von synchroner und diachroner Analyse freigelegt und Begriffe nicht nur als „Indikatoren“ gesellschaftlichen Wandels, sondern auch als „Faktoren“ des Wandels sozusagen mobilisiert werden. Mit dem Aufkommen der Diskursanalyse – Michel Foucaults „Archäologie des Wissens“ erschien 1969 – wurde die Beschäftigung mit der Geschichte dann noch einmal nachhaltig verändert, insofern nun nicht mehr einzelne Begriffe, sondern Begriffsnetze und Repräsentationen von Gesellschaft, Institutionen und Geschichte selbst, das heißt auch sprachlich vermittelte Bereiche, die die zu bearbeitenden Begriffe gar nicht enthalten, sie aber gleichwohl mitdefinieren, in das Zentrum der Aufmerksamkeit rückten. Im Diskurs-Paradigma wurde die historische Realität („wie es wirklich gewesen ist“), die noch der begriffsgeschichtlichen Methode im Dualismus von „Zustand“ und „Begriff“ zugrunde lag, endgültig als epistemologische Leerstelle erwiesen, ohne jedoch damit die Errungenschaften der Begriffsgeschichte gänzlich obsolet zu machen. Zugleich konnte die Diskursanalyse erstmals eine befriedigendere Antwort auf die leidige Frage nach der Breitenwirkung bestimmter Ideen oder Konzepte liefern, indem sie sie vom einzelnen Text oder Textkorpus löste und als Netz wechselseitiger Beziehungen innerhalb eines diskursiv definierten Rahmens plausibel machte (Busse/Teubert: 1994, 18).

In erster Näherung soll zunächst der begriffsgeschichtliche Textkorpus von *makoto*, das heißt das Vorkommen dieses Begriffs in Texten der Gegenwart und Vergangenheit, skizziert werden. Im Anschluss daran soll in einer zweiten Näherung das semantische Feld von *makoto* bzw. *Aufrichtigkeit* beschrieben werden. Auf dieser Grundlage kann dann der Versuch einer Diskursanalyse, zunächst auf den europäischen Diskurs der Aufrichtigkeit fokussiert, in Angriff genommen werden.

#### TEXTKORPUS I: MAKOTO UND AUFRICHTIGKEIT IN DER GEGENWART

Schon zu Morris' Zeiten war *makoto* nur noch formelhaft im alltäglichen Sprachgebrauch (*makoto ni arigatō gozaimasu* – ich bin Ihnen *wirklich* dankbar) oder als männlicher Vorname (mit unterschiedli-

chen Schriftzeichen geschrieben) vorhanden. Gegenwärtig ist es darüber hinaus noch in der japanischen Literaturgeschichtsschreibung, in religiösen Verlautbarungen, in der japanischen auswärtigen Kulturpolitik, in bestimmten *animés*, in den Verlautbarungen von Kampfkunst-Gruppen und in sogenannten Mission Statements japanischer Firmen anzutreffen. Dort wird *makoto* zumeist als angeblich traditionelle Wertvorstellung vor allem mit Bezug auf die Samurai, den Shintō oder den Neo-Konfuzianismus dargestellt. Das deutet darauf hin, dass *makoto* Geschichte ist oder historisierend instrumentalisiert wird, in ausländischen Darstellungen von *makoto* ebenso wie in japanischen Selbstdarstellungen.

Beginnen soll der exemplarische Überblick über zeitgenössische „Interpretationen“ von *makoto* bzw. *sincerity* oder *Aufrichtigkeit* mit der Aufgabenstellung in einem japanologischen Seminar der University of Florida. Dort heißt es: „The imperial anthology of poetry, the *Manyōshū* (Ten Thousand Leaves, ~760 A.D.) is often said to be characterized by *makoto* (sincerity, straight heart), the idea that people in antiquity expressed their emotions directly, in unadorned language, without embarrassment, dissembling or strategy. Discuss the concept of *makoto* (...), and what evidence you find for this type of aesthetic in the selections we read from the Ten Thousand Leaves.“<sup>3</sup>

Im „Princeton Companion to Classical Japanese Literature“ wird *makoto* (真, 誠, 実) so definiert: „Truth, sincerity, immediacy or genuineness of response, lack of art or guile. A recurrent artistic and ethical ideal, usually in response to what is deemed artificial, sophisticated. Thought to be particularly well exemplified by the poems in the *Man'yōshū*. Sometimes merely an excuse for the sentimental or platitudinous, but one of the most meaningful ideals to Japanese, in art and life.“<sup>4</sup>

Wesentlich differenzierter liest sich hingegen das, was Ōnishi Harutaka zum Stichwort *Makoto* (sincerity, Chin. Chèng or Ch'eng) in

---

<sup>3</sup> <http://www.clas.ufl.edu/users/jmurphy/JPT3500file/Exam1.answerfile>  
[Retrieved 23.9.2005]

<sup>4</sup> Miner, Earl/Odagiri, Hiroko/Morell, Robert E. (Ed.) (1985): *The Princeton Companion to Classical Japanese Literature*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, S. 287

der Kodansha Encyclopedia of Japan aus dem Jahre 1983 beigetragen hat: „*Cheng* is the cardinal virtue and metaphysical principle underlying the Five Virtues of Confucian teaching. Expounded as a central concept in the Confucian classic, *Doctrine of the Mean* (Ch: Zhongyong or Chung-yung J: Chūyō), it came to mean both the essence of humanity and the Way of Heaven. [...] In Japan, ITŌ JINSAI and other nonorthodox Confucian thinkers interpreted *cheng* or *makoto* as sincerity of mind or heart that should rule relationships between individuals and take priority over *li*. At the same time, in the native SHINTŌ tradition, *makoto* (*ma*, true or genuine; and *koto*, words or conduct) was considered an essential virtue that underscored purity and honesty of mind or heart. Thus the term *makoto* was often used by the Shintoists and KOKUGAKU (National Learning) scholars of the Edo period (1600–1868); to some of the latter, it was considered to be the spirit of WAKA composition.“<sup>5</sup>

In Inoue Yasushis „A Culture of the Heart“ betitelten Aufsatz, der in die Propagandaschrift des Kodansha-Verlages „Japan As I See It“ aus dem Jahre 1997 aufgenommen wurde, finden sich diese Spekulationen, die *makoto* nicht benennen, aber implizieren: „The Japanese tendency to speak only about what is in one’s heart found in the *Man’yōshū* continued to flourish all the way down through the 1,300 years of isolationism ... the mainstream of that culture is the problem of the heart.“ (Inoue: 1997, 151).

Unmittelbar um die Werte des urjapanischen Shintō geht es in der Interpretation, die James W. Boyd und Tetsuya Nishimura von Miyazaki Hayaos bekanntem *Anime* „Spirited Away“ liefern. Darin heißt es unter anderem: „... we need to act in such ways that we can ‚purify ourselves‘ – wipe away the pollution. This means both to literally clean ourselves – wash away the dirt, as well as cleanse our attitudes and cultivate a sound, pure and bright heart/mind, in order to act with genuine ‚sincerity‘ (*makoto*) toward others and the world ... This notion of learning to live with a sound, pure heart/mind is a central theme in Miyazaki’s „Spirited Away“ ... Perhaps Miyazaki is affirming to contemporary viewers of this anime film some important in-

---

<sup>5</sup> Ōnishi Harutaka (1983): *Makoto*. In: Kodansha Encyclopedia of Japan. Tōkyō: Kondansha, Vol. 5, S. 87